

PSYCHOLOGIA

ALBIONOYER

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

℥. Dr. Kazimierz Wais,

profesor filozofii i teologii w Seminarjum duchownem w Przemyśle.

PSYCHOLOGIA

—•—
T O M II-gi.
—•—

WARSZAWA

Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa

1902.

Дозволено Цензурою
Варшава, 12 Февраля 1902 года.

TREŚĆ.

	<i>Str.</i>
VIII. Marzenia senne.	1
IX. Somnambulizm.	7
X. Hipnoza.	10
§ 3. Pamięć.	18
I. Własności i rodzaje pamięci.	19
II. Rozpoznanie.	25
III. Choroby pamięci.	29
§ 4. Władza oceniania zmysłowego czyli instynkt.	33

ROZDZIAŁ II.

O pożądaniu zmysłowem.

§ 1. Pożądanie wogóle i jego rodzaje.	35
§ 2. Popędy i skłonności:	
I. Popędy.	40
A) Popędy osobiste.	41
B) Popędy społeczne.	45
C) Popęd religijny.	50
II. Skłonności.	50
§ 3. Żądze zmysłowe.	52
I. Żądze w ogólności.	52
II. O żądzach w szczególności.	61
§ 4. Namietności.	71
§ 5. Narząd pożądania zmysłowego.	77

ROZDZIAŁ III.

O władzy ruchu.

§ 1. Różne rodzaje ruchów życiowych.	81
§ 2. Natura ruchu spontanicznego.	85

ROZDZIAŁ IV.

O lokalizacyach mózgowych.	91
§ 1. Frenologia.	91
§ 2. Dzisiejsi badacze lokalizacyi, oraz ich metody.	96
§ 3. Wyniki badań nad lokalizacją.	98

CZĘŚĆ III.

Oczynności i władze życia umysłowego.	103
---	-----

ROZDZIAŁ I.

O rozumie.	103
§ 1. Przedmiot rozumu.	104
I. Materyalny i formalny przedmiot rozumu.	104
II. Właściwy przedmiot rozumu ludzkiego.	107
§ 2. Falszywe teorie o początku pojęć.	110
I. Empiryzm.	111
A) Różne formy empiryzmu.	111
B) Krytyka systemów empirycznych.	116
II. Indytyzm.	122
A) Różne formy indytyzmu.	123
B) Krytyka indytyzmu.	127
III. Idealizm.	132
IV. Ontologizm.	134
A) Różne formy ontologizmu.	135
B) Krytyka ontologizmu.	137
V. Tradycjonalizm.	142
A) Różne formy tradycjonalizmu.	142
B) Krytyka tradycjonalizmu.	144
§ 3. Scholastyczna teoria o porządku pojęć.	152
I. Dwie zasady ideologiczne.	153
II. Rozum czynny i abstrakcja.	155
III. Dalszy rozwój pojęć.	161
§ 4. Funkcje rozumu oparte na pojęciach.	163
I. Sąd.	163
A) Istota sądu.	164
B) Stosunek sądu do pojęcia.	169
C) Pierwsze sądy czyli zasady ich właściwości oraz początek.	173
II. Wnioskowanie.	181
§ 5. Drugorzędne przedmioty poznania rozumowego.	184
I. Jak rozum poznaje jednostkowe rzeczy materyalne.	185
II. Jak dusza poznaje siebie samą.	188
III. Jak rozum poznaje substancje niematerialne.	192
§ 6. Różne nazwy rozumu.	194
§ 7. Wyrażenie myśli czyli mowa.	203
I. Stosunek mowy naturalnej do stanów wewnętrz- nych.	206
II. Początek mowy słownej.	209
A) Hipotezy fałszywe.	209
B) Hipotezy prawdopodobne.	216

VIII. Marzenia senne.

1.  Mało takich, którzy ulegają hallucynacyi na jawie, ale wszyscy znają ją z marzeń sennych, należących do najpiękniejszych płodów wyobraźni twórczej¹⁾. Marzenie senne czyli, jak zwyczajnie mówimy, sen (*somnium*) składa się z szeregu wyobrażeń, przyjmujących charakter rzeczywistości. Zdaje nam się wówczas, że spostrzegamy przedmioty zewnętrzne, że je widzimy, słyszymy i wachamy, że się ich dotykamy, że się poruszamy z miejsca na miejsce, że działamy. Złudzeniom tym towarzyszą nasze myśli, pragnienia i uczucia: kochamy, nienawidzimy, cieszymy się, smucimy, boimy, gniewamy i t. p. Słowem, sen posiada wszelkie pozory jawu, a posiada dlatego, ponieważ skutkiem odrętwienia zmysłów zewnętrznych, braku refleksyi i kontroli dowolnej nie możemy go porównać z jawem. Trafia się nawet, że hallucynacye czy illuzye senne są żywsze i silniejsze od spostrzeżeń rzeczywistych. Wszak często widzimy we śnie kolory tak czyste, słyszymy dźwięki tak melodyjne, czujemy woń tak miłą, iż czegoś podobnego nigdy nie spo-

¹⁾ Nie chcemy przez to powiedzieć, żeby w marzeniach sennych wszystkie złudzenia zmysłowe były czystymi hallucynacyami; przeciwnie, illuzye uważamy za nierównie częstsze od hallucynacyi. Jest nawet możliwe, iż marzenia senne składają się z samych tylko illuzyj.

tykamy na jawie. Pochodzi to prawdopodobnie stąd, że dusza pracuje tylko w jednym kierunku, oraz że podniety zewnętrzne nie przeszkadzają działaniu wyobraźni. A jaka oryginalność w tych marzeniach sennych! Rzeczy najdziwniejsze, najbardziej fantastyczne i śmieszne, a niekiedy nawet wprost niemożliwe stają się w nich rzeczywistością; czasem czynimy we śnie to, na co, kierując się sumieniem i szanując swą powagę, nigdy byśmy się nie zdecydowali na jawie. Co więcej, każdy śpiący tworzy wszystko na swój sposób, a więc inaczej, jak drudzy. Stąd słusznie powiedział Kant: „*Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; schlafen wir aber, so hat jeder seine eigene*“¹⁾.

2. Marzenia senne odbywają się najczęściej w śnie lekkim. Niektórzy, jak słyszeliśmy, sądzą, iż w każdym śnie śnimy; inni, że marzenie towarzyszy prawie wszystkim snom lekkim; inni wreszcie, że tylko niektórym. To pewna, iż o wielu snach zapominamy; owszem, każde prawie marzenie ulatuje na jawie, jeśli, przebudziwszy się, nie pomyślimy o tem, aby je zachować w wyobraźni. Pochodzi to z braku związku między jego częściami, przedewszystkiem zaś stąd, że hallucynacya pozostawia po sobie ślady, słabsze od śladów spostrzeżeń. Ślady zaś rzeczzone zacierają się tem łatwiej, iż skutkiem przebudzenia zmienia się od razu obieg krwi w ośrodkach mózgowych. Nie brak wszakże wypadków, w których różnica między marzeniem sennem a faktem rzeczywiście przeżytym znika w zupełności: wówczas nie wiemy, czy wyobrażenie, pozostające w wyobraźni, jest skutkiem snu, czy też spostrzeżenia.

Wiadomo również, że sen może się odbyć w jednej chwili, w jednej np. sekundzie. Maury opowiada²⁾, że pewnej nocy spadł mu na szyję drążek, na którym wisiały zasłony od łóżka. Otóż, zanim się po tem uderzeniu przebudził, patrzył we śnie na straszne sceny rewolucji fran-

¹⁾ Anthropol., §. 36.

²⁾ Dz. przyt., str. 161.

cuskiej, a nawet padł jej ofiarą. Śniło mu się bowiem, że go stawiono przed rewolucyjnym trybunałem i, mimo świetnej obrony, skazano na śmierć, że go długo wieziono na plac egzekucyi, że go kat przywiązał do deski pod gilotyną i że mu wreszcie na kark spadł topór.

Czasem marzenie, rozpoczęte w jednym śnie, rozwija się dalej w śnie późniejszym. Ribot np. miał sen, że zabił Joannę d'Arc, ale dopiero następnej nocy osądził go i potępił trybunał.

3. Marzenia senne dają się ująć w trzy główne grupy, stosownie do tego, jakie czynniki na ich powstanie lub rozwój wpływają. Rozróżniamy mianowicie sny zmysłowe, uczuciowe i rozumowe.

a) Zmysłowe rozpoczynają się od illuzyi, wywołanej odpowiednim czuciem, które albo wyprzedza zaśnięcie albo odbywa się nieświadomie wśród samego snu. W pierwszym wypadku wpływają na genezę marzenia przedewszystkiem spostrzeżenia, które odbyły się na kilka godzin przed snem — ma to być według Ziehen'a¹⁾ wypadek najkorzystniejszy — albo bezpośrednio przed zaśnięciem. Vold np. kazał pewnej osobie wpatrzeć się przed samym snem w obrazek, przedstawiający na białym tle dwa czarne pieski: osoba, zasnawszy, śniła o trzech czarnych zwierzętach, kapiących się w mleku. W drugim razie, t. j. gdy sen już się rozpoczął, wpływ podniety zmysłowej na powstanie marzenia jest jeszcze łatwiejszy. Tissie miał sen, że się znajdował na obszernym placu, który otaczał z lat zrobiony parkan.

Niebo, przeglądające przez liczne szpary parkanu, przedstawiało się jakoby morze ognia. Nagle obudził się śpiący i spostrzegł, że promienie słoneczne wpadały przez żaluzje do jego pokoju: z żaluzyj zrobił się parkan, a z promieni słonecznych ognista luna. Oto sen, spowodowany podniętą optyczną.

Takież skutki wywołują bodźce innych zmysłów²⁾,

¹⁾ Dz. przyt., str. 217.

²⁾ Ciekawy sen, wywołany podniętą węchową, opisuje w swej Psychologii (wyd. 2. Kraków 1897, str. 78 i n.) dr. Ziembicki. „Pewien ojciec nie odstępował na krok przez dłuższy czas swego niebezpiecznie chorego

najczęściej zaś dotyku. Kartezjusza ukluła we śnie pchła, a jemu się zdawało, że go sztyletem śmiertelnie zraniono. Jeden z przyjaciół Dugald-Stewart'a, zasnawszy z ciepłą kamionką w nogach, śnił, że chodził po kraterze Etny. Pewnej osobie, jak opowiada dr. Szokalski¹⁾, śniło się, że ją zbójcy odarli z wszystkiego i przybili do ziemi kołkiem, który wchodził między dwa palce u nogi; na szczęście, gdy się przebudziła, spostrzegła... słomę między tymiż palcami. Podobnie wpływa na rodzaj snu ciepłota (osobom np., które się we śnie odkryły, śni się, że bez ubrania znajdują się na ulicy lub w towarzystwie), głód, pragnienie, ciśnienie, wywarte na mięśnie lub nerwy, parcie uryny²⁾, utrudnienie oddechu, spowodowane położeniem ciała (np. leżeniem na wznak, na twarzy) lub brakiem powietrza, przeładowaniem żołądka, nabrzmieniem gruczołów gardła i t. p. W ostatnim wypadku powstaje często zjawisko, zwane zmorą: chcemy wówczas coś wykonać, ale czujemy się bezsilnymi. Śpiącemu wydaje się, że go gniece na piersiach jakiś ciężar, że siada na nim jakiś potwór, w kształcie kota, psa, małpy, człowieka, smoka i t. d. i dławi go bez miłosierdzia³⁾.

synka, a gdy ten umarł i położono go na katafalku, ojciec strapiiony rzucił się w przyległym pokoju na sofę, gdzie całą noc bezsennie przeleżał. Nad ranem sen go zmorzył i otóż śniło mu się, że synek w śmiertelnym ubraniu stanął przed nim i z płaczem wołał: Ojcie, czy mi nie dosyć, że umarł, dlaczegoż mam się jeszcze palić! Na te słowa budzi się ojciec, biegnie do katafalku i spostrzega, że świeca się przewróciła i zajęła sukienkę dziecka. Sen ten, jakkolwiek zadziwiający, łatwo przecież wytłumaczyć, gdy zważymy zmartwienie ojca, niepokój o świece, które się obok katafalku paliły, a nareszcie swąd palącej się sukienki, który go z przyległego pokoju zaleciał⁴⁾.

¹⁾ Fantazyjne obrazy zmysłowe, Kraków 1863, t. II, str. 32.

²⁾ Ciśnienie to jest, jak wykazał Scherner, główną przyczyną wielu marzeń sennych, w których woda odgrywa pewną rolę.

³⁾ Zresztą forma zmory może się zmieniać według zatrudnienia. „Zmory, jakie mnie trapią, — pisze prof. Murray — widocznie obracają się w kółku zwyczajnego mojego zajęcia. Marzę, że stoję w obecności słuchaczy, oczekujących mojego wykładu; lecz chociaż często czuję, iż posiadam wielki zasób myśli i wyrazów, nawet większy, niż na jawie, to przy największym usiłowaniu narządy moje mówienia nie mogą wydać żadnego

Jeszcze nie koniec. Liczne przykłady uczą, że sny zmysłowe mogą być miarą zdrowotności organizmu, że (na co już Hippokrates kazał zwracać uwagę lekarzom) wskazują nieraz rozwiniętą chorobę lub zapowiadają przyszłą, która istnieje dopiero w zawiązku. Osoby np., cierpiące na serce, stoją często we śnie nad przepaścią albo patrzą na pożary; suchotnikom śni się, że ich jakaś nieznaną osobą chwyta za gardło lub pędzi w otchłań; chorzy na wątrobę lub kiszkę marzą we śnie, że ich ktoś przebija kołem albo piecze rozpalonem żelazem. Według Galena śniło się komuś, że miał nogę kamienną, i oto po kilku dniach jedna jego noga została sparaliżowana. Armand z Villeneuve śnił, że go pokąsał wściekły pies, a po jakimś czasie okazał się w miejscu rzekomego ukąszenia rak.

Niektórzy uczeni (np. Maury i Boerner), chcąc bliżej poznać i oznaczyć stosunek, zachodzący pomiędzy marzeniem a bodźcem zewnętrznym, posługiwali się w tym celu osobnymi doświadczeniami. Maury np. kazał sobie przystawić w czasie snu wodę kolońską pod nos; gdy to uczyniono, śniło mu się, że bawił na Wschodzie, w Egipcie, że mianowicie wszedł w Kairze do znanego sobie sklepu, w którym sprzedawano perfumy. Również łatwo można wpłynąć na marzenie niektórych śpiących wtenczas, gdy ono już się rozwinęło. Pewnego oficera angielskiego doprowadzili koledzy w ten sposób do sprzeczki, która zakończyła się rzekomym pojedynkiem: śpiącemu włożono do ręki pistolet i kazano strzelać do przeciwnika, co też uczynił¹⁾.

b) Tyle o snach zmysłowych. Sny uczuciowe rodzą się pod wpływem uczucia, np. radości, smutku, strachu, którym ulegaliśmy na jawie.

c) W snach rozumowych występuje na scenę rozum, lubo działanie jego jest zwyczajnie podczas marzeń słabe. Niekiedy wszakże praca rozumu podczas snu przewyższa, pod pewnym przynajmniej względem, zwyczajną

dźwięku“. Zasady psychologii (tłóm. Wernica i Dawida), Warszawa 1887, str. 274.

¹⁾ Zob. Dziwy hipn., str. 295—310.

jego pracę na jawie. Dante powziął we śnie plan napisania Boskiej komedii, Tartini ułożył podobnie „Dyabelską sonatę“, Wolter jedną pieśń Henryady, nasz Krasiński ostatnią część „Trzech myśli Ligezy“; Bakon, Condillac, Burdach, Franklin, Laplace rozwiązywali podczas snu trudności filozoficzne, fizyologiczne, matematyczne, polityczne i astronomiczne. Dodajmy jednak, że spotęgowanie rozumu we śnie jest często tylko iluzją. Roztaczamy np. w tym stanie naukowe teorie, które nam się wydają genialnemi, albo słyszymy, jak je roztaczają inne osoby: niestety, przebudziwszy się, zauważamy zaraz, że teorie są wprost niedorzecznością.

U w a g a. Mówi się jeszcze często o snach proroczych, które, odsłaniając sceny, odgrywające się w oddalonym miejscu, lub nieznana przyszłość, uchodzą często za rodzaj objawienia nadprzyrodzonego¹⁾. Niezawodnie sny podobne nie tylko są możliwe, lecz także, jak widać np. z Pisma św., zaszły nieraz rzeczywiście (np. sny, tłómaczone przez Józefa egipskiego lub Daniela). Najczęściej wszakże

¹⁾ Z kilku takich snów, opowiedzianych przez Cyncerona, notujemy następujący: Dwóch Arkadyjczyków przybyło razem do Megary; jeden zamieszkał w domu przyjaciela, drugi w gospodzie. W nocy śniło się pierwszemu, że towarzyszy podróży, napadnięty przez gospodarza, prosi go o ratunek. Obudził się, ale wnet zasnął na nowo. Wówczas pokazał mu się towarzysz po raz wtóry, prosząc go, aby, skoro za życia nie przyszedł z pomocą, przynajmniej pomścił śmierć jego. Dodał przytem, że właściciel gospody wrzucił go na wóz i przykrył nawozem, a jutro, jeśli nikt temu nie przeszkodzi, wywiezie go za miasto. Przerażony powtórny snem, udał się Arkadyjczyk do gospody, a sprawdzwszy jego rzeczywistość, oddał okrutnego gospodarza w ręce sprawiedliwości (De divinatione, ks. I, r. 27).—Zob. inne podobne fakta u Libelta (dz. przyt., str. 223—5 i 251—2). Filozof nasz tłómaczy je tem, że duch człowieczy, skoro wpływy zmysłów ustają, odsłania działanie swoje. Gdy na oczach jakby ciężar jakiś zawisnął i wola ciałem władająca otworzyć ich nie może, otwiera wtedy duch własne oko;—gdy nogi chce poruszyć i nie może, własną siłą unosi się i przenosi (poza ciało ?)... Jest to nagle przenikanie ducha po czasach, wypadkach i przesłrzeni (str. 225). «We śnie odrywa się (!) ciało od ducha... W śmierci odrywa się duch od ciała... W obydwóch wypadkach jest usamowolnienie ducha, tu całkowite, tam częściowe, a stąd te same, acz stosunkowo stopniowane potęgi jasnowidzenia» (str. 231).

dają się one wytłómaczyć w sposób wcale naturalny, albo dyspozycją organizmu (jak np. sen, w którym wskutek rozwijającej się choroby marzymy o odwiedzinach lekarskich), albo przypadkiem (np. sen o otrzymaniu listu od przyjaciela), który tem jest łatwiejszy, że każdej nocy śnią miliony ludzi, albo późniejszym przekształceniem mimowolnym; w ostatnim razie zapominamy o niektórych szczegółach marzenia i dlatego, gdy później zajdzie fakt podobny do niego, tak potęgujemy to podobieństwo, iż w końcu nabieramy silnego przekonania, że fakt się wysnił. Wcale tedy uzasadnione jest stare przysłowie: Sen mara, Bóg wiara.

IX. Somnambulizm.

1. Jeżeli marzenie senne łączy się z ruchami, które je zewnętrznie wyrażają, a mianowicie z chodzeniem, wówczas nosi nazwę somnambulizmu (somnambuli) lub lunatyzmu. Somnambulizm występuje najczęściej w nocy. Po kilku godzinach snu zaczyna się lunatyk poruszać na łóżku i mówić do siebie, poczem wstaje, posuwa się zwolna w pewnym kierunku, omijając ostrożnie przedmioty, i zabiera się do jakiejś czynności, najczęściej do tej, którą się zwyczajnie zajmuje na jawie. Jeśli tedy jest rolnikiem, to orze lub młóci; jeśli szewcem, robi buty; jeśli malarzem, wykończy rozpoczęte obrazy; jeśli studentem, uczy się lub pisze zadanie. Czasem wchodzi na drzewa, wspina się po szczytach dachu, chodzi śmiało ponad przepaścią. Bywa, że bierze jedną rzecz za drugą, np. krzesło za konia, wykonując odpowiednie ruchy, jakby rzeczywiście jechał na koniu. Niekiedy, choć rzadko, spełnia rzeczy, których nie mógł na jawie spełnić. Opowiada Wachner, że przez kilka dni silił się nadaremnie, by na dany temat napisać wiersz po grecku; napisał go dopiero w stanie somnambulicznym. Jakiś student z Amsterdamu przez trzy wieczory myślał na próżno nad wynalezieniem błędu w pewnym trudnym rachunku; zato czwartego dnia rano znalazł własną swą ręką napisane zadanie według metody, która nawet jego profesorowi była nieznana. Jeszcze godniejsze uwagi to, że lunatyk mimo woli dopuścić się może zbrodni, zabójstwa. Za-

konnik, o którym opowiada Dom Duhaguet, byłby w stanie somnambulistycznym z pewnością przebił sztyłem swego przeora, gdyby tenże znajdował się wówczas w łóżku. Hack Tuke donosi, że niejaki Fraser rzeczywiście zabił śpiącego swego syna, a pewna Włoszka utopiła w takim samym stanie własne dziecko ¹⁾.

2. Somnambul ma oczy w przeważnej części wypadków otwarte, choć i wówczas niezawsze wszystko widzi; słyszy przynajmniej niekiedy, bo bierze wyjątkowo udział w rozmowie; dotyk funkcyonuje u niego w pewnym zakresie doskonale; nie zaś nie wiemy, w jakim stanie znajdując się podczas somnambulizmu smak i powonienie. To pewna, że u lunatyka zmysły nie działają wspólnie, nie pomagają sobie wzajem, że przeciwnie akcja jednych ustaje całkowicie, pod pewnym przynajmniej względem, gdy w drugich energia potęguje się w niezwykle sposób. I tak, lunatyk jest nieczuły na podniety, które nie stoją w żadnym stosunku do jego marzenia, względnie działania; nie zwraca uwagi nawet na cięższe skaleczenie ciała. Pewien duchowny, pisujący we śnie kazania, widział doskonale książki, papier, kałamarz i t. p. rzeczy, których przy swej pracy używał, ale nie spostrzegał wcale otaczających go osób. Przeciwnie, wszystko, co posiada jakiś punkt styczny z myślami lunatyka, budzi u niego nierównie silniejszą reakcję, aniżeli na jawie, a niekiedy wywołuje nawet nadmierną wrażliwość (hiperestezję), przedewszystkiem przy dotyku i wzroku. Pisz np. Dufay, że pewna lunatyczka rozróżniała przy słabem świetle przedmioty, których później w stanie normalnym przy najsilniejszym poznać nie mogła. Joanna Rider, głośna somnambulka około r. 1840, miała widzieć w ciemności, mimo zamkniętych powiek, najmniejsze rzeczy (niktalopia). Po pewnym czasie lunatyk albo budzi się poza łóżkiem, wskutek silnego np. uderzenia o jakiś przedmiot, wołania nawet cichego po imieniu czy nazwisku (bo też nad te słowa niema innych lepiej mu znanych) — albo kładzie się we śnie do łóżka napowrót, by

¹⁾ Zob. Dziwy hipn., str. 329 i n.

wstać rano o swoim czasie. Przebudziwszy się, nie wie ani o swoim śnie, ani o swych czynnościach. Niejaki Gaillard, rybak, zauważył, że z wielkiego naczynia, umieszczonego na łodzi i zaopatrzonego w zamek, ginęły mu ciągle karpie. Chcąc schwycić złodzieja, wymyślił rodzaj łapki, a zastawiwszy ją pewnego wieczora, udał się na spoczynek. Wnet przebudził się w swej własnej łapce. Gaillard, nie wiedząc o tem, był lunatykiem; każdej nocy chodził do łodzi i puszczał na wolność ryby, które przez dzień ułowił.

3. Łatwo teraz oznaczyć, czem się różni somnambulizm od snu zwyczajnego. Otóż najpierw w śnie zwyczajnym znieczulenie zmysłów (anestezja) jest ogólne i jednokowe: w somnambulizmie niektóre zmysły są przystępne na pewnego rodzaju bodźce, a nawet okazują hiperystezję. Powtóre, znajdujący się w zwykłym śnie ma ubezwładnione nerwy ruchowe: natomiast somnambul porusza dowolnie swymi członkami, niekiedy ze zgrabnością i siłą, godnie mi podziwu. Dalej w marzeniu sennem niema logicznego związku między wyobrażeniami: w śnie somnambulistycznym widać jedną myśl przewodnią, jeden cel, do urzeczywistnienia którego zmierzają wszystkie czynności. Nakoniec śpiący, przebudziwszy się, przypomina sobie często, co mu się śniło: lunatyk nie wie z reguły na jawie o niczem; natomiast przypomina sobie niekiedy wszystko w kryzie następującej.

4. Lunatyzm trafia się u dzieci i osób młodych; kobiety podlegają mu częściej, aniżeli mężczyźni, starzy prawie nigdy. Przyczyny somnambulizmu są różne. Niekiedy przechodzi dziedzicznie z rodziców na dzieci. Kiedy indziej może powstać przez nadmierne zmęczenie, lekturę, działającą silnie na wyobraźnię, gwałtowne żądze, nadużycia seksualne (np. onanie), hipochondryę, menstruację, brzemiennosć, histeryę, słowem, przez to wszystko, co w jakikolwiek sposób powoduje rozdrażnienie systemu nerwowego. Stąd ogólnie zaliczają lunatyzm do stanów anormalnych, chorobliwych. Wreszcie na kryzę somnambulistyczną, która powstaje często podczas jasnej nocy, zdaje się wpływać światło księżycowe, choć natura tego wpływu jest nam cał-

kowiecie nieznana; na tem ogólnie przyjętem przekonaniu opiera się nawet nazwa lunatyzmu (*Mondsucht*).

5. Spróbujmy jeszcze wytłómaczyć zjawiska somnambulistyczne. Polegają one wogóle, jak się rzekło, na tem, że marzenie sennie łączy się z pewną czynnością zewnętrzną. Skąd to pochodzi? — Stąd, że pewne wyobrażenia zaprzatają całkowicie somnambula, a wyłączają z jego świadomości wszelkie inne. Ponieważ nadto działanie innych zmysłów jest uspione, a wola zawieszona, przeto wyobrażenia rzeczowe realizują się czyli zamieniają w czyn bez przeszkody. To opanowanie duszy przez pewne wyobrażenia sprawia także, że lunatyk nie czuje, nie widzi, nie słyszy tego, co z niemi nie stoi w bliższym związku, a przeciwnie łatwo reaguje na najslabsze podniety, byle one z owemi wyobrazeniami miały pewien punkt styczny. Taż jednostronnością wyobrażeń tłómaczy się fakt, że lunatyk potrafi w somnambulizmie przewyższyć pod pewnym względem samego siebie. Chwilowe skierowanie i wyteżenie władz duszy w jednym kierunku może przynieść obfitszy owoc, aniżeli długa i mozolna praca w innych warunkach. Nie dziwić się też, że lunatyk, z natury nawet bojaźliwy, wspina się śmiało po drzewach lub dachach: odwaga jego pochodzi stąd, że nie widzi grożącego mu niebezpieczeństwa¹⁾.

X. Hipnoza.

Nazwa hipnozy pochodzi od słowa greckiego: *ὑπνος*, sen. Że ona jest uzasadniona, okaże się niżej.

1. Zjawiska, jakie dziś przypisujemy hipnozie, odnotowano przed stu z okładem laty do t. z. magnetyzmu zwierzęcego. Przypuszczano bowiem, że obok magnetycznej siły minerałów istnieje w naturze, w szczególności w zwierzętach i ludziach, inny, subtelniejszy fluid magnetyczny, który może przechodzić z jednego osobnika na drugi i posiada przymioty lecznicze. Tak mniemał przedewszystkiem głośny lekarz wiedeński, Franciszek Ant. Mesmer (1734—1815). Zapomocą odpowiednich pociągnięć ręką (*passes*),

tudzież zapomocą różnych przedmiotów drewnianych, szklanych lub żelaznych przenosił on swą siłę magnetyczną na pacyenta, wywołując u niego stan do snu podobny, który w istocie wpływał nieraz dość korzystnie na chorego. Słusznie wszakże powiedziano, że magnetyzm zwierzęcy czyli mesmeryzm stoi w takim stosunku do hipnotyzmu, jak alchemia do chemii lub astrologia do astronomii. Dopiero oryginalny Portugalezyk, *l'abbé Faria*, który, przybywszy z dalekiego Wschodu, osiadł około r. 1813 w Paryżu, tudzież chirurg manchesterski, Braid (od niego pochodzi nazwa hipnozy), odrzucili hipotezę magnetyzmu zwierzęcego, a przypisywane mu zjawiska zaczęli uważać za stany systemu nerwowego, różniące się od sennych tem tylko, że powstają w sposób sztuczny. Formę ściśle naukową przybrał hipnotyzm w ostatnich kilkudziesięciu latach, przede wszystkim we Francyi, gdzie w łonie lekarzy powstały dwie szkoły: jedna w Paryżu (*Salpêtrière*, zakład dla hysteryczek), druga, nierównie obecnie liczniejsza, w Nancy. Na czele pierwszej stał zmarły Charcot, drugiej przoduje dzisiaj dr. Bernheim. Tamta uważa hipnozę (przynajmniej głębszą) za rozstrój nerwowy, spotykany tylko u hysterików, ta widzi w niej zjawisko, podobne do snu naturalnego, i przypisuje ją wyłącznie sugestyi.

I jakżeż się hipnotyzuje, a potem budzi z hipnozy? Jakie są zjawiska hipnotyczne?

2. Sposoby hipnotyzowania są najrozmaitsze. Moll np. prosi hipnotyka siadać, a podawszy mu do ręki błyszczący, szklany guzik, każe go trzymać w górze przed oczyma i mocno się weń wpatrywać; po kilku minutach osoba zasypia. Bernheim mówi do pacyenta: „Patrz na mnie uważnie i myśl tylko o śnie. Wkrótce zaczną ci ciężyc powieki i uczujesz znużenie w oczach: już mrugają... zachodzą mgłą, zamykają się!“ Gdy rozkaz nie skutkuje, powtarza go i używa gestów: umieszcza dwa palce przed oczyma osoby i poleca jej, aby z nateżeniem w nie patrzyła, albo też przesuwając kilka razy obie swe dłonie przed jej oczyma od góry ku dołowi, dodając rozkazującym tonem: Śpij. Jeżeli pacjent oczu nie zamyka lub otwiera je po chwili,

¹⁾ Ale trafiają się także i wypadki pokaleczenia, a nawet śmierci.

wówczas przyciska mu powieki albo rozciąga je lekko na gąłkach ocznych, a potem zbliża do siebie i znowu poleca spać. Po kilku minutach następuje hipnoza, w pewnym przynajmniej stopniu. Osoby, które już były hipnotyzowane, zasypiają nierównie łatwiej; czasem wystarcza jedno słowo, jeden gest, jedno spojrzenie hipnotyzera. Według szkoły z Nancy wszystkie metody hipnotyzowania mają jeden wspólny element: sugestję. Sugestia zaś wogóle polega na tem, że zapomocą odpowiedniej czynności (niekoniecznie mowy) poddajemy pewne wyobrażenie osobie, która je przyjmuje i spełnia. W naszym tedy wypadku medyum zasypia, ponieważ eksperymentator poddaje mu wyobrażenie snu.

Jeśli zaś łatwo wprawnemu hipnotyzerowi usnąć ko-goś, to jeszcze łatwiej przebudzić. Wystarczy zawołać na hipnotyka: „Obudź się!” lub dmuchnąć mu w twarz lub użyć kilku pociągnięć, przeciwnych co do kierunku tym, które hipnozę sprowadziły. Przebudzony hipnotyk albo wcale sobie nie przypomina, co się z nim działo w hipnozie (wypadek ten zachodzi wówczas, gdy sen hipnotyczny był głęboki), albo tylko bardzo słabo; niektórzy nie wiedzą nawet, że spali. Natomiast wszyscy hipnotyce przypomina-ją sobie najdokładniej cały przebieg swej hipnozy w hipnozie następującej.

3. Zjawiska hipnozy są bardzo ciekawemi nawet wówczas, gdy niema osobnych sugestyi. Hipnotyk, zostawiony samemu sobie, zachowuje się spokojnie lub wykonuje pewne ruchy; jest wrażliwy na zewnętrzne podniety, więc widzi, słyszy i t. p., byle sen był lekki. U niektórych medyów zjawia się nawet hiperestezya zmysłów, mianowicie dotyku, powonienia, słuchu i wzroku. Pewien np. hipnotyk słyszał głos eksperymentatora, oddalonego o 20 metrów, a tak lekko przy wymawianiu słów poruszającego wargami, iż osoba obok niego stojąca nie zauważyła najmniejszego szmeru. Dopiero w głębokiej hipnozie, i to niezawsze, spotykamy całkowite lub częściowe znieczulenie (anestezja): hipnotyk nie widzi, nie słyszy, nie czuje zapachu, smaku, dotknięcia, nawet łaskotania, klucia i t. p. We władzy ruchu spostrzegamy katalepsję: poszczególne

członki ciała przyjmują i zatrzymują długo każdą, choćby najdziwaczniejszą, pozycję, jaką im się nadaje, lub wykonują automatyczne ruchy, do których się je pobudza. Często zjawia się także chęć do naśladowania: medyum powtarza mechanicznie każdy szmer i każde słyszane słowo, każdy ruch głowy lub ręki, jaki ktoś inny obok niego wykonuje. Wyobraźnia hipnotyka, jeżeli ją się podnieci, jest nadzwyczaj żywa; pamięć łatwa i wierna. Niekiedy przypomina sobie medyum nawet to, o czem na jawie zupełnie zapomniało. Zapytane znowu, o czem myśli, odpowiada najczęściej, że nie myśli o niczem; wie wszakże zwyczajnie, że znajduje się w jakimś nienaturalnym stanie. Wreszcie wola jego jest, podobnie jak rozum, osłabiona i posłuszną rozkazom hipnotyzera; niektórzy (szkoła z Nancy) utrzymują nawet, acz niesłusznie, iż hipnotyk jest wobec eksperymentatora czystym automatem. Zato niema żadnego stosunku czyli „raportu“ (raport między hipnotyzerem i hipnotykiem jest charakterystyczną cechą hipnozy) między hipnotykiem a innemi osobami.

4. Jeszcze więcej interesujące są zjawiska, jakie wywołuje w głębszych stanach hipnozy eksperymentator zapomocą sugestyi czyli rozkazu formalnego lub domniemanego. Można je podzielić na dwie grupy: jedne towarzyszą hipnozie, drugie po niej następują.

a) W hipnozie — powiada Forel ¹⁾ — można zapomocą sugestyi wywołać, modyfikować lub wstrzymać wszystkie znane zjawiska duszy ludzkiej, oraz wielką część czynności systemu nerwowego. Najpierw tedy odpowiedni rozkaz hipnotyzera potrafi przyspieszyć lub opóźnić trawienie, wydzielanie (np. potu, uryny, mleka u kobiet), oddychanie, krążenie krwi, bicie serca i puls. Zmysły ulegają łatwo poddanej illuzji lub hallucynacyi. Daj hipnotykowi ziemniak i powiedz mu, że to jabłko, zaraz ci uwierzy; połóż mu na język kawałek cukru i wmów w niego, że to pieprz, a cukier wyda mu się rzeczywiście gorzkim pieprzem. Można nawet spowodować złudzenie w kilku zmysłach róż-

¹⁾ Der Hypnotismus, Stuttgart 1895, str. 65.

wnocześnie. Hipnotyzer podaje uśpionemu rzekomo tuzin ostryg; w tej chwili zabiera się śpiący do jedzenia: widzi ostrygi, bierze je w palce, wacha i rozkoszuje się ich smakiem. Udają się też hallucynacje negatywne: na rozkaz hipnotyzera medyum nie spostrzega np. pewnych osób, choć one obok niego stoją, choć się go dotykają, a nawet kaleczą. Można również łączyć hallucynacje pozytywne z negatywnymi. W zakresie pamięci suggestya gotowa sprowadzić amnezyę częściową lub zupełną; ona każe śpiącym zapomnieć liczby, słowa, wypadki i okresy ich życia, zapomnieć zgoła wszystko — i zapominają. Może też eksperymentator usunąć bezczynność umysłową hipnotyka i skłonić go do wydawania nawet bardzo trafnych sądów; może modyfikować jego świadomość o sobie, zmieniać fikcyjnie jego powołanie, wiek, płeć, osobę, przedzierzgnąć go na chwilę w zwierzę: powie mu, że jest np. psem, a będzie szczekał; że jest żabą, a zacznie kwakać. Nie trudniej wpłynąć na jego pragnienia i uczucia, obudzić z dowolną szybkością miłość, nienawiść, radość, smutek i t. d. Pozostają zjawiska, jakie spotykamy we władzy ruchu; katalepsyja, ruchy automatyczne, naśladownictwo czynności i t. p. występują znacznie jaskrawiej w hipnozie, połączonej z suggestyą, aniżeli bez niej. Pod wpływem poddania stężenie kataleptyczne obejmuje całe ciało; można wówczas oprzeć głowę na jednym krześle, a końce nóg na drugim, można nawet położyć na ciele wielki ciężar: ciało hipnotyka nie ugnie się wcale. Suggestya sprowadza także chwilowy paraliż psychiczny; powiedz zahipnotyzowanemu: „Twa ręka jest sparaliżowana“, a jeśli ją potem podniesie, zaraz na dół opadnie.

b) Atoli siła suggestyi sięga jeszcze poza hipnozę, bo wszystko, co się dzieje w owym śnie sztucznym, może wskutek poddania odbyć się na jawie. Jak np. suggestya wpływa na obieg krwi w hipnozie, tak może wywołać później zaczerwienienie skóry, a nawet (choć rzadko) t. zw. wezykację, pot krwawy, hemorragię. Bourru i Burot z Rochefort poddają pewnemu żołnierzowi, aby o oznaczonej godzinie udał się do pracowni jednego z lekarzy, usiadł

na krześle i skrzyżował ręce na piersiach — a krew zaczęła mu ciec z nosa. Gdy za nadejściem wskazanego czasu choroby spełnił polecenie, kilka kropli krwi wysączyło się istotnie z jego jamy nosowej. Są też illuzye i hallucynacje „pohipnotyczne“, właściwe i negatywne; są czynności różnego rodzaju, które hipnotyk spełnia najdokładniej w chwili wskazanej, niekiedy znacznie od hipnozy oddalanej. Doktorowi Liégeois udała się suggestya na cały rok. Suggestye takie zowią się suggestyami z długim terminem (*à longue échéance*). Jeżeli hipnotyzer podda hipnotykowi, aby czynność, którą w oznaczonym czasie ma spełnić na jawie, spełnił z przekonaniem, iż działa z własnej inicjatywy, wówczas medyum stosuje się i do tego rozkazu.

Osobno należy wspomnieć o hallucynacyach czyli raczej suggestyach wstecznych, które powstają tak w hipnozie, jak i po niej, a polegają na tem, że hipnotyk przypomina sobie, wskutek suggestyi, czynność czy zajście, których wcale nie było (*paramnezya*). Oto przykład: Forel poddaje 8-letniemu chłopcu podczas snu hipnotycznego, że jedna z obecnych osób ukradła mu przed paru dniami chustkę. Chłopiec był tak silnie przekonany o prawdziwości tego zmyślonego faktu, iż na żądanie psychiatry potwierdził swe zeznanie przysięgą, a wypytany dalej, oznaczył nawet godzinę i miejsce, w których rzekomą kradzież popełniono.

5. Słyszy się też często, że w hipnozie zachodzi czasem działanie lekarstw na odległość, transfert czyli przeniesienie (jeżeli się przybliży magnes do ciała hipnotyka, wówczas niektóre zjawiska somatyczne i psychiczne zmieniają swe miejsce), zastępstwo albo przemieszczenie zmysłów (medyum słyszy np. brzuchem lub widzi nosem), jaśnowidzenie (hipnotyk poznaje dokładnie rzeczy zakryte, dalekie), suggestya myślna (hipnotyzer poddaje z daleka swe myśli medyum) i intuicyja cudzych myśli (zahipnotyzowany czyta wprost myśli eksperymentatora). Atoli te „cuda“ hipnotyzmu są zjawiskami albo zmyślonemi albo niepewnymi albo źle tłómaczonemi.

Tyle o fenomenach hipnotycznych. Dodajmy, że niektórzy hipnotyści starali się je uporządkować według pewnych stopni. Charcot np. przyjmuje trzy fazy w hipnozie: katalepsyę, letarg i somnambulizm; Liébeault przypuszcza sześć stopni, Bernheim dziewięć. W gruncie rzeczy klasyfikacye te są sztuczne, bo jak z jednej strony nie ma człowieka, u któregooby występowały wszystkie zjawiska hipnotyczne, tak z drugiej każdy hipnotyk zachowuje się w sposób mniej lub więcej odrębny i sobie właściwy.

6. Któż jednak może być hipnotyzерem, a kto hipnotykiem? — Hipnotyzерem może być w pewnym stopniu każdy, ale dobrym tylko ten, który, mając już pewną wprawę, zachowuje zimną krew, postępuje śmiało i energicznie, a przedewszystkiem cieszy się zaufaniem hipnotyka¹⁾. Podobnie, jak się zdaje, każdy ostatecznie może być sztucznie uspiąnym, ale niekażdy z równą łatwością: jedni (np. przywykli do posłuszeństwa) dają się nieraz zahipnotyzować już za pierwszym razem; drudzy dopiero po licznych próbach; nadto im częściej powtarza się hipnotyzowanie pewnej osoby, tem ona podatniejsza do hipnozy. Osoba taka może często być uspiąną, nawet wbrew swej woli; to samo należy powiedzieć o osobnikach nerwowych lub cierpiących na histeryę: dają się one zahipnotyzować za pierwszym razem, mimo stawianego oporu. Inni potrafią się oprzeć hipnozie, ale niezawsze. W szczególności łatwo zamienić w hipnozę sen naturalny lub stan, wywołany użyciem chloroformu lub haszyszu.

7. Wreszcie nasuwa się pytanie, jaka jest przyczyna zjawisk hipnotycznych. Jedni tłómaczą je różnymi fluidami, jak magnetycznym (Mesmer), eterycznym, elektrycznym, witalnym, nerwowym; drudzy odem (Reichenbach) lub psychodą (Thury); trzeci (Jordan) wpływem materii

¹⁾ Przestrzegam jednak czytelnika, aby nie chciał się bawić w hipnotyzera. Hipnoza jest podobna do trucizny: gdy sumienny i doświadczony lekarz może się nią posługiwać jako skutecznym lekarstwem, szarlatan lub laik gotów przez nią sprowadzić najsmutniejsze następstwa dla hipnotyka.

życiowych czyli gazów, tworzących się w ciele ludzkim wskutek rozkładu protoplazmy; inni (Gromier, Bellanger) undulacyami mózgowemi; inni anemią (Carpenter), hipereimią (Bouchut, Salvioli) lub przepołowieniem mózgu (Gregory); inni (szkoła Charcot'a, Heidenhein, Wundt, Cybulski) zatamowaniem pewnych ośrodków kory mózgowej; inni (szkoła z Nancy z Bernheimem na czele) suggestyą; inni (Figuier) zmysłem szóstym; inni (Du Prel) siłą magiczną; inni wreszcie stosunkiem z duszami zmarłych (spirytyści) lub z szatanem (O. Franco).

Sądźmy, że zjawiska hipnozy zależą od pewnych, bliżej oczywiście nieznanych, zmian substancji mózgowej oraz suggestyi. Że zaś w szczególności nie ma potrzeby przypisywać ich wpływowi demonicznemu, okazują analogiczne fenomena, spotykane na jawie, w histeryi, w zboczeniu umysłowem, w stanie opilstwa, w śnie zwyczajnym, a mianowicie w somnambulizmie. „Między snem naturalnym — pisze słusznie Bernheim¹⁾ — a wywołanym (czyli hipnozą) nie ma zasadniczej różnicy; p. Liébeault udowodnił ten fakt bardzo gruntownie. Ale ten, który śpi spontanicznie, jest tylko w stosunku z samym sobą...²⁾. W śnie sztucznym tkwi w duszy hipnotyka obraz tego, który go uspił; stąd hipnotyzер może wprowadzić w ruch wyobraźnię śpiącego, może mu nawet poddać marzenie senne, może kierować jego czynnościami, których już nie kontroluje ślaba lub usunięta wola.“ Tym też brakiem kontroli tłómaczy się owa niezwykła potęga suggestyi, owa anormalna podatność pacjenta na skinienie hipnotyzera. Poddanego wyobrażenia nie tamuje wówczas refleksya, i dlatego, o ile pozwala na to natura, zamienia się w czyn każde³⁾.

¹⁾ De la suggestion, wyd. 3, Paryż 1891, str. 203.

²⁾ Wiadomo wszakże, że i w śnie zwyczajnym można niekiedy nawiązać stosunek ze śpiącym; jeszcze łatwiej udaje się to w lunatyzmie. Atoli «raport» hipnotyczny różni się od owego stosunku tem, że istnieje tylko między hipnotykiem i hipnotyzерem, tudzież że hipnotyk staje się poniekąd narzędziem w ręku hipnotyzera.

³⁾ Zob. Dziwy hipn., r. VII, VIII i IX.

§. 3. Pamięć.

Zachowanie i reprodukcja obrazów stanowią według scholastyków podstawę wyobraźni i pamięci. Jeżeli tedy rozróżniamy drugą od pierwszej, pochodzi to stąd, że każdej przypisujemy osobną funkcję specyficzną. W wyobraźni polega ona, jak słyszeliśmy, na twórczości, w pamięci na rozpoznaniu naszego dawnego poznania, na odniesieniu go w czas przeszły. Wyjaśnię to przykładem. Idąc ulicą, spostrzegam osobę, na którą mimo woli zwracają się moje oczy. Zaczynam przypuszczać, iż ją gdzieś widziałem, iż ją znam: przypatruję się bliżej rysom jej twarzy, chodowi i ubraniu, a po chwili świadomość mi mówi, że ją poznaję po raz wtóry. To osoba X — mówię do siebie — spotkałem się z nią w tym a tym czasie, w tym a tym miejscu, w tych a tych okolicznościach. Oto właściwa czynność pamięci: poznanie rzeczy dawniej poznanej czyli rozpoznanie (*recognitio*). Różni się ono widocznie od zachowania i odnowy obrazów¹⁾, bo mogę zatrzymać obraz i odtworzyć go, a jeszcze nie będzie aktu właściwej pamięci. Pomiedzy porównaniami np. najwięcej jest takich, które, przechodząc od wieków z pokolenia na pokolenie, stały się wspólną własnością wszystkich: słyszeliśmy je w mowie potocznej, spotykali w książkach, a stąd przechowujemy je i odnawiamy często, nie myśląc wcale o ich początku. Specyficzny wszakże akt pamięci spełnia się dopiero wówczas, gdy, używając porównania, wiemy, że ono wzięte z przeszłości, że pochodzi od tej osoby, że zostało użyte w takich okolicznościach. Nie bez słuszności tedy powiada Arystoteles, że „*memoriae omni tempus est adiunctum*“, a św. Tomasz, że „*memoria secundum communem usum loquentium accipitur pro notitia praeteritorum*“²⁾.

¹⁾ Libelt (dz. przyt., t. II), jak wielu innych, widzi istotę pamięci w odnowie wyobrażeń. «Imaginacja — pisze (str. 193) — przywołuje do obecności wiedzy nabyte wyobrażenia, a w tem działaniu zowiemy ją pamięcią».

²⁾ De verit., q. 10, a. 2.

Po tych uwagach, możemy przystąpić do określenia pamięci. Jest ona władzą, zapomocą której rozpoznajemy przedmiot naszego dawnego poznania i odnosimy owo dawne poznanie do przeszłości. Definicja ta obejmuje dwójką pamięć: zmysłową i rozumową; chcąc ją zastosować tylko do pierwszej, o której przedewszystkiem w tem miejscu mówimy, należy przez słowa: „nasze dawne poznanie“ rozumieć wrażenia, względnie spostrzeżenia. Gdybyśmy, idąc dalej, zamierzali w określeniu zaznaczyć jeszcze elementa, przypisywane tak pamięci zmysłowej, jak wyobraźni, trzeba by powiedzieć, że pamięć jest zmysłem wewnętrznym, który zachowuje i odnawia obrazy, rozpoznaje przedmioty dawnych spostrzeżeń, oraz lokalizuje te ostatnie w przeszłości.

Opierając się głównie na tej ostatniej definicji, przedstawimy najpierw własności i gatunki pamięci (w czem uwzględnimy najwięcej dwie jej pierwsze funkcje), a potem powiemy o jej istotnej czynności, t.j. rozpoznawaniu i lokalizacji w czasie przeszłym; zakończeniem paragrafu będzie krótka wzmianka o chorobach pamięci.

I. Własności i rodzaje pamięci.

1. Pamięć dobra albo, jak mówią, doskonała ma następujące zalety: wielostronność czyli pojemność, łatwość, wierność, trwałość i usługowość.

a) Pamięć jest pojemną, jeżeli obejmuje wiele przedmiotów. Zwyczajnie pojemność odnosi się tylko do ściśle ograniczonego zakresu; stąd mówi się o pamięci słów, języków, nazwisk, liczb, miejsc, dźwięków, kształtów, barw i t. p. Historia podaje ciekawe przykłady pojemności w pewnym kierunku. Seneka (starszy, ojciec filozofa, retor) powtarzał trzy tysiące słów w tym samym porządku, w jakim je słyszał. Sofista Karneades mógł po jednym przeczytaniu powtórzyć całą książkę. O sławnym polityku angielskim, Foxie, mówiono, że gdyby zaginęło Pismo św., onby je po raz drugi napisał. Mitrydates W., król Pontu, mówił 22 językami, a kardynał Mezzofanti przeszło 50. Cyrus, Aleksander W. i Cezar mieli znać po imieniu wszy-

stkich żołnierzy wielkich swoich armii. Matematyk Wallis nie tylko mógł zapamiętać liczbę, złożoną z 53 cyfr, ale potrafił także wyciągnąć z niej na pamięć drugi pierwiastek, 27 cyfr obejmujący. Nadto słynęli z pojemnej pamięci św. Tomasz z Akwinu, Petrarka, Scaliger (filolog włoski, zm. 1558), Lipsyusz (filolog belgijski, zm. 1606), Hugon Grotius (publicysta holenderski, zm. 1645), Pascal, Leibnitz i w. in. Pascal np. pisze o sobie, że nie nie zapomniął z tego, co kiedykolwiek czytał, lub nad czem dłużej się zastanawiał.

b) Nazywamy pamięć łatwą, jeżeli bez trudności, więc szybko zachowuje otrzymane obrazy. Niestety, najczęściej rzeczy szybko zapamiętane zaciera się równie szybko. Wogóle wiemy z doświadczenia, że łatwość pamięci jest stosunkowo największa u dorastającego dziecka (według Bain'a między 12 a 14 rokiem życia), najmniejsza zaś u starca, tudzież że łatwiej pamiętamy nazwy konkretne, a trudniej oderwane. Najtrudniej wszakże spamiętać nam imiona własne osób, na które patrzymy; pochodzi to stąd, iż więcej mimo woli zwracamy uwagę na same osoby, aniżeli na ich nazwiska. Nadto, jak widać z pojemności, łatwość pamięci posiada u różnych różny kierunek: jedni pamiętają łatwo twarze ludzi, inni miejsca, inni jeszcze liczby i t. p.

c) Wierność pamięci polega na odtworzeniu obrazów tak dokładnie, iż ani żaden szczegół dawny się nie uronił, ani żaden nowy a fałszywy nie przybył. Gustaw Doré robił z pamięci najwierniejsze portrety, byle się przedtem dobrze przypatrzył modelowi. Powiadają, że czternastoletni Mozart, usłyszawszy raz tylko w Kaplicy Sykstyńskiej sławne „Miserere” Allegrego, napisane na cztery i pięć, a w końcowej części na dziewięć głosów, potrafił je tak dokładnie po powrocie do domu odpisać, iż po drugim przysłuchaniu się usunął wszystkie niedokładności.

a) Od wierności pamięci różni się jej trwałość; dotyczy ona czasu. Pamięć nazywa się trwałą, jeśli odnawia spostrzeżenie nie tylko dokładnie, ale nawet po długim czasie. Tak pamiętamy zwyczajnie ważniejsze wypadki z na-

szej młodości. Ciekawe objawy niezwykle trwałej pamięci napotykamy u niektórych obłąkanych. Pisz Ribot¹⁾, że jakiś idyota pamiętał doskonale daty wszystkich pogrzebów, jakie od lat 35 odbyły się w pewnej parafii, i podawał na żądanie imię i wiek zmarłych²⁾.

c) Za ostatnią własność pamięci uważamy użyteczność czyli gotowość, polegającą na tem, że przypominamy sobie rzeczy wówczas, kiedy chcemy. Wiadomo, iż są osoby, którym np. słowa wypadają z pamięci właśnie w chwili, gdy je mają wymówić; są przeciwnie inne, czasem nawet mniej zdolne od pierwszych, którym nigdy żadnego słowa nie brakuje.

2. Lecz nie tylko są różne przymioty pamięci: mówimy także o jej rodzajach czy gatunkach. Rozróżniamy mianowicie pamięć zmysłową i rozumową, doskonałą i niedoskonałą, wreszcie mechaniczną, logiczną i sztuczną.

a) Różnica między pamięcią zmysłową a opierającą się na niej pamięcią rozumową czyli umysłową jest widoczna. Pierwsza przysługuje także zwierzętom, druga stanowi właściwość człowieka.

b) Nadto starsi filozofowie mówili o pamięci niedoskonałej i doskonałej (to samo, co wierna); niektórzy z nowszych zowią tamtą negatywną, a tę pozytywną. Czasem dobrze coś pamiętamy, czasem przeciwnie rzecz częścią nam utkwiała w pamięci, a częścią z niej wypadła, uleciała: w pierwszym razie mamy pamięć doskonałą, w drugim niedoskonałą. Na ostatniej opiera się pamięć czynna, dowolna czyli refleksyjna, ἀναμνηστική, jak się wyrażał Arystoteles — *reminiscentia*, przypomnienie, jak powiadali scholastycy³⁾. Kto trochę zapomniął, a trochę

¹⁾ Dz. przyt., str. 103 i n.

²⁾ Według Ebbinghousa można mierzyć trwałość pamięci w następujący sposób: Każe się osobie zapamiętać cały szereg spółgłosek; gdy go potem zapomni, poleca się jej po pewnym czasie, aby go sobie przypomniła. Zaoszczędzenie pracy przy tem drugim uczeniu się jest miarą trwałości pamięci. Zob. Höfler, Psychologie, Wiedeń i Praga 1897, str. 194 i n.

³⁾ I nowożytnie języki uznają tę dystynkcyę. Niemcy np. rozróżniają

pamięta, może używać pewnych środków, głównie kojarzenia wyobrażeń, aby sobie wszystko przypomnieć. Proces ten nazwał obrazowo św. Tomasz za Stagirytą polowaniem (Θήρευσίς). „Przypominając sobie — powiada Doktor Anielski — polujemy, t. j. zastanawiamy się nad rzeczami, następującymi po czemś wcześniejsem, co pamiętamy; np. jeżeli ktoś chce sobie przypomnieć, co robił cztery dni temu, tak rozważa: dziś robiłem to, wczoraj to, przedwczoraj to, i w ten sposób według następstwa zwyczajnych czynności dochodzi w końcu do tego, co robił przed czterema dniami“¹⁾. Z procesu tego wynika, że funkcyja pamięci refleksyjnej jest nie tylko zmysłowa, ale i rozumowa. Choć bowiem z jednego szczegółu przechodzi na drugi, wszakże uwzględnia środki i ich cel, oraz pozostaje pod widocznym wpływem woli. Stąd też łatwo zrozumieć, dlaczego zwierzęta, lubo mają pamięć, nie mogą sobie w ten sposób, jak my, przypominać.

Do przypomnienia zbliża się rozpamiętywanie (*recordatio*). Rozpamiętując, przypominamy sobie umyślnie jakieś zdarzenie, tudzież zastanawiamy się nad tem, czy wszystko odtworzone szczegółów zgadzają się wiernie z rzeczywistością.

c) Podział pamięci na mechaniczną, logiczną czyli rozsądną (*judiciöses Gedächtniss* od *judicium*) i sztuczną albo dowcipną (*ingeniöses G.* od *ingenium*) jest bardzo dawny, ale formalnie rozpowszechnił się dopiero od Kanta²⁾.

d) Pamięć mechaniczna opiera się na kojarzeniu spostrzeżeń, a względnie wyobrażeń jedynie na podstawie styczności. Tak uczymy się na pamięć np. głosek abecadła, cyfr, wyrazów, deklinacyj, koniugacyj. Widziany kształt litery *a* lub *b* kojarzy się z równoczesnym lub następującym dźwiękiem, jaki wydajemy, wymawiając je ustami;

wyraz łaciński: *nauta* łączy się z wyrazem: żeglarz, — wyraz: *navigo* z wyrazem: żeglować i t. p. Powyższe przykłady wskazują, że pamięć mechaniczna posługuje się rzeczami asocjacyjnymi czysto zewnętrznymi. Lecz właśnie dlatego asocjacje rzeczono muszą się zwyczajnie powtarzać kilkakrotnie, jeżeli chcemy obrazy zachować na długo. Myliłby się wszakże, ktoby sądził, że im częściej jakąś rzecz odnawiamy w pamięci, tem lepiej ją zawsze pamiętamy, albowiem częste a niepotrzebne powtarzanie pociąga za sobą większy lub mniejszy brak uwagi, który zaciera wyobrażenia.

e) Znacznie doskonalsza i trwalsza od mechanicznej jest pamięć logiczna, wiążąca wyobrażenia na podstawie ich wewnętrznych stosunków, które poznaje rozum. Taka jest pamięć, jeżeli np. w wykładzie lekyi trzymam się kilku wytycznych punktów, które tworzą razem organiczną całość, a z których można wyprowadzić logicznie cały szereg odpowiednich wniosków.

f) Pamięć sztuczna kojarzy wyobrażenia zupełnie różnorodne zapomocą środków sztucznych. Ona (po części przynajmniej) ułatwia nam dosłowne wyuczenie się wierszy, które różnią się od prozy rymem i rytmem i które dlatego łatwiej możemy sobie zapamiętać, niż prozę. Tutaj też trzeba zaliczyć wszystkie *voces i versus memoriales*, jak np. słowo „begadkefat“ i „kamnefesz“ w gramatyce hebrajskiej lub wiersz, podający początek imion dziewięciu muz: „Kliometertal, Euer Urpokal“¹⁾ lub wiersze, uczące reguł syllogizmu. Tu wreszcie należą różne figury, obrazy, mapy, graficzne przedstawienia, drzewa genealogiczne, tablice synchronistyczne i t. p. znaki, ułatwiające spamiętanie wyrażonych przez nie rzeczy.

U w a g a. Pamięcią sztuczną posługuje się tak zwana mnemotechnika czyli mnemonika lub anamnestyka. Zajmował się nią już sławny liryk grecki, Symoni-

między *Gedächtniss* i *Erinnerung*, Francuzi między *mémoire* i *souvenir*, Anglicy między *memory* i *recollection*.

¹⁾ De mem. et remin., lect. 1.

²⁾ Anthropologie, §. 2.

¹⁾ Imiona muz są, jak wiadomo, następujące: Klio, Melpomene, Terpsychore, Talia, Euterpe, Erato, Urania, Polimnia i Kalliope.

des (556—468) i Hippiasz z Elei, współczesny Sokratesowi sofista. Mnemotechnika starożytna kazała najpierw jakąś zamkniętą powierzchnię lub przestrzeń dzielić na pewne części, np. kwadraty, sześciąny, a potem każdą część wypełniać w imaginacyi przedmiotem, o którego zapamiętanie chodziło (pamięć lokalna czyli geometryczna). Cycero i Kwintylijan radzą oratorom odnosić każdą część mowy do innego miejsca sali, w której się mówi. Wiadomo także, że Leibnitz starał się udoskonalić mnemotechnikę. W nowszych czasach pracowali na tem polu Kästner, Fainagle, Aretin, Aimé Paris, przedewszystkiem zaś Karol Otton Reventlow¹⁾ i Herman Kothe²⁾. W metodzie Reventlowa np. oznacza się daty historyczne zapomocą słów. Każda cyfra zastępuje pewną, zwykle podobną do niej spółgłoskę; tak 1 równa się literze t (lub d); 2 = n; 3 = m; 4 = r (g); 5 = s (sz); 6 = b (p); 7 = f (v, w); 8 = h (ch); 9 = g (k); 0 = c (z, l). Przypuśćmy, że chcemy zapamiętać rok 814, w którym umarł Karol W.; rok ten wyrażają spółgłoski h, t, r. Lecz rzeczony spółgłoski wchodzą w skład słowa *Hüter*, Karol zaś może być słusznie nazwany *Hüter des Reiches*. Wyraz tedy Karol W. przypomina wyraz: *Hüter*, a *Hüter* liczbę 814, którą jest datą śmierci sławnego króla Franków. Kothe, oparłszy się na pracach Reventlowa, postawił trzy główne zasady mnemotechniki: 1) podobieństwo i kontrast; 2) pośrednictwo między wyobrażeniami zapomocą t. zw. „mostków mnemonicznych” czyli wyobrażeń pośrednich; 3) zastąpienie liczb spółgłoskami, a względnie całemi słowami.

Z Polaków zajmowali się mnemoniką Jaźwiński, Bem, Kościesz Żaba i Stanisław Zarancki. Jaźwiński np., chcąc ułatwić naukę chronologii, wyraża lata nie liczbami, ale zapomocą ściśle oznaczonych powierzchni na t. zw. tablicy chronograficznej. Tablica ta dzieli się na kwadraty, a każdy z nich na sto małych kwadracików: wielkie oznaczają wie-

ki, małe lata; czarne kropki, umieszczone w kwadracikach, wyrażają odpowiedni wypadek historyczny, więc np. bitwę, zawarcie pokoju, wstąpienie panującego na tron i t. p.¹⁾. Żaba chciał tę metodę rozpowszechnić po gimnazyach, ale bez skutku.

Zaznaczyć należy, że środki mnemotechniczne, choć oddają niekiedy pewne usługi²⁾, mogą w niektórych ramach jeszcze więcej utrudnić spamiętanie. Wypadek ten zajdzie niezawodnie wówczas, gdy się wprowadza zbyt wiele wyobrażeń posiłkowych. Stąd zamiast budować wszędzie mosty mnemoniczne, należy raczej starać się o wzmacnianie samej pamięci. Pod tym zaś względem warto i dzisiaj jeszcze zastosować się do rady Kwintylijana. „*Si quis*—powiada on—*unam maximamque a me artem memoriae quaerat, exercitatio est et labor: multa ediscere, multa cogitare et, si fieri potest, quotidie, potentissimum est.*” Alkuin poleca nadto napisanie tej rzeczy, którą chcemy dobrze zapamiętać: „*Non habemus alia praecepta nisi exercitationem et scribendi usum et cogitandi studium.*”

II. Rozpoznanie.

Specyficzną funkcję pamięci stanowi, jak się rzekło, rozpoznanie, t. j. świadomość, że przedmiot jest poznanym po raz wtóry, czyli że poznanie, odbywające się w tej chwili, nie jest stanem pierwotnym, ale reprodukcją dawniejszego, a więc odbytego w przeszłości; stąd rozpoznanie zowią także wspomnieniem. Określenie to nasuwa wszakże dwie kwestye, od których zależy zrozumienie istoty rozpoznania. W jaki sposób — pytamy — potrafimy odróżnić rozpoznanie czyli, co na jedno wyjdzie, wyobrażenie czyisto odtwórcze z jednej strony od pierwotnego poznania, t. j. spostrzeżenia, a z drugiej od fikcyjnego wyobrażenia imaginacyi twórczej czyli od wyobrażenia wytwórczego? Oto jedno zagadnienie. Drugie dotyczy lokalizacyi wyobrażenia pamięciowego czyli odtwórczego w czasie przeszłym.

¹⁾ Lehrbuch der Mnemotechnik, Stuttgart 1843.

²⁾ Lehrbuch der Mnemonik, 2 wyd., Hamburg 1892; Katechismus der Gedächtnisskunst, Lipsk 1877.

¹⁾ Kremer, dz. przyt., t. II, str. 451.

²⁾ Zob. Höfler, dz. przyt., str. 192 i n.

Nie tylko pamiętam, że widziałem niegdyś pewną osobę, ale nadto oznaczam najdokładniej czas tegoż widzenia: było to, mówię, przed tygodniem, przed rokiem, przed dziesięciu laty. Jak wytłómaczyć ową lokalizację?

1. Zaczynam od pierwszego problemu. Gdybyśmy chcieli wierzyć Reidowi, należałoby go odrzucić jako zbyt teczny. Filozof bowiem szkocki mniema, iż rozpoznanie jest faktem pierwotnym, „bezpośrednią percepcją przeszłości, tak jak świadomość bezpośrednim poznaniem terażniejszości“. Odpowiedziano mu wszakże, że takie pojmowanie rzeczy opiera się na złudzeniu. Jakżeż bowiem można bezpośrednio spostrzegać to, co wprawdzie istniało, ale obecnie już nie istnieje?!

a) Więc jak odróżniamy wspomnienie czyli wyobrażenie odtwórcze najpierw od spostrzeżenia?—Przedewszystkiem—oto nasza odpowiedź—przez to, że drugie odbywa się koniecznie, byle na zdrowe zmysły działała w odpowiedni sposób podnieta, gdy pierwsze zależy więcej od woli człowieka. Jeżeli mam otwarte oczy, nie mogę nie widzieć pożaru, ogarniającego dom, obok którego przechodzę, ale potrafię przerwać przypominanie sobie pożaru, jakiego niegdyś byłem świadkiem. Potem spostrzeżenie jest zwyczajnie stanem silniejszym, wyraźniejszym, żywszym i stałym, natomiast wspomnienie stanem słabszym, więcej zmiennym, a mniej dokładnym. Lepiej stosunkowo widzę pożar, na który patrzę w tej chwili, aniżeli przypominam sobie dawniej widziany. Wreszcie za rzeczywistością pewnego spostrzeżenia przemawiają współczesne inne; przeciwnie, rozpoznanie towarzyszą spostrzeżenia, które zwyczajnie z niem wcale się nie łączą. Gdy widzę pożar, widzę równocześnie biegnących na ratunek ludzi, słyszę ich wołanie, słyszę trzask ognia, ruchy sikawki, dźwięki dzwonu. Przypominając sobie pożar, mogę swobodnie siedzieć w pokoju, nie widzieć żadnego człowieka, nie słyszeć żadnego głosu, żadnego szmeru.

b) Różnice, zachodzące między wyobrażeniem odtwórczym a wytwórczym, są niezawodnie mniejsze od poprzednich (większy bowiem jest przedział

między spostrzeżeniem i wyobrażeniem pamięciowym z jednej strony, aniżeli między wyobrażeniem pamięciowym a fikcyjnym z drugiej), ale do nich podobne. Wyobrażenie odtwórcze, mnemoniczne zjawia się najczęściej bez wysiłków, nie pozwala się zmienić, obciąć lub rozszerzyć, oraz łączy się z innymi wyobrażeniami pamięciowymi, które, tworząc z niem chronologiczną całość, nadają mu cechę wiarygodności. Przypominam sobie łatwo np. wieżę Eiffla, którą zwiedzałem kilka razy; nie mogę ani nie dodać do jej wyobrażenia, ani nie z niego ująć, bo zaraz zaprotestowałaby przeciw tej zmianie moja pamięć; przypominając sobie wieżę, przypominam sobie równocześnie wspaniały most nad Sekwaną i pałac Trocadéro, których wyobrażenia są dla mnie tak samo niezmiennymi, jak wyobrażenie sąsiadującej z nimi wieży. Przeciwnie, wyobrażenie fikcyjne, np. potwornego smoka, mogącego chodzić po ziemi i latać w powietrzu, nie kojarzy się z żadnymi równoczesnymi wyobrażeniami pamięciowymi, daje się przetwarzać według naszego upodobania, a powstaje i rozwija się wśród pewnego napięcia imaginacji twórczej¹⁾.

2. Wyobrażenie tedy pamięciowe nie jest wyobrażeniem fikcyjnym, ale przedstawia mi coś rzeczywistego; z drugiej strony nie można go mieszać ze spostrzeżeniem terażniejszym: więc należy je cofnąć w przeszłość. Zdolność wszakże do dokładnej lokalizacji w czasie zjawia się dopiero z latami, co właśnie stanowi najważniejszą różnicę między pamięcią dziecka a człowieka dorosłego. Pierwsze zachowuje spostrzeżenia łatwo i wiernie, ale nie ocenia jeszcze należyście ich kolejnego następstwa; wszystkie wyobrażenia, wyjawwszy najświeższe, mają w jego oczach równie dawne źródło. Natomiast człowiek dojrzały, choć zapomina wiele, umie lepiej umiejscawiać w przeszłości swe stany.

I jakżeż się odbywa to umiejscowienie? Czy trzeba przechodzić cały łańcuch rozmaitych zmian, poczynawszy od

¹⁾ Branie wyobrażenia wytwórczego za odtwórcze stanowi paramezyę.

chwili obecnej aż do tej, w której się odbyło pierwotne spostrzeżenie? — Lecz ta droga wymagałaby bardzo długiego czasu; zresztą byłaby niemożliwa, ponieważ pamięć nasza nie przechowuje całej przeszłości, ale tylko pewną jej część. Należy tedy szukać innego środka lokalizacji. Owóż niektóre wypadki zapisują się w pamięci głębiej; na nich może się oprzeć lokalizacja innych. Są one jakby słupy milowe, które minął podróżny, a których położenie utkwilo doskonale w jego pamięci. Ile razy przypominamy sobie jaki wypadek podrzędniejszy, tyle razy chcemy go umieścić obok jednego z owych faktów głównych, zasadniczych. Z początku jesteśmy może chwiejni, bo nie wiemy, o który punkt z przeszłości zaczepić, ale wnet przychodzi nam w pomoc asocjacja. Wyłania się wyobrażenie, którego treść zetknęła się niegdyś z treścią naszego obecnego wyobrażenia pamięciowego; za tem pierwszym wyobrażeniem snują się inne. Im więcej rośnie ich liczba, tem lepiej poznajemy stosunek danego wyobrażenia do wyobrażeń faktów zasadniczych, a w końcu stawiamy je obok jednego z nich.

Tak tedy dla każdego z nas skarbiec pamięci stanowi rodzaj osobistego kalendarza, w którym najważniejszymi, jakby świątecznymi dniami są np. takie wypadki: początek nauki w szkole elementarnej i w gimnazjum, przejście z gimnazjum niższego do wyższego, zmiana stancyi, egzamin dojrzałości i t. p. Wykształceńsi posługują się obok tego ogólnie przyjętą rachubą czasu, natomiast u ludzi prostych przeważa użycie owego kalendarza prywatnego. Tak niejeden wieśniak liczy czas od cholery, pożaru, wylewu wody, wybudowania swej chaty i t. d.

Nie potrzebujemy dodawać, bo powyższe uwagi wykazały to dostatecznie, że zmysłowa pamięć człowieka pozostaje pod wpływem rozumu i woli. Wszakże i pamięci czysto zmysłowej, jaką posiadają zwierzęta, przysługuje rozpoznanie przeszłości, nie refleksyjne wprawdzie, które zapomocą sądu wyraża tożsamość przedmiotu poznanego teraz a dawniej, albo uznaje przeszłość jako przeszłość, ale mimowolne. Stąd też i ocena czasu przeszle-

go, bez której niema rozpoznania, odbywa się przy pamięci zmysłowej w sposób konkretny. Polega on na tem, że *prius* i *posterius* poznaje się przez zmiany, następujące po sobie, a podpadające pod zmysły ¹⁾.

III. Choroby pamięci.

Anormalne modyfikacje, wywołane w tych częściach mózgu, które są siedzibą pamięci zmysłowej, pociągają za sobą pewne zboczenia, znane pod nazwą chorób pamięci. Ribot poświęcił im cytowaną już monografię p. n.: „*Les maladies de la mémoire*“; należą zaś do nich: amnezya, hipermnezya i paramnezya.

1. Amnezya czyli utrata pamięci różni się od prostego zapomnienia tem, że dotyczy rzeczy ważniejszych, których w zwyczajnym rzeczy porządku nie zapominamy, a zarazem wprowadza widoczny nieład do funkcji naszego rozumu. Rozróżniamy najpierw amnezyę ogólną czyli całkowitą i częściową: w tamtej zapominamy wszystko, w tej niektóre tylko rzeczy.

a) Amnezya całkowita jest znowu trojaka: progresywna, czasowa i peryodyczna.

a) W progresywnej, zbliżonej stosunkowo najwięcej do zwykłego zapomnienia, postępuje utrata pamięci zwolna. Chorobę tę spotyka się często u osób słabych na umyśle, tudzież u zniedołężniałych starców. Godną jest uwagi, iż fakta najświeższe ulatują w tym wypadku z pamięci najprędzej, gdy przeciwnie najdawniejsze, więc odnoszące się do młodości, przechowują się w niej najdłużej. „*Senes — zauważył już Kwintylian — hesternorum immemores acta pueritiae recordantur*. Zjawisko to wyraża t. zw. prąwo regresyi. Obrazy pamięciowe giną w odwrotnym porządku, jak zostały nabyte — oto formuła tego prawa. Natomiast, ile razy pamięć wraca, tyle razy przypominają się najpierw rzeczy dawniejsze, a po nich dopiero śwież-

¹⁾ Są jednak znaczne różnice w zapatrywaniach scholastyków na sposób, w jaki pamięć zmysłowa poznaje przeszłość. Zob. Maher, dz. przyt., str. 198 i n.

sze. Jedno i drugie prawo tłumaczy się fizjologicznie i psychologicznie. Z jednej bowiem strony spostrzeżenia późniejsze zostawiają po sobie w osłabionym mózgu starca ślady słabsze, gdy przeciwnie spostrzeżenia, pochodzące z lat wcześniejszych, w których mózg funkcjonuje dobrze, nie tylko wyrły się w nim lepiej, ale także utrwaliły się przez częste reprodukcje. Z drugiej strony wiadomo, że trwałość zachowanych obrazów stoi w prostym stosunku do stopnia uwagi; uwaga zaś jest większa w młodości, aniżeli w latach późniejszych.

β) Amnezja czasowa powstaje wskutek silnego wstrząśnienia mózgu lub oddziaływających nań chorób (np. meningitis, tyfus). Trwa zaś krócej lub dłużej: raz kilka minut, kiedy indziej przez całe lata. Czasem dochodzi ona do tego stopnia, iż dotknięty nią osobnik musi się jak dziecko na nowo uczyć wszystkiego; na szczęście nauka ta przychodzi bardzo łatwo. Przykładów możnaby tutaj wyliczyć wiele. Tucydides pisze, że mieszkańcy Aten, którzy przeżyli morowe powietrze, tak zapomnieli wszystko, że nie mogli z początku poznać najbliższych krewnych.

γ) Mniej częsta jest amnezja peryodyczna, w której zjawia się kolejno dwojaka forma pamięci. Za typowy okaz może tutaj posłużyć sławna histeryczka z Bordeaux, Felida X., badana przez d-ra Azam. Żyła ona w dwóch następujących po sobie na przemian stanach: w jednym była smutna i dokuczliwa, w drugim, uważanym za anormalny, wesoła i uprzejma; w tamtym nie mogła sobie przypomnieć tego, co się z nią działo w stanie drugim, natomiast w stanie anormalnym pamiętała wszystko, co ją spotkało w obu. Jeszcze większe odgraniczenie podwójnej pamięci zauważył Mac-Nish u pewnej Amerykanki. Dwie pamięci zmieniały się u niej peryodycznie w ten sposób, że żadna z nich nie wiedziała o drugiej. Podobne wypadki spotykamy w somnambulizmie, hipnozie, a nawet w stanie pijaństwa. Opowiadają, że pewien tragarz irlandzki, zgubwszy po pijanemu powierzony mu pakunek, przypomniał sobie, gdzie go zgubił, skoro się upił po raz drugi. Wytlumaczenie amnezji peryodycznej podamy później.

b) Amnezja częściowa obejmuje, jak wskazuje nazwa, pewne grupy wyobrażeń. Zachodzą tutaj wypadki najrozmaitsze. Trafia się, że ktoś traci pamięć tylko np. kolorów lub tonów, liczb, słów, imion własnych (nawet swego), pewnego języka i t. p. Holland, lekarz angielski, tak się zmęczył zwiedzaniem dwóch głębokich kopalni w Harzu, iż zapomniał od razu całą swą niemieczynę; powrócił mu ją dopiero pokrzepiający posiłek. Bywa też, że pacjent zapomina tylko czasowniki, przymiotniki, rzeczowniki lub zamimki. Gdy amnezja języka odbywa się progresywnie, wówczas stosuje się do pewnej normy: najpierw wypadają z pamięci imiona własne, potem rzeczowniki, a pod koniec dopiero czasowniki¹⁾.

Do amnezji częściowej należą także interesujące wypadki afemii, agrafii, aleksyi i głuchoty słownej czyli psychicznej.

α) W afemii albo afazji ruchowej chory może poruszać ustami, językiem i wargami, może się śmiać i śpiewać, a nie potrafi mówić. Snadź wypadł mu z pamięci obraz ruchów, bez których wypowiedzenie słowa jest niemożliwe. Dodać trzeba, iż niektórzy afemicy mogą wymówić pewne krótkie, a często używane wyrazy; pacjentka np. d-ra Bouillauda łatwo odpowiadała na pytania słowami: tak lub nie.

β) Z afemią łączy się czasem agrafia: pacjent, choć porusza swobodnie ręką, choć trzyma w palcach ołówki i kreśli nim na papierze pewne znaki, nie może napisać słowa, albowiem zapomniał, jakie ruchy ręki odpowiadają danemu wyrazowi.

γ) Chory, dotknięty aleksyą czyli ślepotą psychiczną (*Seelenblindheit*), widzi litery i cyfry, ale nie rozumie ich znaczenia; owszem, nie może przeczytać tego, co przed chwilą sam napisał, nie może odcyfrować nawet własnego podpisu. Pochodzi to stąd, że nie zachował obrazów wzrokowych albo dźwiękowych i ruchowych, które wywołuje w stanie normalnym widok głosek.

¹⁾ Zob. H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paryż 1900, str. 127.

2) Wreszcie głuchota psychiczna, słowna czyli afazya słuchowa (często związana z afemią) polega na tem, że ktoś, lubo słyszy i posiada znajomość języka, nie rozumie słów, które się do niego mówi, a nie rozumie dlatego, ponieważ zatracił ich obrazy akustyczne. Choroba ta jest zwyczajnie następstwem ataku apoplektycznego.

2. Druga choroba pamięci, hipermnezya, jest przeciwieństwem amnezyi. Jak tam brakowało pamięci, tak przeciwnie tutaj dochodzi ona, wskutek przyczyn fizyologicznych, a mianowicie nader szybkiej cyrkulacyi krwi w mózgu pod wpływem silnego uczucia, narkotyku, gorączki i t. p., do najwyższego stopnia: obrazy bardzo dawne lub bardzo słabe, o których istnieniu nie widzieliśmy, odradzają się wówczas z wielką siłą i żywością.

Hipermnezya, podobnie jak amnezya, jest dwojaka: ogólna i częściowa; prawie zawsze jednak przechodzi szybko. Osobom, używającym opium, mają się przypominać wszystkie, najdrobniejsze nawet szczegóły ich życia. Podobnie, jak słyszeliśmy, osoby, którym nagła śmierć zagraża (np. przez powieszenie się lub utopienie), widzą w jednej chwili jakby w zwierciadle całą swoją przeszłość. Oto przykłady hipermnezyi ogólnej, które podaje Ribot ¹⁾. Częściową wskazuje następujący fakt. Prosta, bo nie umiejąca nawet czytać, dziewczyna zaczęła w 25 roku życia recytować w chorobie dość długie ustępy łacińskie, greckie i hebrajskie. Owóż przekonano się, że, gdy miała lat dziewięć, mieszkła u wuja, uczonego pastora, który, przechadzając się po pokoju, sąsiadującym z kuchnią, gdzie ona pracowała, zwykł był głośno odczytywać niektóre ustępy z książek, pisanych w wymienionych językach ²⁾.

3. Nakonieczaliczamy do chorób pamięci paramnezyę czyli illuzję wsteczną, w której osoba przypomina sobie to, czego wcale nie było. Zachodzi tu najwidoczniej pomieszanie wyobrażenia wytwórczego z wyobrażeniem mnemonicznym, odtwór-

¹⁾ Dz. przyt., str. 141.

²⁾ Taine, dz. przyt., t. I, str. 133. — O wielu podobnych wypadkach pisze Ribot (dz. przyt., str. 143 i n.).

czem. Zjawisko tego rodzaju spotykamy nierzadko u małych dzieci; z bojaźni przed karą przyznają się one do czynności, których wcale nie spełniły. Podobnie kłamcy nabierają z czasem mimo woli przekonania, że wylęła w ich głowie historia, którą nieraz powtarzali, przedstawia fakt rzeczywiście zaszły. Maury opowiada, że jakiś dziecienniały starzec, który i sam wiele podróżował i wiele czytał o podróżach, mieszał własne przygody podróży z opisami obcych. Siedząc w fotelu, chwalił się w dobrej wierze staryszek, że bawił w Indyach i na Wyspach Sandwichskich, że stamtąd udał się do Filadelfii, gdzie, wzięwszy udział w rewolucyi, służył pod La Fayette'm i t. d., co wszystko było czystym urojeniem.

§ 4. Władza oceniania zmysłowego czyli instynkt.

Dopełnieniem, koroną wszystkich zewnętrznych i wewnętrznych zmysłów jest według scholastyków władza oceniania — *vis aestimativa*, która, o ile w człowieku działa pod wpływem rozumu, zowie się w ich terminologii *cogitativa* lub *ratio particularis*. Nowsi mówią w tem miejscu najczęściej o instynkcie, lubo wyraz ten oznacza właściwie wiązanek trzech funkcyj do jednego zmierzających celu: odpowiedniego poznania zmysłowego, pewnej skłonności, oraz idących za nią ruchów.

W każdym razie uważa się słusznie władzę oceniania za dopełnienie zmysłów. Ona bowiem wskazuje stosunek przedmiotu poznanego do nas, t. j. mówi nam, że rzecz spostrzeżona albo zachowana w pamięci czy wyobraźni jest dla nas dobra lub zła, pożyteczna lub szkodliwa. Nadto władza ta może dlatego także uchodzić za najdoskonalszą między zmysłowemi, ponieważ naśladuje pod pewnym względem rozum. Bydlę, które, pasąc się, omija zawsze roślinę jadowitą, orzeka niejako, że roślina ta jest dla niego zabójcza, a więc tworzy pewnego rodzaju sądy, które nazwano naturalnymi, zmysłowymi lub jednostkowymi (*iudicia singularia*).

Instynkt, w przeważnej przynajmniej części, stoi w odwrotnym stosunku do rozwoju organizmów: jeżeli zasługuje na podziw u ssawców, to nierównie więcej u niektórych jestestw jednokomórkowych. Dlatego zajmujemy się nim gruntownie tam, gdzie będzie mowa o czynnościach i naturze zwierząt, — w kosmologii. Tutaj wystarczy zwrócić uwagę na fakta, które świadczą, że znamionuje on także ludzi. Oto z nich niektóre. Niemowlę, odczuwające po raz pierwszy głód, widzi w piersi swej matki środek do jego zaspokojenia i dlatego zabiera się do ssania. Jeżeli jakiś przedmiot przesuwają się blisko naszego oka, w tej chwili postanawiamy, że trzeba zamknąć powieki. Gdy spada na nas ciężar, usuwamy się przed nim bez namysłu i zasłaniamy rękami głowę, aby ją uchronić od szwanku; gdy obok nas spada na ziemię rzecz, która się może uszkodzić, wyciągamy mimo woli rękę, aby ją schwytać w powietrzu. Skoro nam grozi przypadkowe upadnięcie, jakiś głos wewnętrzny mówi nam, iż należy nadać odpowiednie ułożenie ciała, aby je w ten sposób zachować w równowadze; jeśli zaś upadek jest nieunikniony, wówczas, dla zabezpieczenia całego ciała przed potłuczeniem, wyciągamy przed siebie ręce. Czasem oryentujemy się w trudnym położeniu wysmienicie, chociaż nie umiemy zdać sobie sprawy z powodów, wpływających na naszą decyzję i na nasze działanie. Tutaj też należą uprzedzenia sympaty i antypaty czyli odrazy, które nas do jednych pociągają, a odpychają od drugich.

Nie ulega wszakże wątpliwości, że władza oceniania znacznie jest u nas czynniejsza w latach młodocianych, aniżeli wówczas, gdy rozum doszedł do należytego rozwoju.

U w a g a. Na tem kończymy rzecz o zmysłach wewnętrznych. Należałoby jeszcze porównać je wzajemnie i wskazać zachodzący między nimi stosunek. Powiedzieliśmy na początku tego poddziału, że pomiędzy samymi scholastykami nie było i niema zgody co do kwestyi, ile jest właściwie zmysłów wewnętrznych. Bądź co bądź rzeczowa dystynkcyja Alberta W. i Bonawentury między fan-

tazą a imaginacją nie jest usprawiedliwiona. O stosunku zmysłu centralnego czyli wspólnego do zmysłów zewnętrznych mówiliśmy wyżej. Pozostaje jeszcze pytanie: czy wyobraźnia, pamięć zmysłowa i władza oceniania stanowią trzy osobne władze? — Sądźmy, że niema żadnego powodu, by temu przeczyć; różnica, zachodząca między ich czynnościami, tudzież przedmiotami formalnymi, któreśmy poznali, zdaje się nawet przemawiać za odpowiedzią twierdzącą. Ale jedną uwagę musimy tutaj dodać. Mówiliśmy często, że zachowanie i odtwarzanie obrazów należy tak do wyobraźni, jak do pamięci. Czyżby istotnie dwie władze spełniały te same czynności? Nie. Przypisując zachowanie i odtwarzanie obrazów wyobraźni i pamięci, idziemy tylko za powszechnie przyjętym sposobem wyrażania się. W rzeczywistości zachowanie i odnawianie obrazów, podobnie jak ich przetwarzanie, są funkcjami tylko wyobraźni; natomiast *memoria est praeteriti*¹⁾.

ROZDZIAŁ II.

O pożądaniu zmysłowem.

§ 1. Pożądanie wogóle i jego rodzaje.

1. Drugą grupę władz zwierzęcych stanowi władza pożądania zmysłowego. Pożądanie wogóle różni się od poznania zasadniczo. Przedmiotem bowiem poznania jest prawda, przedmiotem pożądania — dobro. Że zaś prawda istnieje formalnie w podmiocie, a dobro, do którego on dąży, leży poza nim, przeto w poznaniu przedmiot wchodzi idealnie do podmiotu, gdy przeciwnie pożądanie jest jakby ru-

¹⁾ Albert W., De memoria et reminiscencia, tract. II, c. 2, l. 1.

chem odśrodkowym, na zewnątrz—*inclinatio ad rem convenientem, motus ad bonum*, według wyrażenia scholastyków.

Powiedzieliśmy, że przedmiotem pożądania wogóle jest dobro. Wprawdzie pożądanie obejmuje także i przeciwieństwo dobra, t. j. zło, od którego podmiot się odwraca, atoli zło dlatego tylko zostaje w stosunku do pożądania, że pożądanie skłania się ku dobru. Wstręt do zła ma na celu albo zatrzymanie dobra albo jego osiągnięcie.

Zbyteczną byłoby dodawać, iż nie wolno mieszać pożądania z czynnością, zapomocą której nabywamy dobro lub uchylamy się od złego: pożądanie jest tylko skłonnością wewnętrzną, rzeczona czynność wykonaniem skłonności.

2. Pożądanie jest trojaki: naturalne (*appetitus naturalis, innatus*), zmysłowe czyli niższe (*app. sensitivus*) i rozumne, wyższe, duchowe (*app. rationalis*). Dwie ostatnie formy zowią się także pożądaniem zwierzęcem (*app. animalis*) lub wywołanem (*app. elicitus*).

a) Pożądanie naturalne oznacza skłonność wrodzoną, skutek której każda rzecz dąży bezwiednie do swego celu, do tego, co wychodzi na jej korzyść. Kamień, rzucony w górę, spada na dół; roślina zapuszcza w ziemi korzenie; zwierzę czuje popęd do płodzenia innych; człowiek szuka towarzystwa. Oto przykłady pożądania naturalnego. Objasnimy je trafną uwagą św. Tomasza. Dążenie do celu — powiada Doktor Anielski — może się odbywać w dwójaki sposób: raz to, co dąży do celu, poznaje cel, kiedy indziej odbywa się dążenie bez poznania. W drugim wypadku rzecz dąży do celu albo dlatego, że ktoś gwałtem nadaje jej kierunek (tak strzała leci do mety), albo że sama wskutek inklinacji, jaką w nią wlał Stwórca, bez zewnętrznego gwałtu, choć koniecznie, ten kierunek wybiera. Tak zaspokajają swe przyrodzone potrzeby każde stworzenie, tak każda władza wyrzyna się niejako do właściwego sobie przedmiotu. Ten pociąg, ta inklinacja do zaspokojenia wrodzonej potrzeby stanowi właśnie pożądanie naturalne¹⁾.

¹⁾ «Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per se ipsum sicut homo, qui se ipsum dirigit ad

Myliłby się wszakże, ktoby w niem widział jakąś osobną władzę. Pożądanie to nie różni się od istoty rzeczy, zdeteminowanej już z góry do swego celu i osiągnącej go niezawodnie, jeśli nie zajdzie przeszkoda¹⁾. Woda nie potrzebuje nowej siły, by płynąć tam, gdzie niżej, a drzewo, by rość w górę: wystarcza grawitacya, względnie władza wzrostu; podobnie rozum skłania się do prawdy nie inną jakąś władzą, ale sam sobą.

b) Na pożądaniu naturalnem, które jako takie jest pożądaniem w znaczeniu przenośnem, opiera się władza pożądania zmysłowego i rozumnego czyli woli. Jak pierwsze należy do wszystkich stworzeń, tak dwie drugie są wyłączną właściwością tych, które posiadają zdolność poznania. Tam rzecz dąży do celu, który jej wytknął Stwórca, tutaj do celu, który wytyka sobie sama. Jakoż za każdą formą, jak słusznie zauważył Arystoteles, idzie pewna skłonność. Lecz forma jest dwójaka: byty, pozbawione poznania, posiadają tylko swą formę naturalną, fizyczną; przeciwnie byty, obdarzone władzą poznawczą, mają prócz

locum, quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta, quae a sagittante dirigitur ad determinatum locum. Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa, quae finem cognoscunt; oportet enim dirigens habere cognitionem eius, in quod dirigit; sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum, quae finem non cognoscunt. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id, quod dirigitur in finem, solummodo impellitur a dirigente sine hoc, quod aliquam formam a dirigente consequatur, propter quam ei competat talis directio vel inclinatio: et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id, quod dirigitur vel inclinatur ad finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam, per quam sibi talis inclinatio competit; unde et talis inclinatio est naturalis, quasi habens principium naturale; et per hunc modum omnia naturalia in ea, quae iis conveniunt, sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant et non solum ducantur in fines debitos». De verit., a. 1.

¹⁾ Quamvis bonum appetatur tam per appetitum animale, quam per appetitum naturale, tamen per naturale appetitum non appetit aliquid bonum ex se ipso, sicut per animale, et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quae non exigitur ad appetendum per appetitum naturale. Tamże, a. 3, ad 3.

pierwszej zastępcze formy tych rzeczy, które są przedmiotem ich poznania. Stąd tamtym przysługuje tylko pożądanie naturalne, tym zaś obok naturalnego zmysłowe albo rozumne albo jedno i drugie. Jeżeli mianowicie osobnik posiada zmysły, wówczas pożądanie, oparte na ich poznaniu, jest zmysłowe; jeżeli znowu poznanie należy do rozumu, wówczas odpowiednie pożądanie jest funkcją woli. Lecz w jednym i drugim razie bezpośredni przedmiot pożądania stanowi sama rzecz, a nie jej wyobrażenie lub pojęcie, jak chcą niektórzy. Słusznie też w obu wypadkach zowie się pożądanie, w przeciwieństwie do naturalnego, wywołanem (*appetitus elicited*), wywołanem oczywiście przez poznanie; wprawdzie i w niem istnieje wrodzona skłonność do dobra (bo odpowiedni *appetitus naturalis* przysługuje każdej władzy), wszakże różnica, zachodząca między pożądaniem naturalnem a wywołanem, jest widoczna: każde pożądanie wywołane opiera się na naturalnem, ale nie odwrotnie, ponieważ są jestestwa, pozbawione wszelkiego poznania, a obdarzone pożądaniem naturalnem. Że zaś za poznaniem następuje odpowiednie pożądanie, można to łatwo wytłómaczyć, jeśli się zważy, że wszystko, co ma należyście rozwiniętą zdolność poznawczą, może oceniać, czy coś wychodzi na korzyść czy na szkodę; co zaś jest uznane za pożyteczne, to bywa pożądane, ponieważ władza pożądania z natury (t. j. skutek pożądania naturalnego) zwraca się do tego, co wychodzi na jej korzyść.

Trafia się wszakże, iż poznanie rozmija się z prawdą: przedmiot pożądania wydaje się dobrym, lecz w istocie jest zły, lub przeciwnie wydaje się złym, gdy w rzeczywistości jest dobry. W tym wypadku błąd rozciąga się także i na pożądanie, które skłania się do tego, co tylko pozornie jest dobre, a unika tego, co pozornie złe. Wszakże i wówczas rzeczywiste zło jest pożądane *sub ratione boni*, a dobro unikane *sub ratione mali*.

Z określenia stosunku, zachodzącego między pożądaniem a poznaniem, wynika, że błędzi Herbart, gdy pożądanie chce sprowadzić do wyobrażenia. Wprawdzie pożądanie opiera się na poprzedzającym je spostrzeżeniu, wyo-

brażeniu lub pojęciu (i w tem znaczeniu niema t. zw. czystego pożądania), ale świadomość nam mówi, że co innego jest poznanie, a co innego pożądanie.

c) Uwagi powyższe wskazują także, iż jak pożądanie wywołane różni się od naturalnego, tak znowu w wywołanem wola różni się od zmysłowego pożądania. To bowiem opiera się na poznaniu zmysłowym, a dotyczy dóbr materyalnych i jednostkowych; tamta idzie za rozumem, a obejmuje dobra i duchowe i ogólne. To jest władzą organiczną, ponieważ skłania się ku dobrom, które tylko na ciało działać mogą, i dlatego przysługuje także zwierzętom; tamta należy do władz duchowych, albowiem odnosi się do dóbr niematerialnych. Powiesz, że zapomocą woli rozumnej możemy pożądać także poszczególnych rzeczy zmysłowych. Niezawodnie, ale pożądanie to jest tylko pośrednie, t. j. odbywa się przy pomocy pożądania zmysłowego. Pożądanie bowiem stosuje się do poznania; lecz rozum poznaje wprost, a więc bezpośrednio tylko to, co jest niematerialne; przeciwnie jednostkowe rzeczy materialne poznaje pośrednio, ubocznie, t. j., jak się dowiemy później, *per quamdam reflexionem supra phantasmata*. Słowem, różnica między pożądaniem zmysłowym a wolą jest nie tylko stopniowa, ale istotna.

3. Wszystkie trzy objawy pożądania dadzą się zauważyć u człowieka. Wprawdzie niektórzy odmawiają mu pożądania zmysłowego, uważając je za zbyteczne dlatego, iż wszystko, co zmysł poznaje, poznaje jeszcze lepiej rozum, za którym idzie wola, atoli nie możemy się zgodzić na to zapatrywanie. Nie ulega bowiem wątpliwości, że małe dzieci, którym brakuje używania rozumu, a więc i używania woli, posiadają pożądanie zmysłowe. Lecz któż wskaże rację, dla której miałyby ono zniknąć później? Czy nie występuje ono wyraźnie w latach młodzieńczych? Czy w późniejszej dobie naszego żywota nie mówi nam świadomość o walce, zachodzącej między niższą i wyższą wolą, a wyrażonej słowami Apostoła: „Ciało pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału“ (Gal. 5, 17)?

O pożądaniu rozumnem, o woli powiemy później. Tu-

taj przypatrzmy się najpierw objawom pożądania naturalnego tak woli, jak innych władz. Objawy te, stanowiące podstawę pożądania zmysłowego i rozumnego ¹⁾, zowią się popędami lub skłonnościami w ściślejszym znaczeniu: popędami, jeśli występują u wszystkich wogóle osobników; skłonnościami, jeżeli dają się zauważyć tylko u niektórych. Potem zajmujemy się samymi aktami pożądania zmysłowego, t. j. żądzami w ogólności i w szczególności, a następnie namiętnościami czyli stanami, w których popęd, skłonność lub żądza podbijają pod swe panowanie rozum i wolę. W ostatnim paragrafie tego rozdziału będziemy się starali wskazać narząd pożądania zmysłowego.

§. 2. Popędy i skłonności.

I. Popędy.

Popęd (*stimulus, nisus, Trich*) jest wrodzonym dążeniem władzy do tego, co wychodzi na jej korzyść, względnie osobnika, czyli co stanowi jej dobro. Ponieważ takich dóbr jest bardzo wiele, przeto wiele jest także popędów. Wszystkie wszakże wypływają z jednego, z popędu do szczęścia. Choć mogą być i są różne między ludźmi zapatrywania co do tego, na czym polega szczęście *in concreto*, nie ulega wątpliwości, że wszyscy go szukają. „*Beate certe omnes*, powiada św. Augustyn ²⁾, *vivere volumus, neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam emissa sit, consentiat*“. Nawet święty, który, wyzuwszy się na ziemi z wszystkiego, zadaje gwałt swej skażonej naturze, nie chce i nie może wyrzec się szczęścia w życiu przyszłym. Szczęście jest celem wszystkich naszych czynności. Popęd tedy rzeczony leży w istocie na dnie każdego pożądania, stanowiąc jakby korzeń, z którego wyrasta wielkie drzewo wszystkich innych po-

¹⁾ «Quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum». S. th., I—II, q. 30, a. 3, ad 1.

²⁾ De mor. Eccl., I. I, c. 3, n. 4.

pędów. On jest sprężyną wszystkich naszych czynności; bez niego nie byłoby żadnego działania, bez niego byłibyśmy obojętni na życie i śmierć.

Ogólnie przyjęto trzy główne rodzaje popędów: osobiste, społeczne i religijne, ze względu na to, że człowiek może być uważany albo sam w sobie, albo w stosunku do innych ludzi, albo w stosunku do Boga.

A. Popędy osobiste.

Popędy osobiste czyli indywidualne skłaniają nas do tego wszystkiego, co podtrzymuje i udoskonala nasz byt. Zwiemy je także egoistycznymi, przyczem jednak wyraz ten bierze się czysto etymologicznie, a więc bez owego ujemnego znaczenia, jakie mu się ogólnie nadaje. Popędy osobiste dzielą się znowu na cielesne, duchowe i mieszane, według tego, czy odnoszą się głównie do ciała lub do duszy lub do jednego i drugiej.

1. Do popędów cielesnych albo organicznych zaliczamy przedewszystkiem: popęd do odżywiania się, ruchu i snu.

a) Popęd do odżywiania się (popęd do jedła i napoju) znany jest każdemu; czując głód lub pragnienie, szukamy pokarmu czy napoju. Nie wymaga wszakże natura, jak błędnie utrzymują niektórzy, pokarmów lub napojów wyszukanych, wytwornych: podobne pociągi są następstwem nałogowego smakoszostwa.

b) Następny popęd skłania nas do ruchu. Objawia on się wówczas, gdy długo siedzimy, stoimy lub leżymy w jednym miejscu i w jednej pozycji. Najłatwiej zauważyć go u dzieci, które lubią biegać i skakać prawie bez przerwy, a zakaz wychodzenia z domu uważają za największą dla siebie karę.

c) Lecz ruch wyczerpuje siły i dlatego naturalnem jego następstwem jest wypoczynek, a w szczególności sen, o którym mówiliśmy wyżej.

2. Popędy duchowe czyli umysłowe są następujące: popęd naukowy, moralny, estetyczny, popęd do naśladowania, do czci i sławy, do władzy i do własności.

a) Popęd naukowy. Popęd ten, zwany także popędem do wiedzy albo po prostu ciekawością, zjawia się, jak wiele innych, już w pierwszych latach naszego życia. Zaledwie dziecko rozpocznie mówić, chce poznać wszystko i dlatego ustawicznie się pyta: Co to? naco, poco to? dlaczego? To samo zjawisko, choć w mniejszej mierze, daje się spostrzedz i u ludzi dojrzałych. Ulegamy dziwnemu pociągowi do poznania prawdy, nie tylko dla korzyści, jaką to poznanie przynieść może, ale i dla prawdy samej. Ten zaś pociąg daje początek wszystkim naukom, a w szczególności filozofii, która jest najciekawszą i najchciwszą wiedzą, bo bada wewnętrzną naturę rzeczy, ich pierwszą przyczynę, oraz ich cel ostateczny.

b) Popęd moralny. Rzecz moralnie dobra pociąga nas ku sobie, rzecz moralnie zła odpycha od siebie. Inne mi słowy, już z natury kochamy cnotę, a brzydzimy się występkiem. Nawet nałogowy zbrodniarz gardzi w duszy samym sobą, a oddaje po cichu hołd cudzej cnotie, choćby szydził z niej słowami lub ścigał ją prześladowaniem.

c) Popęd estetyczny. Piękno oddziałuje na nas z rozkoszą słuchamy harmonijnej melodyi lub patrzymy na poszarpane szczyty gór olbrzymich. Co więcej, chcielibyśmy, aby i to, co jest naszym własnym dziełem, nosiło na sobie charakter piękna. Dziecko, układające dla zabawki drewniane klocki; pastuszek wiejski, rzeźbiący prostym kozikiem figurki Świętych; „dziewczę, co w sploty warkocz układa, a pukle jasnych włosów wieńcem z kwiatów ozdobi“¹⁾; dziki Indyanin, który przystraja swą głowę pstremi piórami, dziurawi wargi i nozdrza, wieszając w nich błyskotki, tudzież kaleczy w różne desenie swą skórę: wszyscy działają pod wpływem popędu estetycznego. Jest on u nich różny, nieraz wypaczony i wykoślawiony, nieraz w swoich formach wprost wstrętny, ale jest. Cywilizacja i odpowiednie wychowanie prostują go i potęgują, nadają mu właściwy kierunek, wskazują drogę do rzeczywistego ideału.

¹⁾ Libelt, dz. przyt., t. II, str. 47 i 8.

Pod ich opiekuńczymi skrzydłami rodzą się z niego arcydzieła poezji, architektury, rzeźbiarstwa, malarstwa, muzyki.

d) Popęd do naśladowania. Wszystko, co osiągnął człowiek na polu wiedzy, etyki, sztuki lub gdzie indziej, staje się wkrótce własnością wielu, dzięki popędowi do naśladownictwa. Co wiedzą, co działają, czem są inni: i my wiedzieć czy działać czy być chcemy. *Homo sum, et nihil humani a me alienum puto*, mógłby z nas każdy zawołać z Terencyuszem. Któż nie widział, jak dziecko naśladuje mowę, ruchy, czyny swych wychowawców, swego otoczenia? U starszych uwidocznia się ten popęd może najwięcej w modzie: wywołuje ona nieraz, mimo swej śmieszności, rodzaj szału, któremu rzadko kto potrafi się oprzeć. Tym też popędem tłómaczy się fakt, że za jednym wielkim mędrcem (Sokrates), uczonym (Lineusz) lub poetą (Mickiewicz) kroczy cała legia mniejszych, że imię nieśmiertelnych mistrzów pendzla lub dłuta (Leonardo da Vinci, Buonarroti, Rafael Sanzio) powołuje do bytu całe szkoły.

e) Popęd do czci i sławy. Chcemy, aby dobrze o nas myślano i mówiono. Popęd to tak powszechny, iż nawet ci, którzy w oczach ogółu zasługują tylko na pogardę, dbają przecież o swe dobre imię w kółku przyjaciół. Największy niepoń domaga się pewnego szacunku od kolegów, posiadających tę samą, co on, wartość moralną. Jedynie pobudki nadprzyrodzone—co zdarza się także przy innych popędach—mogą przytłumić przyrodzoną żądzę sławy. Heroizm niektórych dusz wybranych dochodził istotnie do tego stopnia pokory, iż umyślnie szukali pogardy i z radością ją przyjmowali.

f) Popęd do władzy. Nie tylko dbamy o naszą cześć, ale pragniemy, by inni stosowali się do naszej woli. Kto się przypatrywał przez czas dłuższy zabawom dzieci, łatwo mógł zauważyć, że jeżeli nie było między nimi wybitniejszych różnic, każde z nich chciało przewodzić nad innymi. To samo stosuje się i do osób dorosłych. Każdy wieśniak miałby ochotę być wójtem, każdy mieszczanin burmistrzem. W braku hamulca, jaki nakłada oświata, dobre wychowanie, a w szczególności religia, rodzi się z po-

pepędu do władzy, przy sprzyjających okolicznościach, tyrania. Historia mogłaby nam wielu pod tym względem służyć przykładami (Dyonizyusz z Syrakuz, Herod W., Kaligula, Neron i Domicyan).

g) Popęd do własności czyli do posiadania. Powiedziano słusznie, że własność jest koniecznością. Jeśli zwierzę broni swego gniazda, swego pokarmu, to u człowieka chęć posiadania tak jest silna, że nieraz zamienia się w brudną chciwość i skąpstwo. Osobniki, podlegające tym wstępnym wadom, chciałyby same pochłoniąć wszystko; to pochłonięcie jest dla nich ostatecznym celem. *Sacra auri fumes* tak zaślepia skąpeca, iż chcąc uniknąć rozrzutności, wiedzie nieraz żywot gorszy od największego nędzarza.

3. Do popędów mieszanych należą: popęd zachowawczy, popęd do obrony, do niszczenia i do wolności.

a) Popęd z a c h o w a w c z y. Wszelkie jestestwo, a przede wszystkim wszelkie jestestwo, obdarzone życiem, pragnie istnieć. „Roślina — powiada Arystoteles — rodzi się i musi ginąć, ale przynajmniej przed śmiercią uwiecznia się w innej, podobnej do siebie roślinie, a tak ta sama cóż do gatunku, jeżeli nie co do liczby, będzie uczestniczyła, o ile ją na to stać, w tem, co wieczne i boże“¹⁾. O ileż więcej chce człowiek żyć na wieki! Choćby życie jego było nieprzerwanem pasmem boleści, przecież woli cierpieć, aniżeli umierać. Wprawdzie niekiedy własną ręką zadaje sobie śmierć, ale wypadki takie należą najpierw do wyjątków, a powtórę mają swe wytłómaczenie w popędzie najwyższym — w popędzie do szczęścia. Samobójca pozbawia się życia, ponieważ sądzi, że każdy inny stan, jaki go czeka w przyszłości, a nawet nicość, są czemś lepszym od położenia, w jakim się obecnie znajduje.

b) Popęd do o b r o n y. Wypływa on z poprzedniego; chcąc zachować życie, musimy się bronić przeciw wszystkiemu, co je nam zabrać może: przeciw nieprzyjacielowi wewnętrznemu, t. j. chorobie, jak i przeciw zewnętrznemu, do których należą także inni ludzie. Gotowiśmy wówczas stracić całe mienie, byle nie stracić życia. Liczne

przykłady uczą, że pod wpływem tego popędu mogą się fizyczne siły człowieka spotęgować w chwili grożącego niebezpieczeństwa w sposób niesłychany.

c) Popęd do niszczenia. Nie tylko bronimy się w razie potrzeby, ale zarazem staramy się usunąć i zniweczyć na zawsze to, co może być dla nas niebezpieczne. Bywa, że odcinamy część własnego ciała, aby zachować od śmierci jego całość.

d) Popęd do wolności. Należy on i do ciała i do duszy. Nie cierpi pierwsze więzów, ale nie cierpi i druga. Jak chcemy być swobodni w nadawaniu pozycyi naszemu ciału, w jego ruchach z jednego miejsca na drugie, tak też w czynnościach naszych, a przedewszystkiem w myślach.

B. Popędy społeczne.

1. Do popędów społecznych czyli altruistycznych zbliżają się już niektóre z poprzednich, a mianowicie popęd do naśladowania, do czci i władzy. Zwyczajnie wszakże zaliczają do nich psychologowie t. zw. popędy sympatyczne, t. j. wypływające z sympatyj, z miłości bliźnich, z popędu głównego, który Cyncero nazwał *cari-tas generis humani*. Należą tedy tutaj popęd do towarzystwa, do współczucia i świadczenia dobrodziejstw, popęd płciowy, popęd do miłości rodzicielskiej, synowskiej i rodzinnej, popęd do przyjaźni, a wreszcie do miłości ojczyzny. Dwa, a względnie trzy pierwsze są natury powszechnej, następne więcej ograniczonej.

a) Popęd do t o w a r z y s t w a. Jeżeli zwierzęta, przynajmniej niektóre, lubią żyć gromadnie, to tem bardziej człowiek, o którym sam Stwórca powiedział: „Nie dobrze być człowiekowi samemu“¹⁾ — *Vae soli*“²⁾. Rzeczywiście, nie możemy znieść długotrwałej samotności, ale rwiemy się do towarzystwa. Samotność sprowadza niekiedy smutne następstwa tak pod względem fizycznym, jak umysłowym. Słusznie zatem napisał Stagiryta: „Ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον“³⁾.

¹⁾ De anima, II, 4.

¹⁾ Gen., II, 18. ²⁾ Eccle. IV, 10. ³⁾ Polit., I, 1.

I przeciwnie, grubo myli się egoista angielski, Hobbes, gdy twierdzi, że pierwotnym stanem ludzi była wojna wszystkich przeciw wszystkim, że popęd towarzyski, jaki dzisiaj u nich widzimy, jest dopiero skutkiem zawartej umowy społecznej.

b) Popęd do współczucia i świadczenia do brodziejstw. Lgnąc do ludzi, uczestniczymy w ich stanach i odczuwamy ich położenie: cieszymy się z wesołymi, a płaczemy ze smutnymi. Widząc zaś bliźniego w nieszczęściu lub potrzebie, chcemy go ratować: ofiarujemy mu nasz czas, nasze zdrowie, naszą pracę, nasz grosz. Niektórzy, jak św. Wincenty a Paulo, poświęcają dla celów filantropijnych całe swe życie. Zauważono, że obydwaj popędy stoją w pewnej zależności od wyobraźni; gdzie ona żywsza, tam czulsze i ofiarniejsze serce.

c) Popęd płciowy. Polega on na naturalnym pociągu mężczyzny do kobiety i odwrotnie, a celem jego jest zachowanie rodzaju ludzkiego. Gdyby Bóg nie dał tego popędu człowiekowi, zachowanie rodzaju ludzkiego byłoby niemożliwe, jeśli się zważy, jakiego poświęcenia wymaga należyte wychowanie dzieci.

d) Popęd do miłości rodzicielskiej, synowskiej i rodzinnej. Pierwszy przysługuje rodzicom względem ich potomstwa. Niezawsze wszakże kochają oni jednakowo swe dzieci: wdzięczniejsze, młodsze, słabsze lub upośledzone cieszą się ich większymi stosunkowo względami. Wiadomo również, iż miłość macierzyńska jest ogólnie silniejsza od ojcowskiej. — Popęd do miłości synowskiej widzimy u dzieci w stosunku do rodziców. Bywa on słabszy od poprzedniego. — Ostatni popęd objawia się u członków tej samej rodziny: bracia i siostry kochają się wzajemnie. Im bardziej wszakże powiększa się rodzina, im więcej w niej pokoleń, tem mniejszą staje się rodzinna miłość. Miłość np. między rodzonymi braćmi jest silniejsza od miłości między braćmi stryjecznymi lub ciotecznymi.

e) Popęd do przyjaźni. Odsłonić myśli i zamiary, wynurzyć pragnienia i uczucia, podzielić się z innymi tem wszystkim, co nas cieszy i boli — znana to potrzeba ludz-

kiego serca. Potrzebę tę wyraża popęd do przyjaźni czyli szczególniejszej miłości pomiędzy dwoma tej samej zazwyczaj płci indywiduami, które pod jej wpływem zdają się tworzyć jedno „ja“, jedną osobę. Stąd wyrażenia: *Aller ego — dimidium animae*. Przyjaźń każe powierzyć przyjacielowi więcej, niż rodzicom, niż rodzeństwu — najgłębsze tajniki duszy, o których wie Bóg jeden. Aby wszakże taka przyjaźń była prawdziwa i trwała, musi się oprzeć na dłuższem pożyciu i wzajemnem poznaniu się osób (*Elige — powiada Seneka — postea dilige*), oraz na ich enocie, a mianowicie na bezinteresowności; bez niej będzie ona nikiemną obłudą i wyzyskiem strony łatwowiernej. Wreszcie wiadomo, że ta sama osoba może mieć więcej stosunków przyjacielskich; że do najtrwalszych należy zwyczajnie przyjaźń, zawarta w młodości na ławach szkolnych.

f) Popęd do miłości ojczyzny. Popęd ten jest rozszerzeniem popędu do miłości rodzinnej. Bo ojczyzna to jakby olbrzymia rodzina. Ci, którzy do niej należą, łączą się razem węzłami wspólnego pochodzenia, wspólnej ziemi, wspólnego języka, wspólnych zwyczajów i obyczajów, wspólnej religii, wspólnej historii, wspólnych dążeń. Stąd, jak kocha się gniazdo rodzinne, tak kocha się ojczyznę. Owszem, miłość ojczyzny jest potężniejsza od każdej innej miłości ziemskiej. Gdy ojczyzna w niebezpieczeństwie, mąż opuszcza żonę, dzieci rodziców, przyjaciel przyjaciela, by stanąć do walki z wrogiem i złożyć w razie potrzeby życie na ołtarzu ojczyzny.

2. Takie są najważniejsze popędy społeczne. Cechą ich zasadniczą, ogólną jest — jak słyszeliśmy — miłość drugich. Czy jednak popędy te różnią się rzeczywiście od egoistycznych? — Nie — odpowiada za Epikurem i Hobbes'em Franciszek La Rochefoucauld (1613 – 1680) w sławnej książce p. n.: *Maximes*. Jedna tylko miłość altruistyczna jest prawdziwie szczerą, miłość macierzyńska; wszystkie inne, w jakiegokolwiek występują szacie, wyłaniają się z egoizmu, zlewają się w interesie, „jak rzeki w morzu“, są hipokryzyą. Stąd np. „przyjaźń najbardziej bezinteresowna jest tylko handlem, w którym nasza miłość wła-

sna zamierza zawsze coś zyskać". „Wdzięczność to kredyt kupiecki: ona podtrzymuje handel". „Współczucie jest sprytnym przewidywaniem nieszczęść, w które sami popaść możemy".

a) Na szczęście zapatrywanie to, tak krzywdzące cały rodzaj ludzki, tak obrażające tych, którzy wszystko, co mieli, oddali na usługi cierpiących, jest dalekie od prawdy.

Najpierw wynikałoby z niego, że im ktoś więcej poświęca się dla bliźnich, tem większym jest egoistą, bo tem przebieglej szuka swego interesu. Potem protestuje przeciw teorii Rochefoucauld'a świadomość. Ona mi mówi, że miłość, jaką otaczam przyjaciela, szuka raczej jego dobra, aniżeli mego; że wdzięczność, którą okazuję memu dobrodziejowi, nie jest chytrem pragnieniem coraz większych dobrodziejstw ale uznaniem, pochodzącym z szczerego przekonania. Gdyby z drugiej strony każdy objaw popędu altruistycznego był egoizmem, na jakiej podstawie świadomość odróżniałaby między przyjaźnią szczerą a obłudną, wdzięcznością prawdziwą a udaną, współczuciem bezinteresownem a wyrachowaniem? Bo któż zaprzeczy, że to odróżnienie rzeczywiście istnieje? Jeżeli kocham przyjaciela prawdziwie, przyjaźń sprawia mi zadowolenie; jeśli dla zysku, brzydzę się w głębi duszy sam sobą. A co mnie mówi wewnętrzny głos, to mówi także innym. Stąd ogólne przekonanie, że czyn bezinteresowny jest możliwy, że popędy społeczne różnią się zasadniczo od osobistych, że obok egoistów żyją filantropi, że samolubstwo stanowi ujemną stronę charakteru, a poświęcenie się dla drugich chlubę ludzkości.

b) Lecz zarzuca La Rochefoucauld, że każda czynność popędu społecznego łączy się z pewną przyjemnością, a więc każda zostaje spełniona dla tej przyjemności czyli jest egoistyczna. Kochać brata lub wspierać jałmużną ubogiego, to rozkosz, więc kocham czy wspieram z własnego interesu. — Prawda, że czynności, płynące z popędów społecznych, sprawiają przyjemność, że miłość uszczęśliwia kochającego, że poświęcenie się dla innych łączy się z pewną rozkoszą, ale nie wynika z tego, by przy-

jemność czy rozkosz były przyczyną, motywem, celem wszelkiego aktu altruistycznego. W istocie bowiem są one jego naturalnym, koniecznym skutkiem, skutkiem, jaki pociąga za sobą każda czynność, odbyta według wymogów natury. Co więcej, gdyby rzeczona przyjemność stanowiła cel aktu, należącego do altruistycznego popędu, pozostałaby nigdy niespełnionem życzeniem. Przyjemność wypływa jedynie z czynów, które opierają się istotnie na bezinteresownej miłości bliźniego: dzieła, których ojcem egoizm, przynoszą, zamiast pociechy, niepokój i wyrzuty sumienia.

Nie chcemy przez to powiedzieć, żeby w teorii Rochefoucaulda nie było ani jednego ziarna prawdy. Owszem, jest. Komuż bowiem tajno, że egoizm ukrywa się nieraz pod pozorem miłości, a nawet heroicznego poświęcenia dla bliźnich? Jeżeli tedy ganimy francuskiego myśliciela, to tylko dlatego, że grzeszy przesadą, że wyjąwszy miłość macierzyńską, nie uznaje z zasady żadnej miłości szczerze altruistycznej.

3. Więc nie można utrzymywać, żeby ogół popędów sympatycznych miał swe źródło w egoizmie. Innemi słowy, popędy rzeczzone różnią się od egoizmu całkowicie. Czy jednak różniły się zawsze? Czy nie należy ich uważać za jego metamorfozę, jak chce znowu szkoła angielska? Pierwotny człowiek — oto jej nauka — egoista w najskrajniejszym słowa znaczeniu, gotów był dla swego interesu poświęcić wszystkich. Wnet jednak zrozumiał, że zgoda jest korzystniejsza od nienawiści, i dlatego zamienił egoizm na altruizm, który, przechodząc przez dziedziczność z pokolenia na pokolenie, przybrał z czasem charakter popędu naturalnego. — Ale i w tem zapatrywaniu tyle tylko miłości się prawdy, że gotowość do ofiar na rzecz innych potęguje się z cywilizacją, że poświęcenie jest np. dzisiaj większe, aniżeli było w zamierzonych czasach przedhistorycznych; właściwa wszakże transmutacja egoizmu w altruizm jest hipotezą czyli raczej utopią, która wyrosła na gruncie ewolucjonizmu, a której nie można poprzeć żadnym dowodem. Owszem, nie brak racji wprost przeciw niej przemawiającej. Bo przypuśćmy, że rzeczywiście jakiś

pierwotny egoista A, chcąc uniknąć konfliktu z innymi ludźmi, postanowił zostać i został altruistą. Czy to postanowienie, a względnie ten jego nowy stan przeszedłby prawem dziedziczności na jego syna B? Sądźmy, że niekoniecznie nawet wówczas, gdyby A odnawiał codziennie swe postanowienie lub był filantropem, jakiego świat nie widział; inaczej, z świętych lub występnych, ale żalujących za grzechy rodziców, musiałyby się rodzić święte dzieci. Więc B znalazłby się w tem samym położeniu co A, t. j. byłby z natury egoistą. Mógłby znowu postanawiać, jak postanawiał jego ojciec, ale postanowienie to nie miałoby żadnych następstw dla jego znowu syna C. To samo należałoby powtórzyć o wszystkich następnych pokoleniach.

C. Popęd religijny.

Coś nas pociąga do Istoty nieskończonej, do Boga, do uznania naszej zależności od Niego, do oddania Mu kultu. Jeśli zaś wszystkie popędy wypływają z popędu do szczęścia, to ten najwidoczniej. Nie znajdując bowiem szczęścia w dobrach ziemskich, przeczuwamy poza światem widzialnym istnienie dobra nieograniczonego, mogącego zaspokoić wszystkie nasze pragnienia. Z tem przecuciem idzie w parze działanie rozumu, który, patrząc na dobra stworzone, niekonieczne, skończone, wnosi, iż musi istnieć dobro niestworzone, konieczne, nieskończone.

II. Skłonności.

1. Jeżeli ten sam popęd występuje, choć z różnem natężeniem, u wszystkich ludzi, to ta sama skłonność, jak ją tutaj pojmujemy, zjawia się tylko wyjątkowo. Jest tedy skłonność mimowolnem pożądaniem dobra lub odwracaniem się od zła, objawiającemi się w pewnej formie u niektórych osób. W pierwszym wypadku zowie się pociągami, w drugim wstrętem. Któż nie wie, że są one u różnych różne? Jedni np. mają wrodzony pociąg do pewnej nauki lub sztuki, inni do tego lub owego rzemiosła. Wszak od dawna przyjęto zasadę, że *poëta nascitur*; dziś objęto po-

dobną formułą mówców, polityków, wodzów, artystów i t. d. Jedni lubią pewne zapachy, dźwięki, kolory, pokarmy, kwiaty, zwierzęta; drudzy przeciwnie czują do nich wstręt, którego sami nie mogą sobie wytłómaczyć. Są to t. zw. *idiosynkrazye*. Schiller tak lubił woń zgniłych jabłek, że je zawsze trzymał w biurku. Natomiast znamy wiele osób, które nie mogą znieść widoku kota; znamy inne, które nie lubią masła; znamy jeszcze inne, które nie cierpią kwiku świni. Powiadają, że Cezar i Wallenstein zatykali sobie uszy, słysząc miauczenie kota. Znany humanista holenderski, Erazm z Rotterdamu, dostawał febry, ile razy zaleciała go woń ryby. Richelieu nie mógł ani patrzeć na wiewiórkę. Scaliger trząsł się na całym ciele, skoro ujrzał mleko. Podobnie dostawał dreszczów Bayle, gdy słyszał, jak krople wody spadały z dachu na ziemię. Mozart nie znosił dźwięku trąby. Goethe miał wstręt do dymu tytoniowego.

2. Tutaj też należy zaliczyć skłonności wrodzone lub nabyte, a chorobliwe, jak erotomanię (*satyriasis* u mężczyzn — *nymphomania* u kobiet), piromanię, kleptomanię i agorafobię. Erotoman czuje gwałtowny pociąg do zaspokojenia popędu płciowego, piroman do podpalania, kleptoman do kradzieży. Ostatni zabiera cudze rzeczy, chociaż ich wcale nie potrzebuje. James¹⁾ znał jegomościa, okradającego samego siebie: kiedy umarł, znaleziono w jego stodole, obok wielu cudzych przedmiotów, nie posiadających żadnej wartości, różne sprzęty stołowe i kuchenne, które zabrał ze swej kuchni i jadalni. Wreszcie agorafobia, objaw spotykany niekiedy u osób cierpiących na nerwy, polega na wstręcie do wielkich placów lub ulic.

3. Są też skłonności tylko nabyte. Za przykład może posłużyć skłonność do ранnego wstawania, do grania w karty, do przekleństwa. Nabywa się je przez powtarzanie odnośnej czynności czyli przez przyzwyczajanie: im częściej powtarza się czynność, im dłuższe jest przyzwyczajanie, tem silniejsza skłonność. Na zastosowaniu tego

¹⁾ Dz. przyt., t. II, str. 422.

prawa polega wszelkie wychowanie. Można zaś nabyć skłonności nie tylko do tego, co odpowiada naszej naturze lub usposobieniu, ale także i do rzeczy przykrych i wymagających z początku wielkiego poświęcenia. Kto np. pierwszy raz bierze do ust fajkę lub cygaro, doznaje uczucia wprost wstrętnego. Z drugiej strony skłonność nabyta może się zmniejszyć, a nawet zupełnie zniknąć, jeśli odpowiednio czynności spełniamy rzadko lub zupełnie porzucamy. Im rzadziej np. palę tytoń, tem mniejszy czuję pociąg do palenia; gdy przez cały rok wstrzymywałem się od tytoniu, skłonność do palenia zginęła całkowicie.

§ 3. Żądze zmysłowe.

Aktem pożądania zmysłowego, które zajmuje środkowe miejsce między pożądaniem naturalnem a rozumnem, jest żądza. Przypatrzmy się jej w ogólności i w szczegółach.

I. Żądze w ogólności.

1. Żądzą zmysłową albo po prostu żądzą zowieśmy poruszenie władzy pożądania zmysłowego, wypływające ze zmysłowego poznania dobra lub zła¹⁾. Co władza oceniania zmysłowego, opierając się na spostrzeżeniu czy wyobrażeniu, uzna za dobre lub złe, to staje się przedmiotem, do którego pożądanie zmysłowe się skłania lub od którego się odwraca²⁾. Scholastycy używali w tem miejscu słowa *passio*, nie żeby żądza była czystą biernością, ale że

łączy się z pewnemi zmianami w ciele, a mianowicie w obiegu krwi, biciu pulsu i serca¹⁾.

Niezawsze atoli żądza występuje z tą samą siłą, gdyż natężenie jej zależy od kilku czynników. Najpierw od poznania, które jest warunkiem żądzy¹⁾. Tem ona zwyczajnie żywsza, im lepiej spostrzegamy jakieś dobro lub zło, im dokładniej je sobie przypominamy. Czasem spostrzeżenie lub przypomnienie jest częściowe i niedoskonałe, ale zato dopełnia je twórcza wyobraźnia. Wykończając niewyraźne kontury, potęguje ona (częstokroć z rozkazu woli) dobro lub zło, zaczem następuje wzrost żądzy. Powtórne stopień żądzy zależy od stopnia przyjemnego czy przykrego uczucia, które żądzy towarzyszy, a które w nas powstaje wskutek poznania dobra czy zła. Im większe dobro albo zło, tem większa przyjemność lub przykrość, tem większa żądza. Za trzeci czynnik możemy uważać potrzebę. Bywa, że ten sam przedmiot budzi w jednej osobie silniejszą, a w drugiej słabszą żądzę, jakkolwiek obie w równy sposób go poznają. Widok np. pokarmu wywołuje większą żądzę u głodnego, aniżeli u sytego; owszem, na ostatniego wcale nie wpływa. Niekiedy wreszcie żądza wzrasta skutkiem przeszkód, na jakie natrafia w osiągnięciu dobra. Stąd już Owidyusz zauważył: *Nititur in vetitum semper cupimusque negata*. Wszakże przyrost żądzy następuje w tym razie tylko wówczas, gdy pożądane dobro przedstawia większą wartość.

2. Poruszano także już w starożytności kwestyę, w ja-

¹⁾ Niektórzy obok wyrazu „poruszenie“ kładą w definicji przydawkę: „mocniejsze, gwałtowniejsze“ (*motus vehementior*); atoli dodatek ten, do którego dało powód słowo *πάθος* lub *passio*, do istoty żądzy wcale nie należy.

²⁾ Że samo poznanie zmysłów zewnętrznych (lub wyobrażenie) nie wystarcza do powstania żądzy, poucza w pewnych wypadkach zachowanie się tak zwierząt, jak ludzi: spostrzegają np. w ten sam sposób ten sam pokarm, ale niezawsze go pożądają.

³⁾ Zob. Urráburu, *Psychologiae pars secunda*, Vallisoleti 1898, str. 26 i n.

kim stosunku stoją żądze do moralności. Stoicy, a za nimi Kant, uważali je wszystkie za choroby duszy, za akty moralnie złe i dlatego radzili „apatye“. Zaznaczyć wszakże należy, że według nich żądza jest stanem gwałtownym i z rozsądkiem niezgodnym (ἄμετρος, ἄλογος). Inaczej utrzymywali i utrzymują perypatetycy. Jakoż żądza, pojęta w sposób, jak ją określa nasza definicya, jest fizycznie dobra, ponieważ należy do funkcji naszej natury, a moralnie sama w sobie ani zła, ani dobra; staje się zaś moralnie dobrą lub złą dopiero wówczas, gdy, jak porządek rzeczy wymaga, stosuje się do rozkazów woli lub przeciw nim wykracza. Więc nie o apatyę, nie o wykorzenie żądz (co zresztą jest przeciwne naturze i absolutnie niemożliwe) należy się starać, ale o ich poddanie rozumowi i woli. Co więcej, żądza, którą wola utrzymuje w należytych korbach, wywiera zbawienny wpływ na życie człowieka, potęgując jego siły oraz dodając mu zapału, który — jak powiada poeta — „tworzy cudy“. Bez żądz, według słusznej uwagi Cyserona, byłibyśmy kawałem drzewa, kamieniem. „*Quid enim interest — pyta Tulliusz (De amicitia) — motu animi sublato, non dico inter hominem et pecudem, sed inter hominem et saxum aut truncum aut quidvis generis eiusdem?*“ Słusznie tedy nazwano żądze nerwami duszy.

3. Równie od dawna starano się o klasyfikację żądz. Stoicy liczyli cztery główne πάθη, t. j. radość (ἡδονή), pragnienie (ἐπιθυμία), smutek (λύπη) i bojaźń (φόβος)¹⁾ — perypatetycy (jak zaraz zobaczymy) jedenastie. Z nowszych czasów zasługują na wzmiankę przedewszystkiem dwa po-

¹⁾ Do radości należą według stoików następujące żądze poszczególne: radość z cudzego nieszczęścia (ἐπιχαιρεκακία) i chępliwość; do pragnienia: gniew (ὀργή), nienawiść (μῆνις), nieprzyjaźń (χότος), niezgoda (φιλονεικία), chciwość (σπάνις) i tęsknota (πόθος). Trzeci rodzaj żądz, t. j. smutek mieści w sobie żądze szczegółowe: zazdrość (φθόνος), współzawodnictwo (ζήλος), współczucie (ἔλεος) i rozpacz (δυσθυμία). Wreszcie do bojaźni dają się sprowadzić: trwoga (δεδίμα), przestrah (δῆος), przerażenie (φόρος), zakłopotanie (ἐκπληξίς), wahanie się (ἕκνος) i zawstyżenie (αἰσχύνη).

działy, Kartezjusza¹⁾ i Spinozy²⁾. Pierwszy, poddawszy surowej, a niesprawiedliwej krytyce klasyfikację scholastyczną³⁾, przyjął sześć głównych żądz: zdziwienie⁴⁾, miłość, nienawiść, pragnienie, radość i smutek. Spinozie, który traktuje o żądzach *more geometrico*, a więc według metody wyłącznie apriorystycznej, wydaje się ta liczba za wielką i dlatego z sześciu, wyliczanych przez Kartezjusza, zostawia tylko trzy zasadnicze, a mianowicie: pragnienie (*cupiditas*), radość i smutek.

Chodzi tedy o klasyfikację żądz, nie ze względu na ich materyalne przedmioty (w tym bowiem razie byłoby tyle żądz, ile poznanych zmysłami przedmiotów), ale ze względu na ich najogólniejsze formy, z którymi można się spotkać przy tym samym przedmiocie. Naszem zdaniem najlepiej odpowiada temu celowi prosty i na naturze rzeczy oparty podział scholastyków. Poznajmy go bliżej.

4. Najpierw dzielą oni żądze na dwie wielkie grupy, z których jedna należy do *appetitus concupiscibilis* (τὸ ἐπιθυμητικόν), a druga do *appetitus irascibilis* (τὸ θυμοειδές). Przedmiotem bowiem żądy jest dobro zmysłowe, względnie zło: pierwsze ją przyciąga do siebie, a drugie odpycha. Lecz dobro i zło może być *bonum* i *malum simpliciter* albo

¹⁾ De passionibus animae.

²⁾ Ethica, p. III: De origine et natura affectuum.

³⁾ Zaraz na pierwszej stronicy swej książki (De passionibus) powiada Descartes, że nic nie świadczy lepiej o brakach w nauce dawnych filozofów, jak ich pisma o żądzach. Tak mało w nich pod tym względem wiarygodności, że kto chce dojść do prawdy, temu raczej zapomnieć o nich potrzeba. Wielu powtarza dzisiaj za Kartezjuszem to samo. Ale zarzut podobny świadczy tylko o karygodnej ignorancji tych, którzy go podnoszą. Pomijając cenne uwagi, jakie o żądzach zostawił w swych pismach (De trinitate, De civitate Dei) św. Augustyn, wystarczy przypomnieć 26 kwestyj w tej materii z Summy (I—I q. 22—48) św. Tomasza. Są one tak głęboko obmyślane, że praca Kartezjusza przedstawia się wobec nich wprost niedołączna. Abyśmy wszakże nie byli posadzeni o stronniczość, przyznajemy otwarcie, że dopiero najnowsza psychologia (nie Descartes) zajęła się gruntownym badaniem uczuciowej strony pożądania, o czem później.

⁴⁾ Zdziwienie nie jest żądzą zmysłową; inaczej dziwiłyby się także zwierzęta.

bonum i malum arduum: jest *bonum i malum simpliciter*, gdy niema żadnych przeszkód w dążeniu do dobra lub w unikaniu zła; jest *bonum i malum arduum sive difficile*, gdy przeszkody istnieją. W pierwszym wypadku mamy żądze, należące do *pars concupiscibilis*, w drugim do *pars irascibilis*: tam chodzi o dobro lub zło jako takie, tu przedewszystkiem o trudności, o przeszkody. Stąd pierwsza część zowie się *concupiscibilis* czyli władzą pragnienia, bo najsilniej działa wówczas, gdy dobro jest nieobecne¹⁾, a druga *irascibilis*. Rzeczywiście, doznajemy pewnego podrażnienia, stawiamy pewien opór, czujemy w sobie pewną reakcję, gniew, ile razy coś nas wstrzymuje od dążenia do dobrego lub od unikania złego; podrażnienie zaś to staje się zwyczajnie tem większe, im większa jest przeszkoda.

a) W *appetitus concupiscibilis* liczymy sześć następujących żądz: miłość, pragnienie, radość, nienawiść, wstręt i smutek. Najpierw bowiem istnieje w nim zasadniczy popęd do tego, co dobre; owóż popęd ten, oparty na poznaniu, stanowi pierwszą żądzę, t. j. miłość (*amor*). Lecz dobro, które kochamy, albo jeszcze nie jest, albo już jest osiągnięte: w pierwszym razie powstaje żądza pragnienia (*desiderium, concupiscentia*), w drugim radości (*gaudium, voluptas, delectatio*). Przedmiotem wszakże pożądania zmysłowego jest także przeciwieństwo dobra czyli zło. Stąd zasadniczej żądz miłości odpowiada druga zasadnicza żądza nienawiści (*odium*). Dalej, jak dobro może być uważane jako obecne i nieobecne, terażniejsze i przyszłe, tak i zło. Jeżeli zła jeszcze niema, lecz grozi, doznajemy wstrętu i dlatego chcielibyśmy uciec przed nim (*fuga*); gdy

¹⁾ «Pourquoi l'a-t-on appelé appétit de concupiscence ou de désir? Pourquoi ne l'a-t-on pas nommé appétit d'amour? C'est parce que le désir, la concupiscence, est le premier mouvement, la première tendance actuelle de l'inclination fondamentale, qui n'est, à l'état d'amour, qu'une prédisposition interne. C'est aussi parce que le désir va vers le bien absent et que l'absence du bien rend plus sensible l'amour. La remarque est de saint Augustin. Le désir est ainsi ce qui est le plus en relief dans cette série de passions». Gardair, Les passions et la volonté, Paryż 1892, str. 67—8.

przeciwnie już jest, rodzi się w nas smutek (*tristitia, dolor*). Więc rzeczywiście mamy sześć żądz w *appetitus concupiscibilis*. Dadzą się one, na podstawie przeciwieństwa, ułożyć w trzy pary: miłość i nienawiść, pragnienie i wstręt, radość i smutek¹⁾.

b) *Appetitus irascibilis* posiada znowu pięć głównych żądz: nadzieję, zwątpienie, odwagę, obawę i gniew. Aby to uzasadnić, rozpoczniemy od kwestyi, czy są w nim jakie żądze zasadnicze na podobieństwo miłości i nienawiści *in parte concupiscibili*. Otóż niema żadnych nowych, bo wszystkie żądze tej części dają się łatwo sprowadzić do miłości i nienawiści. Analizując dalej, pytamy, czy i jakie żądze powstają *in parte irascibili* wobec *bonum arduum* nieobecnego. Powstają dwie, t. j. nadzieja (*spes*) i zwątpienie (*desperatio*): nadzieja, jeśli trudności, tamujące osiągnięcie dobra, mogą być usunięte; zwątpienie, jeżeli przeciwnie przedstawiają się jako niepokonalne. Gdy *appetitus irascibilis* znajduje się znowu wobec *malum arduum* nieobecnego, t. j. przyszłego, wyłaniają się dwie nowe żądze. Bo albo przyczyny sprowadzające zło dadzą się, choć z trudnością, usunąć — i wtedy budzi się w nas odwaga (*audacia*); albo zło wydaje się nieuniknionem — i wówczas opanowuje nas obawa (*timor*). Pozostają jeszcze *bonum i malum arduum* terażniejsze. Czy pierwsze z nich wywołuje jaką żądzę? — Nie wywołuje żadnej, prócz znanej radości, ponieważ niema właściwie żadnego *bonum arduum* obecnego: podrażnienie ustaje tam, gdzie dobro już jest posiadane. Natomiast

¹⁾ «In motibus autem — uczy św. Tomasz — appetitivae partis bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quandam inclinationem seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae; et ex opposito, ex parte mali est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur, ex parte mali, dolor vel tristitia». S. th., I—II, q. 23, a. 4.

malum arduum terazniejsze sprawia żądzę, ale tylko jedną, t. j. gniew (*ira*), w którym zwracamy się przeciw przyczynie, sprowadzającej zło, a względnie przeciw przeszkodzie, nie pozwalającej go uniknąć. Jest wprawdzie możliwa inna jeszcze żądza, wywołana złem, o jakim mówimy, ale nie różni się ona niczem od znanego nam już smutku. Więc *appetitus irascibilis* liczy rzeczywiście pięć żądz. Tworzą one dwie pary: nadziei i zwątpienia, oraz odwagi i obawy; gniewowi nie odpowiada żadna pasya przeciwna¹⁾.

Schematycznie można przedstawić wszystkie wyliczone żądze w następujący sposób:

<i>Appetitus concupiscibilis.</i>	{	1. Miłość.	<i>Appetitus irascibilis.</i>	{	1. Nadzieja.
		2. Nienawiść.			2. Zwątpienie.
		3. Pragnienie.			3. Odwaga.
		4. Wstręt.			4. Obawa.
		5. Radość.			5. Gniew.
		6. Smutek.			

c) Mógłby kto zarzucić, że powyższa klasyfikacya nie dotyczy aktów pożądania zmysłowego, ponieważ zwierzęta, którym pożądanie to, równie jak człowiekowi, przysługuje, nie umieją rozróżniać, czy przedmiot jest terazniejszy lub przyszły, czy łatwo lub trudno daje się osiągnąć, czy przeszkoda jest pokonalna lub nie i t. p. — Owszem i zwierzęta poznają różne względy, od których podział żądz zależy. Wprawdzie czyni to nierównie dokładniej człowiek, wydając zapomocą rozumu o rzeczonych względach formalne sądy, ale czyni także zwierzę, posługując się samym zmysłem, a mianowicie władzą oceniania, której nieraz przychodzi w pomoc nabyte doświadczenie.

d) Z wymienionych żądz należy się naczelne miejsce miłości i nienawiści. Co więcej, pierwsza jest królową wszyst-

¹⁾ „In passionibus autem irascibilis praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio. Respectu autem mali nondum iniacentis est timor et audacia. Respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili..., sed ex malo iam iniacenti sequitur passio irae“. Tamże.

kich innych, „królową serca“. Dlatego nienawidzę zła, że kocham dobro, którego zło jest brakiem. Pragnę jakiegoś dobra, bo je kocham; czuję wstręt do grożącego mi zła, bo ono mnie pozbawia dobra, które kocham; cieszę się dobrem, bo je kocham; smucę się złem obecnem, bo mi zabrało to, co kocham. Słusznie tedy powiedział Bossuet: „Otez l'amour, il n'ya plus de passion; et posez l'amour, vous les faites naître toutes“¹⁾.

e) Z drugiej jednak strony różnica między żądzami *partis concupiscibilis* a *irascibilis* jest tak wielka, że ogół scholastyków z Doktorem Anielskim na czele, uważa te „części“ za dwie nie tylko gatunkowo, ale rodzajowo odrębne władze. Różnią się one przedmiotami formalnymi: *pars concupiscibilis* dotyczy dobra lub zła, które ją pociągają lub odpychają; *pars irascibilis* odnosi się wprost do przeszkód. Powtóre *appetitus concupiscibilis* zwraca się do dobra, a odwraca od zła; *irascibilis* skłania się nawet do zła, bo każe się narażać na to, co szkodzi. Wreszcie żądze jednej części walczą często z żądzami drugiej; tak miłość ostudza nieraz gniew, i przeciwnie silny gniew osłabia żądzę miłości²⁾.

W każdym razie *appetitus concupiscibilis* może być nazwany pierwotnym, a *irascibilis* pochodnym. Ten bowiem powstaje z tamtego i kończy się w nim. Tylko dlatego, że kochamy dobro, jesteśmy podrażnieni na widok oddalających nas od niego przeszkód: gniewamy się, ponieważ niema dobra, będącego przedmiotem naszej miłości; gniewamy się, aby osiągnąć dobro. *Appetitus concupiscibilis* stanowi tedy od razu i początek i cel dla *irascibilis*³⁾.

f) Taki jest podział żądz według perypatetyków. Można sobie wyobrazić doskonalszy, ale z wszystkich, które

¹⁾ Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. I, art. 6.

²⁾ „Illae duae inclinationes non reducuntur in unum principium.... unde etiam passionibus irascibilibus repugnare videntur passionibus concupiscibilibus. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus“. S. th., I, q. 81, a. 2. — Przeciwnego zdania broni Suarez (De anima, l. IV, c. 4, n. 3).

³⁾ S. th., I, q. 81, a. 2.

znany, jest on niezawodnie najlepszy. „Ta klasyfikacja—pisze Fonsegrive, którego o stronniczość w tym wypadku podejrzewać trudno — nie jest może doskonała, ale w każdym razie ma swoje zasługi i łatwiej ją krytykować, aniżeli znaleźć inną, bardziej zadowalającą... Nie trudno się także przekonać, że większość krytyk, skierowanych przeciw scholastykom i Bossuetowi (który klasyfikację scholastyków przyjął), jest, żeby nie powiedzieć więcej, powierzchowna¹⁾).

g) Myliłby się jednak, ktoby mniemał, iż niema więcej żądz prócz owych jedenastu. Przeciwnie, wyliczyliśmy tylko główne. Jak w tęczy, poza barwami zasadniczymi, istnieje nieskończona ilość przejściowych, tak między wymienionemi żądzami leży niezmierna liczba ich odcieni. Odcieniem np. radości jest wesołość, błogość. Są też i żądze mieszane, złożone. Nawet przeciwne żądze, np. radości i smutku, nadziei i zwątpienia, odwagi i strachu, mogą się zlewać w jedną organiczną całość. Rzecz to zupełnie naturalna. Każda bowiem żądza opiera się na poznaniu zmysłowem; lecz zmysł przedstawia nieraz z różnych stron, dodatkach i ujemnych, i pod różnymi względami ten sam materialnie przedmiot: stąd przedmiot może różne obudzać żądze. Raz występują one z równą siłą, bo przedstawienie zmysłu było równie jasne; kiedy indziej jedna przeważa nad innemi, bo jej przedmiot formalny pokazał się wyraźniej od innych. Powie kto, że w jednej chwili może się zjawić właściwie tylko jedna żądza.—Niezawodnie. Bo też żądzy mieszanej nie można pojmować w ten sposób, jak gdyby ona była wypadkową z żądz kilku. Ponieważ żądze wypływają z poznania, a w jednej chwili, jak się rzekło wyżej, poznajemy jasno tylko jeden przedmiot, przeto w jednej chwili doznajemy wyraźnie tylko jednej żądzy. Innych jesteśmy świadomi słabo, podobnie jak w chwili, gdy jasno poznajemy jeden przedmiot, świadomość moja o innych jest mniej lub więcej zamglona.

¹⁾ *Éléments de philosophie, Psychologie, Paryż 1890, str. 271.*

II. O żądzach w szczególności.

1. Miłość. Wzięta ogólnie, oznacza ona upodobanie dobra (*complacentia boni*) i dlatego dzieli się tak, jak pożądanie, którego przedmiotem jest dobro. Rozróżniamy więc miłość naturalną, zmysłową i rozumną. Pierwsza, miłość w znaczeniu przenośnem, przysługuje także rzeczom martwym; druga wszystkim istotom zmysłowym, trzecia rozumnym. Tylko drugi rodzaj miłości stanowi właściwą żądzę; w tem znaczeniu miłość jest żądzą zasadniczą, powstałą z poznania dobra zmysłowego. W miłości rozumnej co innego jest *amor benevolentiae*, miłość bezinteresowna, a co innego *amor concupiscentiae*, miłość dla zysku: w pierwszej kocham przedmiot dla niego samego, nie spodziewając się stąd żadnej dla siebie korzyści; w drugim kochamy kogoś lub coś z powodu własnego pożytku. Ta tedy miłość ma charakter egoistyczny, tamta, miłość prawdziwa¹⁾, sympatyczny. Jeżeli *amor benevolentiae* zachodzi między osobami, które się kochają wzajemnie, wówczas zowie się *amor amicitiae* — przyjaźnią. Wreszcie w języku łacińskim obok wyrazu *amor* są jeszcze dwa inne, określające bliżej jego znaczenie, t. j.: *dilectio* i *caritas*. *Dilectio* różni się od *amor* tem, że dodaje do miłości pewien poprzedzający ją wybór i dlatego przysługuje tylko istotom, które mogą wybierać, a więc rozumnym. *Caritas* znowu oznacza miłość przedmiotu, który posiada wielką wartość, który jest drogi (*caritas* od *carum*). Stąd każda *dilectio* i każda *caritas* są *amor*, ale nie odwrotnie.

Przyczyną miłości jest przedewszystkiem dobro, bo tylko to, co jest dobre, może być kochanem. Jest zaś coś dobre dla jakiegoś podobieństwa, zachodzącego między pożądanym a przedmiotem pożądanego, gdyż każda rzecz dąży tylko do tego, co jest do niej dostosowane, propor-

¹⁾ „Ad veritatem amoris requiritur, quod bonum alterius, prout est eius, velit.“ Św. Tom., *S. c. gent.*, I. 1, c. 91, n. 2. Do tej miłości stosuje się definicja Arystotelesa (*Rhetor.*, 2, 4): „Ἐστὶν δὲ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινὶ ἃ ἔστιν ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα, ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δόξαν μὴ πρακτικὸν εἶναι τούτων.“

cyonalnem. Można tedy powiedzieć, że podobieństwo jest drugą przyczyną miłości. Stąd stara zasada: *Similis simili gaudet*. Wyjątkowo wszakże podobieństwo wywołuje nienawiść. Wypadek ten zachodzi wówczas, gdy podobieństwo przeszkadza w osiągnięciu pewnego dobra. *Figulus figulum odit*, powiada znane przysłowie.

Warto też przypatrzeć się najważniejszym skutkom miłości, które ze zwyczajną sobie gruntownością przedstawia Doktor Anielski ¹⁾. Najpierw miłość łączy kochającego z przedmiotem ukochanym. Już w samej miłości (bezinteresownej czy dla zysku) istnieje pewne połączenie między kochającym a przedmiotem, mianowicie połączenie przez uczucie (*unio affectiva*), atoli od tego połączenia należy odróżnić połączenie rzeczywiste (*u. effectiva*). Tamto należy do istoty miłości, to stanowi jej skutek: kochający zbliża się do umiłowanej rzeczy i pozostaje przy niej, jak długo może. Matka przebywa chętnie przy swem dziecku, a przyjaciel odwiedza często przyjaciela.—W wyższym stopniu połączenia następuje *mutua inhaesio: amans in amato, amatum in amante*. Przyjaciele przenikają się niejako wzajemnie, bo znają się, nie powierzchownie, ale na wylot, i dzielą się swoją radością czy smutkiem.—Innym skutkiem miłości jest ekstaza (*extasis* od ἐξίστημι) czyli wyjście poza siebie. Kto kocha silnie, ten wychodzi z siebie, to jest zapomina o sobie, nie troszczy się o siebie, ale myśli tylko o przedmiocie swej miłości, zajmuje się nim, poświęca się dlań całkowicie. Dlatego powiedziano: *Anima est magis ubi amat, quam ubi animat*²⁾. Taka wszakże ekstaza płynie jedynie z miłości bezinteresowniej: miłość dla zysku, egoistyczna, zmierza zawsze do kochającego podmiotu. — Wreszcie miłość rodzi zapał (*zelus*) czyli pobudza do walki z tem wszystkiem, co jej staje na przeszkodzie, co wyrządza lub może wyrządzić szkodę umiłowanemu przedmiotowi.

2. Nienawiść. Jest ona pewną niezgodą, antypatyą, dyssonansem między pożądaniem a tem, co się pożądaniu

sprzeciwia, czyli złem. Jak tedy przyczynę miłości stanowi dobro, tak przyczynę nienawiści — zło. Analogicznie do miłości dzieli się nienawiść na naturalną, zmysłową i rozumną, według tego, czy rzeczzone pożądanie jest naturalne, zmysłowe lub rozumne. Podobnie tylko w drugim wypadku nienawiść jest żądzą właściwą, żądzą zasadniczą, powstałą z poznania zła zmysłowego. Rozróżniają jeszcze *odium abominationis* i *odium inimicitiae*: tamto odnosi się do rzeczy, które uważamy za złe; to do osób, którym złego życzymy. W ściślejszem znaczeniu *odium inimicitiae* czyli nieprzyjaźń zachodzi między dwiema osobami, które się wzajem nienawidzą.

3. Pragnienie. Pragnienie jest pożądaniem dobra jeszcze nieosiągniętego — *appetitus boni futuri*. Jak więc miłość odnosi się do dobra bez względu na to, czy ono jest obecne czy nieobecne, teraźniejsze, przeszłe lub przyszłe, tak pragnienie dotyczy tylko dobra nieobecnego, a mianowicie przyszłego. Pragniemy tego, czego jeszcze nie posiadamy; im zaś dłuższe nasze pragnienie, z tem większem występuje natężeniem. Pragnienie czysto zmysłowe zowie się pożądliwością. Św. Tomasz rozróżnia dwojakiego rodzaju pragnienia: naturalne i nienaturalne; pierwsze odnoszą się do potrzeb naturalnych (oczywiście, o ile one są poznane), np. pragnienie jedzenia, picia, spoczynku i t. p.; drugie są czynnościami człowieka, który chce mieć coś więcej, aniżeli wymaga natura, który np. pragnie modnego ubrania.

4. Wstręt. Żądza ta jest odwróceniem się od zła, grożącego w przyszłości, a więc przeciwieństwem pragnienia. Jak dobro, którego pragniemy, pociąga nas w sposób tajemniczy ku sobie, tak zło, do którego czujemy wstręt, choć znajduje się dopiero w naszej wyobraźni, odpycha nas od siebie.

5. Radość. Radości doznajemy wówczas, gdy już posiadamy dobro ukochane. Jest ona tedy jakby spoczynkiem władzy pożądania. Jakoż pożądanie dobra rozpoczyna się miłością, rozwija się dalej w pragnieniu, a kończy w radości.

¹⁾ S. th., I—II, q. 28.

Przyczyną więc radości jest właściwie dobro obecne. Cieszy nas jednak i wspomnienie dobra przeszłego. Choć bowiem dobro już minęło, przechowuje się w pamięci, a stąd jest w pewien sposób posiadane, jak gdyby było obecne. Powiemy więcej: nawet pamięć zła minionego bywa często przyczyną radości, bo uwolnić się od zła, znaczyć tyle, co osiągnąć dobro. Wreszcie cieszymy się czasem nadzieją dobra przyszłego: wprawdzie jeszcze go nie posiadamy, ale nadzieja jego łatwego ujęcia wywołuje w nas stan, podobny do tego, w jakim się znajdujemy w chwili rzeczywistego posiadania.

Zwyczajnym objawem radości u człowieka jest śmiech, a niekiedy, choć rzadziej, i płacz. Nadto radość pobudza do żywszego działania wszystkie funkcy, najwięcej zaś wegetatywne i ruchowe. Pod jej wpływem obieg krwi się przyspiesza, uderzenia serca i pulsu stają się częstsze i silniejsze, twarz nabiera rumieńca, a oczy jasności i blasku. Człowiek czuje wówczas w sobie wielki zasób energii, zazwyczaj zmienia co chwila miejsce i pozycję, wykonuje rozmaite gesta i trzyma się prosto, podnosząc głowę do góry. Z tymi objawami łączy się ochota do wszystkiego, co może podtrzymać i spotęgować tę żywość, więc ochota do rozmowy, palenia tytoniu, użycia podniecających napojów, śpiewu, tańca. Podobnie wszelka praca, fizyczna czy umysłowa, odbywa się raźniej i doskonale, gdy jesteśmy wesoło usposobieni. Wogóle tedy wpływ radości na duszę i ciało jest dodatni; znamy nawet wypadki, w których usunęła ona długo trwające fizyczne i psychiczne choroby, lub przynajmniej spowodowała znaczne w nich polepszenie. Z drugiej wszakże strony nagle i gwałtowna radość, wstrząsając nerwami i mózgiem albo przerywając bicie serca, może spowodować obłąkanie lub śmierć¹⁾. Wreszcie do objawów radości należy i ten, że doznający jej człowiek chciał-

¹⁾ Chilon, jeden z mędrców greckich, umarł z radości, dowiedziawszy się o zwycięstwie, jakie odniósł jego syn na igrzyskach olimpijskich. Z tego samego powodu miała zginąć na miejscu siostra Leibniza, znalazłszy po śmierci brata 60 tysięcy dukatów pod jego łóżkiem.

by się podzielić z innymi tem wszystkim, co go cieszy i uszczęśliwia. Stąd szuka towarzystwa, przede wszystkim osób wesołych, odsłania im tajemnice swego serca, okazuje gotowość do ofiar i poświęcenia.

6. Smutek. Żądę tę, przeciwną radości, wywołuje zło obecne. Że zaś stracenie dobra jest czemś złem, przeto i w tym wypadku doznajemy smutku czyli boleści. Często przyczyną smutku jest pragnienie, które nie może się spełnić dla pewnej przeszkody; większą jednak boleść sprawia nam utrata dobra już posiadanego, aniżeli dobra, którego dopiero pragniemy. Czasem smutek wypływa z temperamentu melancholijnego. Niekiedy znowu przyczyną jego jest ukryta: smucimy się, sami nie wiedząc, dlaczego; najczęściej w takim razie jest on przeżuciem jakiegoś nie-szczęścia lub wpływem rozwijającej się choroby.

Skutki smutku są wręcz przeciwne skutkom radości. Pierwszy jest płacz. Drugi osłabienie wszystkich funkcji życiowych. Krążenie krwi, oddychanie, trawienie odbywają się pomalą; temperatura ciała zmniejsza się, twarz blednieje, głowa się pochyla, ręce opadają. Nieraz zjawiają się poty i dyaryja. Człowiek staje się ociężały, a nieraz zupełnie niezdolny do wszelkiej pracy. Tylko wyjątkowo daje smutek impuls do dzieł, które, stojąc z nim w ścisłym związku, stanowią jego zewnętrzny wyraz. W ten sposób powstał niejeden utwór sztuki pięknej, niejeden rzeźba, niejeden obraz, niejeden melodya, niejeden poemat; dość wspomnieć „Treny“ Kochanowskiego i „Dziady“ Mickiewicza. Jeżeli smutek trwa długo, siły się wyczerpują, zazwyczaj przychodzi przedwczesna starość i śmierć. Gdy znowu wybuchna na chwilę, ale gwałtownie, człowiek wydaje jęki, rozdziera szaty, uderza głową o ścianę lub otaczające go przedmioty, dostaje nawet obłąkania, targa się na własne życie albo pada, skutkiem pęknięcia serca, trupem. Wypadki śmierci, które nastąpiły z powodu naglej boleści moralnej, są znacznie częstsze od podobnych faktów, spowodowanych wielką a niespodziewaną radością. Pod koniec smutku prowadzi do samotności. Smutni nie lubią zwyczajnie towarzystw, nie dowierzają ludziom, stają się nieraz zwol-

na mizantropami. Najwięcej stronią od ludzi wesołych. Wszystko bowiem, co innych rozwesela, ich jeszcze więcej zasmuca. Stąd czytamy w Przypowieściach¹⁾: „Jako ten, który zewłóczy odzienie czasu zimy albo leje ocet na ranę, taki jest ten, który śpiewa pieśni (wesołe) sercu zasmucenemu“.

Trzeba tedy smutek miarkować, używając w tym celu odpowiednich środków. Często służy do tego zewnętrzne wyrażenie smutku zapomocą płaczu lub wynurzenia. Wiadoma to rzecz od wieków, że źle się robi smutnemu na sercu, jeżeli się wypłaczę albo wypowie innym, co rani jego serce. „Skoro ludzie, powiada św. Tomasz¹⁾, którzy są w smutku, objawiają smutek na zewnątrz, czy płacząc czy westchnieniem czy też słowem, smutek się zmniejsza“. Przeciwnie, boleść, zwana niemą, w której człowiek staje się podobnym do zimnego glazu, jest daleko potężniejsza i szkodliwsza. Nadto przynosi ulgę w smutku pociecha przyjaciół, rozrywki, zabawy, praca naukowa czyli, jak mówili starzy, kontemplacja prawdy, przedewszystkiem zaś religia, każąca widzieć w nieszczęściu sprawiedliwą chłostę za grzech lub doświadczenie Boże.

7. Nadzieja. Nadzieja, pierwsza żądza *in parte irascibili*, dotyczy dobra przyszłego, którego osiągnięcie jest wprawdzie trudne, ale możebne. Trzy tedy są warunki, aby poruszenie pożądania było nadzieją. Najpierw przedmiot musi być nieobecny czyli przyszły, gdyż nikt się nie spodziewa tego, co już posiada. Po drugie przedmiot winien się przedstawiać jako *bonum arduum*, t. j. jako dobro, którego osiągnięcie łączy się z pewnemi trudnościami; inaczej nadzieja nie różniłaby się od pragnienia. Ostatni warunek wymaga, aby osiągnięcie dobra nie leżało poza granicami możliwości. Jeśli warunku tego brakuje, wówczas miejsce nadziei zajmuje zwątpienie.

Zauważa słusznie Arystoteles, że nadzieja jest częstsza u młodych, aniżeli u starych. Pochodzi to stąd, że pierwsi nie posiadają doświadczenia, że nie doznali jeszcze

w życiu tylu gorzkich zawodów, ile ich doznali drudzy. *Oi δὲ προσβότεροι* — powiada Stagiryta¹⁾ — *δοσέλιπιδες διὰ τὴν ἐμπειρίαν*. Przesadna też wogóle jest nadzieja tych, którzy, przystępując do dzieła, mało albo wcale się nie zastanawiają, czy je potrafią wykonać. „I dlatego, jak dodaje św. Tomasz²⁾, wszyscy głupcy... próbują i spodziewają się wszystkiego“.

Umiarkowana wszakże nadzieja wywiera wpływ dodatni, o ile pobudza do działania i ułatwia je, dodając tem więcej ochoty i zapału, im większe są trudności.

8. Zwątpienie. Akt pożądania, w którym odwracamy się od dobra dlatego, ponieważ jego osiągnięcie wydaje nam się niemożebnem, nosi nazwę zwątpienia. Stanowi więc zwątpienie żądzę, przeciwną nadziei, nie wskutek przeciwieństwa przedmiotu, bo u obu żądz jest on ten sam (*bonum arduum*), ale wskutek przeciwnego poruszenia, budzącego się wobec przedmiotu w pożądaniu: nadzieja zwraca się do dobra trudnego — zwątpienie odwraca. Jeżeli dobro jest wielkiej ceny, a niema żadnej nadziei, iż da się osiągnąć, wówczas zwątpienie przechodzi w rozpacz. Zresztą każde zwątpienie pociąga za sobą smutek; niemożliwość bowiem osiągnięcia dobra przedstawia się jako zło obecne.

9. Odwaga. Żądza ta jest skierowaniem pożądania przeciw złu grożącemu, które wszakże, choć z trudnością, może być usunięte. Przypuszcza ona nadzieję: kto nie ma nadziei zwycięstwa, ten nie wystąpi do walki ze złem, temu braknie odwagi. Dlatego to wszystko, co budzi nadzieję, budzi także odwagę. Należą tutaj np. siła fizyczna, zdolności umysłowe, majątek, doświadczenie, temperament żywy, ufność w pomoc cudzą i t. p. Zwyczajnym skutkiem odwagi jest przyspieszenie działania. Jeżeli jednak nie poprzedza jej należyty namysł rozumu, który z jednej strony ocenia grożące zło, a z drugiej mogące je zażegnać środki, wówczas kończy się często odwaga bojaźnią czyli obawą, a tem samem przerwaniem czynności, rozpoczętych

¹⁾ XXV, 20. ²⁾ S. th., I—II, q. 38, a. 2.

¹⁾ Rhetor., II, 13. ²⁾ S. th., q. 40, a. 6.

energicznie. Poznajemy wtedy, żeśmy niebezpieczeństwo lekceważyli, a siły własne niebacznie przeceniali.

10. Obawa. Gdy grozi nam zło nieuniknione, doznajemy obawy. Przyczyną tedy obiektywną obawy jest zło przyszłe; może wszakże nią być także dobro, o ile zło sprawia. Największym złem naturalnym jest śmierć i dlatego wywołuje największą obawę. Φοβερύτατον δ' ἡ θάνατος — powiada Arystoteles¹⁾. Do podmiotowych przyczyn obawy należy przede wszystkim słabość cielesna czy duchowa, wskutek której nie można zła odeprzeć. Gwałtowniejsze formy obawy, znane pod nazwą strachu, przerażenia, osłupienia i zgrozy, zjawiając się nagle, działają bardzo szkodliwie na organizm. Krążenie krwi, bicie serca i tętno zatrzymują się na chwilę, oddech staje się ciężkim, śmiertelna bledłość okrywa lice, powieki otwierają się szeroko (stąd przysłowie: „Strach ma wielkie oczy“), źrenice nabierają ognia, włosy stają dębem, zimny pot zrasza czoło, język nie może wypowiedzieć ani słowa, siły fizyczne zanikają, całe ciało, a głównie kolana drżą — człowiek traci przytomność i pada nieruchomy, czasem martwy. Jeżeli jednak strach zjawia się w stopniu najwyższym, wówczas następuje niekiedy spotęgowanie sił: przestraszony dźwiga takie ciężary, których kiedy indziej nie potrafiłby nawet ruszyć z miejsca. Niekiedy znowu smutne skutki strachu mają charakter trwałe. Wszak znane są wypadki, w których przestрах odebrał w całości lub częściowo pamięć, pozbawił mowy, sprowadził padaczkę lub obłęd.

11. Gniew. Gniew jest poruszeniem pożądania wobec zła obecnego, które chcemy pomścić. Dwa są tedy przedmioty gniewu: zło i dobro. Za zło uważa się nie tylko zło, które bezpośrednio gniew wywołuje, lecz także jego przyczynę; natomiast zemsta czyli kara uchodzi w oczach zaginionego za dobro i dlatego jest pożądana. Obydwa jednak przedmioty pobudzają do gniewu tylko wówczas, gdy łączą się z pewną przykrością, z pewnem *arduum*. Nie gniewamy się, jeżeli zło jest drobnostką czyli jeżeli je za taką

uważamy; podobnie wykluczony jest gniew, gdy wymierzenie kary nie nasuwa żadnych trudności.

Gniew człowieka, jako jestestwa rozumnego, nie dotyczy ani rzeczy martwych, ani zwierząt. Przy pierwszych kara niema racji bytu, bo nie mogą cierpieć, a drugie, pozbawione rozumu i wolnej woli, nie odpowiadają za to, co czynią. Toż tylko szalencie, podobni do tego, o jakim pisze Plutarch, będzie gryzł zębami klucz zato, że nie może nim drzwi otworzyć. A czy człowiek może się gniewać na samego siebie? — Wiemy z doświadczenia, że tak bywa często. Gniewamy się np. na siebie, gdyśmy wbrew rozumowi poszli za żądzą zmysłową, która ciału sprawiła przyjemność, ale wywołała wyrzuty sumienia.

Zwyczajnie przyczyną gniewu jest czynność obca, a przeciwna dobru tego, który się gniewa. Gniewamy się wszakże nie tylko wówczas, gdy nam kto wyrządza szkodę, ale i wtedy, gdy się dzieje krzywda innym, byle ci inni byli nam bliżcy i drodzy. Ponieważ zaś krzywda, spotykająca nas lub innych, pochodzi stąd, że ktoś nie ceni nas lub tych, z którymi pozostajemy w bliższym stosunku, przeto słusznie utrzymuje za Stagirytą Doktor Anielski, iż „wszystkie przyczyny gniewu dają się sprowadzić do lekceważenia“¹⁾. Stąd np. gniewamy się, gdy ktoś nam grozi, gdy się sprzeciwia naszym pomysłom, cieszy z naszego nieszczęścia lub śmieje wówczas, kiedy jesteśmy smutni. Łatwo z tego zrozumieć, dlaczego skłonny jest do gniewu tak ten, który jest wyższy od innych, jak i niższy. Obrażony bogacz gniewa się, bo czuje swą wyższość finansową; uposledzeni fizycznie oburzają się często jeszcze łatwiej, bo są przekonani, że mimo swej ułomności, która zresztą wydaje im się mniejszą, aniżeli jest w istocie, posiadają pewne zalety i dlatego nie zasługują na lekceważenie. I odwrotnie, stanowisko osoby obrażającej wpływa na siłę gniewu. Im wyższy ten, który nam wyrządza krzywdę, tem mniejszy nasz gniew; im niższy od nas, tem więcej się gniewamy. W pierwszym bowiem razie lekceważenie jest

¹⁾ Ethic. Nicom., III, 6.

¹⁾ S. th., I—II, q. 47, a. 2.

mniejsze dla wyższości obrażającej nas osoby, a w drugim większe dla jej niższości.

Jednym ze skutków gniewu jest zadowolenie, radość. Zdanie to może się wydać paradoksem, ale w gruncie rzeczy mówi prawdę. Cieszymy się nie tylko wówczas, gdy nam się uda pomścić naszą krzywdę, ale sama myśl o przyszłej zemście przynosi nam wśród gniewu niemałe zadowolenie.

Skutki gniewu gwałtownego przedstawiają się w bardzo czarnych barwach. Twarz rozgniewanego staje się bladą, czerwoną lub siną¹⁾, czoło i brwi się marszczą, wzrok błyska ogniem, wargi wysuwają się naprzód, konwulsyjnie zaciśnięte usta pienia się, wydając przeraźliwy okrzyk, łajając i złorzeczając; zęby zgrzytają, pięści zaciskają się i grożą, nogi tupają i trzęsą się, całe ciało drży. Do takiego gniewu stosują się słowa Cycerona²⁾: „*Ira est initium insaniae*“. Rzeczywiście, rozum wówczas gaśnie, człowiek staje się na chwilę waryatem. A jak szkodliwie oddziałuje podobny gniew na zdrowie, skoro nie brak wypadków, że mleko rozgniewanych matek otruło lub naraziło na niebezpieczne choroby ssące dzieci, że osoby, ukąszone przez furiatów, umierały na zakażenie krwi.

Chcąc się ustrzedz takiego gniewu, należy za radą psychologów przypatrzeć się bliżej słowom lub czynom, które nas obrażają, tłómaczyć je, ile możności, jak najłagodniej, pamiętać, że zaciekle gniew zniża człowieka do rzędu zwierząt. W celu uśmierzania gniewu innych poleca Kant³⁾ następujący środek: „*Nöthigt einen, der im Zorn zu euch ins Zimmer tritt, um euch in heftiger Entrüstung harte Worte zu sagen, höflich, sich zu setzen; wenn es euch hiemit gelingt, so wird sein Schelten schon gelinder,*

¹⁾ Bładość i rumieniec powstają przez zwężenie lub rozszerzenie delikatnych naczyń włosowatych, któremi kończą się rozgałęzienia tętnic i żył. Zwężenie zaś i rozszerzenie powodują nerwy wazomotoryczne, obejmujące naczynia włosowate, a zostające pod wpływem mózgu.

²⁾ Tuscul., IV.

³⁾ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Królewiec 1800, str. 204.

weil die Gemächlichkeit des Sitzens eine Abspannung ist, welche mit den drohenden Geberdungen und dem Schreien im Stehen sich nicht wohl vereinigen lässt“.

§ 4. Namiętności¹⁾.

1. Jeżeli popęd, skłonność lub żądza wytworzą nałóg tak nieumiarkowany, iż się wyzwalają z pod kierownictwa rozumu, a nawet podbiwszy go pod swe panowanie, nadają trwałą kierunek wszystkim czynnościom człowieka, wówczas mamy do czynienia z namiętnościami (*Leiden-schaften*). Każdy z nas ma popęd do posiadania. Gdyby jednak ktoś o niczem innem nie myślał, tylko o nabywaniu pieniędzy, i wszystkie siły wyteżał w tym celu, by powiększyć majątek, popęd ten wyrodziłby się w namiętność. Kto grywa częściej w karty, ten czuje pewną chętkę, pewien pociąg do gry; pociąg ten przejdzie w namiętność, gdy się tak zakorzeni, że ów człowiek nie może się bez częstej gry obejść. Chwilowa niechęć do wroga jest żądzą; kto ciągle przemyśliwa nad tem, jakby mu można zaszkodzić, ten nienawidzi namiętnie. Widać z tego, że nie może być namiętności ani u zwierząt, ani u małych dzieci, które używania rozumu nie posiadają. Również z naszego określenia wynika, iż namiętność jest pewnego rodzaju *vitium*—nałogiem złym czyli narowem władzy pożądania; nałóg taki zowiemy także chucią (*concupiscentia, libido*).

2. Klasyfikacye namiętności są różne. Kant np. podzielił je na gorące (*passiones ardentes*) i zimne (*p. frigidae*): tamte wypływają z popędów wrodzonych, te ze skłonności, nabytych przez cywilizacyę. Forländer rozróżnia namiętności egoistyczne, fanatyczne, osobiste, tudzież namiętności używania. Kosiba²⁾ widzi w namiętnościach dwie klasy, wynikające z istoty rzeczy: namiętności podmiotowe i przedmiotowe. Pierwsze, „im częściej się je zaspokaja, tem bardziej wzmacniają świadomość siebie samego“, nato-

¹⁾ Dr. A. Kosiba, O namiętnościach, Tarnopol 1884.

²⁾ Dz. przyt., str. 26 i n.

miast zaspokojenie drugich „sprowadza przyćmienie świadomości własnej jaźni, pogrążenie i zatopienie tejże w zewnętrznym przedmiocie pożądania“. Do podmiotowych namiętności należy np. zazdrość i duma, do przedmiotowych chciwość, namiętność do gry i t. p. Możemy wszakże powiedzieć, że namiętności dzielą się podobnie, jak popędy, skłonności i żądze, z których one powstają. Rozróżniamy tedy najpierw namiętności osobiste, społeczne i religijne. Namiętności osobiste dzielą się znowu na cielesne, duchowe i mieszane. Do cielesnych należy np. namiętność obżarstwa i pijaństwa, powstała z nadmiernego zaspokajania popędu do jedzenia i picia, lub namiętność podróżowania, powstała z popędu do ruchu. Do duchowych zaliczamy obok wielu innych namiętność czytania książek lub namiętne zajmowanie się jakąś hipotezą, które mogą się wyłonić z popędu naukowego; namiętna chciwość sławy, w którą się wyraża czasem popęd do czci. Za przykład namiętności społecznych może posłużyć miłość matki, która, widząc w swem dziecku jakieś bożyszcze, spełnia natychmiast wszystkie jego zachcianki, lub szowinistyczny patryotyzm, który dla dobra ojczyzny każe poświęcać wszystko, nawet sumienie i religię. Namiętność znowu religijna zamienia popęd religijny w fanatyzm. Podobnie i żądze wyrażają się w namiętności. Więć może być namiętność w miłości, nienawiści, pragnieniu, wstręcie, radości i smutku; może być w innych żądzach zasadniczych *partis irascibilis* (np. gniewliwość), może być we wszystkich żądzach pochodnych.

3. Lecz skąd się biorą namiętności? Jakie przyczyny je wywołują?—Najpierw trzeba powiedzieć, że niema namiętności wrodzonych. Z drugiej wszakże strony pewną jest rzeczą, iż niektórzy ludzie są z natury podatni do pewnych namiętności. Podatność ta może być fizyczną, czyli organiczną albo psychiczną albo wreszcie mieszaną. Tak np. u dzieci, spłodzonych z rodziców pijaków, widać często inklinację do pijaństwa; osoby, posiadające silną budowę ciała lub wielkie zdolności, bywają nieraz skłonne do zuchowałych wybryków, gdy przeciwnie u osób fizycznie albo umysłowo słabych można często zauważyć pewną predy-

spozycę do podstępu i chytrości; u młodych przeważa popęd do używania, do lubieżności, u dojrzałych do ambicji i rządzenia, u starców do sknerstwa; melancholikowi łatwo się stać namiętnie podejrzliwym, a cholerykowi chciwym panowania nad innymi. Wiadomo też, że płeć wpływa na kierunek namiętności: duma cechuje mężczyzn, próżność kobiety.

Za najczęstszą przyczynę namiętności należy uważać brak lub kierunek wychowania. Gdy nikt nie troszczy się ani o naukę, ani o moralność dziecka, wówczas namiętność bierze w niem łatwo górę nad enotą. I tem się tłumaczy fakt, że znacznie więcej jest namiętności pośród narodów barbarzyńskich, aniżeli oświeconych. Kiedy indziej zakorzeniają się namiętności mimo wychowania; owszem, ono jest ich źródłem. Jakoż rodzi je złe towarzystwo, zły przykład, zła lektura, niestosowność lub nadmiar gier, rozrywek i zabaw (teatr, taniec i t. p.).

Przyczyną namiętności są także stosunki klimatyczne i społeczne. Upały zwrotnikowe sprzyjają rozwiązłości, a zimno krajów podbiegunowych obżarstwu i opilstwu. Podobnie bogaty jest więcej narażony na namiętność pychy, aniżeli ubogi, który ma znowu okazję do ciągłej zazdrości.

Z władz człowieka najwięcej wpływają na powstanie namiętności pamięć i wyobraźnia. Pierwsza przypomina przedmiot, który nam już kiedy indziej sprawił rozkosz; druga potęguje rozkosz i upiększa przedmiot, a potęguje i upiększa tem więcej, im trudniejsza do nich droga. Wreszcie jedna namiętność może wywołać drugą. Tak np. chciwość staje się przyczyną namiętnej gry, jeżeli chciwcowi kilka razy sprzyjało w grze szczęście, a z namiętnej miłości wywiązuje się łatwo zazdrość. Ale wszystkie te przyczyny nie potrafiłyby zrodzić namiętności, gdyby im w tem nie pomagała wola czyli raczej jej słabość. Każda bowiem namiętność jest nalożeniem, a nałóg tworzy się pod wpływem woli. Stąd jej należy ostatecznie przypisać powstanie namiętności. „*Ex voluntate perversa* — powiada św. Augustyn — *facta est libido*“.

4. Skutki namiętności, co łatwo przewidzieć, są nie-

słychanie zgubne. Pomijając, jak szkodzą ciału, na które sprowadzają zwolna rozmaite choroby, powiemy o ich zabójczym wpływie na duszę.

Nasamprzód wywołują namiętności nieład między jej władzami. Jeżeli w duszy jest porządek, wówczas władze niższe są poddane wyższym, więc władze zmysłowe woli, a wola rozumowi. Namiętność obala ten porządek: zmysły biorą w niej górę nad umysłem, przyczem ulegają niekiedy hallucynacyi; wola zamiast słuchać rozumu idzie za podszeptem wyobraźni i stosuje się do żądz zmysłowych; owszem, w jej ślady wstępuje sam rozum. Wszystkie zatem władze, zmysłowe i umysłowe, stają się niewolnicami namiętności. Ale najfatalniejsze skutki sprowadza ona w rozumie i woli.

Namiętność zwraca na siebie całą uwagę rozumu, który wskutek tego zajmuje się tylko jej przedmiotem; przedmiot ów stanowi dla niego jakby *idée fixe*. W tem znaczeniu powiedział Pascal, że nie można mieć równocześnie dwóch namiętności. Wskutek wyłącznego zatopienia się w przedmiot nabiera rozum pewnej bystrości w wydawaniu sądów o tem wszystkim, co się do namiętności odnosi. Więc łatwo np. wyszukuje sposoby i środki, zapomocą których można zwyciężyć trudności, przeszkadzające jej zaspokojeniu. Najczęściej wszakże schodzi rozum w owych myślach na manowce, snując słabe jak pajęczyna sofizmaty, które w jego oczach usprawiedliwiają namiętność. „Eubulides — powiada Jan Paul — wymyślił siedem sofizmatów, namiętność zaś wymyśla ich siedem razy siedem“. Tak np. pijak będzie wmawiał w siebie, że użycie trunku w danym razie jest rzeczą konieczną, ponieważ wymagają tego względy towarzyskie, znużenie, spowodowane pracą, lub słabość. Podobnie umie argumentować skąpiec: musi gromadzić pieniądze, bo mogą nadejść ciężkie czasy, bo w starości nie będzie mógł nic zapracować, bo ten lub ów jego znajomy umarł z głodu. Słusznie tedy mówi utarte przysłowie, że namiętność zaślepia. Zaślepienie to przedstawia się jeszcze i w tem, iż namiętny nie pojmuje często najrozsądniejszych przedstawień i rad, pochodzących od osób

życzliwych i przyjaciół; oczywiste dowody są dla niego niezrozumiałe, a przynajmniej mocno przesadzone. Przedstawisz mu ostateczny koniec, do którego go namiętność doprowadzi, powie, że umie się miarkować, że tak daleko nie zajdzie. Przypomnisz mu znajomych, którzy, hołdując tej samej, co on namiętności, ściągnęli na siebie i swe rodziny wielkie nieszczęścia, on zaprzeczy podobieństwa między sobą a nimi. Zwrócisz jego uwagę na szkody, jakie mu już namiętność wyrządziła, okrzyczy cię z oburzeniem swoim wrogiem.

Z drugiej strony namiętność zmniejsza wolność woli¹⁾. Wprawdzie powstaje ona pod wpływem woli, zgadzającej się *motu proprio* na pierwsze akty pożądania, ale później tak może nad nią wziąć górę i opanować ją, iż zadowolenie namiętności staje się koniecznością, której wola prawie oprzeć się nie może. Nastaje wówczas nienasycona tyrania namiętności. Jeżeli w tym stanie zwrócisz namiętnemu uwagę na jego oplakane położenie moralne, przyzna ci zwyczajnie słuszość; nawet sam widzi doskonale smutny koniec, jaki mu gotuje namiętność, atoli tak jest przez nią przygnębiony i opanowany, iż brakuje mu sił, by jej wypowiedzieć walkę. Nie dziw, że w całej rozciągłości spełniają się na nim słowa Owidyusza: „*Video meliora proboque, deteriora sequor*“. Niektórzy wnoszą z tego, iż człowiek przestaje być odpowiedzialnym za czyny w namiętności spełnione. Mniemanie to wszakże rozmija się z prawdą: namiętność zmniejsza poczytalność, ale nie znosi jej całkowicie.

Aby jeszcze dokładniej przedstawić zgubne skutki namiętności, należy przypomnieć występki i zbrodnie różnego rodzaju, których ona jest źródłem. Nie przeczymy, że wyjątkowo, *per accidens*, zawdzięczamy jej niejedno dzieło sztuki, niejedną instytucję humanitarną, osuszającą tysiące łąz: ale kto policzy nieszczęścia prywatne i publiczne, grzechy o pomstę do nieba wołające, a mianowicie

¹⁾ Więc myli się Kosiba (dz. przyt., str. 23), gdy twierdzi, że w namiętności człowiek „traci wolną wolę na czas długi lub na zawsze“.

okrucieństwa, spełnione jawnie lub skrycie, których ona była powodem? Komu potrzeba na to pytanie odpowiedzi, niech się przysłucha zeznaniom, jakie składają w salach sądowych winowajcy; niech zwiedzi więzienia i szpitale, pytając ich mieszkańców, co im nałożyło kajdany na ręce lub powaliło na łoża bólesci. Dowie się niezawodnie, że w bardzo wielu wypadkach przyczyną winy, więzienia i choroby była namiętność.

Więc niema co chwalić namiętności, jak czynili Epikurejczycy, jak w niedawnych czasach czynił znany socjolog francuski, Karol Fourier (1772—1837), według którego ideał społeczeństwa polega na tem, aby każdy mógł w niem zadowolić swą namiętność, lub Tiedeman, który utrzymuje, że bez namiętności ludzie nigdyby się nie wznieśli nad zwierzęta, że nie mogliby dokonać nic wielkiego i wzniosłego¹⁾. Przeciwnie piszemy się z ogółem filozofów na zdanie Kanta, który, ganiąc wielbicieli namiętności, nazywa je *«moralische Krebschäden»*.

5. Wobec tego ciąży na człowieku obowiązek pokonywania namiętności. Najpierw należy baczyć na to, by je przytłumiać w samym zarodzie. Mądrą tę radę podaje poeta, gdy mówi:

„Principiis obsta! Sero medicina paratur,
Cum mala per longas invaluere moras“.

Rzeczywiście, potrzeba wielkiego, niemal heroicznego zaparcia samego siebie, by się oprzeć namiętności, gdy rozgościła się na dobre w duszy i narzuciła jarzmo niewoli wszystkim jej siłom. A najcięższy znowu jest w tej wewnętrznej walce pierwszy krok, pierwsze odrzucenie natręctwowego żądania namiętności; kto się na nie zdobędzie, ma już połowę zwycięstwa. Więc słusznie woła Goethe:

„Nur heut, nur heut lass dich nicht fangen,
So bist du hundertmal entgangen“.

Ale i wtenczas, gdy namiętność została pokonana, na-

¹⁾ Często pochwały namiętności pochodzą stąd, że niektórzy pisarze mieszają namiętności z żądzami i uczuciami.

leży się mieć na baczności. Bo trafia się czasem, że ona przygasa na chwilę, jak iskra zostawiona w popiele, aby przy danej okazji tem gwałtowniejszym wybuchnąć płomieniem. Stąd ustawicznie trzeba czuwać nad sobą, trzymać na wodzy wyobraźnię, starać się we wszystkim o zachowanie wskazanej rozumem miary, kierować się zasadą stoicką, którą uszlachetnił i uświęcił chrystyanizm: Ἀπέχου — *sustine, abstine*.

§ 5. Narząd pożądania zmysłowego.

1. Nie ulega wątpliwości, że pożądanie zmysłowe musi posiadać w ciele jakiś organ. Jeżeli wszakże chodzi o jego bliższe oznaczenie, nasuwają się od razu cztery różne zdania:

Według Arystotelesa, św. Tomasza, Suareza i ogółu dawnych scholastyków, siedzibą pożądania zmysłowego jest serce¹⁾. Za tem zdaniem przemawia najpierw ogólne przekonanie, które ujawnia się od wieków w niektórych zwrotach (np. serce kocha, nienawidzi, pragnie, cieszy się lub smuci; zranić czyjeś serce = zasmucić kogo; serce mnie boli, serce mi się ścisza, serce mi się kraje, serce mi pęka = smucę się; ciąży mi na sercu = martwi mię), tudzież fakt, że akty pożądania zmysłowego najwięcej, jak widzieliśmy, odbijają się na sercu; ono pod ich wpływem zwalnia lub przyspiesza swe uderzenia, ściąga się lub rozszerza, wypycha silniej krew do arteryi lub gromadzi ją w swoich jamach.

Odzywają się też głosy, iż organem woli zmysłowej jest nerw sympatyczny, będący także centralnym narządem życia wegetatywnego. Łatwo tedy zrozumieć — powiadają obrońcy tej hipotezy, do których należy przedewszystkiem

¹⁾ Nemezyusz z Emezy (według Suareza i Galenus) przyjmował dwa organa pożądania: wątrobę i serce; tamtą dla *appetitus concupiscibilis*, to dla *appetitus irascibilis*.

Jungmann¹⁾ i Castelein²⁾, — dlaczego żądze oddziałują tak silnie na funkcje vegetatywne, a mianowicie na odżywianie, obieg krwi, oddychanie i wydzielanie. Tem też się tłómaczy, że starożytne i nowożytne języki, a nawet Pismo św. przypisuje pożądanie zmysłowe organom, objętym nerwami układu współczulnego, t. j. sercu, piersiom, lędzwiom, wewnętrznosciom, wątrobie i t. p.

W ostatnich czasach dr. Surbled³⁾ wystąpił ze śmiałym przypuszczeniem, że organem żądz jest mózdzek.

Wreszcie wielu dzisiejszych scholastyków, przyłączając się do fizyologów, uważa mózg za właściwy organ pożądania zmysłowego. Nie jest to wszakże zapatrywanie nowe. Już niektórzy Szkotyści, Arriaga (XVII. w.), Oviedo i inni przychylali się do tego zdania, a Sylwester Maurus, głośny scholastyk XVII. wieku, postawił wprost tezę: „*Appetitus residet in eodem organo cum aestimativa, non in corde, sed in cerebro*“⁴⁾.

2. Przyłączając się do tego zdania, które z wymienionych wydaje nam się, jeśli nie pewnem, to w każdym razie najprawdopodobniejszym, uzasadniamy je w sposób następujący:

a) Serce nie stoi w żadnym bezpośrednim związku ani z poznaniem, ani z pożądaniem. Anatomia i fizjologia widzą w niem tylko mięsień, którego zadaniem jest: gromadzić w sobie krew z całego organizmu, wysyłać ją dla oczyszczenia do płuc, a następnie zaopatrywać w nią wszystkie narządy władz vegetatywnych, zmysłowych i ruchowych, słowem, całe ciało. Podobnie należy powiedzieć o nerwie sympatycznym: ma on, o ile wiemy, przede wszystkim kierować bezwiednymi i mimowolnymi ruchami narządów odżywiania. Za hipotezę Surbled'a nie przemawiają żadne argumenta. Więc ani serce, ani nerw współczulny, ani móz-

¹⁾ Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie, Innsbruck 1869; Fünf Sätze zur Erklärung und zur wissenschaftlichen Begründung der Andacht zum heiligsten Herzen Jesu und zum reinsten Herzen Mariä, tamże t. r

²⁾ Psychologie, Namur 1890, str. 78.

³⁾ La vie affective, Paryż 1900, zob. str. 128 i n.

⁴⁾ Quaestiones philosophicae, l. IV, q. 49, 3.

dzek nie są siedzibą żądz zmysłowych. Pozostaje mózg. Rzeczywiście, siedzibą żądz będzie ta część ciała, która posiada najlepszą dyspozycję do pożądania. Lecz najlepszą dyspozycję posiada niezawodnie ta, w której tkwi władza poznająca, że coś jest użyteczne lub szkodliwe; taką zaś częścią jest mózg.

b) Drugiego dowodu zdają się dostarczać doświadczenia znakomitego fizyologa francuskiego, Klaudyusza Bernarda. Wynika z nich, że nadwyreżenie mózgu przerywa lub modyfikuje pożądanie zmysłowe.

3. Przyznać atoli należy, że choć serce nie jest organem pożądania zmysłowego, żądze wywierają na nie wpływ największy i najwidoczniejszy. Chodzi tylko o wytłómaczenie tego wpływu. Czyni to, w ogólnych przynajmniej zarysach, fizjologia¹⁾.

Najpierw wiadomo, że bicie serca jako takie nie zależy od centralnego systemu nerwowego. Serce, wycięte z organizmu żywego, kurczy się przez pewien czas, jak gdyby żyło samodzielnie²⁾; nawet części, powstałe przez jego przecięcie, spełniają mechanicznie ruchy, byle przecięcie było dokonane w odpowiedni sposób, np. na prawą i lewą połówkę. Przyczyną zaś tych ruchów czyli skurczów nie jest, jakby się wydawało, sam mięsień sercowy, ale najprawdopodobniej zwoje komórek nerwowych, które wyścielają jego ściany, a z których najważniejsze, zwane ruchowymi ośrodkami, znajdują się w okolicy *sinus venosus*.

Z drugiej jednak strony nie ulega wątpliwości, że mózg wywiera wpływ pośredni na bicie serca. Serce bowiem łączy się z centralnymi ośrodkami zapomocą dwójakiego rodzaju włókien nerwowych, zmieniających natężenie jego skurczów, oraz ich liczbę w danej jednostce czasu. Są mianowicie włókna nerwowe, przebiegające w obu nerwach błędnych (X. para); są inne, które przechodzą przez

¹⁾ Zob. Cybulski, dz. przyt., str. 361—382.

²⁾ Czas ten jest różny; serce żaby może przy pewnych warunkach bić przez cały tydzień.

zwoje (dolny szyjny i pierwszy piersiowy) systemu sympatycznego. Podniecenie pierwszych powoduje opóźnienie lub chwilowe zahamowanie ruchów serca, natomiast podniecenie drugich przyspiesza jego czynności. Włókna nerwowe nerwu błędnego czyli hamujące łączą odpowiednie ośrodki mózgu, a w szczególności osobny przyrząd rdzenia przedłużonego z grupą komórek nerwowych czyli z ośrodkami hamującymi serca ¹⁾. Nerwy znowu przyspieszające systemu sympatycznego pośredniczą z jednej strony między korą mózgową, względnie między odpowiednimi ośrodkami, znajdującymi się w szyjnej części rdzenia pacierzowego, a ośrodkami serca motorycznymi (jak się zdaje) z drugiej.

Tak tedy żądza, której siedzibą jest mózg, podnieca albo hamujące włókna nerwu błędnego, albo przyspieszające sympatycznego. W pierwszym razie zwalnia bicie serca, a tem samem osłabia i przygnębia cały organizm; w drugim ożywia ruchy serca i dodaje nowych sił ciału. Więc nie dziwnego, że we wszystkich językach serce uchodzi za symbol, a w szerszem znaczeniu za organ żądz i uczuć, które, jak zobaczymy, nie różnią się od żądz co do rzeczy.

ROZDZIAŁ III.

O władzy ruchu.

Ostatnie miejsce w szeregu władz życia zmysłowego zajmuje władza ruchu dowolnego — *vis motrix* albo *facultas locomotiva*, jak mówią scholastycy. Wprawdzie objawia się ona zewnętrznie z nich wszystkich najwyraźniej i dla-

¹⁾ Jakkolwiek dwa są nerwy błędne, ośrodki hamujące tworzą najprawdopodobniej tylko jedną grupę w sercu.

tego życie zwierząt poznajemy głównie po ruchu ich ciała, jednak w porządku psychologicznym wyprzedzają ją poznanie i pożądanie zmysłowe. Widząc np. piękny owoc na drzewie, najpierw pod wpływem władzy oceniania pożadam go, a potem dopiero idę go zerwać.

Mówić o ważności tej władzy, byłoby zbyt bezcelne; wszak ona jest warunkiem naszego życia, tudzież wszelkiego naszego działania w świecie materialnym. Powiemy tylko o rodzajach ruchu vitalnego wogóle, by dać poznać różnicę, zachodzącą między ruchami dowolnymi a innymi życiowymi; potem zastanowimy się nad istotą władzy, od której pochodzą ruchy dowolne.

§ I. Różne rodzaje ruchów życiowych.

1. Mówimy o ruchach życiowych. Wiadomo, że każde ciało może odbywać ruch czysto mechaniczny, t. j. taki, który ma przyczynę zewnętrzną i który udziela się także innym ciałom. Natomiast ruch życiowy czyli wewnętrzny, wsobny, immanentny przysługuje tylko ciałom żywym jako takim; jego zasada tkwi w samym podmiocie.

Scholastycy dzielą ruchy życiowe na zwierzęce (*motus animales*), biorąc ostatni wyraz w szerszem znaczeniu, i naturalne (*m. naturales*) ¹⁾. Pierwsze są następstwem poznania i pożądania i dlatego zowią się zwyczajnie spontanicznymi ²⁾ czyli dowolnymi (*m. spontanei vel voluntarii*);

¹⁾ Podział ten przypomina różnicę między: *appetitus animalis* (do którego zaliczano także rozumną wolę) i *appetitus naturalis*. «Motiva autem sensitiva — powiada św. Tomasz — dividitur: quia quaedam est naturalis, quaedam animalis. Naturalis est, quae non movet per apprehensionem, nec est subiecta imperio rationis: et talis est virtus vitalis et pulsativa, quae movet arterias et cor secundum dilatationem et constrictionem... Motiva animalis est, quae movet per apprehensionem». De potentiis animae, c. 5.

²⁾ Dodać należy, że spontaniczność ruchu bierze się niekiedy jeszcze w dwóch innych znaczeniach. I tak czasem ruch spontaniczny oznacza ruch, stojący w przeciwieństwie do wymuszonego, a więc pochodzący ze skłonności naturalnej; w tem znaczeniu ruch strzały, którą wypuszcza ręka łuc-

drugie należą wprawdzie do ruchów wewnętrznych, ale nie opierają się ani na poznaniu, ani na pożądaniu. Nadto ruch dowolny, w ścisłym i właściwym, ale rzadziej używanym znaczeniu, wypływa tylko z rozkazu wolnej woli.

Do życiowych ruchów naturalnych, zwanych także wegetatywnymi lub fizjologicznymi, należą w człowieku i zwierzęciu ruchy np. serca i płuc, ruchy w narządzie trawienia lub w naczyniach krwionośnych i limfatycznych. Ruchami spontanicznymi (dowolnymi) są ruchy, jakie wykonuje zwierzę czy człowiek, gdy się np. zbliża do przedmiotu, skutkiem jego działania na zmysły i na władzę pożądania zmysłowego. Lubo jednak istnieje granica między ruchami naturalnymi a spontanicznymi, przejście od jednych do drugich jest nieznaczne i dlatego trudno często rozstrzygnąć, czy pewien ruch należy do pierwszych lub do drugich.

2. Do tego scholastycznego podziału zbliża się podział fizjologów, którzy za J. Müllerem rozróżniają dwie klasy ruchów: ruchy automatyczne czyli mimowolne (*unwillkürliche Bewegungen*) i dowolne (*willkürliche Bewegungen*). Tamte powstają pod wpływem ośrodków rdzenia pacierzowego, ale niezależnie od wszelkiego bezpośredniego pożądania¹⁾; te odbywają się zależnie od psycho-motorycznych ośrodków szarej substancji mózgowej, tudzież od pożądania.

Ruchy automatyczne czyli mimowolne zowią się dziś najczęściej refleksyjnymi albo odruchami²⁾. Odruch jest, jak

nika, zowie św. Tomasz wymuszonym, a ruch, jaki odbywa kamień, spadający skutkiem własnego ciężaru na ziemię, spontanicznym. Kiedy indziej znowu ruch spontaniczny oznacza czynność, przez którą istota żyjąca kieruje sama sobą; tak np. mówimy, że roślina odżywia się spontanicznie.

¹⁾ Tylko wyjątkowo może bardzo energiczny akt woli wstrzymać ruch mimowolny wbrew działaniu bodźca; zwyczajnie wpływ woli na ruch rzeczony jest jedynie uboczny i pośredni, o ile wola sprowadza lub usuwa, potęguje lub zmniejsza podniecie.

²⁾ Według niektórych autorów ruchy refleksyjne i automatyczne różnią się tem, że pierwsze powstają wskutek bodźca zewnętrznego, a drugie (np. uderzenia serca, ruchy płuc przy oddychaniu) mają swe źródło wewnątrz. Zob. Wundt, Grundz. der phys. Psych., t. I, str. 190 i n.

wiemy¹⁾, pewnego rodzaju odpowiedzią ośrodków nerwowych na daną podniecie. Słyszeliśmy, że jeżeli, pozbawiwszy żabę mózgu, ukłujemy ją silnie w nogę, żaba cofa łapkę, chce uciekać.

Fizjologia wylicza rozmaite gatunki odruchów: odruchy pojedyncze i złożone, świadome i nieświadome, wrodzone i nabyte.

a) Typem refleksyjnych ruchów pojedynczych jest odruch, powstający w rdzeniu pacierzowym: podniecia zewnętrzna dostaje się do komórki czuciowej, z czuciowej przenosi się na ruchową, poczem z ruchowej wychodzi impuls ruchowy do mięśnia. Jeżeli w odruchu, jak zwyczajnie bywa, bierze udział wiele komórek i nerwów, odruch zowie się złożonym.

b) Jedne i drugie odruchy, pojedyncze czy złożone, są świadomymi lub nieświadomymi. Gdy ktoś ukłuje szpilką końce mego palca, czuję ból i dlatego cofam z krzykiem rękę. Oto ruch mimowolny, a świadomy: mimowolny, bo cofnięcie ręki odbywa się tak szybko, iż wyprzedza odpowiedni rozkaz woli; świadomy, bo doskonale zdaję sobie sprawę z tego, co zaszło. Podobny odruch następuje, gdy wyobrażenie budzącej wstręt rzeczy, która może się znajdować w pokarmie, powoduje wymioty. Ale weźmy inne wypadki. Gdy łaskoczę śpiącego w stopę, zaraz przesuwam nogę; gdy, wyjąwszy gołębiowi półkule mózgowe, posadzimy go na palcu i zaczniemy zmieniać położenie ręki, ptak będzie się przystosowywał do każdej jej pozycji: w obu razach mamy przykłady odruchów nieświadomych.

c) Nakoniec ruchy refleksyjne, świadome czy nieświadome, dzielą się na wrodzone czyli instynktowe i nabyte. Do pierwszych należą ruchy ochronne, naśladowcze i współczesne. Upadając, rozstawiamy, jak zauważyliśmy gdzie indziej, ręce, aby się nie potłuc; widząc, że jakiś ciężar leci na nas, odsuwamy się na bok; ile razy spada na ziemię przedmiot, mogący się łatwo potłuc, nadstawiamy rękę, aby go w powietrzu schwycić; jeżeli przeczuwamy, że coś może

¹⁾ Zob. t. I, str. 92 i n.

nadwerężyć nasze oko, zamykamy powieki; gdy mała cząstka pokarmu lub kropla płynu dostanie się do tchawicy, zaraz rozpoczyna się krząkanie. Oto ruchy ochronne. Ruchy naśladowcze spotykamy najczęściej przy śmiechu i ziewaniu: patrząc na śmiejących się lub ziewających, śmiejemy się i ziewamy sami. Ruchy współczesne są ruchami mięśni, odbywającymi się razem z innymi podobnymi ruchami; do nich np. należy równe nastawienie obojga oczu w czasie patrzenia. Odruchy znowu drugiej kategorii czyli nabyte powstają, wskutek częstego powtarzania, z dowolnych. Dziecko, które się uczy pisać, kreśli każdą literę z wielkim wysiłkiem uwagi; osoby, posiadające pod tym względem wprawę, piszą bez namysłu. Podobnie kto dopiero zaczął grać na fortepianie, musi uważać na każdą nutę; natomiast zdolny pianista, zaledwie rzucił okiem na nuty, już palce jego wykonały na klawiszach cały łańcuch związanych z sobą ruchów. Owszem, artysta może grać mimo roztargnienia, a nawet (jak widzimy u somnambulów) mimo snu. I nie w tem nadzwyczajnego. Obrazy bowiem ruchów, jakie nieraz wykonywały jego palce, skojarzyły się wzajem. Stąd np. ruch *a* wywołuje ruch *b*, *b* wywołuje *c*, *c* wywołuje *d* i t. d. Tak się odbywa zwykle chodzenie, tańczenie, pływanie, mówienie, śpiewanie. Tak pracuje często prosty rzemieślnik i genialny artysta.

W ten sposób przedstawiają rzecz o ruchach refleksyjnych fizyologowie, a za nimi wielu psychologów.

3. Sądzymy wszakże, że niewszystkie ruchy, które fizyologia zalicza do refleksyjnych, są mimowolne. Tak np. przymykanie powiek wskutek przesunięcia obcej ręki przed okiem, cofanie palca przy ukłuciu go szpilką, rozkładanie rąk przy upadaniu na ziemię i t. p. należą, naszym zdaniem, do ruchów spontanicznych. Nie chcemy przez to powiedzieć, żeby owe odruchy odbywały się z rozkazu rozumnej woli; powstają one jednak niezawodnie pod wpływem odpowiedniego wrażenia, instynktowego sądu władzy oceniania i pewnego rozkazu pożądania zmysłowego. Twierdzeniu temu nie stoi na przeszkodzie fakt, że odruchy odbywają się szybko: czas ten jest może za krótki, by

mógł wystarczyć na namysł rozumu i rozkaz woli, ale wystarczy na poprzedzające ruch czynności zmysłowe. Tak samo zaliczylibyśmy do ruchów, przynajmniej w części dowolnych, odruchy nabyte, bo wyprzedza je poznanie zmysłowe (np. widzenie), działanie pamięci i wyobraźni¹⁾.

§ 2. Natura ruchu spontanicznego.

Że odbywają się w nas ruchy spontaniczne czyli dowolne, różne od refleksyjnych, nie ulega wątpliwości. Świadomość bowiem mówi, że niektóre ruchy naszego ciała zależą najpewniej i od poznania i od pożądania. Godzi się jednak oznaczyć bliżej stosunek ruchu spontanicznego do pożądania, oraz do innych wpływających na ruch czynników, a następnie wskazać podmiot i siedzibę władzy ruchu.

1. Nasuwa się tedy najpierw pytanie, czy władza, która wykonywuje ruch dowolny, różni się od władzy pożądania zmysłowego. Wielu, nawet pośród Tomistów, nie

¹⁾ Inni, posuwając się dalej, widzą spontaniczność także w ruchach zwierząt, pozbawionych mózgu, o ile ruchy te opierają się na wrażeniach. Czyż taka żaba — pytają — nie doznaje żadnych wrażeń? — Siedzi spokojnie, póki jej nie drażnisz. Gdy ją położysz na grzbiecie, porusza się tak długo, aż stanie na nogi; gdy ją umieścisz na pochyłej płaszczyźnie, wyteżą wszystkie siły, aby się nie zsunąć na ziemię. Jeżeli ją rzucisz na wodę, zaczyna płynąć naprzód siebie, omijając przeszkody; ogrzejesz dobrze tę wodę, żaba się niepokoi, wydaje płaczliwy głos i rzuca się na wszystkie strony, by wyskoczyć z płynu. Wyjawszy żabę z wody, połóż na jej grzbiecie kroplę kwasu siarkowego. Żaba ucieka, aby się uwolnić od bólu, a gdy to nie pomaga, zatrzymuje się i podnosi na grzbiet tylną łapkę i trze nią po zranionem miejscu; odetniesz jej łapkę, podniesie drugą; odetniesz i drugą, podniesie pozostałe kciuki. Dlaczego — pytają — położona na grzbiecie żaba chce stanąć na nogi? Dlaczego wykonuje różne ruchy, by nie spaść z pochyłości? Bo czuje, że położenie, jakie zajmuje w obu wypadkach, jest dla niej niewygodne. Dlaczego pływa w wodzie? Bo czucie, jakiego doznaje, zetknąwszy się z płynem, budzi w niej ruchy, jakie w podobnym stanie zwykle wykonywała. Dlaczego chce się wydostać z gorącej wody, dlaczego łapką dotyka się spalonego kwasem siarkowym miejsca? Bo w jednym i drugim wypadku doznaje bólu. Zob. Farges, dz. przyt., część II, r. 1; tudzież Urráburu, Psychologiae p. pr., str. 934 i n.

widzi rzeczowej różnicy między temi władzami, twierdząc, że pierwsza z nich jest tylko bierną dyspozycją członków do przyjęcia ruchów, a druga ich bezpośrednią przyczyną sprawczą. Cornoldi¹⁾ np. powiada wyraźnie: „Siła czyli zdolność poruszania się z miejsca na miejsce jest w zwierzęciu funkcyją pożądania zmysłowego“. Niektórzy znowu przyznają osobną władzę ruchu zwierzętom, a odmawiają jej człowiekowi. Jeszcze inni, czując słabość dowodów, mających przemawiać za tożsamością władzy pożądania i ruchu, zasłaniają się powagą Doktora Anielskiego. Ale to powoływanie się na króla chrześcijańskich myślicieli wyrządza mu, naszym zdaniem, krzywdę. Lubo bowiem w pismach jego znajdują się miejsca²⁾, zdające się zacierać różnicę między władzą pożądania i ruchu, przecież nie brak wielu innych, najjaśniejszych, gdzie ta różnica dobitnie jest zaznaczona³⁾. To tylko nie ulega wątpliwości, że św. Tomasz wyżej stawia władzę pożądania, aniżeli władzę ruchu, o ile druga wykonuje rozkazy pierwszej. Zresztą dowody, jakie zaraz przytoczymy dla wykazania rzeczowej różnicy między ruchem a pożądaniem (zmysłowem czy rozumnem), wydają nam się decydującymi.

Najpierw różnica władz zależy od różnicy w czynnościach. Lecz czynność władzy ruchu różni się specyficznie od aktu pożądania. Jakoż do woli należy tylko pożądać, a do władzy ruchu pożądanie spełniać. Innemi słowy: po-

¹⁾ Dz. przyt., str. 533. — Przed nim bronili tego zdania Kajetan Ferrariensis, Capreolus, Dominik Bañez, Martinez de Prado.

²⁾ S. th., I, q. 75, a. 8, ad 3; Sum. c. gent., I, 2, c. 82; De poten., a. 11, ad 20; De anima, a. 9, ad 6.

³⁾ «Secundum quod anima inclinatur et tendit in rem exteriorem, sunt duo genera potentialium; unum scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primus in intentione; aliud autem motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus». S. th., I, q. 78, a. 1. — »Intellectus et appetitus movent sicut imperantes motum, sed oportet esse potentiam motivam, quae motum exequatur, secundum quam scilicet membra sequuntur imperium appetitus vel intellectus vel sensus». De anima, a. 13, ad 13. Zob. jeszcze S. th., I, q. 78, a. 1, ad 4, oraz S. c. gent., I, 2, c. 35.

żądanie rozkazuje, a władza ruchu wykonywuje. Dodajmy, że władza pożądania jak poleca wykonanie ruchu, tak też wykonanie innych czynności psychicznych, np. widzenia lub myślenia. Lecz nikt wymienionych funkcyj nie przypisuje władzy pożądania. Więc niema też żadnej podstawy, ażeby w niej upatrywać przyczynę ruchu lokalnego.

Do tego samego wniosku prowadzi fakt, że wymienione władze spierają się wzajem i dają się nawet oddzielić od siebie. Spierają się, bo często z rozkazu woli wykonujemy ruchy ciała, które nie podobają się pożądaniu zmysłowemu: więc przynajmniej władza tego ostatniego pożądania różni się od władzy ruchu. Potem jedna władza da się oddzielić od drugiej. Przypatrzmy się człowiekowi sparaliżowanemu! Czyż nie posiada on władzy pożądania zmysłowego i woli? Wszak chce przejść z miejsca na miejsce, chce poruszyć ręką, palcem, językiem, a jednak nie może. Czyżby ten wypadek był możliwy, gdyby władze pożądania i ruchu były identyczne? Nawet w człowieku zupełnie zdrowym niezawsze za pożądaniem idzie ruch lokalny. Widzę np. złoty zegarek w kieszeni przechodzącej koło mnie osoby i pożadam go zmysłowo, lecz nie wyciągam ręki, aby go sobie przywłaszczyć, bo głos sumienia mi mówi, że podobny czyn jest niemoralny. Więc znowu nie można utożsamiać przynajmniej władzy pożądania zmysłowego z władzą ruchu.

2. Choć wszakże może istnieć pożądanie bez ruchu, to jednak niema spontanicznego ruchu bez jakiegoś pożądania. Owszem, na ruch rzeczony wpływają jeszcze inne czynniki, a mianowicie świat czyli otaczające nas środowisko. Że zaś środowisko podnieca nas do ruchu spontanicznego tylko wskutek poznania, stąd do przyczyn ruchu należy obok pożądania zaliczyć spostrzeżenie¹⁾ (względnie

¹⁾ Lecz absurdem jest utrzymywać, co czyni Schiffrini, że jak ruch zamienia się na ciepło, tak spostrzeżenie na ruch ciała. «Wenn schon Wahrnehmen und Begehren zwei verschiedene Gattungen des menschlichen Seelenlebens ausmachen..., so gilt dies noch mehr von der Wahrnehmung und willkürlichen Bewegung. Zudem ist der sinnliche Erkenntnissakt etwas in

poznanie rozumu) i akt władzy oceniania, rozstrzygający o tem, czy coś jest korzystne albo szkodliwe. Słusznie zatem św. Tomasz twierdzi, że trzy są właściwie przyczyny ruchu dowolnego: kierująca, rozkazująca i wykonawcza; kierującą są zmysły zewnętrzne i wewnętrzne (względnie rozum), rozkazującą władza pożądanja, wykonawczą wreszcie władza ruchu²⁾. Zmysły wpływają na ruch za pośrednictwem pożądanja, natomiast pożądanje wpływa bezpośrednio³⁾.

3. Lecz od której części człowieka pochodzi ruch spontaniczny? Co jest jego podmiotem: ciało czy dusza? — Materyaliści, przecząc istnieniu drugiej, przypisują ruch pierwszemu, a mianowicie specjalnemu ułożeniu części ciała albo siłom mechanicznym. Nawet pośród filozofów, uznających różnicę między duszą a ciałem, są tacy, co odnoszą ruch dowolny do samego ciała; tak czyni np. Leibnitz. Inni, jak Platon, a z najnowszych Maine de Biran, Jouffroy i Edw. von Hartmann, sądzą przeciwnie, że ruch pochodzi od samej duszy. Mylą się wszakże grubo i pierwsi i drudzy. Że siła ruchu życiowego wogóle, a spontanicznego

sich Vollendetes; er verlangt nicht die körperliche Bewegung und kann sie auch nicht hervorrufen; letztere ist in ihrer Existenz vom Begehren abhängig. Übrigens lässt sich unschwer nachweisen, dass die Wahrnehmungen in ganz anderen Organen sich vollziehen, weshalb ein Umschlag der einen in die anderen schlechterdings nicht denkbar ist“. Schneid, dz. przyt., str. 181.

²⁾ „Motiva animalis est, quae movet per apprehensionem et haec dividitur, quia quaedam movet per modum dirigentis, quaedam per modum imperantis, quaedam per modum exequentis. Motivae per modum dirigentis sunt phantasia, et aestimativa, in quantum appetitui ostendunt formam vel intentionem convenientem vel disconvenientem... Motivae autem imperantes et facientes motum sunt concupiscibilis et irascibilis, quae sunt partes appetitus sensitivi... Vis exequens motum istum est vis exterior, quae diffusa est in musculis et lacertis et nervis membrorum“ (De pot. animae, c. 5).

³⁾ W jaki jednak sposób pożądanje może skłaniać władzę ruchu do wykonania aktu — pozostaje dla nas zagadką. Tłómaczenie dawnych psychologów, którzy przyczynę tego faktu upatrywali w sympatyj władz, nie rozjaśnia właściwie kwestyi.

w szczególności, nie tkwi w samem ciele, pokazuje się choćby stąd, iż żadne ciało samo przez się nie posiada życia; inaczej żyłoby każde. Z drugiej strony podmiotem władzy ruchu nie może być sama dusza, albowiem nie ulega wątpliwości, że władza ta tkwi w mięśniach, że zależy od ich dyspozycyi, tudzież od odżywiania ciała; zresztą ruchy dowolne przysługują także zwierzętom, u których każda funkcja jest organiczna. Nie pozostaje tedy nic innego, jak powiedzieć z perypatetykami, że ruch spontaniczny pochodzi równocześnie od ciała i od duszy, a tem samem stanowić akt władzy organicznej.

4. Gdzie tedy znajduje się organ tej władzy? Centralny organ leży nie w sercu, jak chciał Arystoteles, lecz w mózgu. Siła bowiem ruchu stoi na usługi pożądanja i dlatego tam powinna mieć siedzibę, gdzie ma siedzibę pożądanje. Toż doświadczenie uczy, że cierpienia mózgowe wpływają na ruchy dowolne, przyspieszając je lub opóźniając i t. p. Koordynacja ruchów zależy, jak wiadomo, od mózdzka. Najbliższymi zaś narządami władzy ruchu są — jak rzekliśmy — mięśnie, w których rozgałęziają się końce nerwów motorycznych.

Mięśnie składają się z włókien mięsnych, t. j. włókien, powstałych z komórek wydłużonych, wśród których tu i ówdzie spotyka się jądra. Rozróżniamy mięśnie gładkie i prążkowane. Pierwsze występują albo w postaci pojedynczych komórek mięsnych, mających zwykle kształt wrzecionowaty, a w części najgrubszej mieszczących jądro, albo w formie błon, sznurów lub splotów, powstałych z komórek pojedynczych. Na mięśnie prążkowane składają się jednostajnie grube włókna cylindryczne, obfitujące w jądra, a posiadające protoplazmę i osłonkę (sarkolemma, myolemma); włókna te są poprzecznie (wyraźnie) i podłużnie (lekko) prążkowane. Ponieważ mięśnie gładkie spotykamy w narządach, których czynność nie zależy od pożądanja (np. w błonach przewodu pokarmowego, w naczyniach krwionośnych i limfatycznych), przeto nazwano je mimowolnymi; przeciwnie mięśnie prążkowane noszą nazwę do-

wolnych, gdyż najczęściej służą do ruchów od woli zależnych.

Głównymi właściwościami mięśni, o ile one pozostają w stosunku do ruchu, są ich pobudliwość i kurczliwość. Właściwości te polegają na tem, że mięśnie, na które działają podniety, są wrażliwe na owo działanie, że zmieniają swój kształt, t. j. zmniejszają swą długość, a powiększają grubość czyli kurczą się, zachowując tę samą objętość. Skutkiem skurczu jest ruch poszczególnych członków lub całego ciała. Obok zmiany kształtu, zachodzą w mięśniu czynnym inne jeszcze modyfikacje; najważniejsze z nich są: fizyczne (zmniejszenie sprężystości mięśnia), chemiczne (np. przyrost wytwarzanego CO₂), termiczne (podwyższenie temperatury, spowodowane połączeniem tlenu z pewnymi substancjami) i elektryczne. Jeżeli skurcz trwa zbyt długo, następuje znużenie mięśnia, wywołane prawdopodobnie przemieszczeniem drobin protoplazmy mięsnej. Aby owe drobiny wróciły do stanu normalnego, potrzeba spoczynku.

U w a g a. Niektórzy nowsi autorowie identyfikują kurczliwość (*contractilitas*) z władzą ruchu lokalnego. Przypuszczeniu temu nieby nie można zarzucić, byle uważało się kurczliwość za siłę, która może kurczyć mięśnie; jeżeli jednak przez kurczliwość rozumie się tylko bierną dyspozycję, na podstawie której mięsień może ulegać skurczeniu, wówczas nie podobna się zgodzić na utożsamianie kurczliwości z władzą ruchu spontanicznego ¹⁾.

¹⁾ Urráburu, dz. przyt., pars pr., str. 956.

ROZDZIAŁ IV.

O lokalizacjach mózgowych ¹⁾.

Niniejszy rozdział ma być uzupełnieniem trzech poprzednich. Skoro wszystkie władze zmysłowe, któremi zajmowaliśmy się dotąd, a mianowicie zmysły zewnętrzne i wewnętrzne, pożądanie zmysłowe, oraz siła ruchu spontanicznego posiadają ostateczny swój organ w mózgu, nasuwa się pytanie, w których jego częściach mieszczą się wymienione władze. Kwestya ta zowie się słusznie kwestyą lokalizacyi mózgowych. Chcąc ją należycie przedstawić i rozwiązać, wyłożymy nasamprzód i ocenimy sławną hipotezę Galla, który owym umiejscowieniom nadał nowy kierunek, dalej przypomnimy pokrótce dzisiejsze na tem polu prace i kierunki, a w końcu wyliczymy pewne tychże prac wyniki.

§. I. Frenologia.

Już u najdawniejszych filozofów widać wyraźną dążność do oznaczenia centralnych ognisk dla różnych funkcij psychicznych. Platon, jak wiadomo, umieścił *λόγος* w głowie, *θυμός* w piersiach, a *ἐπιθυμία* w brzuchu. W psychologii arystotelesowskiej mózg zajął miejsce drugorzędne: zadaniem jego chłodzić upał serca, które według Stagiryty stanowi centralny organ władz zmysłowych; dopiero Galen wykazał, że mózg jest punktem środkowym i korzeniem

¹⁾ Flechsig, Gehirn und Seele, Lipsk 1896; Surbled, Le cerveau, Paryż 1890. Zob. także nast. art.: Surbled, L'écorce cérébral w «Annales de phil. chr.», r. 1897; Ferrand, Les localisations cérébrales, tamże teg. r.; Peillaube, La consciences des sensations, tamże 1898, oraz: Les localisations des fonctions psychologiques, tamże 1900.

życia zmysłowego. Pierwsze wszakże ślady lokalizacji rzeczywiście mózgowych spotykamy u myślicieli średniowiecznych, u Avicenny, Wilhelma z Conches, Alberta W. i św. Tomasza. Ostatni, idąc za fizyologami arabskimi, wskazuje w mózgu miejsce dla wszystkich czterech zmysłów wewnętrznych, t. j. dla zmysłu wspólnego, wyobraźni, władzy oceniania i pamięci¹⁾. Później nie brakło usiłowań, aby resztę władz zmysłowych, więc władzę pożądania i ruchu, umiejscowić w osobnych częściach substancji mózgowej. Dopiero z rozwieleniem się psychologii kartezjańskiej kwestia lokalizacji mózgowych stała się zbyt trudną: według rzekomego reformatora filozofii niema władz organicznych, któreby mogły być umiejscowione, bo dusza nie dzieli się z ciałem żadną władzą.

1. Przed stu laty poruszył na nowo sprawę lokalizacji fizyolog niemiecki, dr. Gall (1758—1828). Przy pomocy przyjaciela i kolegi w zawodzie lekarskim, Spurzheim'a, wydał on w Paryżu (1810—1819) swoje główne dzieło p. n.: *„Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier“*, w którym starał się wykazać, że istnieje ścisły związek między życiem psychicznym a mózgiem, że wszystkie władze duszy mają w nim osobne narządy. Hipotezę tę nazwano frenologią (φρήν = duch).

Już w młodości, bo na ławie szkolnej, rozpoczął Gall zbieranie faktów, które miały stanowić podwalinę tej nowej, a ciekawej nauki o duszy. Później gromadził w swym domu osoby różnych stanów i zawodów, przede wszystkim zaś indywiduala, należące do niższych warstw społeczeństwa, więc posługaczy, fiaków, tragarzy, żebraków i t. p., wy-

¹⁾ „Est ergo *sensus communis*, a quo omnes *sensus proprii* derivantur... Eius enim organum est *prima concavitas cerebri*... Secunda vis interior est *phantasia*... et huius organum est post organum *sensus communis* in parte cerebri, quae sic non abundat humido sicut prima pars cerebri... Tertia vis sensitiva est *aestimativa*... Organum autem huius potentiae ponitur in brutis in posteriori parte mediae partis cerebri. In hominibus autem eius organum ponitur in media cellula cerebri, quae *sylogistica* appellatur... Quarta vis sensitiva interior est *memorativa*... Organum autem huius potentiae est in posteriori concavitate cerebri“. De pot. an., c. 4.

pytując szczegółowo wszystkich, jakie są ich usposobienia, skłonności, nalogi, przywary, upodobania lub specjalne uzdolnienia; nieraz częstował ich trunkiem, aby tem łatwiej i tem szczerzej odsłaniali mu dodatnie i ujemne strony swego charakteru. Kiedy się tak wypowiadali z wszystkiego, Gall przystępował do kranioskopii, t. j. do badania ich czaszek, przyczem szczególniejszą zwracał uwagę na kształt głowy, tudzież na znajdujące się na górnej jej powierzchni wypukłości. Przypuszczał bowiem, że wypukłościom czaszki odpowiadają najdokładniej, w odpowiednich miejscach, wypukłości na powierzchni mózgu, że znowu wypukłości mózgu pozostają w związku z jakąś główną zaletą lub wadą, czyli raczej władzą badanej osoby. Długie studia porównawcze miały Galla utwierdzić w przekonaniu, że hipoteza jego jest uprawniona. Chcąc ją oprzeć na jeszcze szerszej podstawie, badał głowy i czaszki wielu znakomitych przedstawicieli nauki i sztuki, zwiedzał w podobnym celu różne zakłady naukowe, szpitale i więzienia, obserwował nawet biusty i portrety sławnych mężów.

Z czasem powstała cała wiązanka zasad frenologicznych, z których najważniejsze są następujące:

a) Mózg nie jest organem jednolitym, ale składa się z wielu narządów, istniejących i funkcyjujących niezależnie od siebie.

b) Jak dusza mieszka tylko w mózgu, tak znowu w każdej jego części czyli w każdym narządzie tkwi odpowiednia władza, będąca niejako osobną (t. j. poniekąd niezawisłą od innych) duszą. Owszem, niema żadnych władz nieorganicznych, bo wszystkie bez wyjątku mieszczą się w mózgu, tak, że jeżeli brakuje pewnej jego części, brakuje także odpowiedniej władzy.

c) Między masą poszczególnych organów mózgowych a odpowiadającymi im siłami psychicznymi zachodzi *ceteris paribus* stosunek prosty: im większa, im bardziej rozwinięta jakaś część mózgu, tem większą energię posiada mieszkająca w niej władza.

d) Wielkość narządów mózgowych, a względnie władz poznaje się łatwo po wypukłościach czaszki, ponieważ gru-

bość czaszki, przylegającej dokładnie do powierzchni mózgu, jest wszędzie jednakowa.

e) Liczba oddzielnych organów mózgowych wynosi według Galla 27; następcy jego, do których należą Noel, Combes, Gustaw Struve, Scheve i inni, naliczyli wszystkich wypukłości aż 35, 36, 37 i więcej. Toż tyle jest władz t. z. zasadniczych, z których każda działa na własną rękę, a z których powstają inne, zwane pochodnymi czyli drugorzędnymi.

f) Wreszcie dzielą frenologowie władze zasadnicze na popędy, uczucia oraz siły intelektualne. Pierwsze (np. popęd zachowawczy lub płciowy) mieszczą się w tylnej części mózgu, drugie (np. uczucie religijne lub uczucie nadziei) w środkowej, trzecie (np. talent do matematyki¹⁾ lub języków) w czołowej.

2. Atoli wymienione tezy frenologiczne stanowią tylko wiązankę paradoksów.

a) Mózg, acz jest narządem różnolitym, nie składa się z części zupełnie od siebie niezawisłych.

b) Chociaż nie ulega wątpliwości, że substancję mózgową należy uważać za centralny organ władz zmysłowych, że nawet duchowe życie człowieka od niej zawisło, przecież błędem jest utrzymywać, jakoby wszystkie bez różnicy władze związane były wewnątrznie z materią; rozum i wola, jak wykazemy, są władzami nieorganicznymi.

c) Jeśli chodzi o stosunek, zachodzący pomiędzy organem mózgowym a tkwiącą rzekomo w nim władzą, doświadczenie nie przemawia wcale za tem, żeby on był zaw sze prosty. Zresztą sami frenologowie przyznają, iż należy uwzględniać nie tylko ilość masy mózgowej, ale także jej jakość. Jeżeli — oto ich słowa — mimo wielkiej siły

psychicznej, masa odpowiedniego organu mózgowego jest nieznaczna, wówczas trzeba przypuścić, iż mała ilość masy zostaje uzupełniona jej wyborną jakością. Któż jednak nie widzi, że podobne przypuszczenie jest czczym wybiegiem? Dlatego nie mamy obowiązku go zbijać: *gratis asseritur. gratis negatur.*

d) Błędem jest także twierdzić, że zewnętrzna strona czaszki odpowiada dokładnie powierzchni mózgu, bo grubość czaszki może być, wskutek choroby lub innych przyczyn, w różnych miejscach różną. Nieraz się też zdarza, że chociaż wewnętrzne powierzchnie czaszek są zupełnie do siebie podobne, jednak ukształtowanie wyjętych z nich mózgów jest odmienne.

e) Że zaś liczba organów mózgowych, tudzież należących do nich władz zasadniczych jest fikcyjna, pokazuje się z samej różnicy zapatrywań, istniejącej pod tym względem pośród frenologów. Jeszcze większego błędu dopuszczają się oni przez to, iż uważają duszę za konglomerat sił psychicznych.

f) Wreszcie zupełnie bez podstawy przypisują popędy tylnej części mózgu, uczucia środkowej, a władze intelektualne przedniej. Być może, że za podobną hipotezą przemawiają wyjątkowo pewne fakta, lecz ogół ich świadczy przeciw niej najwyraźniej. Wszak są osoby, które na czaszce mają znaczne guzy, lubo odpowiadające im według teorii władze albo wcale nie albo bardzo słabo funkcjonują; są inne, u których przeciwnie, mimo wysoko rozwiniętych popędów, uczuć czy sił intelektualnych, nie widać wypukłości na czaszkach lub widać tylko tak małe, iż niema stosunku między niemi a władzami. Nawet tak rozpowszechnione przekonanie, że wysokie i wypukłe czoło jest znakiem wyższego rozwoju umysłowego, nie wytrzymuje krytyki. Takie czoło spotykamy nierzadko pośród plemion dzikich oraz u idiotów. Dr. Lelut, opierając się na długich badaniach, twierdzi nawet, że ci ostatni mogą się niem częściej stosunkowo poszczycić, aniżeli osoby umysłowo zdrowe.

Nie dziwić się tedy, że frenologia Galla, która narodziła się z początku tyle hałasu, została rychło przez sumien-

¹⁾ Pod koniec 1899 r. wystąpił neurolog lipski, Möbius, z hipotezą, że talent do matematyki jest wrodzony i lokalizuje się w przednim końcu trzeciego płatu czołowego. Ponieważ koniec ten jest według przypuszczenia Möbiusa silnie rozwinięty, przeto matematycy posiadają krawędzie czoła (przedewszystkiem lewą) pełniejsze oraz inaczej uformowane, aniżeli inni ludzie. Möbius miał sprawdzić tę anatomiczną właściwość u wielu matematyków. Zob. *Philosophisches Jahrbuch*, r. 1900, str. 476.

nych badaczy postawioną w tym samym rzędzie, co astrologia lub alchemia ¹⁾).

§ 2. Dzisiejsi badacze lokalizacji, oraz ich metody.

1. Fantastyczne mrzonki frenologii zdeskredytowały na chwilę kwestyę umiejscowień mózgowych, wskutek czego łatwo się przyjmowało przeciwne zapatrywanie Cuvier'a (1769—1832), a przede wszystkim Flourensa (1794—1867). Ostatni, znany jako niezwyklej miary fizyolog, opierając się na własnych doświadczeniach, wypowiedział zasadę, że mózg jest całością jednolitą, której każda część (podobnie, jak np. każda część płuc) może zastąpić funkcję części innych, że tedy nie ma mowy o lokalizacji władz psychicznych. Za tem zdaniem poszli Magendie, Longet, Vulpian, Brown, Séquard, Goltz i wielu innych. Tak też uczyla od r. 1820 do 1870 klasyczna fizyologia.

Wszakże od lat 25 bierze znowu górę hipoteza lokalizacji mózgowych. Po pracach Dax'a i Bouillaud'a, należących jeszcze do pierwszej połowy naszego wieku, wielkie zasługi położyli tutaj Broca (1861), Hitzig i Fritsche (1870), Dawid Ferrier (1873), a w najnowszych czasach Munck, Flechsig i von Bechterew, obok których możnaby wymienić cały szereg innych fizyologów francuskich, angielskich, niemieckich i włoskich. Wprawdzie spotyka się i w tym obozie niemałe różnice zapatrywań, jeżeli chodzi o szczegóły, atoli pod jednym względem panuje zupełna zgoda, pod tym, że różne części mózgu, które nazwano ośrodkami projekcji (nazwę tę ograniczają niektórzy do ośrodków czuciowych), spełniają różne funkcje psychiczne. Jak tedy zewnętrzne narządy rozdzielają między siebie pracę zmysłową, tak i wewnętrzne organa mózgowe, w któ-

¹⁾ W ostatnich czasach wystąpił w obronie Gall'a londyński lekarz, dr. B. Holländer, w pracy: *Die Localisation der psychischen Thätigkeiten im Gehirn*, Berlin 1900.

rych się odbywa projekcja całej pracy organów obwodowych. Słowem funkcje mózgowe są umiejscowione.

2. Metody, jakimi się posługują uczeni przy badaniu lokalizacji mózgowych, są dwie: jedna obserwacyjni czyli anatomiczno-kliniczna, druga doświadczalna; w pierwszej fakta są, przynajmniej po części, gotowe, w drugiej trzeba je dopiero sztucznie tworzyć.

Przypuśćmy, że jakieś zwierzę przyszło na świat bez oka. Jeśli sekcyja, dokonana na niem, odkryje w mózgu częściowy zanik płatu potylicznego, można wnioskować z pewnem prawdopodobieństwem, że istnieje związek między tymże płatem a okiem. Przypuśćmy jeszcze, że mózg zwierzęcia został przypadkiem nadwreżony, że to nadwreżenie spowodowało w funkcjach organów obwodowych pewnego rodzaju zamieszanie. Pośmiertna autopsya może łatwo wykazać zależność owego zamieszania od odpowiednich ośrodków projekcji. Oto przykłady metody obserwacyjnej. W metodzie eksperymentalnej albo umyślnie pozbawia się zwierzę jakiego zewnętrznego narządu zmysłowego, albo drażni się bezpośrednio pewną część mózgu, albo się ją usuwa (metoda ekstyrpacyjna, względnie irytacyjna). Gdy w pierwszym wypadku zniszczysz np. młodemu królikowi organ słuchu, przekonasz się po pewnym czasie, że usunięcie narządu obwodowego spowodowało zanik słuchowego nerwu, tudzież odpowiedniego ośrodka w mózgu. W drugim razie podniecenie odbywa się już to mechanicznie zapomocą delikatnego pręcika, już to zapomocą prądu elektrycznego; pręcik czy prąd działają wprost na odsłonięty ośrodek mózgu zwierzęcego, wywołując pewne skutki w odpowiednich narządach obwodowych. Jeżeli np. słaby prąd indukcyjny skierujemy na ciemieniowe zwoje mózgu, oraz na przylegającą do nich część płatu czołowego, zaraz następują ruchy nóg, głowy i t. d. Gdy znowu wytniemy zwierzęciu pewną część kory mózgowej, zobaczymy, że operacyja ta pociąga za sobą zamieszanie albo nawet zupełne przerwanie niektórych funkcji, np. wzrokowych, słuchowych, dotykowych, stosownie do tego, jaka część kory została usunięta.

3. Mimo tych metod napotyka ją fizyologowie przy lokalizacjach mózgowych na liczne trudności. Najpierw z powodu łatwo zrozumiałego odbywają się eksperymenty prawie wyłącznie na zwierzętach. A któż zaręczy, że to, co się sprawdza na małpie, psie, króliku lub żabie, stosuje się także w całej rozciągłości do człowieka? Powtóre, choćby nawet zajmujący się badaniem lokalizacji fizyologowie eksperymentowali na ludziach, jeszcze mogą się pomylić bardzo łatwo. Z jednej strony substancja mózgowa składa się z części, pozostających między sobą w ścisłym związku: stąd podnieta, która jest skierowana na jeden element, może łatwo działać na sąsiednie. Z drugiej strony zdarza się nieraz, iż po usunięciu jednego elementu mózgowego należąca doń funkcja ustaje tylko na chwilę, gdyż po pewnym czasie zaczyna ją spełniać w zastępstwie inny element. Oto Munk pozbawia psa ośrodka np. słuchowego, wskutek czego zwierzę nie reaguje na głos wcale czyli jest psychicznie głuche. Ale po kilku tygodniach pies zaczyna rozumieć znaczenie słyszanego dźwięku, poznaje głos swego pana i wykonywuje stosownie do rozkazu odpowiednie ruchy. Owszem, autopsye pouczyły, że pewne osoby, choć miały uszkodzoną znaczną część jednej półkuli mózgowej, a nawet obu, nie okazywały przez całe swe życie żadnych zboczeń psychicznych. Te i podobne fakty naprowadzają na taki wniosek: ściśle oznaczone funkcje życia zmysłowego zależą w normalnych warunkach od pewnych części mózgu, atoli w razie potrzeby może jedna część zastąpić w spełnieniu funkcji drugą.

§ 3. Wyniki badań nad lokalizacją.

Mimo ustawicznych prac, jakie podejmowali i podejmują badacze lokalizacji mózgowych, wiadomości nasze są jeszcze pod tym względem bardzo szczupłe i niepewne.

Najpierw dzielą fizyologowie pod względem lokalizacji całą korę mózgową na trzy główne strefy: ruchową, czuciową i ukrytą czyli nieoznaczoną. Strefy te

wszakże ani nie różnią się między sobą anatomicznie, ani nie są od siebie tak odgraniczone, jak np. leżące obok siebie kraje na karcie geograficznej: jedna wchodzi w drugą bez ścisłej granicy.

1. Strefa ruchowa, znana ze wszystkich stosunkowo najlepiej, obejmuje ośrodki ruchowe, t. j. ośrodki, z których wychodzą włókna nerwowe do odpowiednich mięśni. Rozpościera się ona po obu stronach bruzdy centralnej czyli Rolanda, tudzież powyżej bruzdy Sylwiusza. W najwyższej mianowicie części płatu czołowego, która leży przed bruzdą centralną, mieszczą się ośrodki, kierujące ruchami kadruba. Następnie, poczynawszy od wejścia do bruzdy Rolanda aż do bruzdy Sylwiusza, idzie z góry na dół cały szereg ośrodków: najwyższe z nich przedwodniczą ruchom kończyn dolnych, niższe ruchom kończyn górnych, jeszcze niższe ruchom twarzy; wreszcie od ośrodków najniższych, t. j. sąsiadujących z bruzdą Sylwiusza, zależą artykułowane ruchy języka. Ostatnie ośrodki oznaczono najwcześniej. Już w r. 1861 udowodnił wspomniany wyżej anatom francuski, dr. Broca, że mowa artykułowana zależy od trzeciego zwoju czołowego (*gyrus frontalis inferior*), po lewej stronie mózgu¹⁾. Nadwreżenie tegoż zwoju sprowadza afamię czyli afazję ruchową, w której, jak wiemy, pacjent, choć porusza językiem, nie może mówić. Jeżeli znowu zostaną nadwreżone ośrodki nieco wyżej (po tej samej stronie) położone, mianowicie ośrodki, należące do drugiego zwoju czołowego (*gyr. fron. medius*), wówczas zjawia się agafia: chory nie może pisać.

Co więcej, wszystkie wymienione centra motoryczne, których liczbę doprowadził Ferrier do tuzina, mieszczą w sobie całe grupy specjalnych ośrodków. Tak np. w ośro-

¹⁾ Ośrodki ruchowe, położone po prawej stronie mózgu, kierują zwyczajnie ruchami członków, należących do lewej połowy ciała, i odwrotnie. Mowa artykułowana, nie należąc wyłącznie do żadnej połowy, zostaje przeważnie pod wpływem lewej półkuli mózgowej, która skutkiem częstszego używania prawej ręki jest lepiej rozwinięta od półkuli prawej; tylko u mańkutów mają ośrodki mowy leżeć po prawej stronie mózgu. Zob. Cybulski, dz. przyt., str. 821.

ku, do którego należą ruchy kończyn górnych, są osobne ośrodki dla ruchów ramion, łokcia, pięści, palców, wielkiego palca i t. d. Fizyologowie przypuszczają nawet, że strefa ruchowa jest zasiana niezliczonym mnóstwem ośrodków, że każdy mięsień posiada w niej swoje własne centrum.

Dodajmy wszakże, że niektórzy uczeni uważają okolicę mózgu, położoną nad bruzdą centralną, nie tyle za strefę ośrodków ruchowych, ile raczej za miejsce, w którym się przechowują obrazy ruchowe. Jeszcze inni przyjmują, że ośrodki ruchowe biorą także pewien udział w funkcjach czuciowych.

2. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że istnieje osobna sfera czuciowa (świadoma), która leży w tylnej połowie głowy, obejmując część zwojów ciemieniowych, skroniowych i potylicznych. Choć strefa ta mniej jest zbadana od poprzedniej, oznaczają wszakże fizyologowie z wszelką, jak się zdaje, pewnością dwie grupy ośrodków czuciowych, t. j. ośrodki wzrokowe i słuchowe.

Siedzibą pierwszych jest środkowa część płatu potylicznego. Alteracja tej części, która może być większa lub mniejsza, powoduje znaną nam aleksję czyli ślepotę psychiczną, gdzie osobnik, choć przyjmuje wrażenia optyczne, nie rozumie ich wcale. Psy np., pozbawione płatu potylicznego, widzą wprawdzie swoich panów, ale ich nie poznają, widzą kij, którym im się grozi, ale nie okazują żadnego strachu. Ośrodek akustyczny mieści się głównie w tylnej części pierwszego zwoju skroniowego (*gyr. temporalis superior*), t. j. zwoju, przylegającego do bruzdy Sylwiusza. Nadwrażenie rzeczonego zwoju, jak wykazał Wernicke, sprowadza znaną nam także głuchotę psychiczną czyli słowną: dźwięki artykułowane, które słyszy pacjent, nie mają dla niego żadnego znaczenia. Niektórzy lokalizują ośrodek wrażeń słuchowych w tylnych częściach pierwszego i drugiego (*gyr. temp. medius*) zwoju płatu skroniowego.

Fizyologowie pracują dalej nad lokalizacją innych funkcji zmysłowych. Choć rezultatów pewnych dotąd nie ma, prawdopodobną jest rzeczą, iż ośrodek węchowy leży

w płacie skroniowym, a mianowicie w przedniej części zwoju, który się zowie *gyrus Hippocampi*. Większa jest różnica w zapatrywaniach, jeśli chodzi o dokładne wskazanie centralnej siedziby smaku i dotyku.

Obok ośrodków czuciowych przypuszcza Flechsig, a za nim van Gehuchten, Ramon y Cajal i Edinger ośrodki asocjacji, t. j. ośrodki doskonalsze, a łączące zapomocą włókien centra czuciowe; owszem, Flechsig uważa je za ośrodki duchowe (*geistige Centra*), za organa myśli. Z początku przyjmował ich tylko trzy (czołowe, ciemienio-potyliczne-skroniowe i środkowe), ale później naliczył ich znacznie więcej. Pod względem histologicznym składają się centra asocjacyjne przedewszystkiem ze znanych nam włókien kommisuralnych i asocjacyjnych¹⁾.

3. Pozostaje trzecia strefa, strefa ukryta czyli nieoznaczona, która obejmuje powierzchnie, nienależące do stref poprzednich, a więc przednie części zwojów czołowych, oraz dolny zwój ciemieniowy i potyliczny. Prawdziwa to pod względem lokalizacji *terra ignota*. Chociaż ją drażniono w różny sposób, nie otrzymano żadnego zjawiska ani ruchowego, ani czuciowego. Owszem, mimo uszkodzenia lub zniszczenia płatów czołowych, nie widać żadnych zmian w życiu zmysłowym. Dr. Surbled opowiada, że jeden z jego klientów miał czaszkę połamaną i głęboko poszarpany płat czołowy, a jednak spełniał należycie funkcje czuciowe, ruchowe i rozumowe. Takie jest ogólne pod tym względem zapatrywanie fizyologów.

Nie znamy również ośrodków mózgowych, od których zależą funkcje zmysłów wewnętrznych (o ile zmysły te posiadają osobne organa)²⁾, oraz pożądaną zmysłowego. Zmysł

¹⁾ Słusznie jednak zauważa Maher (dz. przyt., str. 570): „As the chain of reasoning by which the reality of these higher centres is determined is necessarily more complex, and the evidence more fragile than that by which the „projection“ motor and sensory areas are defined, we must be cautious in assenting too easily to the facts claimed to be established, before they are thoroughly confirmed — and even then care will be needed for their correct interpretation“.

²⁾ Dr. Sollier chce lokalizować pamięć w zwojach płatu czołowego;

centralny mielibyśmy ochotę umiejscowić w ośrodkach asocjacyjnych. Pożądanie zmysłowe lokalizują niektórzy w tylnych częściach półkul mózgowych, ale i to przypuszczenie nie da się poprzeć żadnym dowodem.

Jakkolwiek zresztą ma się rzecz z lokalizacjami mózgowymi, odrzucamy jako niedorzeczność zapatrywanie tych, co, naśladując dawnych frenologów, chcą umiejscowić „duchowość albo intelligencyę“ lub rozprawiają o ośrodkach duchowych, o organach myśli.

CZEŚĆ III.

Czynności i władze życia umysłowego.

Krom władz wegetatywnych i zmysłowych, z których pierwsze zbliżają nas do roślin, a drugie do zwierząt, posiadamy jeszcze siły wyższe, duchowe, umysłowe, t. j. rozum i opartą na nim wolę. Są to siły, wyróżniające człowieka pośród widzialnych stworzeń, nadające charakterystyczne piętno całej jego naturze, siły specyficzne ludzkie — i dlatego zasługują na to, aby się zająć nimi w dwóch obszernych rozdziałach.

ROZDZIAŁ I.

O ROZUMIE.

Zanim poznamy należycie istotę rozumu, wystarczy powiedzieć na wstępie, że uważamy go za tę władzę, która myśli, za władzę myślenia. Lecz wyraz „myśleć“ może posiadać dwojakie znaczenie: szersze i ściślejsze czyli właściwe; w pierwszym obejmuje także poznanie zmysłowe¹⁾,

powołując się głównie na dwa rodzaje zjawisk. Osoby, u których zdarza się chwilowe przyćmienie lub całkowita utrata pamięci, chwytają się mimo woli za czoło i czują w tej części mózgu jakiś nieład; skoro znowu pamięć wraca, doznają tamże często nawet bólu. Argument ten wydaje się wszakże d-rowi Ferrand słabym. Fakta przytoczone świadczą według niego co najwięcej o bezpośrednim związku płatu czołowego z ośrodkami obrazów ruchowych, wchodzących w skład aktu mnemonicznego. Zob. jego art. p. n.: «Mémoire, sensibilité et conscience» w «Annales de phil. chrét.», 1899, str. 265 i n.

¹⁾ „Sub cogitatione — pisze św. Tomasz — comprehendi possunt et

w drugim natomiast oznacza tworzenie pojęć, sądów i wniosków. Tutaj bierzemy myśl w znaczeniu drugim. Dodamy, że rozum nazywamy także intelligencją lub umysłem. Nie brak wszakże autorów, u których umysł oznacza ogólnie „czynnik wewnętrzny, podmiotowy“¹⁾, stojący w pewnym przeciwieństwie do zmysłów jako czynników przedmiotowych i zewnętrznych. Stąd niektórzy przypisują umysł nie tylko ludziom, ale i zwierzętom.

Rozpocniemy zaś rozdział od wskazania przedmiotu, jakim działa nasz rozum. Następnie zajmiemy się kwestią, dotyczącą początku naszych pierwszych pojęć, poddając krytyce rozmaite hipotezy fałszywe, a broniąc scholastycznej. Potem przedstawimy pokrótce najważniejsze funkcje rozumu, oparte na pojęciach, oraz zajmiemy się drugorzędnymi przedmiotami naszej myśli. Wreszcie, uzasadniwszy nazwy, jakie przyjmuje rozum, zakończymy rozdział rzeczą o mowie, będącej dopełnieniem myśli.

§. I. Przedmiot rozumu.

To, czem się rozum zajmuje, stanowi jego przedmiot. Ponieważ rozróżniamy przedmiot rozumu materialny i formalny, a formalny znowu dzielimy na właściwy i niewłaściwy, przeto powiemy najpierw o materialnym i formalnym, a potem wskażemy właściwy.

I. Materialny i formalny przedmiot rozumu.

1. Materialnym przedmiotem naszego rozumu jest wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje, a więc wszelki byt realny i możebny. Rzeczywiście myśl nasza nie ogranicza się na pewną tylko kategorię rzeczy, np. na ciała, ale obejmuje wszystko: skończone i nieskończone, konieczne i niekonieczne, niezmiennie i zmienne, Stwórcę i stwo-

perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis“. S. th., II—II, q. 180, a. 3, ad 1.

¹⁾ Struve, dz. przyt., str. 60 i 137.

czenie, materię i ducha, substancję i przypadłość, wreszcie różne rodzaje pierwszej i drugiej. Stąd słusznie powiedział Arystoteles, że przez rozum nabiera dusza siły po-niekąd nieskończonej—ή Ψυχὴ τὰ ὄντα πᾶς ἐστὶ πάντα¹⁾. Nie rozumiemy jednak, żeby to poznanie rozumu odbywało się zawsze z równą doskonałością; twierdząc, że przedmiotem myśli jest wszelkie jestestwo, chcemy tylko powiedzieć, że niema i nie może być rzeczy, którejby nasz rozum nie potrafił poznać w pewien sposób. W rzeczywistości poznanie to posiada różne stopnie: jedne przedmioty pojmujemy lepiej, drugie gorzej, jedne pozytywnie, drugie negatywnie, jedne wprost, drugie ubocznie i pośrednio.

2. Pod jakim jednak względem poznaje rozum wszystkie rzeczy? Co, innemi słowy, jest jego formalnym przedmiotem? — Byt jako taki. Wszystkie bowiem przedmioty rozumu, jakkolwiek różnią się materialnie między sobą, to mają wspólne, iż są bytami czyli jestestwami. Nie chodzi tu oczywiście o to, aby rozum musiał poznać byt filozoficznie i refleksyjnie, porównując wpierw różne jednostkowe byty, a potem określając dokładnie istotę bytu wogóle; wystarczy, jeżeli pojmie go wprost czyli spontanicznie (*notio entis directa*), jak mówią niektórzy, choć trzeba przyznać, iż to pojmowanie będzie bardzo mgliste i niedokładne. Mówią też filozofowie, że przedmiotem formalnym rozumu jest prawda czyli raczej prawdziwe (*verum*), wzięte oczywiście w znaczeniu nie subiektywnym, ale przedmiotowym, transcendentalnym. I słusznie, albowiem każdy byt, jak uczy ontologia, o ile stoi w stosunku do rozumu, zowie się prawdziwym. *Ens et verum convertuntur*. Dlatego Doktor Anielski, uwzględniając jedno i drugie, pisze: „*Intellectus est apprehensivus entis et veri*“²⁾. Idąc dalej, można za formalny przedmiot rozumu uważać mniej lub

¹⁾ De anima, I. III, c. 8 (431b, 21). Podobnie św. Tomasz: „In intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia numquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.“ S. th., I, q. 86, a. 2.

²⁾ S. th., I, q. 82, a. 4, ad 1.

więcej oznaczoną istotą rzeczy¹⁾, bez względu na to, czy ona stanowi substancję lub przypadłość. Jakoż rozum nie uwzględnia indywidualnych, a więc zmiennych zjawisk przedmiotu, ale to, co kryje się za zjawiskami i, pozostając zawsze tem samem, stanowi ich podstawę czyli naturę. Że zaś istota, pojęta w ten sposób, t. j. oderwana od cech indywidualnych, posiada charakter ogólny, przeto można jeszcze powiedzieć, że przedmiotem myśli jest ogół. „*Intellectus* — powiada św. Tomasz — *vel ratio est universalium*“²⁾. Co więcej, ponieważ rozum, jak zresztą każda władza, przechodząca z potencji do aktu, rozpoczyna od czynności niedoskonałych, a poznanie jest tem niedoskonalsze, im ogólniejsze, przeto pierwsze nasze myśli polegają na pojęciach najogólniejszych. Zarzucisz, że rozum poznaje także byty (materyalne lub niematerialne) jednostkowe, skoro tworzy także sądy. Niezawodnie, ale i w tym wypadku — jak wytłómaczymy niżej — pojmuję on wprost ogół, a ubocznie i drugorzędnie rzecz jednostkową.

Łatwo z tego pojąć, że jeżeli jedni autorowie uważają za przedmiot rozumu ogół, drudzy istotę czyli naturę, inni prawdę, inni na koniec byt, wszyscy mają słuszość, bo różnią się tylko tem, iż tę samą rzecz oceniają z różnych punktów widzenia.

Nie wystarczy wszakże powiedzieć, że formalnym przedmiotem naszej myśli są byt, prawda, natura lub ogół. Wszystkie te rzeczy poznaje także rozum duchów stworzonych i Boga. Stanowią one tedy przedmiot myśli wogóle i stąd scholastycy zowią je *objectum formale commune*. Lecz rozum ludzki, który jest władzą duszy związanej z ciałem, różni się od innych rozumów, niezależnych od materji, i zajmuje w ich szeregu miejsce ostatnie. Zaczem, stosownie do przysługującej mu doskonałości, musi posiadać swój specyficzny przedmiot formalny. Zobaczmy!

¹⁾ Nie utrzymujemy tedy, żeby rozum poznawał każdą istotę doskonałą; gdyby tak było, moglibyśmy od razu dawać definicję każdego pożądanego bytu.

²⁾ De sensu et sensato, lect. 1.

II. Właściwy przedmiot rozumu ludzkiego.

Aby wspólny przedmiot myśli mógł być właściwym przedmiotem (*objectum proprium*) myśli ludzkiej, musi go nasz rozum — jak zauważa św. Tomasz — poznawać „*primo i per se*“¹⁾. Na to samo wyjdzie, jeżeli powiemy, że właściwy przedmiot poznajemy wprost czyli bezpośrednio. Przeciwnie wszystko, co nie jest takim przedmiotem, może być poznane tylko *secundo*, drugorzędnie, *per aliud*, t. j. przez inny przedmiot, pośrednio i ubocznie. Zaczem obok właściwego przedmiotu rozumu należy postawić niewłaściwy (*ob. improprium*), obok pierwszorzędnego drugorzędny (*ob. secundarium*), obok bezpośredniego (*ob. immediatum, directum*) pośredni (*ob. mediatum, indirectum*). Że zaś przedmiot właściwy odpowiada temu stanowi naszego rozumu, w jakim on obecnie się znajduje (jest władzą duszy związanej z ciałem), przeto zowią go także proporcjonalnym (*ob. proportionatum, connaturale*). Słowem między właściwym a niewłaściwym przedmiotem taki zachodzi stosunek, że drugi zależy całkowicie od pierwszego, że poznanie pierwszego jest racją, dla której poznaje się drugi.

I cóż jest, pytamy, owym właściwym przedmiotem naszej myśli?

Platon widzi go w rzeczach bezwzględnie niematerialnych, Kartezjusz w substancji naszej duszy, oraz jej różnych stanach, ontologowie w czynności stwórczej Boga lub Jego ideach. Nawet pośród tych, którzy przyjmują, że poznanie ludzkiego rozumu rozpoczyna się od rzeczy materialnych, są dwa różne zdania: według jednych bezpośrednio pojmujemy ciała jednostkowe, według drugich ogólną istotę ciał, a ubocznie i drugorzędnie ciała jednostkowe oraz byty niematerialne. Ostatniego zapatrywania broni większość perypatetyków, stawiając z św. Tomaszem tezę: Przedmiotem naszego rozumu, stosownie do jego obecnego stanu, jest natura rzeczy materialnych. Że natura czyli

¹⁾ S. th., I, q. 85, a. 8.

istota stanowi przedmiot rozumu, wykazaliśmy to wyżej; w tem miejscu kładziemy nacisk na to, że chodzi o naturę rzeczy nie duchowych, ale cielesnych. Lecz przystąpmy do dowodów.

1. Za prawdziwością naszej tezy świadczy sposób, w jaki pojmujemy rzeczy niematerialne. Rzeczywiście, gdyby one były właściwym przedmiotem naszego rozumu, poznawalibyśmy je tak, jak wistocie są, a mianowicie za pomocą pojęć czysto dodatnich. Tymczasem — według świadectwa refleksyi — pojęcia, jakie mamy o bytach duchowych, np. o Bogu i Jego doskonałościach, o duchu i duszy ludzkiej, są częścią dodatnie, częścią ujemne: to, co dodatnie, pochodzi z rzeczy materialnych; to, co ujemne, powstaje przez zaprzeczenie lub usunięcie niedokładności i ograniczeń, jakim podlega świat widzialny. Tak pojęcie bytu lub istoty, które odnosi się np. do duszy ludzkiej, obejmuje także każde ciało, ale pojęcia niematerialności czyli duchowości, niezmienności, wieczności i t. p. powstają najwidoczniej przez negacyę materialności, przysługującej każdemu ciału, przez negacyę zmienności lub początku i końca, jakie cechują każde jestestwo stworzone.

2. Poznanie rozumu zależy od poznania zmysłów zewnętrznych, oraz wyobrażeń. Lecz zawisłość ta byłaby zupełnie zbyteczna, gdyby przedmiotem myśli były rzeczy niematerialne; owszem, funkcyja zmysłowa stanowiłaby w tym razie raczej przeszkodę, aniżeli pomoc. Musi tedy przedmiot rozumu być ten sam, co przedmiot zmysłów zewnętrznych i wyobrażeń, czyli materialny.

Mniejsza przesłanka nie potrzebuje żadnego objaśnienia; większą stwierdzają niezaprzeczone fakta.

Że nasza myśl opiera się koniecznie na zmysłach zewnętrznych, okazuje się stąd, iż, jak uczy doświadczenie, osoby, pozbawione pewnych zmysłów, nie mają odpowiednich pojęć albo tworzą je tylko analogicznie do pojęć innych jakości zmysłowych. Ślepy np. od urodzenia nie wie, co to jest barwa, a głuchy, co jest ton, lub pojmuje je na podobieństwo smaku, zapachu i t. p. Podobnie poznanie

roзумu nie może się obejść bez pomocy wyobraźni. Widać to najpierw stąd, że ile razy zostaną zniszczone lub nadwężone części mózgu, w których przechowują się obrazy zmysłowe, tyle razy następuje w myśli zamieszanie lub jej zupełna przerwa. Powtóre wiadomo, że pojęcie wyprzedzają następujące przedewszystkiem wyobrażenia: wyobrażenie dźwięku, jaki wydają usta, gdy wyrażamy pojęcie słowem; wyobrażenie rzeczywistych kształtów przedmiotu; wyobrażenie słowa napisanego lub nakreślonej figury; wyobrażenie ruchów, które wykonywa język i wargi, wyrażając wyraz; wreszcie wyobrażenie ruchów, jakich potrzeba do napisania słowa¹⁾. Rzadko wszystkie te wyobrażenia występują z równą siłą, najczęściej jedno z nich bierze przewagę na innemi²⁾. Stąd, jeśli chcemy jakąś rzecz dobrze zrozumieć, staramy się o to, aby ją sobie jak najlepiej wyobrazić. Stąd, chcąc innym coś jasno przedstawić, posługujemy się jak najbarwniejszymi obrazami, przykładami³⁾, porównaniami. Stąd też jedna z pierwszych zasad dydaktycznych mówi: nauczanie ma być pogładowe.

3. Za tezę naszą świadczy także wymownie język. Tak bowiem rzeczy pojmujemy, jak je wyrażamy słowami, będącymi znakami pojęć. Lecz wszystkie niemal wyrazy, którymi oznaczamy pojęcia bytów niematerialnych, pochodzą od przedmiotów materialnych. Więc *primo et per se* obejmuje nasza myśl ostatnie.

Przesłanka mniejsza odnosi się mianowicie do pojęć, wziętych z zakresu metafizyki, psychologii, pneumatologii, teologii i etyki. Tak np. *Deus* pochodzi od źródłosłowa *div* i znaczy: świecący; *spiritus* od *spirare* = dać, wiać; *animus* lub *anima* od *ἄνεμος* = wiatr; podobnie polskie duch i dusza od *tehu* (dech). Również wyrazy: wyobrażenie, po-

¹⁾ Choć jednak każdej myśli towarzyszy obraz zmysłowy, nie z każdym obrazem łączy się myśl.

²⁾ Mercier pytał wielu przyjaciół, jakie wyobrażenie towarzyszy ich myśli o cyfrze 6; prawie wszyscy odpowiedzieli, iż wystawiają sobie wówczas napisaną szóstkę. Zob. jego rozprawę: *La parole*, Bruxella 1888.

³⁾ Znana jest zasada: „Longum est iter per praecepta, breve et efficax per exempla“.

jęcie, sąd, zdanie, rozsądek, uwaga i t. p. są zapożyczone od rzeczy zmysłowych.

4. Wreszcie wolno nam dowodzić tak: Te tylko rzeczy mogą być właściwym przedmiotem rozumu, które się z nim zgadzają w sposobie istnienia, bo wszelkie poznanie polega na pewnym podobieństwie między podmiotem a przedmiotem. Lecz rozum nasz (zrozumiemy to dobrze później) jest formą duchową, istniejącą w materii, t. j. siłą nie ducha szczerzego, ale duszy, która z natury łączy się z ciałem. A więc i przedmiotem rozumu będzie niematerialna istota rzeczy materialnych ¹⁾.

Wniosek. Byty czysto duchowe, oraz dusza ludzka stanowią dla naszej myśli przedmiot drugorzędny, pośredni, niewłaściwy i nieproporcjonalny: natomiast duch poznaje je wprost i bezpośrednio.

§ 2. Fałszywe teorie o początku pojęć.

Poznaliśmy właściwy przedmiot naszej myśli: jest nim istota rzeczy materialnych. Lecz jakżeż poznajemy tę istotę? Którą drogą przechodzi ona do naszego rozumu? Bo musi w jakiś sposób doń przejść, skoro *cognitio fit, in quantum cognitum est in cognoscente*. Jakie, innymi słowy, są przyczyny, które sprawiają, że istota rzeczy staje się przedmiotem naszej myśli? Oto nowa kwestya, która czeka na odpowiedź. Nazywają ją także kwestyą *de origine idearum*, o początku pojęć, ponieważ najelementarniejszy akt rozumu, w którym poznajemy istotę bytu, nosi nazwę pojęcia; rzeczywiście pojęcie jest istniejącem w umyśle podobieństwem rzeczy. Ponieważ zaś istota jest zwyczajnie tem, co wielu bytom jest wspólne, przeto odpowiadające jej pojęcie jest ogólne. Z tego wynika, że chodzi o początek pojęć ogólnych.

Kwestya o początku pojęć uważana była zawsze za jedną z najważniejszych. Od jej rozwiązania zależy istotnie

¹⁾ S. th., I, q. 84, a. 7.

bardzo wiele innych problematów nie tylko psychologicznych, ale filozoficznych wogóle. Stąd św. Augustyn wyrzekł: „*Tanta in eis (w ogólnych pojęciach) vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit*¹⁾”. Stąd też od wieków toczy się zacięta walka różnych ideologicznych systemów. Nie podobna ich przechodzić wszystkich, tem bardziej, że każdy niemal dzisiejszy filozof występuje z odmiennem od innych zapatrywaniem. Do najważniejszych teoryj należą: empiryzm, indytyzm, idealizm, ontologizm, tradycjonalizm, oraz system scholastyczny, zwany intelektualizmem. W tym paragrafie nakreślimy i ocenimy pięć pierwszych, a w następnym zajmimy się ostatnim.

I. Empiryzm.

Przez empiryzm rozumiemy tutaj system, który, przypisując powstanie pojęć wyłącznie doświadczeniu zewnętrznemu, miesza mniej lub więcej wyraźnie rozum ze zmysłem. Przedstawimy najpierw różne rodzaje empiryzmu, a potem poddamy je krytyce.

A. Różne formy empiryzmu.

1. Najsłabsze miejsce między systemami empirycznymi zajmuje stary materializm Demokryta i Epikura, oraz nowożytny Hobbesa, Volney'a, Helwecyusza, d'Holbach'a, Cabanis'a, Moleschotte'a, Vogta, Büchnera i wielu innych. Wszyscy materialści uważają myślenie, podobnie jak czucie, za ruch materii. Ta jednak między nimi zachodzi różnica, że starzy przyjmowali znane *εἶδη* lub wpływy, oddzielające się od ciał i wchodzące do organizmu, gdy nowożytni upatrują przyczynę pojęć w mózgu. Według Moleschotte'a myśl jest fosforescencją substancji mózgowej; Vogt mniema, że myśl pozostaje w takim stosunku do mózgu, w jakim żółé do wątroby lub uryna do nerek — jest jego wydzieliną; Büchner uważa mózg za maszynę do myślenia, podobną do maszyny, wytwarzającej parę.

2. Właściwy empiryzm przedstawia John Locke w dzie-

¹⁾ Lib. LXXXIII quaestionum, q. 46, n. 1.

le: „*An essay concerning human understanding*“ (1690). Według myśliciela angielskiego niema żadnych zasad, żadnych pojęć wrodzonych, jak chcą niektórzy; przeciwnie dusza jest z początku jakby *white-paper* czyli *tabula rasa*. Pojęcia, jakiegokolwiek są, powstają później, i to tylko przez empiryę, przez doświadczenie zmysłowe. *Nil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*. Lecz doświadczenie jest dwójakie: zewnętrzne i wewnętrzne; pierwsze, zwane czuciem (*sensation*), poznaje przedmioty zewnętrzne, drugie polega na refleksyi (*reflection*) i obejmuje wewnętrzne stany i modyfikacye naszej duszy, a mianowicie jej czucia. Stąd dwa są źródła wszystkich wyobrażeń i pojęć (*phantasm, notion, species*), zwanych ogólnie przez Locke'a ideami: rzeczy zewnętrzne, będące przedmiotem czucia, oraz wewnętrzne czynności duszy, któremi się zajmuje refleksya. Idee albo są pojedyncze czyli pierwotne albo złożone albo wreszcie gatunkowe i rodzajowe, ogólne. Pierwsze dostają się do duszy już to przez jeden zmysł zewnętrzny (np. idea barwy lub zimna), już to przez kilka (np. idea rozciągłości lub ruchu), już to przez refleksyę (jak idea myślenia i chcenia), już to na koniec przez refleksyę i sensacyę (np. idea przyjemności, istnienia). Przez łączenie, rozdzielanie, porównywanie i t. p. idei pojedynczych, które człowiek biernie w sobie przyjmuje, powstają, pod wpływem czynnie występującego rozumu, idee złożone; dzielą się one na trzy klasy: na sposoby czyli modyfikacye, substancye i stosunki (np. tożsamość i przyczynowość). Wreszcie warunkiem idei ogólnych jest abstrakcyja, polegająca na tem, że z rzeczy podobnych pomija się cechy indywidualne, a skupia pod jedną nazwą wspólne; widząc np. jaja w różny sposób poplamione, nie uwzględniam plam, ale zachowuję obraz jednego czystego jaja. Z tem wszystkim nie powiedział Locke wyraźnie, że rozum jest tylko spotęgowaną refleksyą, że między nim a zmysłem zachodzi jedynie stopniowa różnica. Uczynił to dopiero Condillac.

3. Stefan Bonnot de Condillac (1715–1780) oświadczył otwarcie, że wszelka myśl, jak zresztą wszelki stan psychiczny, jest przemienioną sensacyą (*sensation transfor-*

mée). Zaczem refleksya, którą początkowo przyjmował za Lockem, wydała mu się zbytęzną; aby wytłómaczyć genezę pojęć, wystarczy samo czucie i to jako stan czysto bierny. Owszem, z czucia wyłaniają się mechanicznie nawet władze duszy, które angielski empiryk uważał za siły wrodzone. Chcąc wyłożyć przystępnie swój system, ucieka się Condillac do sławnej hipotezy człowieka - posągu (*l'hypothèse de l'Homme - statue*). Wyobraźmy sobie — powiada — że dusza mieszka w marmurowym posągu, posiadającym organizacyę, podobną do organizacyi naszego ciała. Osłonięta powłoką marmurową, nie może doznawać żadnej sensacyi. Zastąpmy jednak poszczególne części marmuru zmysłami, poczynawszy od powonienia, a skończywszy na dotyku: zaraz, mimo braku władz, zjawi się czucie, byle narządy zetknęły się z odpowiednimi przedmiotami, np. nos z różą. Sensacya ta koncentruje w sobie całą istotę owego człowieka — posągu: on się czuje zapachem róży. Wskutek tego budzi się uwaga, a wskutek uwagi posąg cieszy się zapachem, pragnie go czuć zawsze, lęka się, aby go tego czucia nie pozbawiono. Po usunięciu róży, zapach zostawia po sobie ślady czyli posąg przypomina go sobie. Jeżeli potem przybliżymy do jego nosa gwoździć, rozpocznie się porównywanie, sądzenie, wnioskowanie, abstrakcyja, wybieranie i t. p. Słowem, wszystkie władze duszy, wszelka wiedza, wszelka metafizyka może się wyłonić z samej węchowej sensacyi. Otworzenie innych zmysłów rozszerzy zakres funkcyj psychicznych, ale nie zmieni ich istoty, bo zawsze będą one tylko przemienioną sensacyą. Taka jest główna myśl teoryi, którą nazwano sensualizmem lub sensyzmem, a którą Condillac przedstawił przedewszystkiem w dziele p. n.: „*Traité des sensations*“ (1754) i w „*Extrait raisonné du traité des sensations*“, dodanym do ostatniego wydania poprzedniej książki ¹⁾.

¹⁾ Nie tylko na Zachodzie, ale i u nas zapatrywania Condillac'a cieszyły się niezmierną popularnością. Towarzystwo do ksiąg elementarnych (za czasów Komisji Edukacyjnej) zamówiło nawet u niego podręcznik do logiki, którego używano w szkołach jeszcze w pierwszej ćwierci XIX. wieku, a który skrytykował surowo w r. 1812 X. Jaroński w swem trzynomowem

4. Teorię tę starali się poprawić dwaj Włosi, Gioja i Romagnosi¹⁾, a przede wszystkim głośny niegdyś paryski profesor, Laromiguière (1756 — 1837). Ostatni przyjął w swych „*Leçons de philosophie*“ obok czworakiego rodzaju sensacyi (*sentiments*) trzy czynności czyli władze rozumu (*l'entendement*), t. j. uwagę jako władzę zasadniczą, porównanie czyli sąd i wnioskowanie: przez nie, a głównie przez uwagę, wydobywa rozum z sensacyi najrozmaitsze pojęcia. Jest zaś uwaga skierowaniem czynności duszy na same sensacje; porównanie powstaje przez zdwojoną uwagę, a wnioskowanie przez zdwojone porównanie.

5. Dzisiaj, choć niema ślepych uczniów ani Locke'a, ani Condillac'a, ani Laromiguière'a, sensualizm liczy zwolenników bardzo wielu, albowiem wszyscy niemal filozofowie nowocześni, tak otwarci sensualiści, jak asocjacyoniści, fenomeniści, pozytywiści, ewolucyoniści i t. p., odrzucają osobny proces abstrakcyjny, zapomocą którego z wyobrażeń zmysłowych powstają ogólne pojęcia, a mówią tylko o wzajemnem oddziaływaniu na siebie wyobrażeń, o syntezie lub asocjacji elementów czysto zmysłowych. Co więcej, nawet obrońcy abstrakcji rozumieją najczęściej przez nią czynność, która do genezy pojęć zupełnie nie wystarcza²⁾.

6. Stąd do sensualistów można zaliczyć Herbareyan, skoro utrzymują, iż pojęcia ogólne tworzą się przez ciągnięcie i odpychanie elementów, wchodzących w skład całej grupy wyobrażeń, które przedstawiają podobny przedmiot. Jeżeli np. widzieliśmy — oto słowa Drbala³⁾ — kolejno pewną liczbę lip lub innych rozmaitych drzew, to pojęcie lipy lub drzewa powstaje w ten sposób, że te same

dziele: O filozofii. Zob. Przegląd filozoficzny, rok I, zesz. 4: Filozoficzne poglądy Mickiewicza przez Chmielowskiego, str. 3 i n.

¹⁾ Zob. Schmid, dz. przyt., str., 289 i n.

²⁾ Tak np. Kremer (dz. przyt., t. II, str. 468) powiada, że tworzenie pojęć „zasadza się tak na łączeniu wyobrażeń wedle wspólnych a istotnych im cech, jak na odrzuceniu cech różniących wyobrażenia między sobą (na abstrakcji)“. Zob. tamże, str. 457 i n. Zob. także Dygasiński, dz. przyt., str. 254 i n.

³⁾ Lehrbuch der empirischen Psychologie, str. 171.

elementa wyobrażeń lip czy drzew łączą się w całość, a elementa, które wyobrażenia lipy i drzewa wyróżniają od siebie, tamują się i przyćmiewają wzajem, tem bardziej, im częściej powtarzało się spostrzeżenie. Podobnie Kosiba¹⁾.

7. Tutaj też należą pozytywiści francuscy i angielscy, jak Taine, John Stuart Mill, Herbert Spencer i inni, którzy uważają pojęcie za słabą kopię uczucia. Podobnie zapatruje się na rzecz Twardowski. Wszelkie wyobrażenie można według niego sprowadzić do wrażenia, a pojęcie do wyobrażenia, bo pojęcie „da się scharakteryzować jako niedoszłe wyobrażenie wytwórcze“²⁾. „Pojęciem — pisze gdzie indziej, chcąc wyrazić swą myśl dokładniej — nazywamy takie przedstawienie sobie przedmiotu, które się składa z wyobrażenia przedmiotu podobnego, oraz z jednego lub kilku sądów wyobrażonych, odnoszących się do wyobrażonego przedmiotu“³⁾.

8. Te same w zasadzie zapatrywania głosi Wundt. Z jednostkowych wyobrażeń rodzą się wyobrażenia ogólne (*Allgemeinvorstellungen*) przez to, że elementa wspólne wielu wyobrażeniom przechowują się w wyobraźni, a inne, rzadziej występujące, rozplywają się. Od wyobrażeń ogólnych należy jednak odróżnić pojęcia. Choć atoli pojęcia są postulatem wyobrażeń ogólnych, które zawierają to, co jest wspólne wielu wyobrażeniom cząstkowym, nie istnieją one wszakże jako rzeczywiste płody psychiczne — zastępują je pewne znaki, a przede wszystkim słowa. I nie w tem dziwnego, ponieważ, „*Phantasie—und Verstandesthätigkeit sind... nicht specifisch verschiedene, sondern zusammengehörige, in ihrer Entstehung und in ihren Aeusserungen gar nicht zu trennende Functionen, die in letzter Instanz auf die nämlichen Grundfunctionen der apperceptiven Synthese und Analyse zurückführen*“⁴⁾.

Za powtórzenie zapatrywania wundtowskiego można

¹⁾ O rozwoju myślenia, Stryj 1888, str. 31 i n.

²⁾ Dz. przyt. str. 66. ³⁾ Tamże, str. 75.

⁴⁾ Grudriss der Psychologie, str. 313; por. jego Logik, t. I (Erkenntnislehre), wyd. 2, Stuttgart 1893, str. 43 i n.

uważać to, co pisze Dawid. „Jakkolwiek, powiada on¹⁾, mamy do czynienia tylko z konkretnymi przedmiotami, zdolni jesteśmy do stanów konkretnych, t. j. wrażeń i wyobrażeń, mimo to przekraczamy granicę zmysłowego doświadczenia i stwarzamy pewne stany, odpowiadające ogólnym właściwościom, a to w taki sposób, że postrzegając tę samą cechę w wielu przedmiotach, a nie mogąc jej wyobrazić samej przez się, podstawiamy zamiast niej jakieś wyobrażenie konkretne — nazwę, która służy nam za znak dla owej właściwości ogólnej, która ją zastępuje... Widzimy przeto, iż to, co nazywamy pojęciem ogólnym, np. człowiek, pięć, liczba, ciężar, wielokąt — są to zmysłowe wyobrażenia — dźwięki lub kształty, ale wyobrażenia szczególnego rodzaju, mianowicie obdarzone taką właściwością, iż są związane (skojarzone) ściśle z pewną treścią, pewnymi cechami przedmiotów. To znaczy, że ile razy pojawi się taki znak lub jego wyobrażenie, tkwi w nim utajona pewna treść ogólna, treść, która zazwyczaj pozostaje w stanie tylko siły napiętej, nie uświadamia się, pozostaje w odległym półcieniu; czujemy tylko, że ona istnieje gotowa, iż rozumiemy wyraz“.

B. Krytyka systemów empirycznych.

1. Rozpocznijmy od krytyki ogólnej, skoro wszyscy empiryści *explicite* lub *implicite* utożsamiają rozum ze zmysłem. Rzeczowa jednak dystynkcja tych władz jest rzeczą najpewniejszą. Rozum różni się od zmysłu tak przedmiotem, jak i czynnościami. Lecz władze, spełniające różne czynności, oraz mające różne przedmioty formalne, nie są identyczne. Nadto przeciw tezie empirystów świadczy język, w którym wyrazy posiadają znaczenie ogólne. Rozprowadzimy te dowody.

a) Powiadam tedy, że rozum różni się od zmysłu co do przedmiotu. Rozum, jak widzieliśmy, pojmuję wszelki byt, rzeczywisty czy możebny; pojmuję rzeczy niematerialne, np. Boga, ducha, duszę, prawdę, moralność, cnotę, pra-

¹⁾ Dz. przyt., str. 196.

wo, obowiązek i t. p.; pojmuję rzeczy materialne w sposób niematerialny, bo pojmuję to, co w nich jest nadzmysłowe, ogólne, konieczne, niezmiennie i wieczne, czyli ich istotę. Natomiast żaden zmysł nie może poznać tych przedmiotów. Nie może poznać bytu wogóle, bo jest ograniczony przez materię swego organu, a wskutek tego zdeterminowany do jednego tylko przedmiotu; oko widzi tylko kolor, a słuch słyszy tylko dźwięk. Nie może poznać bytów niematerialnych, bo, będąc sam materialny, nie stoi do nich w żadnym stosunku. Nie może nakoniec poznać istoty przedmiotów materialnych, bo istota kryje się za zmysłowymi przypadłościami i dlatego na żaden narząd działać nie jest zdolna.

b) Z drugiej strony czynności, jakie przypisujemy zwyczajnie rozumowi, t. j. pojęcie, sąd, wniosek i refleksja, nie mogą pochodzić od zmysłów. Pojęcie bowiem oznacza istotę rzeczy; lecz istota, będąc jako taka wolna od rozciągłości, nie da się widzieć, słyszeć, dotknąć, wyobrazić. I dlatego między wyobrażeniem, które stosunkowo najwięcej zbliża się do pojęcia, a pojęciem zachodzi pewna sprzeczność: tak np. nie mogę sobie wyobrazić punktu matematycznego, nieskończoności lub miryagonu, ale łatwo je pojmuję myślą¹⁾. Aby znowu powstał sąd, potrzeba porównać wzajem dwa pojęcia, poznać zachodzący między nimi stosunek, a potem orzec o ich tożsamości lub przeciwieństwie; lecz żaden zmysł nie jest zdolny do poznania stosunku, bo stosunek jest czemś nierozciąglą, czemś

¹⁾ Przyznaje to nawet Taine. «Miryagon — pisze on (dz. przyt., t. I, str. 37) — jest wielobokiem o dziesięciu tysiącach boków. Nie podobna go sobie wyobrazić, nawet jako zabarwionego i jednostkowego; tem mniej można go sobie wystawić w sposób ogólny i oderwany. Jakkolwiek wzrok wewnętrzny byłby jasny i ogarniający, to po pięciu lub sześciu, dwudziestu lub trzydziestu bokach, pociągniętych z wielkim mozolem, wyobrażenie się zaciemnia i zaciera, gdy tymczasem w moim pojęciu miryagon nie ma ciemnego i zatartego; to, co pojmuję, nie jest miryagonem, jak tamten, niedoszłym i rozsypującym się w gruzy — jest miryagonem doskonałym, którego wszystkie części istnieją razem. Wyobrażam sobie bardzo źle pierwszy, a pojmuję bardzo dobrze drugi; to tedy, co pojmuję, jest czemś innym od tego, co sobie wyobrażam, a moje pojęcie nie jest wcale ową chwiejną figurą, która mu towarzyszy».

idealnem. Tem mniej wolno przypisywać zmysłom wniosek, który się składa z trzech sądów. Nakoniec refleksya może być funkcją tylko umysłowej władzy. Któryż bo zmysł może wejść sam w siebie i przypatrzeć się swym aktom? — Żaden, ponieważ materya organu stoi na przeszkodzie podobnej refleksyi.

c) Wreszcie język świadczy o zasadniczej różnicy między rozumem, a wszelką poznawczą władzą zmysłową. Język jest niezawodnie wcieleniem poznania. Lecz poznaniem tem nie może być poznanie zmysłowe. Wyrazy bowiem, bez względu na to, czy oznaczają substancję albo przypadłość, czy są rzeczownikami, przymiotnikami lub innemi częściami mowy, nie odpowiadają jednostkowemu bytom, ale stosują się do ich nieograniczonej liczby, a więc mają znaczenie powszechne; owszem, nawet pierwiastki językowe wyrażają idee ogólne. Przeciwnie funkcje zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych dotyczą jedynie rzeczy jednostkowych. Musi zatem, prócz zmysłowego poznania, być inne, wyższe, dalej sięgające, które wyraża mowa, a które zwiemy poznaniem rozumem. Dowód powyższy staje się jeszcze silniejszy, jeśli się zważy, że, gdyby język był odbiciem poznania zmysłowego, musiałoby być tyle wyrazów, ile jest różnych wrażeń i wyobrażeń, bo każde z nich ma coś indywidualnego; a że ich liczba jest nieograniczona, przeto nieograniczony byłby także zapas wyrazów ¹⁾.

2. Przechodzimy do szczegółowej krytyki empiryzmu.

a) Materyalistów pomijamy. Teorya bowiem Demokryta uchodzi obecnie w oczach wszystkich za tak śmieszna, iż nie posiada żadnych zwolenników, a nicość dzisiejszego materyalizmu wykaże aż nadto to, co zaraz o innych ro-

¹⁾ Powiadają, że kiedy pewien zwolennik Locke'a chciał wytłómaczyć Cudworthowi (1617—1688), że wszystkie pojęcia powstały ze zmysłowych spostrzeżeń, rzekł mu Cudworth: „Weź pan jaką książkę z mojej biblioteki i otwórz na chybił trafił!“. Przeciwnik wziął Cicerona *De officiis* i rozpoczął czytanie od słów: Chociaż właśnie w roku... «Dosyć — rzekł Cudworth — bądź pan łaskaw powiedzieć mi, jak doszedłeś zapomocą zmysłów do pojęcia: chociaż».

dzajach empiryzmu powiemy. Jeżeli bowiem ani empiryzm właściwy, ani sensualizm z wszystkimi swymi odcieniami nie wytrzymuje krytyki, to materyalizm, który oba te kierunki posuwa aż do najskrajniejszej ostateczności, należy wprost nazwać niedorzecznym. Z tego powodu słusznie można o mrzonkach dzisiejszych materyalistów powtórzyć to, co o dawnych napisał św. Augustyn: „*Pudet me ista refellere, cum eos non puduerit ista sentire. Cum vero ausi sint etiam defendere, non iam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cuius aures haec ferre potuerunt*“ ¹⁾.

b) Co do teorii Locke'a, powiemy najpierw, że żadne doświadczenie nie wystarczy do powstania pojęć: doświadczenie jest ograniczone miejscem i czasem, tudzież dotyczy rzeczy jednostkowych i zmiennych, podczas gdy pojęcie ma charakter konieczny i powszechny. W szczególności pojęcia nie mogą powstać ani przez sensację, ani przez refleksję, bo nie tylko pierwsza, co wskazuje sama nazwa, ale i druga jest funkcją zmysłową, skoro jej przedmiot stanowi to, co poznają zmysły. Chociaż tedy przy świetle refleksyi mógłby się przedmiot przedstawić wyraźniej, przecież nie potrafiłby zmienić swej natury i z jednostkowego stać się ogólnym, a z materyalnego niematerialnym. Nie utworzy też pojęcia rozum, występujący czynnie przy ideach złożonych. On tylko działa ideami pojedynczymi, których mu dostarczyły sensacja i refleksja, czyli, jak słyszeliśmy, łączy je, rozdziela, porównywa i t. p. Czyż jednak przez to przerabianie idei pojedynczych, będących w gruncie rzeczy tylko płodami zmysłowymi, może rozum poznać coś niematerialnego lub utworzyć jakie prawdziwe pojęcie? Nigdy; rzekoma akcja rozumu nie przewyższy wcale działania twórczej wyobraźni: powstaną nowe wyobrażenia, ale nie pojęcia. Jeżeli znowu chodzi o abstrakcję, którą Locke przyjmuje, należy najpierw powiedzieć, że i przez nią powstaje tylko wyobrażenie, przedstawiające mniej lub więcej wyraźnie rzecz jednostkową. Nadto trzeba zauważyć, że posiadamy ogólne pojęcia takich także rzeczy, któreśmy raz

¹⁾ Epist. 118, c. 4, n. 31.

tylko w życiu spostrzegli, których tedy z innemi nie porównywaliśmy; kto np. widział jednego lwa, ten, jeśli jego rozum myśli, ma o nim oprócz wyobrażenia pojęcie. Co więcej, „chcieć — jak słusznie pisze Sigwart¹⁾ — aby pojęcia tworzyły się w ten sposób, przez taką abstrakcję, znaczy szukać okularów, które się już ma na nosie, zapomocą tychże samych okularów“. Aby bowiem odbyła się rzeczona abstrakcja, potrzeba do tego sądów, bez których niema mowy o skupieniu cech wspólnych, a pominięciu niepodobnych; lecz w sądzie, twierdzącym czy przeczącym, orzeczenie musi być pojęciem ogólnem. Skoro tedy ogólne pojęcia wyprzedzają abstrakcję, jasnem jest, iż nie mogą przez nią powstać.

c) Tem gorzej musi wypaść ocena sensualizmu Condillac'a. Wszystkie objawy myśli, wszystkie nawet władze są według niego przedzierzgniętą sensacją. Lecz jakże sensacja może się przemieniać, skoro według hipotezy jest stanem czysto biernym? I choćby była czynna w stopniu najwyższym, jeszcze taka transformacja mieściłaby w sobie sprzeczność, bo bez obalenia zasady przyczynowości żadna rzecz nie przekształca się sama w inną, od niej doskonalszą. Zresztą jeżeli wszelkie pojęcie powstaje z uczucia, dlaczego zwierzęta nie mają pojęć? Jeżeli człowiek przychodzi na świat tylko z bierną potencją do przyjmowania bodźców, dlaczego, zapytuje słusznie H. Spencer, koń nie może otrzymać takiej samej edukacji, jak człowiek.

d) Nic też nie pomoże poprawka Laromiguière'a, bo jego uwaga różni się tylko nazwą od refleksyi Locke'a; jeżeli zaś uwaga jest funkcją zmysłową, to i złożone z niej porównanie, a następnie także wniosek, powstający przez podwojenie porównania.

e) Geneza pojęć, jaką znowu wskazują Herbarcyani, opiera się na nieuzasadnionych niczem hipotezach, że dusza ludzka, real główny, broni się zapomocą wyobrażeń przeciw realom, z jakich się składa ciało; że wyobrażenia przyciągają się i odpychają według praw czysto mecha-

nicznych. Z drugiej strony ogólne pojęcia nie mogą powstać przez powtarzanie się tych samych lub podobnych wyobrażeń, bo cały skutek takiego powtarzania będzie polegał na tem, że obraz lepiej się utrwali w duszy, oraz że odnawiając się, łatwiej pociągnie za sobą inne.

f) Dalej pozytywiści, zamiast uważać pojęcie za akt doskonalszy od aktów zmysłowych, jak słusznie czyni ogół ludzi, obniżają w niezwykle sposób jego znaczenie. Ta sama uwaga dotyczy Twardowskiego. Nadto mimo objaśnienia, jakie daje autor „Wyobrażeń i pojęć“, nie podobna zrozumieć, dlaczego w skład przedstawienia, stanowiącego pojęcie, ma wchodzić wyobrażenie przedmiotu podobnego, tudzież jeden lub więcej sądów wyobrażonych. Czemu wyobrażenie nie dotyczy samego przedmiotu, który chcemy pojąć, tylko koniecznie przedmiotu innego, do pierwszego podobnego? Co to znaczy sąd wyobrażony? Czy pojęcie pierwotne nie wyprzedza sądu?

g) Myli się też Wundt, gdy twierdzi, że z wyobrażeń jednostkowych tworzą się ogólne. Niema bowiem wyobrażeń ogólnych w ścisłym słowa znaczeniu. Prawda, że obok wyobrażeń jednostkowych, przedstawiających wyraźnie jeden oznaczony przedmiot, np. znaną mi osobę X, są jeszcze, jak wiemy¹⁾, inne, więcej zazwyczaj przymglone, np. wyobrażenie człowieka jako człowieka, a nazwane wyobrażeniami wspólnymi lub typowymi. Takie wyobrażenie człowieka nie musi mi przedstawiać wszystkich szczegółów osoby, więc jej dokładnej wysokości, jej figury, rysów twarzy, kształtu nosa, układu ust, barwy oczu, fryzury i t. p.; ono może być podobne do zamazanego rysunku lub szkicu, który w najgrubszych tylko konturach przypomina człowieka. Z tem wszystkiem jednak wyobrażenie typowe jest w istocie, jak każde inne, jednostkowe, bo przedstawia rzecz jedną i konkretną, przedstawia jej wielkość, kształt, kolor i t. p. Nakreślona ołówkiem postać człowieka posiada charakter indywidualny, bez względu na to, czy jest wyraźna czy zamazana. Powiesz, że w wy-

¹⁾ Logik, t. I, Tübingen 1873, §. 40.

¹⁾ Zob. t. I, str. 243.

obrażeniu typowym jest coś wspólnego wielu innym rzeczom. Niezawodnie, ale ta wspólność nie sięga tak daleko, by typ przedstawiał cechy, przysługujące wszystkim ludziom, mężczyznom np. i kobietom, dzieciom i starcom. Z drugiej strony podobna wspólność przysługuje, choć w mniejszym stopniu, wyraźnym wyobrażeniom jednostkowym. Czy najdokładniejsze wyobrażenie mego przyjaciela nie zawiera pierwiastków, znajdujących się w wyobrażeniach innych osób? Oczywiście; i nie może być inaczej, bo przyjaciel jest podobny do innych ludzi.

I czy to prawda, że pojęcie nie jest żadnym płodem psychicznym? Wszak sam Wundt uważa je za postulat ogólnego wyobrażenia, mieszczącego w sobie elementa, wspólne wielu wyobrażeniom jednostkowym. Lecz czemuż jest ów postulat, jeśli nie płodem psychicznym, myślą, skoro powstaje skutkiem działania rozumu? Czyż myśl nie należy do tworów psychicznych? Błądzi też profesor lipski, gdy mniema, że pojęcie, które w istocie nie istnieje, bywa zastąpione jakimś znakiem, głównie słowem. Słowo bowiem jest dopiero następstwem pojęcia jako jego wyrażenie. Zresztą, gdy chcąc się podzielić naszą myślą z innymi, używamy wyrazów, wówczas rozumiemy je sami i rozumieją je inni. Więc prócz słowa jest jeszcze kryjąca się za niem myśl, która je wyróżnia od głosu czy dźwięku wogóle, która mu nadaje ogólne znaczenie, która tedy jest wyrażeniem przez nie pojęciem.

A cośmy powiedzieli o teorii Wundta, stosuje się także do poglądów Dawida. Dorzucimy chyba pytanie, w jaki sposób możemy „rozumieć wyraz“, będący znakiem „treści ogólnej“, skoro ta treść „zazwyczaj pozostaje w stanie tylko siły napiętej, nie uświadamia się“? Czyż rozumieć wyraz nie znaczy to samo, co wiedzieć, jaka jest jego treść ogólna?!

II. Indytyzm.

Indytyzm czyli natywizm jest systemem, który utrzymuje, że rozum ludzki posiada od samego początku goto-

we pojęcia: pochodzą one z natury czyli są wrodzone (*ideae innatae, inditae*). Oto główna zasada, o którą kruszą kopię wszyscy obrońcy pojęć wrodzonych. W szczegółach wszakże są między nimi różnice, na które godzi się osobno zwrócić uwagę.

A. Różne formy indytyzmu.

W systemie pojęć wrodzonych widać dwa główne kierunki. Jedni indytyści twierdzą, że idee są wrodzone razem ze swą materią czyli treścią; drudzy upatrują w nich formy, pozbawione wszelkiej treści, albo pewne prawa myślenia, do których stosuje się materiał, dostarczony później przez poznanie zmysłowe. Do pierwszych należy zaliczyć przede wszystkim Platona, Descarta, Leibnitza, Wolffa, Dugald Stewarta, Shaftesbury'ego, Krause'go, Schuberta, Schopenhauer'a, W. Schuppe'go i wielu innych; pośród drugich naczelne miejsce należy się Kantowi i Rosminiemu.

1. Platon (przypatrzmy się hipotezom ważniejszym) twierdził, iż dusze ludzkie istniały od dawna, od wieków, i dopiero później zostały połączone z ciałami. Nim to nastąpiło, prowadziły one razem z innymi duchami żywot szczęśliwy w górnych regionach, na gwiazdach, wpatrując się od czasu do czasu w prawdę rzeczywistą, t. j. w idee jako wieczne, konieczne, a rzeczywiste istoty, jako pierwotne wzory rzeczy należących do świata zmysłowego, pozornego. Niestety, dopuściwszy się winy, której Platon bliżej nie określa, zostały dusze osadzone za karę w ciałach jakby w więzieniu, wskutek czego, choć zatrzymały wirtualnie dawne pojęcia, nie posiadają ich *in actu*. Aby się owe pojęcia przypomniały, potrzeba do tego obrazów zmysłowych, powstałych skutkiem działania na organa zewnętrznych podmiotów. Obrazy odnawiają łatwo drżące w duszy idee, będąc do nich podobne. Podobieństwo zaś pochodzi stąd, że przedmioty materialne, pod których wpływem powstają obrazy zmysłowe, są odbłaskiem onych idei wiecznych, jakie się wyrzyły w pojęciach duszy. Ponieważ jednak odbłask ten jest słaby, przeto przebudzenie uśpionych idei odby-

wa się wogóle dość trudno; wyjątek stanowi idea piękna, która olśniła niegdyś duszę swą jasnością. W każdym razie wszelka wiedza, nabywana obecnie, jest tylko przypomnieniem tej, jaką posiadała dusza przed połączeniem z ciałem. Że tak jest rzeczywiście, świadczą o tem odpowiedzi przychodzących do używania rozumu dzieci lub ludzi zupełnie niewykształconych: jeżeli im stawiamy pytania w porządku, odpowiadają trafnie, lubo się o rzeczach, będących przedmiotem rozmowy, wcale nie uczyły¹⁾.

2. Kartezjusz chwieje się w swym sądzie o początku pojęć. Raz przyjmuje, że pewna ich część jest wrodzona, skoro dzieli wszystkie na *ideae adventitiae*, *factitiae* i *innatae*. *Ideae adventitiae* odnoszą się do rzeczy zewnętrznych, działających na zmysły, np. pojęcie człowieka, barwy; *factitiae* są te, które tworzymy sami z pierwiastków, danych przez doświadczenie, np. pojęcie centaury lub góry złotej; *innatae* pochodzą od Stwórcy. Do ostatnich, budzących się w nas wskutek poznania zmysłowego, należy przedewszystkiem pojęcie Boga, nieskończoności, doskonałości: z nich wypływają wszystkie pierwsze pojęcia. Drugi raz przypuszcza Descartes, że wszystkie idee mogą być *adventitiae* lub wszystkie *factitiae*. A jeszcze gdzie indziej pisze, że nigdy nie przyjmował pojęć wrodzonych jako takich, że człowiek posiada tylko wrodzoną zdolność do ich tworzenia, podobnie jak niektóre rodziny mają skłonność do szlachetności lub podagry²⁾.

Zato Kartezjanie są zdecydowanymi obrońcami pojęć wrodzonych. Ponieważ myślenie — powiadają — stanowi istotę duszy ludzkiej, przeto muszą być w niej zawsze po-

¹⁾ Sokrates, chcąc w platońskim dyalogu p. t. Menon udowodnić namacalnie tę tezę, poleca Menonowi, by zawołał swego syna, który jeszcze nie pobierał żadnej nauki. Gdy chłopiec nadszedł, filozof, nakreśliwszy kwadrat, postawił mu następujące pytania: Czy taki jest kwadrat? Czy te cztery linie są równe? Czy dwie linie naprzeciw siebie położone są równoległe? i t. p. Odpowiedzi wypadły oczywiście dobrze, z czego Sokrates wysnuł wniosek, że chłopiec Menona przypomina sobie wszystko, co mówi.

²⁾ *Meditationes de prima philosophia* (1641), I. III, c. 7; *Lettres philos.*, lettre 33.

jęcia, przynajmniej niektóre, mianowicie zaś pojęcie Boga, szczęścia i własnego istnienia, tudzież pojęcia, na których się opierają ogólne zasady naszej wiedzy. Te tedy pojęcia znajdują się w duszy od samego początku. Istnieją one jednak w niej habitualnie, a występują *in actu* dopiero wówczas, gdy zwracamy na nie uwagę. Inni znowu Kartezjanie przyjmują tylko jedno pojęcie wrodzone: pojęcie Boga, a to z tego powodu, iż przez rzeczy skończone nigdy nie potrafimy poznać Istoty nieskończonej.

3. Nierównie dalej posuwają się w swej hipotezie Leibnitz¹⁾ i Chr. Wolff²⁾. Wszystkie pojęcia, tak rzeczy niematerialnych, jak i zmysłowych, są według nich wrodzone, albowiem władza bez aktu jest urojeniem, którego natura nie zna. Dusza nie jest wcale *tabula rasa*, jak chce Locke; przeciwnie istnieje w niej *a priori* pewien schemat lub obraz, przedstawiający wszechświat. Z początku obraz ten jest zamglony i dlatego przyszłe nasze myśli zaledwie przeczuwamy, lecz z czasem staje się w części przynajmniej wyraźny, o ile z jednych myśli wyłaniają się konieczne inne. Ile bowiem razy przedmioty zewnętrzne wywołują w ciele pewne zmiany, tyle razy na podstawie harmonii, zachodzącej między funkcyjami duszy i ciała, uwydatnia się jakieś poszczególne pojęcie, które odpowiada bodźcowi. Aforyzm tedy Locke'a, a raczej scholastyków: *Nil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*, należy według Leibniza uzupełnić dodatkiem: *nisi intellectus ipse*.

4. Przechodząc do drugiego rodzaju natywizmu, przedstawimy najpierw teorię Kanta, zawartą w jego: „*Kritik der reinen Vernunft*“ (1781). Krytykę tę rozpoczyna myśliciel królewiecki od twierdzenia, że prawdziwe poznanie odbywa się dopiero w sądzie. Obok sądów *a priori*, t. j. analitycznych (w których sama analiza podmiotu wskazuje, że orzeczenie należy lub nie należy do niego, np. całość jest większa od części) i *a posteriori* czyli syntetycznych

¹⁾ *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (dzieło, napisane przeciw Locke'owi jeszcze w r. 1704, ale ogłoszone dopiero po śmierci autora).

²⁾ *Psychologia rationalis* (1734).

(gdzie orzeczenie dodaje coś zewnętrznego i niekoniecznego do pojęcia podmiotu, np. ten człowiek jest starcem) istnieją jeszcze według Kanta sądy syntetyczne *a priori* (np. $7 + 5 = 12$, lub: wszystko, co zaczyna istnieć, ma przyczynę). Nie są one absolutnie analityczne, bo orzeczenie nie mieści się w podmiocie, ale nie można ich także uważać za absolutnie syntetyczne, ponieważ mają charakter ogólny i konieczny, a stąd nie mogą pochodzić z doświadczenia. Chcąc wytkłomaczyć, w jaki sposób sądy tego rodzaju powstają, przypuszcza Kant, że poznanie nasze składa się z dwóch pierwiastków: jednego obiektywnego, zmiennego i niekoniecznego czyli materii (*der Stoff*), drugiego subiektywnego, koniecznego i ogólnego, t. j. formy (*die Form*). Materia pochodzi od zmysłowego przedmiotu, dostarczonego przez doświadczenie, natomiast forma tkwi w duszy *a priori*, a więc niezależnie od empirii. Poznanie powstaje przez to, że forma, która sama z siebie jest próżna, wypełnia się treścią materii. Lecz takich form jest w duszy wiele: jedne z nich należą do władzy intuicywnej (*Anschauungsvermögen*), drugie do rozsądku (*Verstand*), trzecie do rozumu (*Vernunft*). Formy intuicji, którą autor zowie także zmysłem, a która właściwego poznania nie sprawia, tylko je przygotowuje, są dwie: przestrzeń i czas; tamta należy do zmysłu zewnętrznego, ten do wewnętrznego. — Formy rozsądku, w które wchodzi pierwiastki zmysłowe, dostosowane już przez intuicję do czasu i przestrzeni, nazwał Kant kategoriami. Jest ich dwanaście. Rzeczą bowiem rozsądku jest myśleć; lecz myśleć znaczy to samo, co wydać sąd. Zaczem tyle istnieje form czyli kategorii myśli, ile form sądów. Że zaś w sądach rozróżniamy cztery główne formy (ilość, jakość, stosunek i modalność), a w każdej głównej formie trzy podrzędne (np. jedność w ilości, twierdzenie w jakości, substancjalność w stosunku, istnienie w modalności), przeto rzeczywiście wszystkich kategorii liczymy dwanaście. Przy ich pomocy rozsądek klasyfikuje materiał, zgromadzony przez empirię. — Nakoniec trzecia władza, rozum, dokonuje zapomocą wnioskowania syntezy pojęć czyli są-

dów, pochodzących od rozsądku, nadając im jedność, oraz dochodzi do poznania tego, co jest absolutne i co stanowi przyczynę rzeczy zmysłowych. Tę zaś syntezę, to wnioskowanie umożliwiają trzy nowe formy, zwane ideami: psychologiczna, kosmologiczna i teologiczna; przez pierwszą poznaje rozum przedmiot myślący czyli duszę, przez drugą świat jako całość, przez trzecią Boga. Jak jednak przestrzeń i czas nie istnieją, jak niema rzeczywistego stosunku między kategoriami a przedmiotami empirii, bo rzeczy same w sobie nie posiadają np. jedności i substancjalności, tak też ideom nie odpowiada rzeczywistość przedmiotowa; dlatego są one źródłem paralogizmów i antynomii czyli sprzeczności czystego rozumu. Innemi słowy, nie poznajemy rzeczy tak, jak są w sobie (*νόημενα*, *Dinge an sich*), lecz tylko tak, jak nam się przedstawiają (*φαινόμενα*) za pośrednictwem form subiektywnych. Stąd dla uniknięcia sceptycyzmu, potrzeba przyjąć inny jeszcze rozum, rozum praktyczny (*praktische Vernunft*), który przez tak zwany kategoryczny imperatyw („Dobrze trzeba czynić, a złego unikać“) zmusza nas do uznania wolnej woli człowieka, nieśmiertelności duszy, tudzież istnienia Boga.

5. Rosmini¹⁾ uprościł teorię Kanta, przyjmując zamiast wielu form jedną: ideę bytu idealnego czyli możliwego, która jest światłem rozumu, podścieliskiem naszego intelektualnego poznania. Ta idea jest wrodzona; wszystkie inne, rodzajowe czy gatunkowe, powstają z niej wskutek jej połączenia z sensacją zmysłów.

B. Krytyka indytyzmu.

1. Przeciw indytyzmowi, jakkolwiek jest jego postać, możnaby powiedzieć wiele. Pominawszy, że system ten nie opiera się na żadnym dowodzie i zgubny jest w następstwach (może nie koniecznie, ale w każdym razie łatwo prowadzi on do idealizmu i sceptycyzmu), zwracamy uwagę na następujące rzeczy:

a) Indytyzm jest systemem wcale nienaukowym. Na

¹⁾ Nuovo saggio sull' origine delle idee (1830).

pytanie bowiem, skąd się biorą pojęcia, odpowiada, że od początku naszego życia istnieją, że są wrodzone. Podobna odpowiedź mogłaby zadowolić chyba wówczas, gdyby w żaden inny sposób początek pojęć nie dał się wytłómaczyć; zobaczymy wszakże, że takiego sposobu nie brakuje.

b) Wiemy, że poznanie zmysłowe wyprzedza wszelką myśl, oraz towarzyszy jej nie tylko wówczas, gdy ona po raz pierwszy powstaje, ale zawsze. W razie istnienia pojęć wrodzonych, myślelibyśmy niezależnie od wszelkich zmysłowych funkcyj. Jeśli tedy dzieje się inaczej, jest to dowodem, iż pojęcia wrodzone są fikcją.

Dowód powyższy chcą indytyści zbić tem, że sensacja jest potrzebna, aby się do niej dostosowała pewna idea wrodzona. Lecz odpowiedź taka nie przyda się na nic: przypuszcza bowiem, że sensacja lub wogóle jakaś rzecz zmysłowa może działać na pierwiastek myślący, co jest czystym niepodobieństwem.

2. Gdy się rozglądnijemy w poszczególnych hipotezach, nasuwają nam się, oprócz powyższych, takie uwagi:

a) Pogląd Platona opiera się na fałszywym przypuszczeniu, że dusza ludzka jest szczerym duchem, jej zaś połączenie z ciałem następstwem popełnionej przez nią winy, a więc czemś nienaturalnem, przymusowem. Niepodobna też zrozumieć, dlaczego dusza, która tak luźnie łączy się z ciałem, zapomniała zupełnie o dawnym swoim szczęściu i dawnych ideach. A jeszcze trudniej pojąć, czemu do odnowienia dawnego poznania potrzeba zmysłu, a więc ostatecznie tego samego ciała, które spowodowało całkowite przyćmienie idei. Wreszcie przykład chłopca, który umie odpowiedzieć na pytania, nie przemawia wcale na korzyść platońskiej hipotezy. Jeżeli chłopiec posiada już pewien zasób pojęć i pryncypiów, a przytem jaki taki spryt, to pytania naprowadzają go łatwo na wnioski, które mu dotychczas były wprawdzie nieznane, ale które mieszczą się *implicite* w przesłankach ¹⁾.

¹⁾ „Dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis com-

b) Kartezyuszowi należy krom zmienności zapatrywania zarzucić brak konsekwencji: jeżeli rozum może na podstawie poznania zmysłowego utworzyć niektóre pojęcia, dlaczegoż nie mógłby wszystkich, skoro jego przedmiotem jest nie ten lub ów rodzaj bytu, ale byt wogóle. Kartezyanie znowu, przyznając się bez zastrzeżeń do pojęć wrodzonych, wychodzą z założenia, iż istota duszy ludzkiej polega na aktualnej myśli; jak fałszywe to *suppositum*, pokazuje się już z tego, cośmy na początku powiedzieli o różnicy, zachodzącej między duszą a jej władzami i czynnościami. Nakoniec do Kartezyan, którzy jedno tylko przyjmują pojęcie wrodzone, t. j. pojęcie bóstwa, stosuje się to, cośmy przed chwilą ich mistrzowi odpowiedzieli; zresztą nie ulega wątpliwości, że rozum nasz z istnienia stworzeń poznaje istnienie Stwórcy ¹⁾.

c) Błędne jest również założenie, z którego wychodzi Leibnitz, twierdząc, że nie może istnieć władza bez aktu. Oczywiście, żadna władza duszy nie jest potencją logiczną czyli czystą możliwością, ale aktem, posiadającym swą istotę i swe istnienie, bo wszystko, co faktycznie istnieje, musi być aktem. Jednak każda władza zowie się słusznie potencją ze względu na swą czynność, która należy do rzeczy przypadkowych, gdyż nie musi się odbywać zawsze. Z drugiej strony paradoksem jest utrzymywać, że dusza ludzka mieści w sobie schemat wszystkich rzeczy; właściwość ta przysługuje w pewnem znaczeniu tylko nie-

munibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his, de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia prius ea noverit, sed quia tunc ea d novo addiscit. Nihil enim refert, utrum ille, qui docet, proponendo vel ine interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora. S. th., I, q. 84, a. 3, ad 3.

¹⁾ Mówią wprawdzie i niektórzy Ojcowie Kościoła, że znajomość Boga jest wrodzona naturze ludzkiej, ale słowa te mają w ich ustach zupełnie inne znaczenie; chcą oni przez to zaznaczyć jedynie łatwość, z jaką człowiek przychodzi do poznania najwyższej Istoty. W tym też sensie Doktor Anielski nazywa wrodzonymi najogólniejsze pojęcia i najogólniejsze zasady (De veritate, q. 11, a. 1).

skończonej istocie Bożej, jako wzorowi i ostatecznej przyczynie wszystkiego. Choćby zresztą dusza miała w sobie pojęcia wszystkich rzeczy, jeszcze nie mogłaby ich poznać. Pojęcia te różniczkują się i rozwijają według Leibniza, skutkiem odpowiedniego poznania zmysłowego. Jakżeż jednak może dusza wiedzieć o zmianach, wywołanych przez podniety w narządach zmysłowych, jeżeli ciało, jak przypuszcza wielki filozof, w żaden sposób nie wpływa na duszę?

d) Co do Kanta, to fałszywość jego hipotezy okazuje się z następujących uwag: Najpierw ciężki gmach „Krytyki czystego rozumu” stoi bez fundamentu, ponieważ sądy syntetyczne *a priori* są niemożliwe. Jakoż orzeczenie albo daje się w sądzie wyprowadzić zapomocą analizy bezpośredniej czy pośredniej z pojęcia podmiotu, albo się nie daje: środka niema; jeśli się daje, sąd jest analityczny; jeśli nie, syntetyczny. — Potem myli się, jak wykażemy, autor, przyjmując rzeczową różnicę z jednej strony między rozsądkiem a rozumem, a z drugiej między rozumem teoretycznym czyli czystym i praktycznym. — Nie tłómaczy nam także Kant, skąd się biorą w duszy owe formy *a priori* i jaki jest ich cel, skoro właściwie wcale nie ułatwiają poznania. Owszem, chyba poto są, aby prowadzić najprostszą drogą do sceptycyzmu. Wszak czas i przestrzeń nie istnieją, a przedmioty zmysłowe i nadzmysłowe, tudzież nasza jaźń są *ignotum X*; poznajemy nie rzeczy same w sobie, ale ich pozory — poznajemy *fenomena*, a nie kryjące się pod nimi *noumena*. Oto konkluzya, do której dochodzi Krytyka! — W szczególności nie podobna się zgodzić na istnienie w zmyśle form przestrzeni i czasu, ponieważ formy takie są ogólne i konieczne, podczas gdy władza zmysłowa potrafi objąć tylko to, co jednostkowe i materyalne, a więc zmienne. — W końcu nie można pominąć rażącej sprzeczności, w jaką Kant popada. I tak na początku swej Krytyki przyjmuje jako rzecz pewną istnienie przedmiotów zmysłowych, od których poznania rozpoczyna się wszelka wiedza ludzka, a potem chwytą się różnych nibyto dowodów, by wykazać, że poznajemy jedynie *fenomena*. Jeżeli jednak

tylko pozory są dla nas przystępne, wówczas i Kant przedstawił nam w swej książce pozory prawdy, a nie samą prawdę; możemy tedy nad jego dziełem przejść do porządku, tem bardziej, że pisząc je, posługiwał się rozumem, który sądził o wszystkim według form, pozbawionych wartości przedmiotowej, i ulegał wskutek tego ciągłemu złudzeniu.

e) Nie lepszy od kantowskiego jest system, zbudowany przez Rosmini'ego. I tutaj brakuje fundamentów. Bo tak rozumuje włoski filozof: Orzeczenie każdego sądu wyraża pojęcie ogólne. Lecz aby otrzymać takie pojęcie, potrzeba do tego innego sądu, orzekającego, że to, co się abstrahuje jako pojęcie, różni się od tego, od czego się abstrahuje. Dla uniknięcia zatem błędnego koła lub nieskończonego szeregu abstrakcyj i sądów, należy przyjąć jakąś ideę ogólną, a wrodzoną. Na nasze jednak szczęście mniejsza przesłanka tego syllogizmu jest fałszywa, ponieważ do utworzenia pojęcia nie potrzeba sądu, ale wystarczy abstrakcja, którą scholastycy nazywają abstrakcją *per modum simplicitatis* (t. j. *non per modum compositionis* czyli sądu), a która polega na tem, że rozum pojmuje w przedmiocie rzecz jedną, nie pojmując innych, czyli pojmuje istotę, nie pojmując jej znamion indywidualnych. Lecz gdyby nawet rzeczywiście istniała *a priori* idea bytu w naszym umyśle, jeszcze teorya Rosmini'ego nie potrafiłaby wytłómaczyć początku innych pojęć. Idea ta bowiem jako najogólniejsza jest wcale nieokreślona (*l'ente indeterminato*); aby więc wyłoniła z siebie pojęcia rodzajowe i gatunkowe, np. substancyi i przypadłości, człowieka lub lwa, potrzebuje koniecznie jakiejś determinacyi. Przyznaje to sam autor i dlatego wzywa na pomoc sensację. Atoli determinacja zapomocą sensacyi jest niemożliwa, bo ogólne pojęcie bytu tkwi w rozumie, a poznanie zmysłowe odbywa się we władzy organicznej.

U w a g a. Lubo rozum ludzki nie posiada żadnych pojęć wrodzonych, sądzimy wszakże razem z ogółem scholastyków, że czyste duchy stworzone poznają rzeczy zapomocą pewnych ogólnych „*species*“, które Bóg od razu wło-

żył w ich rozumy. Te zaś „*species*“ nie przedstawiają (na podobieństwo ogólnych pojęć rozumu ludzkiego) formy, oderwanej od materii, ale formę razem z materią; stąd duch zapomocą tej samej „*species*“ poznaje równocześnie naturę ogólną i jednostkową¹⁾.

III. Idealizm.

1. Każdy indytyzm może przyprowadzić do idealizmu, a kantowski przyprowadził rzeczywiście. Gdy bowiem myśliciel królewiecki uznał rzeczy za niepoznawalne, następcy jego, idealisci absolutni, doszli do wniosku, że nie ma różnicy między podmiotem myślącym a przedmiotem, że cały świat i wszystkie idee są czystym płodem naszego umysłu. Do takich idealistów należą Fichte, Schelling i Hegel z licznymi zwolennikami, do których w części przynajmniej liczą się nasi ziomkowie: Gołuchowski, Trentowski, Cieszkowski, Kremer i Libelt.

a) Z twierdzenia Kanta, że rzeczy same w sobie są zupełnie nieznanne, wysnuł Jan Fichte (1762—1814)²⁾ wniosek, iż one wcale nie istnieją. Jedyne „*Ding an sich*“ jest podmiot, ja, jaźń czysta, jestestwo absolutne i nieskończone, w którym byt i myśl utożsamiają się. Ale to jestestwo jest jeszcze abstrakcyjne. Rzeczywistym i konkretnym staje się ono przez to, że sadowi (*setzt*) w sobie jako swe własne podobieństwo niejaka — czyli naturę. W ten sposób jaźń absolutna i nieskończona poznaje albo raczej stwarza z jednej strony siebie jako jaźń względną i skończoną, nabывая w niej jakby w swym własnym promieniu świadomości o sobie, z drugiej niejaka jako swą granicę. Jaźń

¹⁾ „Sicut ab intellectu divino — oto słowa św. Tomasza — effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utraque; ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum utrumque, et ideo per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate, in quantum sunt similes formis activis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsae non sunt rerum activae“. De verit., q. 8, a. 11.

²⁾ Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794); Die Bestimmung des Menschen (1800).

czysta jest Bogiem, jaźń względna — duchem ludzkim, niejaka — światem.

b) Fryderyk Schelling (1775—1854)¹⁾ przyjął za Fichtem jedno źródło naszego poznania, podmiot. Ale w jaźni jego nie ma względności, jak w świadomej jaźni Fichtego; ona jest czemś absolutnem, t. j. mieszczącym w sobie i podmiot i przedmiot, i ducha i materię czyli naturę, i ideał i real. Jaźń tedy Schellinga — to absolutna tożsamość albo absolutna obojętność (*Indifferenz*) czyli Bóg, który rozwijając się, występuje pod formą myśli i bytu, ideału i realu, ducha i materii, podmiotu i przedmiotu. Wynika z tego, że te przeciwieństwa: ja i nie—ja, podmiot i przedmiot, duch i materia, ideał i real, myśl i byt są identyczne lub obojętne. Aby ta ostatnia tożsamość czy obojętność, która sama w sobie jest czystą abstrakcją, mogła być poznana, musi się urzeczywistnić. Urzeczywistnienie zaś odbywa się w ten sposób, iż tożsamość uwydatnia się w dwóch światach, idealnym i realnym. Ale mimo tego uwydatnienia nie ginie ona w zupełności: ja i nie—ja, duch i materia czyli natura, ideał i real pozostają nadal identycznymi; myśleć znaczy zawsze być, a być myśleć.

c) Jak Fichte wyszedł z jaźni absolutnej, a Schelling z absolutnej identyczności podmiotu i przedmiotu, tak Jerzy Hegel (1770—1831)²⁾, wyrugowawszy otwarcie zasadę sprzeczności, która zabraniała utożsamiać jaźń z niejakią, wysnuł swój system z logicznego pojęcia. Pojęcie to mieści w sobie wszelką rzeczywistość, albowiem jedyną rzeczywistością jest ogół, który tkwi tylko w myśli czyli pojęciu. Stąd to, co jest idealne, jest także realne i odwrotnie; stąd pojęcie może przyjąć nazwę: pojęcia-bytu. Z pojęcia-bytu wyłania się najpierw idea logiczna Boga, potem świat czyli natura, a wreszcie przez refleksję duch ludzki, który po-

¹⁾ Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797); Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge (1802).

²⁾ Phänomenologie des Geistes (1806); Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817).

znaje rzeczy przez to, iż odtwarza w sobie ewolucję pojęcia-bytu.

2. I cóż powiedzieć o tych formach idealizmu niemieckiego, z którym tak otwarcie brata się sceptycyzm i panteizm? — Tyle w nich nonsensów i sprzeczności, iż niema potrzeby poświęcać im dłuższej krytyki, tem bardziej, że z szalu, jaki niegdyś wywoływały w całej środkowej Europie, nie zostało dziś ani śladu. Wystarczy przypomnieć, że według Fichtego podmiot stwarza samego siebie, że Schelling *implicite*, a Hegel *explicite* obalili zasadę sprzeczności ¹⁾.

IV. Ontologizm.

Nazwa tego systemu pochodzi od włoskiego filozofa, Giobertego (1801—1852), który metodę badania, uważającą za punkt wyjścia poznanie bytu absolutnego, nazwał ontologiczną, ogólnie zaś przyjętej metodzie przeciwnej, więc rozpoczynającej od bytów względnych czyli stworzonych, dał miano psychologicznej. Stąd ontologizm, liczący w swoim czasie wielu zagorzałych szermierzy pośród uczonych katolickich we Francji i Włoszech południowych, oznacza system ideologiczny, według którego rozum nasz dochodzi do pojęć przez to, że wpatruje się bezpośrednio w Boga jako wzór wszelkiego bytu. Pojęcia nasze, dowodzą między innymi rzeczniczy tej mistycznej teorii, są konieczne, niezmiennie i wieczne; lecz tylko Bogu przysługują te przymioty: więc On jest pierwszym przedmiotem naszego poznania tak, że dopiero w Nim i przez Niego poznajemy wszystkie inne rzeczy. Drugi ich argument, którym się rądzi posługują, jest następujący: Byt nieskończony nie może być poznany zapomocą pojęć, wziętych z rzeczy skończonych: a więc musi być poznany i najpierw, jak chce pierwszy dowód, i bezpośrednio.

Są jednak różnice w zapatrywaniach ontologów.

¹⁾ Zob. X. Morawski, Filozofia i jej zadanie, wyd. 2, Lwów 1881, rozdz. III—VI.

A. Różne formy ontologizmu.

Rozróżniamy ontologizm skrajny i umiarkowany: według tamtego wszystkie nasze pojęcia pochodzą z oświecającego nas rozumu Bożego; ten utrzymuje, że tylko pojęcia rzeczy niematerialnych, a mianowicie pojęcie bytu nieskończonego, oraz pierwsze pryncypia widzimy w Bogu, gdy przeciwnie rzeczy niekonieczne poznajemy same w sobie.

1. Pominawszy Marsyliusza Ficinusa z XV. wieku, za najznakomitszych przedstawicieli ontologizmu skrajnego uważamy Malebranche'a, Giobertego i Rosminiego, który z indydytysty został ontologiem.

a) Malebranche (1638—1715) ¹⁾ mniema, że bezpośrednio poznajemy tylko nasze „ja“ i nieskończoną Istotę, że przeciwnie o wszystkich innych rzeczach dowiaduje się nasz rozum przez wizję Boga, będącego jego światłem, a wzorem stworzeń. Pojmujemy zaś w danej chwili tę rzecz, a nie inną, ponieważ ta właśnie staje się przedmiotem naszego poznania zmysłowego, mającego przyczynę także w Bogu. Choć wszakże rozum bezpośrednio patrzy w Boga, jednak nie widzi Jego istoty, jaką ona jest absolutnie sama w sobie; widzi ją tylko o tyle, o ile stanowi przyczynę i pierwowzór skończonego wszechświata.

b) Nieco odmienną postać nadał ontologizmowi Gioberti ²⁾. Oparł on się na zasadzie, że wiedza nasza tylko wówczas jest prawdziwa, gdy poznajemy rzeczy w takim porządku, w jakim one pozostają w stosunku do siebie, czyli gdy porządek psychologiczny zgadza się z ontologicznym. Skoro zaś w szeregu bytów Bóg stoi na pierwszym miejscu, przeto winniśmy Go także poznać nasamprzód. Na tej podstawie *primum-ontologicum* (pierwszy byt czyli Bóg) jest zarazem *primum psychologicum* (pierwszą ideą), a z jedne-

¹⁾ De la recherche de la vérité (1675); Entretiens sur la métaphysique et sur la religion (1688).

²⁾ Introduzione allo studio della filosofia (1839—40); Della filosofia della rivelazione (1856).

go i z drugiego powstaje *primum philosophicum*, czyli bezpośrednie poznanie Boga jako bytu albo idei, poznanie, będące wrodzoną intuicyą, która istnieje w nas od początku naszego życia umysłowego, a polega na połączeniu naszego rozumu z Bogiem. Poznanie bowiem naszego umysłu jest dwojakie: jedno polega na owej bezpośredniej intuicyi Boga, drugie, zwane refleksyą, zwraca się z świadomością na pewną tylko część przedmiotu, objętego zapomocą intuicyi. Przez intuicyę widzimy Boga, jakim jest, a więc stwarzającego wszechświat, czyli dokładniej mówiąc, widzimy trzy rzeczy: byt nieskończony, stworzenie, oraz akt stwórczy, łączący Stwórcę ze stworzeniem. Prawdę tę wyraża formuła: Byt stwarza istnienia (*l'ente crea le esistenze*) czyli: Bóg stwarza świat. Ta formuła, będąca pierwszym naszym sądem, stanowi fundament wszelkiej wiedzy i zamyka w sobie, acz niewyraźnie, wszystkie prawdy. Aby jednak ta lub owa prawda wystąpiła *explicite*, jasno i wyraźnie, musi rozum do przedmiotu poznanego intuicyjnie, zastosować drugi rodzaj poznania, t. j. refleksyę, która rozpoczynając od rzeczy stworzonych, nie odpowiada już (jak intuicya) porządkowi ontologicznemu, a którą ułatwiają czyli raczej umożliwiają zewnętrzne znaki albo wyrazy. Więc jak Bóg musiał niegdyś mówić do Adama i Ewy, tak dziś rodzice i wychowawcy muszą mówić do dzieci.

c) Rosmini, którego poznaliśmy jako natywistę, skończył ostatecznie w swym pośmiertnym dziele¹⁾ na wyraznym ontologizmie, ucząc, że idea bytu, z której miały tworzyć się wszystkie pojęcia rodzajowe i gatunkowe, jest bytem *per se* niestworzonym i wiecznym, czyli Bogiem, uważanym nie absolutnie, ale względnie jako idea świata. Byt ten, zwany dawniej przez Rosminiego idealnym i możliwym, przybiera nazwę wirtualnego lub początkowego (*l'essere virtuale, iniziale*), ponieważ wirtualnie mieści w sobie wszystkie jestestwa i daje początek ich działaniu.

¹⁾ Teosofia (1859).

2. Ontologizmu umiarkowanego bronili najwięcej zmarły na początku XIX. wieku kardynał Gerdil, a po nim Ubaghs¹⁾, Jean Sans-Fiel (pseudonim)²⁾, Fabre³⁾, tudzież Branchereau i późniejszy biskup z Bayeux, Hugonin; dwaj jednak ostatni wyrzekli się potem błędu. Tutaj też należy po części sławny teosof bawarski, Franciszek Baader (1765—1841), według którego wiedza ludzka jest niemożliwa bez połączenia naszej myśli z myślą Bożą. Niesłusznie wszakże zaliczają niektórzy do ontologów św. Augustyna, Anzelma i Bonawenturę; trzymają się oni bez wątpienia zdania perypatetyków, choć tu i ówdzie wypowiadają myśli (np. „wszystko w Bogu poznajemy“), które, wyrwane z kontekstu, zdają się przemawiać za tem, że według ich zdania czerpiemy pojęcia z istoty Bożej. Już zaś wprost dziwimy się tym, co nawet św. Tomasza chcieli przeciągnąć do obozu ontologów.

B. Krytyka ontologizmu.

Ontologizm, skrajny czy umiarkowany, zasługuje na odrzucenie z wielu względów: opiera się na fałszywych dowodach, głosi niedorzeczną zasadę, sprzeciwia się naturze naszego rozumu, pociąga za sobą zgubne następstwa.

1. Najgłówniejszy dowód, którym walczą ontologowie, jest, jak się rzekło, ten: Pojęcia nasze są konieczne, niezmiennie i wieczne; lecz nie poza Bogiem nie posiadają tych przymiotów: jeśli tedy poznajemy pojęcia, to poznajemy je tylko w Bogu, który tem samem stanowi pierwszy przedmiot naszego poznania. Zapominają jednak przeciwnicy, że konieczność, niezmiennosc i wieczność naszych pojęć jest zupełnie inna od konieczności, niezmiennosci i wieczności Bożej. Bogu przysługują te własności absolutnie, przeciwnie pojęciom naszym, jak zresztą pojęciom, tkwiącym w jakimkolwiek rozumie stworzonym, *secundum quid*. I tak pojęcia nasze są najpierw konieczne i niezmiennie

¹⁾ Revue catholique, Lowanium 1850, 1851, 1854 i 1862.

²⁾ Discussion amicale sur l'ontologisme (1865).

³⁾ Defense de l'ontologisme.

ne tylko logicznie, t. j. o ile istota przez nie wyrażona musi się składać z tych, a nie innych elementów, z których się składa. Powtóre przysługuje im wieczność, nie datnia, ale t. zw. ujemna, polegająca na tem, że one abstrahują od czasu. Jedynie Boże idee są wieczne, niezmiennie i konieczne w tem samym znaczeniu, co Bóg.

Upada także drugi argument ontologów, według którego Bóg ma być bezpośrednim przedmiotem poznania z tego powodu, że byty skończone nie mogą nas przyprowadzić do poznania bytu nieskończonego. Owszem, mogą. Widząc bowiem rzeczy niekonieczne i zmienne, wnosimy, że istnieje ich ostateczna przyczyna, przyczyna konieczna i niezmienna. Taka zaś przyczyna musi być również nieskończenie doskonała, bo inaczej mogłaby nabywać jakąś nową doskonałość, której dotąd nie posiadała, a tem samym zmieniać się.

Podobnie bez wartości jest dodatkowy dowód Giobertego, oparty na twierdzeniu, iż porządek naszego poznania czyli psychologiczny winien odpowiadać ontologicznemu. W istocie bowiem prawdziwość naszej wiedzy domaga się tylko tego, aby rozum poznawał to, co jest, czyli wydawał sądy, zgodne z rzeczywistością. Niema zaś żadnej racji twierdzić, iż potrzeba koniecznie wpierw poznawać to, co wpierw istnieje, gdyż w takim razie nigdy ze skutku nie możnaby wnioskować o przyczynie¹⁾.

2. Niedorzeczny jest również główny dogmat ontologów, stanowiący konkluzję wszystkich poprzednich dowodów. Głosi on, że rozum ludzki bezpośrednio widzi Boga w sposób naturalny. Lecz widzenie takie ani nie istnieje, ani istnieć nie może.

a) Że nie istnieje, pokazuje się stąd, że nie nam o niem nie mówi świadomość; a powinnyby mówić, tem bardziej, iż Bóg jest najwyższą prawdą, iż widzenie Jego najdoskonalszej istoty musiałyby silnie oddziaływać na nasz ograniczony rozum. Jeżeli oko fizyczne nie jest obojętne na

światło słoneczne, jakżeż oko naszej duszy, rozum, mogłoby nie widzieć jasności Bożej?

Aby obalić ten argument, uciekają się nasi przeciwnicy do różnych wybiegów.

Najczęściej odpowiadają, iż widzenie Boga, podobnie jak wiele innych naszych czynności, stało się nieświadomem dlatego, żeśmy się do niego przyzwyczaili. Prawda, że skutkiem nałogu uchodzą świadomości niektóre nasze akty lub stany; za przykład może służyć wrażenie, jakie sprawia noszone na ciele ubranie. Ale z drugiej strony każdemu wiadomo, że owe akty lub stany stają się świadomymi, ile razy zwrócimy na nie uwagę. Dlaczego tedy mimo najbardziej wytężonej refleksyi, żaden człowiek nie wie o tem, że widzi Boga?

Gioberti chce wybrnąć z trudności przez to, iż różnia między absolutnym bytem Boga, a Jego istotą. Zapomocą intuicji — powiada — widzimy za życia nie istotę Boga, ale Jego byt absolutny, stwarzający istnienia. Zwracamy wszakże uwagę na to, że w Bogu, który jest *ens simplicissimum*, wszystko utożsamia się co do rzeczy z Jego istotą; kto tedy widzi byt absolutny lub jego akt stwórczy, widzi także tegoż bytu istotę. Podobna odpowiedź należy się Rosminiemu, który uczy, że rozum nasz, acz nie widzi istoty Bożej, widzi Boga, o ile jest wzorem wszystkich rzeczy. Czy nadto nie pierwej poznajemy rzecz absolutnie, a potem dopiero w stosunku do innych?

b) Co więcej, twierdzimy, że bezpośrednia wizja Boga jest w sposób naturalny niemożliwa. Aby bowiem wizja taka nastąpiła, musiałaby albo sama istota Boża połączyć się z naszym rozumem albo jej obraz zastępczy czyli jej *species impressa*. Lecz ani jedno, ani drugie nie da się przypuścić. Więc rozum nasz nie może naturalnie widzieć Boga. Większa przesłanka wypływa ze znanej zasady, że *cognitio fit, secundum quod cognitum est in cognoscente*. Że mniejsza jest prawdziwa, okaże następujące rozumowanie: Niemożliwą jest najpierw rzeczą, aby sama istota Boża połączyła się bezpośrednio z naszym rozumem jako forma, determinująca akt jego poznania, albowiem z jednej strony

¹⁾ Inne argumenta ontologów przytacza i zbija np. De Maria, *Philosophia peripatetico-scholastica*, Rzym 1892, t. II, str. 333—340.

Bóg nie może się stać akcydenssem rozumu (każda forma rozumu jest — jak zresztą i rozum — akcydenssem), z drugiej zaś skończony rozum ludzki nie może w sobie przyjąć nieskończonego jestestwa. Powtórę niemożliwą jest także rzeczą, by rzeczona wizja odbywała się przez połączenie naszego rozumu z odpowiednią *species*, zastępującą Boga, albowiem *species* tego rodzaju, *species* stworzona i ograniczona, nie potrafi przedstawić nam bytu niestworzonego i niezmierzonego. Stąd słusznie zauważa ¹⁾ Doktor Anielski: „Mówić, że się widzi Boga przez podobieństwo, znaczy to samo, co mówić, że się Go wcale nie widzi“.

Ontologowie, chcąc wykazać nicość i tego dowodu, utrzymują, że poznajemy Boga nie przez istotę albo jej podobieństwo, ale przez Jego istnienie lub przymioty lub idee. Lecz *posito, non concessa*, że rzeczywiście wszystkie te rzeczy różnią się od istoty Bożej, trudność nie została wcale usunięta, bo i istnienie i przymioty i idee Boże są równie nieskończone, jak istota Boża, i dlatego nie mogą być formą, składającą do poznania rozum ludzki.

3. System ontologiczny sprzeciwia się naturze naszego rozumu. Poznanie bowiem rozumowe zależy w obecnym stanie od zmysłów, i dlatego właściwy przedmiot rozumu stanowi istota rzeczy materialnych. Lecz z ontologizmu wypływałoby, że rozum może się obejść bez zmysłów, oraz że jego przedmiotem jest byt czysto duchowy.

4. Niebezpieczne są wreszcie następstwa systemu ontologicznego, przynajmniej skrajnego, o ile toruje drogę do idealizmu, panteizmu, racjonalizmu. Do idealizmu, mianowicie idealizmu Berkeley'a, albowiem nasuwa się podejrzenie, że nasze pojęcia, zaczerpnięte nie z rzeczy, ale z widzenia Boga, nie posiadają wartości przedmiotowej. Do panteizmu z dwójakiego powodu. Najpierw dlatego, że rozum Boży stanowi według ontologów to, co nazywają światłem naszego rozumu. Że zaś owo światło jest dla rozumu naszego czemś wewnętrznym i istotnym, przeto poznajemy właściwie nie naszym, ale Bożym rozumem. Stąd

¹⁾ S. th., I, q. 12, a. 2.

rozum Boży zastępowałby rozum człowieka czyli byłby zarazem rozumem ludzkim. Powtórę panteizm wypływa z ontologizmu dlatego, ponieważ według przeciwników rzeczy nie są same przez się przystępne dla naszego rozumu, tylko w Bogu. Z tego jednak łatwo wysnuć wniosek, że one nie mają własnego istnienia, że wyłącznie w Bogu istnieją, albowiem *ens et verum (intelligibile) convertuntur*: jaki byt, takie tegoż bytu poznanie i odwrotnie; jeśli tedy rzeczy mogą być poznane tylko w Bogu, to tylko w Bogu istnieją. Pod koniec ontologizm prowadzi do racjonalizmu, bo znosi zasadniczą różnicę między porządkiem przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Porządek przyrodzony polega na tem, że Stwórcę oraz Jego doskonałości poznajemy niedokładnie z rzeczy stworzonych zapomocą wnioskowania, a więc pośrednio, gdy przeciwnie w porządku nadprzyrodzonym zobaczymy Boga przez t. zw. *lumen gloriae* „twarzą w twarz“ (I. Kor., r. 13). Lecz według ontologów widzimy Boga już w tem życiu bezpośrednio, intuicyjnie; cała zaś różnica między wizją teraźniejszą, a wizją błogosławionych jest tylko stopniowa, gdyż polega na tem, że druga przewyższa pierwszą co do doskonałości ¹⁾. Skoro zaś *plus vel minus non mutat speciem*, przeto dobrze mówi św. Tomasz ²⁾, że w systemie ontologów każdy człowiek już na ziemi byłby błogosławiony ³⁾.

¹⁾ Stąd pierwszą nazwali ontologowie *visio extuitiva*, a drugą *intuitiva*.

²⁾ In Boët. De Trinitate, q. 1, a. 3.

³⁾ Nie dziwny się tedy, że według orzeczenia, jakie św. Kongregacja Inkwizycji wydała 18. września 1861, nie można „tuto docere“ następujących propozycji:

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

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

III. Universalia a parte Dei considerata a Deo realiter non distinguuntur.

IV. Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitia omnem aliam

V. Tradycjonalizm.

Przeciw ontologizmowi Fabre'a, Ubaghs'a i innych wystąpił do walki, przedewszystkiem we Francyi, tradycjonalizm. Według tego systemu wszystkie lub niektóre nasze pojęcia biorą początek z objawienia, a przechodzą z pokolenia na pokolenie zapomocą nauczania czyli tradycyi (stąd nazwa tradycjonalizmu), którą znowu umożliwia mowa. Mowa mianowicie uczącego tworzy czy też budzi pojęcia w duszy dziecka, podobnie jak mowa innych ludzi tworzyła je niegdyś w duszy uczącego; ostatecznem zaś źródłem przekazywanych przez podanie pojęć jest pozytywne objawienie Boże. Owszem, ile razy człowiek sam myśli, zawsze przed myślą idzie słowo.

A. Różne formy tradycjonalizmu.

1. Naczelnym wodzem nowożytnych tradycjonalistów był filozof, publicysta i polityk francuski, De Bonald (1754—1840)¹⁾, który swym systemem chciał zadać śmiertelny cios racjonalizmowi, przeceniającemu siły rozumu. Według tego myśliciela wszystkie nasze pojęcia pochodzą z języka,

cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

V. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur.

VI. Res creatae sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

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

Obok tego dekretu nie brak innych, wcześniejszych i późniejszych, skierowanych wprost przeciw niektórym dzielom lub tezom Malebranche'a, Giobertego, Rosminiego, oraz ontologów umiarkowanych. Tak np. w r. 1862 potępiła Kongregacya 15 tez, przedstawionych jej przez Branchereau, a w r. 1866 dzieła Ubaghs'a. Zob. Kleutgen, Beilagen, Monaster 1868, zesz. I: Ueber die Verurtheilung des Ontologismus durch den h. Stuhl.

¹⁾ Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales (1817).

bo bez mowy niema myślenia. Jak więc pierwszy człowiek nauczył się języka i innych rzeczy, słuchając mowy Bożej, tak też dzisiaj wszelka wiedza przechodzi z pokolenia na pokolenie za pośrednictwem żywego słowa. Atoli język czyli jego wyrazy nie rodzą pojęć; przeciwnie, jakaś myśl musi już być przed słowem. Zaczem pojęcia są jakby złożonem w duszy nasieniem, które mowa innych ludzi budzi do życia. Innemi słowy, pojęcia nasze są wrodzone, ale świadomemi i zrozumiałemi stają się dopiero wówczas, gdy słyszymy odpowiadające im wyrazy. Jak się to dzieje, nikt tego nie wie, ani sam Bonald. Chyba podobieństwa zdolają rzucić jakiś promień światła na tę ciemną kwestyę, jak np. następujące: Rozum ludzki, władza czysto bierna, to jakby papier, zapisany płynem bezbarwnym; pismo tego rodzaju staje się czytelne tylko wówczas, gdy je polejemy innym odpowiednim płynem. Albo: dusza to pokój umeblowany, lecz ciemny; meble dają się widzieć dopiero wtedy, jeśli pokój oświecimy.

2. Tradycjonalizm de Bonald'a uchodzi słusznie za skrajny. Natomiast do umiarkowańszych tradycjonalistów należą głównie Bonnetty, założyciel (1830) wychodzących po dziś dzień „*Annales de philosophie chrétienne*“, oraz znakomity kaznodzieja włoski, Ventura di Raulica. Obaj, ograniczając system De Bonald'a, odrzucili zarazem jego pojęcia wrodzone, co zresztą uczynili wszyscy prawie tradycjonalisci skrajni.

a) Bonnetty (1798 — 1879)¹⁾ przyjął, że objawienie i nauczanie są tylko potrzebne do nabycia pojęć religijnych i moralnych (np. o Bogu, o początku i celu człowieka, o obowiązkach, jakie ma człowiek względem siebie, rodziny, państwa i t. p.), gdy przeciwnie prawdy, dotyczące rzeczy innych, mogą być poznane zapomocą samego rozumu. Do tych ostatnich należą prawdy, stanowiące przedmiot fizyki, chemii, geologii, astronomii, logiki i t. p.

b) Ventura (1792—1861)²⁾ znowu mniema, że rozum

¹⁾ Annales de phil. chrét., serya IV, t. VIII.

²⁾ La ragione filosofica et la ragione cattolica (1851); Saggio sull'origine dell' idee (1853).

ludzki, ograniczony na własne siły, może poznać rzeczy zmysłowe, a nawet przyjsć do pojęć religijnych i moralnych; będą to jednak pojęcia bardzo chwiejne i niedokładne. Aby stały się pewnymi, jasnymi i wyraźnymi, potrzeba koniecznie mowy i nauczania; dopiero zapomocą takich środków idee, o jakich mówimy, a mianowicie idea Boga, duchowości i nieśmiertelności duszy, idea prawa, obowiązku i t. p. przybierają cechę doskonałości. Że zaś mowa i nauczanie zawsze były potrzebne, przeto pojęcia rzeczzone czerpiemy ostatecznie z tradycyi i objawienia. Zadanie prawdziwej filozofii polega na tem, aby je wyjaśniać i nowe z nich wysnuwać. Przeciwnie, potępić należy myślicieli, którzy chcą o własnych siłach znaleźć wszystkie prawdy porządku naturalnego, oraz udowodnić zasady, na jakich opiera się pewność.

B. Krytyka tradycjonalizmu.

Tradycjonalizm skrajny i umiarkowany streszcza się w tych czterech tezach:

I. Wszystkie, nawet pierwsze pojęcia nabywa nasz rozum zapomocą mowy.

II. Bez nauczania początek rozwoju umysłowego jest u człowieka niemożliwy.

III. Objawienie i tradycja są fizycznie konieczne do nabycia pojęć przynajmniej religijnych i moralnych.

IV. Bez słów nie można myśleć („*L'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée*").

Wszystkie te tezy, z których dwie pierwsze zamykają w sobie tradycjonalizm skrajny, trzecia umiarkowany, a czwarta jeden i drugi, są fałszywe.

1. I tak fałszywą jest pierwsza, według której nawet początkowe pojęcia powstają w nas skutkiem słów słyszanych.

a) Słowo bowiem, o ile je słyszymy jako dźwięk, jest tylko wrażeniem; lecz wrażenie nie może się przemienić w pojęcie, jak powiedzieliśmy wyżej, oceniając sensualizm. Nie można też przypisać tej przemiany rozumowi, bo we-

dług tradycjonalistów wyłączną przyczyną pojęcia jest mowa, rozum zaś zachowuje się całkiem biernie.

b) Słowa, przynajmniej w ogólności i w tym stanie, w jakim zdają się obecnie, są znakami dowolnymi, co zaznaczamy wyraźnie przeciw wszystkim niemal dzisiejszym lingwistom, według których związek, zachodzący między słowem a pojęciem, nie jest tylko symbolicznym, ale naturalny, organiczny czyli, jak powiada Steinthal, patognomiczny. Wprawdzie z natury wyrażamy nasze pojęcia słowami, ale natura ani słów nie wybiera, ani nie nadaje im odpowiedniego znaczenia. Jedno i drugie zależy od woli żyjących społecznie ludzi. Stąd to samo pojęcie, np. człowieka, wyraża się w różnych językach różnymi wyrazami, i przeciwnie te same wyrazy, np. nos (w języku polskim i łacińskim) lub brama (w j. pol. i włoskim) oznaczają nieraz zupełnie różne pojęcia i rzeczy¹⁾; nawet t. zw. *onomatopoeica*, t. j. słowa, naśladowujące swem brzmieniem czynności oznaczonych przez nie przedmiotów, nie wprowadzają nas od razu na te przedmioty. W jakież tedy sposób wyraz np. człowiek może w rozumie dziecka zrodzić pojęcie człowieka, skoro między owym wyrazem, a tem pojęciem niema koniecznego związku? Co więcej, choćby wyrazy były naturalnymi znakami pojęć, jeszcze wyraz po raz pierwszy słyszany nie dałby poznać odpowiadającego mu pojęcia. Aby bowiem znak mógł być zrozumiany, potrzeba wpięrw znać stosunek, zachodzący między nim i rzeczą, którą on oznacza, a tem samem znać rzecz samą. Dym np. jest niezawodnie naturalnym znakiem ognia; kto jednak nigdy nie widział ognia, ten z pewnością nie potrafi się go domyśleć, choćby największy dym zobaczył. Słusznie więc pisze św. Augustyn: „*Cum mihi signum datur,*

¹⁾ Lingwiści powołują się na fakt, że we wszystkich językach rzeczy niematerialne oznacza się nazwami, wziętymi z świata materialnego. Nie rozumiemy jednak, jak z tego zdarzenia można dojść do konkluzji, do jakiej oni dochodzą; naszem zdaniem dowodzi ono tylko, że człowiek poznaje najpięrw przedmioty materialne, a po tem, na ich podobieństwo, niematerialne.

si nescientem me invenit cuius signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum?"¹⁾).

Powyższy dowód zatrzymuje swą siłę i wówczas, gdy ktoś powie z De Bonaldem, że wyrazy nie tworzą pojęć, ale je tylko budzą z uśpienia. Jeżeli bowiem niema naturalnego związku między wyrazem a pojęciem, niema też żadnej racji, dlaczego wyraz np. człowiek wprowadza do świadomości pojęcie człowieka, a nie inne.

c) Wreszcie fałszywość przytoczonej zasady wykazuje doświadczenie. Jeżeli nie znamy jakiejś rzeczy, nie tworzymy sobie o niej pojęcia przez to samo, że słyszymy jej nazwę. Kto nie wie, co to np. magnes lub trufla, nie pouczy go o tem samo wymówienie owych wyrazów; może się ich chyba domyslać ze związku słów, a więc z tego, co mu jest znane. Podobnie słyszane lub czytane słowa obcego języka nie odsłaniają nam pojęć osoby, która nim mówi czy pisze, chociaż skądinąd doskonale znamy i pojęcia i rzeczy, oznaczone wyrazami. Tutaj też należy praktyka, jakiej się trzymamy, ilekroć chcemy poddać małemu dziecku nowe pojęcia i wyrazy: nie tylko wymawiamy wobec niego słowa, ale pokazujemy mu równocześnie odpowiednie przedmioty. W szczególności dokonywane na dzieciach eksperymentu nauczyły, że one mogą rozróżniać barwy, chociaż ich nie umieją nazwać.

2. Fałszywa jest druga zasada tradycjonalistów, która mówi, że bez nauczania nie może się u człowieka rozpocząć życie umysłowe.

Wprawdzie nie da się zaprzeczyć, że pośrednictwo nauczyciela stanowi bardzo ważny czynnik w wykształceniu, że nabycie wiadomości, do jakich zbiegiem czasu dochodzą w poszczególnych gałęziach nauki ludzie, byłoby bez obcej pomocy czystem niepodobieństwem: mimo to jednak nie możemy się zgodzić na powyższą zasadę.

a) Nauczanie odbywa się przede wszystkim za pośrednictwem mowy; lecz mowa — jak się dopiero wykazało —

¹⁾ De magistro, c. 10.

nie jest zdolna do wywołania pierwszych pojęć: więc to samo należy powiedzieć i o nauczaniu.

b) Co więcej, nauczanie jest niemożliwe, jeżeli ten, którego się uczy, nie posiada zdolności do poznania prawdy i nie nabył wpierw żadnych pojęć i żadnych zasadniczych sądów. Nauczanie bowiem polega na tem, że nauczyciel nadaje kierunek pracy umysłowej ucznia. Zapomocą słów lub innych znaków zwraca on jego uwagę na pewne pojęcia, z których przez analizę i syntezę dadzą się utworzyć nowe; podobnie przypomina mu pewne pryncypia i wskazuje sposób, jak je zastosować do danej materji i wysnuć z nich odpowiednie wnioski. Słusznie zatem Stagiryta przyrównał nauczyciela do lekarza, a ucznia do chorego: jak lekarz nie potrafiłby uzdrowić pacjenta, gdyby w nim nie było żadnego pierwiastka życiowego, tak wszelkie nauczanie byłoby daremną pracą Danaïd, gdyby brakowało podstaw, na których możnaby je oprzeć.

Na miejscu tedy powyższego twierdzenia tradycjonalistów należy raczej postawić wprost przeciwną tezę św. Tomasza: „Może ktoś zapomocą wrodzonego sobie światła rozumu, bez nauczania i pomocy zewnętrznej nauki, przyjsć do poznania wielu nieznanych rzeczy“¹⁾.

3. Fałszywa jest także następująca zasada tradycjonalizmu umiarkowanego: Objawienie i podanie są fizycznie konieczne do nabycia pojęć i prawd przynajmniej religijnych i moralnych.

Środek jest fizycznie konieczny do osiągnięcia celu wówczas, gdy cel nie może być bez niego osiągnięty; tak np. oko jest fizycznie konieczne do widzenia. Owóż za taki środek uważają tradycjonałisci podanie i objawienie: one stanowią według nich jeśli nie przyczynę, to przynajmniej *conditio sine qua non* pojęć i prawd, należących do porządku religijnego lub moralnego. W jakikolwiek jednak sposób pojmują fizyczną konieczność objawienia i tradycyi, mylą się.

¹⁾ De verit., a. 2.

a) „Albowiem, jak przekonywująco dowodzi Tongiorgi¹⁾, aby poznać istnienie jakiegoś najwyższego bóstwa (pierwsza prawda religijna), potrzebne są do tego i wystarczają trzy rzeczy: pierwotne pojęcia bytu, przyczyny i skutku, oraz utworzona z nich zasada przyczynowości; potem widzenie tego świata, a w końcu pewna skłonność do zastanawiania nad temi rzeczami, które się widzi, i do szukania ich przyczyny. Że zaś rozum może własnymi siłami przyjsć do tego wszystkiego, temu ten tylko może przeczyć, kto mu wszelkiej odmówił zdolności. Więc nie wolno twierdzić, iż rozum, gdy się dostatecznie rozwinał, nie potrafi poznać istnienia Boga.“ Taka też jest w tej mierze nauka Kościoła²⁾.

b) Podobnie każdy rozum ludzki może dojść do pierwszych pojęć i zasad moralnych. „Pojęcie bowiem porządku jest jedno z pierwszych; to tedy pojęcie, jak przyznają przeciwnicy, może rozum nabyć. Więc może także człowiek poznać porządek bytów, np. że rodzice są nad nim, że inni ludzie są sobie pod względem natury równi, że Stwórca wszystkiego jest ponad wszystkim. Lecz jeżeli poznaje porządek bytów, pozna także (przynajmniej wtedy, gdy się będzie musiał zastanowić, co trzeba czynić), że pewne czynności są zgodne z porządkiem, a inne przeciwnie. Do takiego bowiem poznania wystarczy w wielu wypadkach łatwe porównanie pojęć i zdolność wnioskowania. Skoro zaś pozna, że coś jest według porządku a coś wbrew niemu, nic łatwiejszego i naturalniejszego nad tę konkluzję, iż winien zachować porządek w swoich czynnościach“³⁾.

Zarzucają jednak tradycyonalisci, że dzieci, wyrosłe wskutek wyjątkowych warunków zdala od ludzkiego towarzystwa, nie posiadają żadnych pojęć religijnych i ety-

cznych; to samo powtarzają o głuchoniemych, pozbawionych wychowania. Nie brak nawet autorów, którzy w obu wypadkach widzą całkowity brak używania rozumu. — Ale najpierw ostatnie przypuszczenie okazuje się fałszywe już dlatego, iż dzieci zdziczałe, oraz głuchoniemi dają się wnet wielu rzeczy nauczyć, co przy braku wszelkich pojęć byłoby niepodobieństwem. Jeżeli zaś chodzi o to, czy głuchoniemi, o których wychowanie wcale się nie troszczono, wiedzą coś o Bogu i moralności, sądzimy, że przecząca odpowiedź, jaką na to pytanie dają tradycyonalisci, nie opiera się na żadnym pewnym dowodzie. Jak bowiem niektórzy zawodowi wychowawcy głuchoniemych utrzymują, iż nieszczęśliwi ci, przychodząc do ich zakładów, nie posiadają żadnych pojęć etycznych i religijnych, tak inni, mający powagę nie mniejszą od pierwszych (np. De Sicard, Bébien, De Gerando, Berthier), zupełnie przeciwnie składają w tej sprawie świadectwo. Jeszcze mniejszą wartość posiada dowód, w którym tradycyonalisci powołują się na ludzi zdziczałych. Osobników bowiem takich znamy dotąd zaledwie kilka, a osądzenie ich rozwoju umysłowego natrafia na trudności prawie niepokonalne, jeśli się zważy, że dziki nie rozumie należyście pytań, jakie mu się zapomocą znaków stawia, oraz że sam nie może dobrze wyrazić tego, co myśli. Wprawdzie po pewnym czasie nauczy się mówić, ale zanim to nastąpi, zapomni o swoim dawnym stanie, tem łatwiej, że sposób pojmowania zmienił się u niego pod wielu względami na lepsze; zapytany tedy, czy w stanie dzikości wiedział co o Bogu i obyczajach, może łatwo dać odpowiedź przeczącą. Lecz przypuśćmy nawet, że głuchoniemi i ci, którzy poza społeczeństwem ludzkim wyrosli, są zupełnie pozbawieni prawd religijnych i etycznych; czy stąd wynika koniecznie, że przyczyną tego jest brak tradycyi, brak nauczania? Czy nie należałoby raczej przypuścić, że owo zwyrodnienie intelektualne stanowi następstwo zwyrodnienia cielesnego, jakie zjawia się w wypadkach, o których mowa?

Słusznie tedy twierdzimy, iż ani objawienie, ani tradycja, ani nauczanie nie są fizycznie konieczne do poznania

¹⁾ Institutiones philosophicae, Rzym 1874, str. 227.

²⁾ «Eadem s. Mater Ecclesia — są słowa Soboru watykańskiego — tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse» (Const. de fide cath., c. 2).

³⁾ Tongiorgi, dz. przyt., str. 228.

pewnych prawd religijnych i moralnych. Ale z drugiej strony należy wyznaczyć, że poznanie tychże prawd łączy się z wielu trudnościami i że dlatego nauczanie, tradycja i objawienie są moralnie konieczne do tego, aby ogół ludzi poznał całą religię naturalną i całą etykę, i to pewnie a bez błędu¹⁾. Nazywamy zaś moralnie czyli względnie koniecznem to, bez czego absolutnie wprawdzie rzecz stać się może, ale z powodu wielkich przeszkód prawie nigdy się nie staje. Rzeczywiście, trudności z jakimi musi walczyć człowiek przy poznaniu religii naturalnej i moralności, są niezwykle; wystarczy wymienić mnogość i głębokość samych prawd, brak zdrowia, ustawiczną pracę fizyczną, niedołęstwo rozumu, lenistwo, różnego rodzaju namiętności i t. p.

4. Fałszywa jest na koniec ostatnia zasada tradycjonalizmu, wyrażona w słowach: Niema myśli bez wyrazów. Obalają ją bowiem następujące fakta:

a) Głuchoniemi, jak widać z ich zachowania się, myślą; lecz choć posługują się obrazami zmysłowymi, towarzyszącymi każdemu pojęciu, nie znają z pewnością wyrazów: więc myśl jest możliwa bez języka.

b) Własne też doświadczenie mówi nam, że znamy dobrze niektóre rzeczy, odkrywamy nowe i myślimy o nich, chociaż nie mamy słów, aby je nazwać.

c) Podobnie pamiętamy często pewne pojęcia, a nie możemy w żaden sposób przypomnieć sobie słów, które im odpowiadają, i dlatego, chcąc wyrazić myśl, posługujemy się różnemi opisywaniami.

d) Nieraz znowu pojęcia nasze snują się tak szybko, że słowa nie potrafiłyby im dotrzymać kroku: myślimy np. w tym niemal czasie i o zarzucie, jaki nam przeciwnik może postawić, i o odpowiedzi.

e) Każdy może zauważyć, że choćby się starał najdokładniej wyrazić słowami swą myśl, nigdy nie potrafi

¹⁾ „Divinae revelationi tribuendum... est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.“ Sob. wat., I. c.

wypowiedzieć wszystkiego; jest dowodem, że pojęcia sięgają dalej, niż słowa, że je przewyższają liczebnie, że zatem mogą istnieć i istnieją bez nich.

f) Powołujemy się wreszcie na eksperyment Sommer'a. Badany przez niego pacjent, Voit, straciwszy skutkiem nadwężenia mózgu pamięć, przypominał sobie wyrazy widzianych przedmiotów tylko wówczas, gdy choćby nogą wykonywał ruchy, jakie się wykonywa przy pisaniu tychże wyrazów. Owóż Sommer pokazywał Voitowi po parze przedmiotów, pytając go, czy je obejmie jedną ogólniejszą nazwą. Pacjent, gdy mógł pisać, wynajdywał wnet takie słowo; jeżeli go wszakże skrepowano, nie potrafił tego uczynić, o czem uwiadamy Sommera przeczącym ruchem głowy. Zapytany jednak, czy widziane przedmioty, np. gitara i trąba lub nóż i widelec, należą do siebie, odpowiadał potakująco. Znał tedy ich pojęcia, choć, jak długo był związany, nie mógł sobie przypomnieć oznaczającego je słowa¹⁾.

Czyżby jednak ostatnia zasada tradycjonalistów była fałszywa pod każdym względem? — Owszem, mieści ona w sobie prawdę o tyle, że język stanowi warunek myśli doskonałej. Rzeczywiście, mowa uwydatnia myśl, ustala ją i ułatwia.

Uwydatnia, i to w dwojaki sposób: przez analizę i syntezę. Gdy jaka myśl powstaje, wszystkie jej składniki zjawiają się od razu, wskutek czego żaden z nich nie może się przedstawić wyraźnie i jasno. Natomiast stają się one wyraźnymi i jasnymi, z chwilą, w której je wypowiadamy słowami. Skoro bowiem słowa następują po sobie w pewnych, acz małych odstępach czasu, przeto oddzielają się także od siebie czyli analizują odpowiadające im pojęcia. Ale z analizą dokonywa mowa syntezy pojęć, przez którą wchodzą one w wyraźny stosunek wzajemny: jedne podporządkowują się drugim, jedne stają się podmiotem, drugie orzeczeniem, trzecie bliższem określeniem orzeczenia i podmio-

¹⁾ Gutberlet, Der Mensch, Paderborn 1896, str. 369 i n.

tu; w ten sposób powstają z pojęć sądy, które znowu, wchodząc we wzajemny stosunek zależności, łączą się razem.

Powtóre myśl ustala się przez słowa, o ile ostatnie przyoblekają ją niejako w ciało. Słusznie zatem powiedział Hamilton, że słowa są „*fortresses of thought*“, fortecami myśli, że myślenie bez mowy można przyrównać z wierceniem tunelu, który ma przechodzić przez piaszczystą górę, a w którym nie zabezpiecza się każdego uczynionego już kroku zapomocą sklepionego łuku.

Wreszcie mowa ułatwia myślenie. Tem mniej bowiem w niem trudności, im doskonalsze są obrazy, towarzyszące pojęciom. Lecz obrazy słów przewyższają swą jasnością wszystkie inne, a w szczególności te, które są podstawą pojęć, a które przedstawiają cały kompleks najrozmaitszych własności pewnego przedmiotu. Stąd też dzieci, oraz ludzie prości, chcąc sobie ułatwić myślenie, wymawiają często, gdy myślą, odpowiednie wyrazy.

§ 3. Scholastyczna teoria o porządku pojęć ¹⁾.

Poznaliśmy najważniejsze systemy ideologów. Jedni z nich tłómaczyli nam początek pojęć bezpośrednią wizją Boga; drudzy działaniem mowy ludzkiej; inni widzieli w nich formy, włożone w duszę z góry (z treścią czy bez treści) albo utworzone przez nią; inni wreszcie przypisywali je rzeczom, poznanym przez zmysły. Ale żaden z owych systemów nie wytrzymał krytyki; pojęcia nasze nie mogą pochodzić ani od Boga, jak chcą ontologowie i niektórzy indytyści, ani od Boga i ludzi, jak mówią tradycyonalisci, ani od naszej własnej duszy, jak twierdzą idealisci, ani od świata materialnego w tem znaczeniu, jak utrzymuje empiryzm. Możliwyby wprowadzić przypuścić jeszcze jedną mo-

¹⁾ Liberatore, *La conoscenza intellettuale*, t. 2, Rzym 1858; Piat, *L'Intellect actif*, Paryż 1890, oraz *L'Idée*, tamże 1896; Dr. Józef Laskowski, *De cognitione humana ad mentem Doctoris Angelici s. Thomae Aquinatis*, Lwów 1889.

żliwość i powiedzieć, że przyczyną pojęć jest jakiś duch, oświecający lub podniecający nasz rozum, ale hipoteza podobna uchodzi za tak mało filozoficzną, iż nie przyznał się do niej żaden z głębszych myślicieli.

Rzeczywiście, pojęcia nie mogą mieć innych przyczyn, prócz wymienionych. Jeśli zaś żadna z nich, oddzielnie wzięta, nie jest przyczyną całkowitą, muszą być między niemi przyczyny częściowe: te należy wysledzić, a potem wskazać, w jaki sposób przy ich wspólnem działaniu powstaje pojęcie. Już z tego wynika, że niewszystkiej przyczyny, na które się powołują wyliczone teorie, wpływają według nas na genezę pojęć. I tak możemy w całości wykluczyć teorię ontologów, tradycyonalistów, oraz indytystów. Natomiast więcej prawdy mieści się zasadniczo w systemie idealistycznym, a polega ona na tem, że w tworzeniu pojęć odgrywa pierwszorzędą rolę rozum ludzki. To samo trzeba powiedzieć o empirystach; mają oni słusność o tyle, o ile poznanie zmysłowe stanowi fundament naszych pojęć.

Że w kwestyi początku pojęć prawda należy w części do idealizmu, a w części do empiryzmu, czyli raczej leży w pośrodku między tymi systemami, wykaże to niniejszy paragraf: przypomnimy w nim najpierw główne zasady, stanowiące dla ideologa punkt wyjścia; potem wykażemy, że pojęcia pierwotne powstają wskutek odpowiedniej abstrakcyi t. z. rozumu czynnego, a w końcu powiemy, w jaki sposób odbywa się dalszy rozwój owych pojęć.

I. Dwie zasady ideologiczne.

Dwie są fundamentalne prawdy, od których należy rozpocząć naukę o genezie pojęć.

1. Rozum ludzki jest z początku samą tylko zdolnością do poznania prawdy, t. j. zdolnością, pozbawioną wszelkiego aktu poznawczego. „*Primario* — powiada św. Tomasz ¹⁾ — *anima non est cognoscens actu, sed tantum in potentia*.“

¹⁾ S. th., I, q. 84, a. 3.

Prawdziwość tej tezy, która sprzeciwia się zapatrywaniu ontologów i indytystów, a w szczególności całej szkoły kartezjańskiej¹⁾, upatrującej istotę duszy w myśli, wykazuje przede wszystkim doświadczenie. Ono nas poucza, że dzieci nie znają z początku żadnych prawd, że ich rozwój umysłowy odbywa się równolegle do stopniowego rozwoju zmysłów, że mimo całkowitego rozwoju zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych, rozum nie poznaje wszystkiego, co może poznać, i nie poznaje od razu z taką doskonałością, do jakiej dochodzi później; owszem, że nawet rozum należycie rozwinięty nie jest zawsze *in actu*, bo nie zawsze myśli, bo nabywa nowe pojęcia i nowe prawdy.

Słusznie tedy Arystoteles²⁾ nazwał go γραμματεῖον ὃ μὴ δὲν ὀπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον, a Doktor Anielski³⁾ porównał go z materią pierwszą, która sama z siebie nie posiada żadnej formy substancjalnej, ale kolejno może przyjąć wszystkie⁴⁾. Słusznie też Stagiryta nadał rozumowi nazwę νοῦς δυνάμει, co scholastycy przetłumaczyli na *intellectus possibilis, passivus, patiens, passibilis*. Ostatnie trzy wyrazy wskazują, że rozum, przechodzący z potencji do aktu poznania, jest władzą bierną; natomiast pierwsza nazwa (*possibilis*), najwięcej używana, chce powiedzieć, iż rozum z istoty swej nie myśli koniecznie, ale może myśleć.

2. Druga fundamentalna zasada streszcza się w słowach: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, t. j. wszystkie pojęcia pierwotne (np. bytu, dobra, przyczyn-

¹⁾ Także O. Semenenko w swych Biesiadach filozoficznych (Przegląd poznański, 1859—62) uważa myśl, a mianowicie pierwszą prawdę: „Forma i jestestwo są jedno“ za istotną formę rozumu, przez którą rozum staje się rozumem (tamże, 1859, półr. I, posz. II i III, str. 137). Wyżej (str. 134) jednak wyraźnie wyznaje, że w dzieciach nowonarodzonych jest pewno rozum, myśli niema pewno.

²⁾ De anima, I, III, c. 4 (430a).

³⁾ S. th., I, q. 87, a. 1.

⁴⁾ Znana zasada: «Omnis comparatio claudicat» sprawdza się na obu powyższych porównaniach, bo tak tablica, na której się pisze, jak materia pierwsza, która może przyjmować wszystkie formy, zachowują się tylko biernie, podczas gdy rozum, zwany biernym, występuje także czynnie.

ny, skutku) bierze rozum z poznania zmysłowego. Że tak jest rzeczywiście, udowodniliśmy dostatecznie wyżej, mówiąc o właściwym przedmiocie naszego rozumu¹⁾. W tem miejscu chcemy tylko wykluczyć błędne tłómaczenia powyższego aksjomatu, tem bardziej, że, jak wiemy, posługują się nim za Lockem także sensualiści. Nie znaczy on tedy, że jedynie to może poznać rozum, co poznają zmysły, albo że przedmiot poznania w ten sam sposób jest w rozumie, jak w zmysłach; on mówi tylko, że nasze poznanie umysłowe opiera się na zmysłowym, albowiem pierwszym przedmiotem ludzkiego rozumu są rzeczy materialne, przystępne dla zmysłów.

II. Rozum czynny i abstrakcyjny.

1. Ponieważ rozum polega na samej tylko zdolności do myślenia, przeto jest on obojętnym na to, czy będzie myślał o tej lub o innej rzeczy, bo może nie myśleć i może myśleć o jakiegokolwiek. Aby tedy wyszedł z obojętności, aby z potencji wkroczył w akt i zaczął myśleć o oznaczonym przedmiocie, musi przedmiot działać na niego. Że zaś poznanie polega na połączeniu między podmiotem poznającym a przedmiotem, przeto przedmiot myśli musi wejść w pewien sposób do samego rozumu. Będąc jednak materialnym (takim jest właściwy przedmiot naszego rozumu), nie może tam wejść w sposób fizyczny, tem bardziej, że poznanie umysłowe rozpoczyna się od zmysłowego. Jedyną tedy drogą, przez którą przedmiot może się dostać do rozumu, są zmysły. Lecz poznanie zmysłowe odbywa się, jak wiemy, przez *species sensibilis impressa*: ona skłania spoczywającą władzę zmysłową do działania, a wywoławszy w niej reakcję, przechodzi w *species expressa*, która nie jest czem innem, tylko czuciem. Czy jednak owa *species* może wejść do rozumu i pobudzić go do działania? — Nie. Jak sam przedmiot, tak i ona, acz nie w tym samym stopniu, jest materialna, albowiem stanowi funkcję nie tylko duszy, ale i ciała; rzecz zaś materialna nie może działać na ducha,

¹⁾ Str. 104 i n.

a względnie na władzę duchową, jaką (wnet to udowodnimy) jest rozum. Z drugiej strony *species* musi się połączyć z rozumem jako jego akt i forma, musi stać się z nim czemś jednym; jeżeli jednak *species* jest materyalna, połączenie to staje się niemożliwe, bo niema proporcji między nią a rozumem.

Gdy nie wystarcza czucie, może wystarczy pozostały po nim ślad, t. j. obraz wyobrażeniowy czyli raczej wyobrażenie, fantasmat. Tak sądzi współczesny św. Tomaszowi Henryk z Gandawy i niewiele od nich późniejszy Durandus, za którymi poszli niektórzy z nowszych. Niezawodnie, wyobrażenie mniej jest materyalne, aniżeli wrażenie, albowiem obywa się bez działania podniety i zajmuje się nie rzeczywistością, ale jej obrazami, które dają się dowolnie wywoływać, a czasem nawet przekształcać. Mimo tej wyższości, słowa, któreśmy powiedzieli wyżej o czuciu, odnoszą się także do wyobrażenia. I ono jest zmysłowe, rozciągle czyli materyalne, a więc nie potrafi wprost działać na rozum, nie potrafi być jego dyspozycją, jego *species*. Nie tedy nie pomoże wymienionym autorom powoływać się na fakt, że ta sama dusza jest pierwiastkiem poznania zmysłowego i umysłowego, bo nie dusza myśli, tylko rozum, i dlatego rozum musi otrzymać odpowiednią dyspozycję do działania¹⁾.

Musi być przeto inna *species* dla rozumu, *species* duchowa, jak on, *species intelligibilis*. Cała trudność w tem, jak ona powstaje z czucia, a względnie z wyobrażenia. Aby rozwiązać tę areytrudną zagadkę, przypuścił Arystoteles, iż istnieje w duszy jakaś siła, która, działając na zmysłowe *species*, abstrahuje je czyli oddziela od materyi i wszystkich warunków materyalnych, od tego wszystkiego, co jest przypadkowe, a tem samem sprawia, że one mogą być poznane przez rozum — *facit phantasmata actu intelligibilia*. Siła ta, którą Stagiryta ochrzcił *νοῦς ποιητικός*, przyjęła u scholastyków nazwę: *intellectus agens*, rozum czynny. Zowie się *νοῦς*, bo, choć nie myśli, jednak przyczy-

nia się bezpośrednio do myślenia, dając *species intelligibiles* rozumowi formalnie myślącemu czyli biernemu; ponieważ zaś działa na *species* zmysłowe i przetwarza je, przeto istotnie jest *ποιητικός*.

Tak powstaje *species intelligibilis impressa*. Ona łączy się z rozumem biernym i skłania go do aktu; rozum, reagując, a więc występując czynnie, odtwarza w sobie przedmiot, wskutek czego *species* staje się *expressa* czyli pojęciem (*idea, conceptus, simplex apprehensio, verbum mentis*).

Sądzimy, że rozumowanie powyższe uzasadnia nalezicie genialną hipotezę rozumu czynnego. Chcąc je streścić w kilku słowach, a tem samem uczynić przejrzystsze, posłużymy się następującym syllogizmem: Aby rozum nasz przeszedł z potencyi do aktu, potrzeba do tego formy poznawczej, któraby, jak on, była duchowa. Chociaż jednak forma ta musi być wzięta z rzeczy materyalnych, stanowiących właściwy przedmiot naszego rozumu, nie może nią być zmysłowy obraz, właśnie dlatego, że jest zmysłowy. Potrzeba tedy jakiejś siły, któraby tak przemieniła obraz zmysłowy, aby mógł się stać formą rozumu; siłę tę zwiemy rozumem czynnym.

Czy jednak umysł czynny różni się rzeczowo od biernego? Tak mniemał, jak się zdaje, Arystoteles, tak uczyli i uczą prawie wszyscy perypatetycy; natomiast do nominalistów, którzy za Okkamem i Bielem trzymali się przeciwnego zdania, przyłączyła się tylko garstka scholastyków. I słusznie broni większość różnicy rzeczowej. Władze bowiem różnią się realnie wówczas, gdy mają funkcy i przedmioty formalne specyficznie różne. Lecz takie są funkcy i przedmioty rozumu czynnego i biernego: pierwszy tworzy *species intelligibiles*, a drugi je przyjmuje; pierwszy porusza, drugi bywa poruszany; pierwszy jest istotnie czynny, a drugi przynajmniej z początku bierny; pierwszego przedmiotem jest *species intelligibilis efficienda*, drugiego *species intelligibilis recipienda*¹⁾.

¹⁾ Inne zarzuty zbija Lehmen, dz. przyt., str. 369.

¹⁾ Pomijamy tu dziecinne zapatrywania Avicenny, Averroesa i innych filozofów arabskich, którzy, przekraczając myśl Stagiryty, uważali *νοῦς*

2. Rozum czynny nazywają także scholastycy siłą abstrakcyi (*vis abstractiva*), ponieważ „abstrahuje *species intelligibiles* od obrazów zmysłowych“¹⁾. W jakim sposobu odbywa się ta abstrakcja? Czy w ten, że rozum, jak chcą niektórzy, przemienia obrazy zmysłowe na poznawcze formy duchowe? — Ależ to niemożliwe. Obraz zmysłowy musi pozostać materyalny, bo zmysł, w którym on tkwi, tylko takiego obrazu może być podmiotem. Więc może abstrakcja polega na tem, że rozum, jak sądzą inni, oddziela od obrazu zmysłowego istniejące już w nim formy niematerialne²⁾. — I to nie, bo rzecz materyalna nie może mieć w sobie jakości duchowych; gdyby zresztą w obrazie tkwiły już gotowe poznawcze formy duchowe, rozum byłby zbyteczny, ponieważ zastępowałby go zmysł zewnętrzny albo przynajmniej wyobraźnia. Inaczej tedy należy pojmować abstrakcję.

Według scholastyków istota abstrakcyi leży w tem, że *νοῦς ποιητικός* zwraca się pod wpływem aktu zmysłowego (jedne władze działają na drugie) na obraz zmysłowy i bierze z niego właściwy sobie przedmiot, t. j. niematerialną i ogólną istotę rzeczy materyalnych, a pomija wszystko, co jest przedmiotem władz zmysłowych. Czy tedy istota mieści się w obrazie? — Niezawodnie. Wprawdzie fizycznie jest ona tylko w rzeczy materyalnej, ale psychicznie czyli intencjonalnie, jak się wyrażają scholastycy, mieści się ona także w obrazie zmysłowym. Że zaś w obrazie tym istnieje podobnie jak w rzeczy, t. j. materyalnie, konkretnie, indywidualnie (*universale in potentia, in fundamento*), przeto na-

νοητικός za intelligencję, stojącą poza duszą, a należącą do wszystkich ludzi.

¹⁾ S. th., I, q. 85, a. 1, ad. 5.

²⁾ To zapatrywanie podziela w zasadzie Skrochowski, gdy pisze: „Urabiania się więc pojęć przez abstrakcję, przez odrywanie się ich od pewnych zmysłowych wrażeń, nie można tak rozumieć, jakoby one z tychże wrażeń się urabiały, wytwarzały, niby ze swoich pierwiastków, bo przecież odrywać się od czegoś może tylko to, co już przedtem razem z tem, od czego się ma oderwać, istniało. Możliwość odrywania się pojęć rzeczy od tych osobniczych warunków istnienia rzeczy w konkretnym świecie, które

leży ją od cech materyalnych abstrahować. Abstrakcyi tej może znowu dokonać rozum czynny, ponieważ jest tak samo materyalny, jak istota rzeczy. Słusznie tedy nazwał go obrazowo Arystoteles światłem; jak bowiem światło daje poznać oku przedmioty, tak on, wydzielając z obrazu zmysłowego istotę rzeczy, dostarcza rozumowi biernemu odpowiednich form poznawczych, z którymi zjawiają się w duszy pierwsze światelka myśli czyli pojęcia¹⁾.

Przeciw powyższemu tłumaczeniu podnoszą jednak niektórzy następujący zarzut: Aby rozum mógł z obrazu materyalnego oddzielić niematerialną istotę rzeczy, musi ją przedtem w nim widzieć czyli poznać; lecz jeżeli ją poznaje, to już ma pojęcie i dlatego abstrakcja jest zbyteczna. Otóż rozum czynny wcale nie musi poznawać istoty rzeczy, ponieważ abstrakcja, którą wykonywa, nie jest żadnym aktem poznania, ale odbywa się *per modum efficientiae*, t. j. polega na bezwiednem utworzeniu formy umysłowej. Stąd, choć zlewa się z samem poznaniem rozumu biernego, wyprzedza je wszakże, jeśli nie czasem, to przynajmniej naturą²⁾.

Chcąc jeszcze lepiej dać poznać istotę abstrakcyi, któ-

nam są obecne przez wrażenia i wyobrażenia zmysłowe, presuponuje więc już uprzednie w nas tychże pojęć istnienie, choć bezsamowiedne, a świadome iszczenie się ich w nas razem z owymi wrażeniami czy wyobrażeniami, bo inaczej mielibyśmy wprawdzie od czego odrywać, ale nie byłoby co odrywać“. Dz. przyt., str. 118; por. str. 119, 124 i 127.

¹⁾ Ale za daleko posuwa tę analogię Semenenko, gdy twierdzi (dz. przyt. w Przegl. pozn., r. 1859, półr. II, posz. I i II, str. 72 i n.), że „intelekt czynny“, zwany przezeń siłą wnioskowania (!), jest, podobnie jak światło fizyczne, czynnikiem z jednej strony „ogólnym i jednym dla wszystkich“, z drugiej zaś „każdego rozumu własnym“.

²⁾ «Wie wenig aber — pisze Gutberlet (Psychologie, str. 157) — die Vernunft ihr Object schon im Phantasiebild schauen muss, um es zu abstrahiren, zeigt wieder die analoge Thätigkeit der Sinne; denn auch die Sinne vollziehen eine Abstraction in ihrer Art: das Auge sieht von Geruch, Ton u. s. w. ab und wendet sich nur nach der Farbe, das Ohr nur nach dem Ton u. s. w. Muss nun etwa das Auge die Farbe schon vorher wahrgenommen haben, um sie gesondert von den andern sinnlichen Qualitäten zu erfassen? Gewiss nicht».

rej dokonywa rozum czynny, zwrócimy uwagę na to, że nie można jej mieszać z innymi rodzajami abstrakcyi. Jakóż mamy ich wszystkich trzy: bezpośrednią (pierwotną) i przyczynową (*abstractio directa et causalis*), bezpośrednią i formalną (*ab. directa et formalis*), wreszcie refleksyjną (*ab. reflexa*). Pierwsza jest instyktowym i nieświadomym aktem rozumu czynnego, który w sposób wyżej wskazany tworzy intelektualne formy poznawcze jako najbliższe przyczyny myślenia. Druga, będąca skutkiem pierwszej, stanowi czynność, w której rozum bierny, przyjąwszy formę poznawczą, pojmując ogólną istotę rzeczy bez jej indywidualnych właściwości czyli tworzy ogólne pojęcie, choć nie wie jeszcze o jego ogólności, a nie wie dlatego, ponieważ poznaje tylko absolutną istotę rzeczy bez względu na to, czy ona znajduje się w jednym tylko osobniku czy też w wielu. Trzecia nakoniec czyli refleksyjna albo rozważna abstrakcja, połączona, jak nazwa wskazuje, z świadomością i dowolną uwagą, odbywa się w ten sposób, że porównywuje się wzajem jużto różne indywidua tego samego gatunku lub rodzaju jużto różne gatunki lub rodzaje i wydzieła jakąś cechę, wszystkim im wspólną, a opuszcza te, którymi się różnią. W każdym z tych trzech wypadków mamy inną abstrakcję. Pierwotna i przyczynowa nie jest żadnem poznaniem; w bezpośredniej i formalnej powstaje pojęcie ogólne wprost czyli pierwotne (*idea universalis directa, universale directum*), przez które poznajemy wprawdzie istotę ogólną, ale nie jako taką, t. j. nie jako ogólną, a w refleksyjnej pojęcie ogólne refleksyjne (*i. universalis reflexa, universale reflexum*), przez które poznajemy samą ogólność istoty.

U w a g a. Spierają się perypatetycy co do tego, o ile obraz zmysłowy jest przyczyną umysłowej formy poznawczej. Że jest jakąś przyczyną, uznają to wszyscy. On podnieca do działania rozum czynny i dostarcza mu materiału, na który zwraca się jego siła. Należy tedy przynajmniej do przyczyn materialnych. Owszem, nie ulega także wątpliwości, że stanowi wzór, którego podobieństwem jest *species intelligibilis*, że zatem jest również *causa exemplaris*. Czy jednak w obrazie zmysłowym należy także wi-

dzieć przyczynę sprawczą formy umysłowej, oczywiście nie główną, bo tą jest rozum czynny, ale podrzędną, *causa instrumentalis*? Na to pytanie odpowiada wielu twierdząco, wielu przecząco. Nie przywiązując do tej kwestyi głębszego znaczenia, przyłączamy się za Suarezem raczej do zapatrywania drugiego, aniżeli pierwszego ¹⁾.

III. Dalszy rozwój pojęć.

1. Pojęcia pierwotne, otrzymane przez bezpośrednią abstrakcję rozumu czynnego i biernego, będą z początku bardzo mgliste i niedokładne. Wszystko bowiem, co z potencyi przechodzi do aktu, rozpoczyna od aktu najłatwiejszego, a więc najmniej doskonałego, i stopniowo dopiero dochodzi do coraz doskonalszych. Że zaś tem niedoskonalsze pojęcie, im bardziej pojedyncze (im mniej ma cech), im ogólniejsze i wyższe, przeto pierwszym pojęciem naszego rozumu będzie najpojedynczsze, najogólniejsze i najwyższe czyli pojęcie bytu ²⁾. Za tem pojęciem idą inne transcendentalne, jak jedności, prawdy i dobra, potem pojęcia substancyi i całego szeregu akcydensów, więc rozciągłości, jakości, czynności, bierności i t. d., słowem, wszystkie pojęcia, którymi się zajmuje ontologia. Myli się tedy Szkot, gdy twierdzi, że przedmiot zmysłowy wcześniej rodzi w naszej duszy pojęcie natury specyficznej, a potem dopiero pojęcie bytu.

2. Pierwotne pojęcia, które możemy nazwać psychologicznymi, rozwijają się, uwydatniają, doskonałą przez późniejszą pracę rozumu. Jakże wygląda ta praca? Nie znamy jej oczywiście we wszystkich szczegółach, bo nie tylko u dzieci, lecz także u dorosłych odbywa się ona zazwyczaj nieświadomie i mimowolnie. Dłuższe wszakże zastanowienie

¹⁾ Zob. Kleutgen, Beilagen, zesz. III: Vom intellectus agens und den angeborenen Ideen.

²⁾ Zasada powyższa dotyczy także poznania zmysłowego, bo i ono rozpoczyna się od tego, co jest więcej wspólnem. „Cognitio singularium — powiada Doktor Anielski (S. th., I, q. 85, a. 3) — est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis.“

pozwała nam wykryć czynniki, wpływające na ewolucję naszych pojęć. Czynniki takimi, zmieniającymi się na przemian, a krzyżującymi często, są przedewszystkiem: uwa-
ga, analiza, synteza, porównanie i uogólnianie.

Przypuścmy, że dziecko, posiadające rozwinięte odpowiednie władze zmysłowe i rozum, utworzyło pierwotne, a więc niedoskonałe pojęcie konia. Zwierzę to przedstawi mu się jako byt, i to byt rozciągli, czworonożny, zabarwiony, poruszający się o własnych siłach i t. d., słowem, przedstawi mu się jako niewyraźna całość, złożona z wielu różnych części. Z czasem części owego pierwotnego pojęcia wyodrębniają się, a tem samem uwydatniają coraz bardziej. Dziecko spotyka tego konia częściej i zaczyna mu się pilniej przyglądać. Zauważa wówczas, że koń nie przedstawia się zawsze w ten sam sposób, że raz np. stoi, drugi raz biegnie lub leży, że czasem rży, je siano, pije wodę i t. p. Dziecko porównywa wzajem te różne stany, rozróżnia między nimi, oddziela jedne od drugich. Z dawnego pojęcia wyłania się w jego umyśle z jednej strony pojęcie substancji, t. j. tego, co pozostaje w koniu zawsze tem samem, z drugiej pojęcie zmieniających się ustawicznie przypadłości. Pojęcie konia jako substancji udoskonali się jeszcze lepiej, gdy dziecko zobaczy inne konie, różniące się od pierwszego np. wzrostem; przekonywa się wówczas, że niekażdy koń musi być tak wielki, jak pierwszy, że są konie wyższe i niższe od niego. Równie korzystnej modyfikacji ulegnie rzeczzone pojęcie, jeśli dziecko ujrzy konie o rozmaitej barwie, o rozmaitej budowie głowy, szyi i t. p. Po takich i podobnych czynnościach może już łatwo nastąpić formalne uogólnienie pojęcia. Ponieważ dziecko widzi, iż pewne cechy powtarzają się u wszystkich poznanych koni, iż przeciwnie inne zjawiają się tylko u niektórych, przeto wyłącza pierwsze, a opuszcza drugie, oraz wnosi, że pierwsze znajdują się we wszystkich możliwych osobnikach końskich. Jego pojęcie o koniu staje się w tej chwili ogólne we właściwym słowa znaczeniu — *universale reflexum*. Atoli rozwój pojęcia nie jest jeszcze skończony. Przypuścmy, że dziecko zobaczyło teraz osła lub muła. Jest rzeczą wcale możliwą, że je weźmie z po-

czątku za konia; wnet jednak zauważy różnicę między koniem a nimi, zaczem pojęcie jego o koniu stanie się po tem doświadczeniu znowu dokładniejsze. Z czasem dojdzie dziecko na tej drodze do takiego pojęcia o koniu, jakie posiadają przeciętni ludzie.

U osób dojrzałych może pojęcie refleksyjne powstać przy spostrzeżeniu jednego tylko osobnika. Jeśli w menażeryi zobaczą po raz pierwszy np. rysia, nie tylko pojmują go jako jestestwo rozciągle, poruszające się na czterech nogach, mające sierść czerwono-białą z ciemniejszymi centkami, a na końcach trójkątnych uszu pendzelki z twardego włośa i t. d., ale poznają łatwo, że to moje pojęcie może się odnosić do nieograniczonej liczby podobnych jestestw. Nie potrzeba wszakże dodawać, że powstałe w podobny sposób *universale reflexum* udoskonali się należyście dopiero przez obserwację rozmaitych osobników danego gatunku.

Doskonałe pojęcia refleksyjne, wytworzone przez syntezę wszystkich i samych tylko znamion istotnych, przedstawiają specyficzną naturę rzeczy, którą wyraża naukowa definicya. Nie tylko bowiem wskazują nam to, co pewną rzeczą zbliża do innych (*genus proximum*), ale i to, co ją od nich odgranicza, co stanowi jej wyłączną właściwość (*differentia specifica*). Mamy wówczas pojęcia stałe, niezmiennicze, zwane logicznymi, do których zmierza wszelka prawdziwa umiejętność.

§ 4. Funkcye rozumu oparte na pojęciach.

Rozum nie tylko tworzy pojęcia, ale wydaje sądy i snuje wnioski. Słuszną jest tedy rzeczą, byśmy, przedstawiając genezę pojęć, powiedzieli coś z psychologicznego punktu widzenia o tych dwóch innych gatunkach myśli.

I. Sąd.

Już tworzenie pojęć refleksyjnych nie może się obejść bez sądów. Kto analizuje pojęcie, ten rozróżnia jedną jego

część od drugiej, a więc sądzi, że jedna nie jest drugą; kto dokonywa syntezy pojęć lub ich części, ten wydaje sąd, że one należą do siebie. Tem bardziej sądzi ten, który po tem wszystkim uogólnia pojęcia, albowiem stwierdza, że to samo pojęcie odnosi się do wielu przedmiotów. Na czem polega istota sądu? W jakim stosunku zostaje sąd do pojęcia? Jakie są nasze pierwotne sądy, jakie ich właściwości i początek?

A. Istota sądu.

1. Rozum ludzki, zajmujący w szeregu rozumów najniższe miejsce, nie poznaje od razu rzeczy dokładnie i wszechstronnie, ale, dochodząc do prawdy stopniowo, pojmuję ją w pierw jako całość, z której później dopiero wyłącza zapomocą analizy pojęcia różnych jej elementów. Ponieważ owe pojęcia odnoszą się do tego samego przedmiotu, choć go przedstawiają z różnych punktów widzenia, przeto rozum, porównawszy je wzajem, dokonuje ich syntezy czyli mówi do siebie, że rzecz, którą przedstawia jedno pojęcie jest tą samą rzeczą, którą przedstawia drugie. Ten akt rozumu nazywa się sądem, mianowicie sądem twierdzącym; np. żelazo jest twarde. Lecz rzeczy jest wiele, więc i pojęć wiele; owszem, liczba ostatnich przewyższa niepomalu liczbę pierwszych, jeśli się zważy, że ta sama rzecz może być poznana pod różnymi względami. Jak tedy rozum porównywuje wzajem pojęcia, odnoszące się do tej samej rzeczy, tak może porównywać inne, przedmiotowo różne. I to porównanie wyda w rezultacie sąd, ale sąd przeczący; np. człowiek nie jest aniołem. Rozum bowiem widząc, że pojęcia oznaczają przedmioty różne, oddziela je od siebie, t. j. mówi, że rzecz, którą przedstawia jedno pojęcie jest inna od rzeczy, wyrażonej przez pojęcie drugie.

Jaka w szczególności musi być tożsamość lub różnica pojęć, aby mogły powstać sądy twierdzące lub przeczące, o tem pouczy dokładniej logika. Natomiast z psychologicznego stanowiska należy zaznaczyć, że każdy sąd jest w istocie aktem pozytywnym, twierdzącym, bo nawet wówczas, gdy jedno pojęcie oddzielam od drugiego, stwierdzam

zachodzący między niemi stosunek. I stąd aksyomat: *Omnis negatio est affirmatio*.

2. Czemże tedy jest sąd? — „*Actio intellectus* — odpowiada św. Tomasz¹⁾ — *secundum quam componit et dividit affirmando et negando*“. Wyrażając tę samą myśl dokładnie, należy za ogółem scholastyków określić sąd jako akt rozumu, w którym stwierdzamy zgodność czy niezgodność, zachodzącą między dwoma pojęciami, albo jako akt rozumu, w którym stwierdzamy tożsamość, względnie różnicę, jednym słowem, stosunek dwóch pojęć.

Definicja może łatwo nasunąć pytanie, czy sąd jest aktem pojedynczym, czy złożonym. Tak twierdząca, jak przecząca odpowiedź ma swych zwolenników. Mniemamy, że w kwestyi tej, zresztą dość podrzędnej, należy użyć pewnej dystynkcji. I tak sąd, uważany *in fieri*, składa się najpewniej z wielu aktów; aby bowiem powstał sąd, potrzeba utworzyć dwa pojęcia, postawić je obok siebie i porównać wzajem, a w końcu rozstrzygnąć o ich stosunku. Sąd *in esse* można brać materyalnie lub formalnie. Pod pierwszym względem jest on znowu złożony z pojęć. Przeciwnie, uważany formalnie, należy do aktów pojedynczych, bo polega na stwierdzeniu związku między pojęciami; jak zaś związek, tak i jego stwierdzenie jest czemś niezłożonym.

Powyższa definicja poucza także, że nie zna należyć istoty sądu, kto ją upatruje, jak to czyni Locke i jego zwolennicy, w porównaniu pojęć. Niezawodnie, jeżeli rozum ma w sądzie złączyć lub rozłączyć pojęcia, musi je przedtem porównać, bo inaczej nie mógłby poznać zachodzącego między niemi stosunku. Atoli porównanie to nie stanowi jeszcze sądu. Są przecież wypadki, w których, mimo porównania pojęć, nie orzeka się ani o ich tożsamości, ani o niezgodności. Co więcej, nie można upatrywać sądu w samym tylko poznaniu zgodności lub różnicy pojęć. Poznanie to bowiem, lubo poucza o możliwości złączenia lub rozdzielenia pojęć, aktualnie ani ich nie rozdziela, ani nie

¹⁾ De veritate, a. 1.

łączy. Lecz w sądzie odbywa się złączenie lub rozdzielenie pojęć faktycznie.

3. Tem bardziej należy odrzucić skrajne poglądy na naturę sądu. Za takie zaś uważamy przedewszystkiem trzy następujące:

a) Według niektórych autorów, niema różnicy między sądami a pojęciami. Jest to jednak najwidoczniejszy paradoks. Najpierw geneza jednego i drugiego aktu wskazuje, że ich wcale mieszać nie wolno; inaczej powstaje sąd, a inaczej pojęcie. Powtóre różnica między pojęciem (mówimy tutaj o pojęciu pierwotnem) a sądem pokazuje się z tego, że pierwsze odbywa się zawsze w sposób konieczny, ile razy przedmiot przedstawi się rozumowi, oraz że jako takie nie mieści w sobie nigdy żadnego fałszu; przeciwnie, sąd może być i jest nieraz aktem wolnym (jak zaraz zobaczymy) i z prawdą niezgodnym. Istotnie, w pojęciu nie może być fałszu, ponieważ polega ono na tem, że jest tkwiącem w rozumie przedstawieniem przedmiotu: ile razy tedy przedmiot przedstawi się rozumowi takim, jakim jest, tyle razy mamy pojęcie; jeżeli przedstawi się inaczej, wtenczas niema właściwie w rozumie przedstawionego przedmiotu, a tem samem niema także pojęcia. Podobnie choć w naszej mocy leży zwracać rozum na przedmiot lub odwracać go od niego, jednak poznaje on koniecznie to, co mu się nasuwa jako przedmiot.

b) Drugie skrajne zapatrywanie o naturze sądu spotykamy w filozofii kartezjańskiej. Descartes i Malebranche, a za nimi wielu innych, twierdzą, że sąd jest aktem formalnym (*actus elicited*) nie rozumu, ale woli¹⁾. Wprawdzie przyznają oni, że aby sąd powstał, musi rozum utworzyć pojęcia i poznać ich tożsamość lub różnicę, ale istota sądu leży według nich w tem, iż się zgadzamy lub nie zgadzamy na tę różnicę czy tożsamość.

Lecz i ta teza daleka jest od prawdy. Najpierw bowiem akty władz poznaje się po ich przedmiotach formal-

¹⁾ «Affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi» (Descartes, *Princ. philos.*, I, §. 32).

nych. Owóż przedmiotem rozumu jest prawda, dobro zaś o tyle tylko, o ile jest prawdziwe; przeciwnie, przedmiotem woli jest dobro, prawda zaś o tyle, o ile jest dobra. Cała tedy kwestya zależy od tego, co stanowi przedmiot sądu: prawda czy dobro. Lecz nie ulega wątpliwości, że pierwsza, nie drugie, bo dlatego wydajemy sąd, aby to, co uważamy za prawdziwe, zatwierdzić, a temu, w czem widzimy fałsz, zaprzeczyć. Jeszcze widoczniejszy jest dowód, oparty na fakcie, że istnieją sądy, których prawdziwość musimy uznać, choćby wola wzdygała się przeciw temu, że istnieją inne, które jako fałszywe koniecznie odrzucamy, lubo się podobają woli. Chcę czy nie chcę, muszę np. przyznać, iż całość jest większa od części. Więc nie brak sądów zupełnie od woli niezależnych. Że zaś to, co stanowi istotę jakiejś rzeczy, nie da się odłączyć od samej rzeczy, lecz musi być wszędzie, gdzie ona jest, przeto nie ulega wątpliwości, że sąd nie może być aktem woli.

Cóż tedy myśleć o argumencie Kartezjan, którzy dlatego głównie upierają się przy swem twierdzeniu, ponieważ sąd jest zgadzaniem się lub niezgadzaniem (*assensus*, *dissensus*) na wzajemny stosunek pojęć, a zgadzać się lub nie zgadzać znaczy to samo, co chcieć albo nie chcieć. Zgadzanie się i niezgadzanie — odpowiadamy — jest dwójakiego rodzaju: jeden z nich należy do rozumu, drugi do woli; obydwa zaś polegają na tem, że wymienione władze albo obejmują przedmiot albo odsuwają go od siebie. Ale to zgadzanie się i niezgadzanie, to obejmowanie czy odsuwanie przedmiotu, którym w naszym wypadku jest sąd, inaczej odbywa się w rozumie, a inaczej w woli. Rozum obejmuje sąd lub odsuwa go, o ile poznaje w nim prawdę lub fałsz; to samo czyni wola, ale o ile widzi w nim dla siebie dobro lub zło. W pierwszym wypadku mamy właściwy *assensus* (*assentiment*), w drugim *consensus* (*consentiment*). Więc niekażde zgadzanie się lub niezgadzanie należy do woli.

Widać wszakże z tego, że chociaż sąd nie jest formalnym aktem woli, może jednak i ona nań wpływać,

i to różnie. Przedewszystkiem wola skłania rozum, aby się zajął tym lub owym przedmiotem, aby rozważał motywa, świadczące na korzyść pewnego sądu, lub przeciwnie przemawiające przeciwko niemu. Owszem, ona może nakłonić rozum do uznania sądu, który nie posiada oczywistości, ale opiera się na pewnych racjach ¹⁾; będą to sądy t. z. nakazane. Inaczej przedstawia się rzecz, jeśli chodzi o prawdy oczywiste: żaden rozkaz woli nie potrafi zmusić rozumu, aby im zaprzeczył. Co więcej, wola nie może spowodować, aby w wypadku, o którym mówimy, rozum wstrzymał się od wydania sądu.

c) Pozostaje jeszcze teoria ostatnia, teoria Bain'a i pozytywistów angielskich, według których sąd polega na kojarzeniu wyobrażeń; tę samą myśl podziela obok wielu innych K. Richet ²⁾ i Ziehen ³⁾. I nie brak pozorów, które zdają się przemawiać na jej korzyść.

Pierwszy z nich, jak mniema Rabier ⁴⁾, jest nie dający się zaprzeczyć fakt, że asocjacja, zbliżając wzajem wyobrażenia, pobudza nas bez przestanku do zauważenia stosunków, zachodzących między niemi czyli właściwie między odpowiadającymi im pojęciami. Łatwo tedy pomieszać te dwie funkcje: skojarzenie wyobrażeń i skonstatowanie stosunku pojęć. Pomieszanie to jednak jest błędem nie do darowania. Bo co innego zwyczajna asocjacja wyobrażeń czy pojęć i jej prawa, na które się powołują empiryści, a co innego stwierdzenie stosunku między pojęciami, bez którego niema sądu. Pierwsza odbywa się samorzutnie

¹⁾ „Quandoque intellectus — pisze św. Tomasz — non potest determinari ad alteram partem contradictionis...; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendam voluntatem, non autem ad movendum intellectum utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire“. De verit., a. 1.

²⁾ „Ze skojarzenia się dwóch wyobrażeń powstaje sąd.“ Zarys psychologii ogólnej (tłóm. Anny Leskiej), Kraków 1890, str. 169.

³⁾ «Von diesem Standpunkte aus stellt sich uns also das Urtheilen als eine höhere Entwicklungsstufe der gewöhnlichen Association dar, nicht aber als etwas völlig Heterogenes». Dz. przyt., str. 186.

⁴⁾ Dz. przyt., str. 257 i n.

i stanowi dopiero warunek drugiego, o ile dostarcza mu materji; natomiast stwierdzenie stosunku odbywa się po pewnym namysle. W asocjacyi dwa wyobrażenia czy pojęcia są obok siebie czyli raczej następują po sobie; sąd wiąże wzajem pojęcia przez afirmację, opartą na poznaniu zachodzącej między niemi zgodności lub niezgodności. Stąd proste skojarzenie nie tylko dwóch wyobrażeń, ale nawet dwóch pojęć, żadnego sądu utworzyć nie potrafi.

Druga przyczyna, dla której wielu miesza sąd z asocjacją wyobrażeń, leży w tem, że często obie te funkcje wywołują te same skutki. Jeżeli psu — powiadają pozytywiści — pogroźmy kijem, pies ucieka. Ale tak samo może w podobnym wypadku zachować się człowiek. Więc sąd człowieka: „Trzeba uciekać przed kijem“ identyfikuje się z odpowiednią asocjacją obrazów, jaka się dokonuje w mózgu psa. Na szczęście wniosek ten opiera się na rozumowaniu bardzo powierzchownem. Że pies, widząc kij, ucieka, jest to rzeczywiście następstwem czystej asocjacji. Obraz kija połączył się w jego wyobraźni z obrazem doznanego już kiedy indziej przez uderzenie kijem bólu, i dlatego widok kija przypomina mu ból; że zaś wyobrażenie bólu działa ujemnie na pożądanie zmysłowe, a mianowicie budzi w niem odpowiedni wstręt, przeto zwierzę ucieka przed kijem. Czy tak samo postępuje człowiek? Ponieważ posiada wspólne ze zwierzętami władze zmysłowe, może i on uciekać na widok kija wskutek podobnej, a więc mimowolnej asocjacji wyobrażeń, jakąśmy u psa wskazali. Ale z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że człowiek potrafi także dostrzedz przyczynowy związek między kijem a bólem, że dlatego wydaje formalny sąd: „Trzeba uciekać przed kijem“, ponieważ wie, iż kij jest przyczyną bólu.

Krótko mówiąc, nie wolno mieszać sądu z kojarzeniem ani wyobrażeń, ani nawet pojęć, bo żadne kojarzenie jako takie nie mieści w sobie poznania stosunku, zachodzącego między pojęciami.

B. Stosunek sądu do pojęcia.

Zawsze trzymano się zdania, że myśl nasza rozpoczyna się od pojęcia, a nie od sądu, czyli że pierwsze jest

wcześniejsze od drugiego. Dopiero nowsi filozofowie, jak Reid, Cousin, Damiron, Gioberti, Rosmini, Volkmann i wielu innych¹⁾, wystąpili z zasadą wprost przeciwną. Tak Reid przypuszcza, że sądy pierwotne, t. j. wszystkim ludziom wspólne, opierają się na ślepym instynkcie, a powstają bez poprzedniego porównania pojęć, owszem wyprzedzają pojęcia, wprowadzając nie logicznie, ale psychologicznie i chronologicznie. To samo twierdzi Cousin. Według niego istnieją dwojaki rodzaj sądy: samorzutne, intuicyjne (*jugements intuitifs, spontanés*) i oparte na nich refleksyjne czyli porównawcze. Sądy samorzutne, zwane także konkretnymi, dają poznać przedmiot razem z jego właściwością bez wszelkiego porównywania pojęć i dlatego mieszczą się właściwie w jednym słowie. One są nawet warunkiem powstania pojęć ogólnych, albowiem pojęcie przypuszcza poznanie rzeczy jednostkowych, a zarazem cały szereg sądów, które dotyczą stosunków, zachodzących pomiędzy ich właściwościami. Rzeczywiście, sąd: „Człowiek należy do kręgowców“ różni się od tych dwóch innych: „Istnieję“ i „Śnieg jest biały“. Pierwszy powstaje widocznie przez porównanie pojęć ogólnych (człowiek, kręgowiec), czego nie można powiedzieć o dwóch następnych. Jeżeli bowiem twierdzę, iż istnieję, nie porównuję wcale tych dwóch pojęć: „ja“ i „istnienie“, ale obejmuję je intuicyją od razu; to samo dzieje się w sądzie: „Śnieg jest biały“. Nie koniec na tem. Można dziś znaleźć psychologów i logików, którzy w chronologicznym porządku naszego poznawania umysłowego kładą na pierwszym miejscu już nie sądy, ale nawet wnioski.

Na to wszystko odpowiadamy, że sądy nie mogą wyprzedzać pojęć, że niema żadnych wydanych na oślep są-

¹⁾ „Najpierwotniejszą i najwłaściwszą formą myślenia — pisze Kosiński (O rozwoju myślenia, Stryj 1888, str. 11) — jest sądenie jako wyraz łączenia lub rozłączania wyobrażeń (!) stosownie do ich treści. Sądenie pośrednie czyli wnioskowanie jest drugą formą myślenia; trzecią stanowią pojęcia, jako bezpośredni wynik osądzania zjawisk i przedmiotów.“ Zob. także Twardowski, dz. przyt., str. 162 i n. Zob. również art. Biegańskiego p. n.: „Istota sądu“ w „Przeglądzie filozoficznym“, 1902, zesz. II, str. 152 i n.

dów samorzutnych czy instynktowych, że w szczególności przykłady, na jakie się powołuje Cousin, nie przemawiają wcale za ich istnieniem.

1. Sądy nie mogą wyprzedzać pojęć. Sąd bowiem jest czynnością intelektualną, przez którą stwierdza się zgodność lub niezgodność dwóch pojęć. Lecz zanim ktoś stwierdza zgodność lub niezgodność czyli stosunek pojęć, musi wpierw znać bezwzględnie same pojęcia. Więc pojęcia mają pierwszeństwo przed sądami. Ponieważ wszakże pierwszeństwo może być różne, przeto nasuwa się pytanie, czy pojęcia są wcześniejsze od sądów tylko co do natury¹⁾, czy też i co do czasu. Skrochowski²⁾, Dubot³⁾ i inni przyznają im pierwszeństwo jedynie pod pierwszym względem; sądzą jednak, że i *natura* i *tempore prius* jest pojęcie od sądu. Wynika to z naszego dowodu: jakkolwiek krótkoby trwało utworzenie, względnie przypomnienie dwóch pojęć, które wyprzedza ich porównanie, w każdym razie odbywa się ono w czasie. Z drugiej strony świadomość nam mówi, że niekiedy poznajemy jakąś rzecz niedokładnie i dlatego nie o niej ani nie twierdzimy, ani nie przeczymy; albo że poznajemy rzeczy podobne, choć nie poznajemy ich podobieństwa; albo że znamy dobrze pojęcia i porównujemy je wzajem, a przecież, nie mogąc zrozumieć zachodzącego między nimi stosunku, nie wydajemy żadnego sądu.

Twierdząc jednak, że sądy nie mogą wyprzedzać pojęć, mamy oczywiście na myśli pojęcia pierwotne: geneza ich jest istotnie niezależna od wszelkich sądów. Inaczej należy powiedzieć o pojęciach refleksyjnych, które konieczne, jak widzieliśmy, potrzebują do swego powstania sądów.

2. Że zaś rozum nie tworzy żadnych ślepych sądów instynktowych lub samorzutnych, t. j. pozbawionych wszelkiego porównywania pojęć, pokazuje się z następujących uwag:

¹⁾ Wcześniejsze co do natury jest to, od czego istnienia zależy istnienie innej rzeczy; w tem znaczeniu dusza i ciało są wcześniejsze od człowieka.

²⁾ Dz. przyt., str. 192.

³⁾ Psychologie, t. I, Paryż 1897, str. 228.

a) Głos świadomości powiada, że jeżeli wydajemy jakiś sąd, czynimy to nie ze ślepego popędu, ale na podstawie pewnych racji.

b) Sądy ślepe sprzeciwiają się naturze rozumu. Celem bowiem rozumu jest poznanie prawdy, nie jakiegolwiek, ale, ile możliwości, pewne. Lecz ostatecznym kryterium pewności jest oczywistość, wewnętrzna lub zewnętrzna, t. j. oparta w pierwszym razie na bezpośredniej intuicji albo na rozumowaniu, w drugim zaś na niezawodnym świadectwie obcem. Czyż jednak sądy ślepe nie wykluczają z góry wszelkiej oczywistości? Najpewniej, a więc uwłaczają naturze rozumu i naturze człowieka.

c) Przyjęcie sądów ślepych wskazuje drogę do sceptycyzmu. Jakąż bowiem możemy mieć gwarancję, że powstałe w ten sposób sądy są prawdziwe? Czyż przeciwnie nie można przypuścić, że opierają się na złudzeniu? Po-wiesz, że muszą być prawdziwe, bo wypływają z natury, a więc ostatecznie mają swe źródło w Stwórcy. Ale skądże wiemy, że Bóg jest Stwórcą naszym, jeżeli nie z sądu instynktowego, skoro ta prawda należy do prawd ogólnie uznanych?

3. Wreszcie Cousin przytacza fałszywe przykłady sądów samorzutnych. Mają do nich należeć np. takie sądy: „Jestem“ i „Śnieg jest biały“. Otóż, co do pierwszego z nich, to sąd: „Jestem“ bierze się albo jako intuicję mego istnienia albo jako zdanie, wyrzeczone po pewnej rozprawie. W pierwszym razie nie należy on do sądów rozumu, lecz stanowi znany nam sąd zmysłowy czyli jednostkowy, naturalny, wirtualny, które przysługują nie tylko człowiekowi, ale i zwierzętom; jak bowiem człowiek wie, że istnieje, tak niezawodnie i zwierzę ma bezpośrednią świadomość zmysłową swojego istnienia. W drugim znowu wypadku sąd: „Jestem“ jest sądem we właściwym znaczeniu, t. j. sądem rozumu, bo powstaje przez to, że człowiek przypisuje sobie formalnie istnienie, jak je przypisuje innym rzeczom. To samo należy powtórzyć o drugim sędzie. „Śnieg jest biały“. O ile sąd ten wydają zmysły, poznające konkretnie rzecz białą, o tyle niema w nim ani pojęć, ani ich poro-

wnania; o ile natomiast jest on aktem rozumu czyli sądem właściwym, o tyle powstaje tylko przez syntezę dwóch pojęć: śniegu i białości.

U w a g a. Jeśli sąd nie może wyprzedzać pojęcia, to tem bardziej akt jeszcze więcej złożony, jakim jest wniosek.

C. Pierwsze sądy czyli zasady, ich właściwości, oraz początek.

1. Na pierwszych pojęciach opierają się pierwsze sądy. Sądy takie zowią się pierwszymi zasadami (*ἀξιόματα, prima principia, dignitates*), nie tylko dlatego, że w porządku chronologicznym wyprzedzają inne, ale i z tego powodu, że logicznie stanowią źródło, podstawę i prawidł całego naszego poznania umysłowego („*generales leges cogitandi*“), a tem samem nie mogą być udowodnionemi w ścisłym słowa znaczeniu i nie potrzebują dowodu; że *implicit*e mieszczą się we wszystkich innych prawdach, oraz że wszystkie inne dają się do nich sprowadzić.

Główne takie zasady są dwie: zasada tożsamości i wystarczającego powodu.

Zasada tożsamości (*principium identitatis*), oparta najwidoczniej na pierwszym pojęciu bytu i dlatego co do czasu najpierwsza, opiewa: „A jest A“ czyli: „To, co jest, jest“, a znaczenie jej, jeśli nie ma być cczą tautologią, jest takie: Co jest, musi być tem, czem jest, czyli nie może być czem innem. Pryncypium powyższe wyraża zgodność tak myśli, jak rzeczy z samą sobą.

Zasadę powodu wystarczającego czyli dostatecznego (*pr. rationis sufficientis*) albo koniecznego (*pr. rat. necessariae*), którą wprowadził Leibnitz, oznaczamy zwyczajnie formułą: „Wszystko ma swą rację, swój powód“, albo: „To, co jest, posiada powód swego bytu“, albo jeszcze: „Zawsze musi być powód, dla którego coś jest lub staje się“. Zasada ta wyraża stosunek, zachodzący koniecznie między jakimś bytem rzeczywistym lub tylko możliwym, a innym, który usprawiedliwia i tłómaczy jego rzeczywistość czy możliwość.

Obie zasady stykają się, mimo zachodzącej między

niemi różnicy, tak blisko, że jedna jest podstawą drugiej. Choć bowiem mogę uznać jedną z nich, a nie myśleć o drugiej, nie wolno mi jednak tej drugiej zaprzeczyć. W tem znaczeniu najpierw na pryncypium tożsamości spoczywa pryncypium powodu wystarczającego; zaprzeczywszy bowiem pierwsze, trzeba koniecznie zaprzeczyć drugie: jeśli to, co jest, nie musi być tem, czem jest, ale może być czemś innem, wówczas wszystko nie musi mieć rację bytu, lecz może jej nie mieć. I przeciwnie zasada tożsamości przypuszcza zasadę powodu koniecznego, bo, jeśli to, co jest, musi być tem, czem jest, a nie może być czem innem, musi być do tego jakiś powód.

Z tych dwóch pryncypiów, wypływają bezpośrednio inne.

a) I tak z zasady tożsamości daje się wysnuć wprost zasada sprzeczności i wyłączonego środka.

α) Zasada sprzeczności (*pr. contradictionis*) brzmi: „Ta sama rzecz nie może równocześnie i pod tym samym względem być i nie być“ albo: „Twierdzenie i przeczenie tego samego o tem samem i pod tym samym względem nie mogą być razem prawdziwe.“ Pryncypium sprzeczności wyraża w sposób przeczący to samo prawo, co pryncypium tożsamości, i dlatego wielu scholastyków kładło je i kładzie dotąd jako bezwzględnie pierwsze na czele wszystkich zasad¹⁾.

β) Pryncypium trzeciego wyłączonego lub wyłączonego środka (*pr. tertii vel medii exclusi*) czyli pryncypium alternatywy mówi: „Między być i nie być niema środka“ lub: „Rzecz jest albo nie jest“ lub: „Z dwóch zdań sprzecznych jedno musi być prawdziwe, a drugie fałszywe.“ I ta prawda daje się od razu sprowadzić do zasady sprzeczności i tożsamości.

b) Z drugiego znowu głównego pryncypium wynikają bezpośrednio przedewszystkiem dwa następujące: zasada przyczynowości i substancji.

¹⁾ Zob. J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, Innsbruck, t. I, str. 458.

α) Pierwszą (*pr. causalitatis*) wypowiada wielu w ten sposób: „Każdy skutek ma swą przyczynę“ lub: „Niema skutku bez przyczyny“. W obu jednak wypadkach mamy czystą tautologię; skoro bowiem skutkiem zowiemy to, co posiada przyczynę, znaczenie powyższych formuł jest takie: „Wszystko, co ma przyczynę, ma swą przyczynę“, albo: „Niema tego, co ma przyczynę, bez przyczyny“. Już zaś wprost błędna jest formuła: „Wszystko ma swą przyczynę“, bo Bóg, choć ma rację bytu sam w sobie, przyczyny nie ma żadnej. Natomiast nie można zarzucić tej formuły: „Wszystko, co staje się lub zaczyna istnieć, ma przyczynę“. Choć wszakże zasada przyczynowości pozwala się sprowadzić do zasady wystarczającego powodu, nie wolno jednej mieszać z drugą. Przyczyna bowiem wpływa na powstanie skutku, gdy powód jest logicznym stosunkiem, bez którego nic nie można zrozumieć i wytłómaczyć. Istota np. trójkąta jest racją rozmaitych jego własności, ale nie wpływa na ich powstanie. Stąd pryncypium przyczynowości jest mniej ogólne, aniżeli pryncypium wystarczającego powodu.

β) Druga zasada, zasada substancji opiewa: „Wszelkie zjawisko przypuszcza substancję“ lub: „Wszelka zmiana przypuszcza jakiś trwały podmiot.“ Niema np. działania bez działacza. Zasada powyższa, czego nie potrzeba dowodzić, jest tylko zastosowaniem zasady przyczynowości, a względnie racji wystarczającej.

Obok tych pryncypiów wyliczają autorowie jeszcze inne, a mianowicie zasadę całości („Całość jest większa od części“) zasadę, równości czyli równego trzeciego („Dwie rzeczy równe trzeciej są sobie równe“), zasadę różnicy („Jeśli z dwóch rzeczy jedna różni się od trzeciej, a druga się nie różni, wówczas te dwie rzeczy różnią się między sobą“), zasadę zwaną *dictum de omni i dictum de nullo* („Co przysługuje całości, przysługuje także wszystkim zawartym w niej częściom; co nie przysługuje całości, nie przysługuje częściom w niej zawartym“), zasadę zawartości („Co zawiera jakąś rzecz, zawiera także to, co się w tej rzeczy zawiera“), zasadę praw czyli indukcji („Natura jest

posłuszna prawom“ albo: „Prawa natury są stałe“ albo: „Te same przyczyny w tych samych warunkach wywołują te same skutki“), zasadę pierwszej przyczyny („Wszelka druga przyczyna przypuszcza przyczynę pierwszą czyli wszelka przyczyna, która jest skutkiem, przypuszcza ostatecznie przyczynę, która nim nie jest“), zasadę celowości („Wszystko na świecie ma swój cel — ὁδὸν μέρους“), zasadę mniejszego działania („Natura wybiera zawsze drogę najkrótszą i najprostsza“ albo: „Natura działa oszczędnie — ὁδὸν ἁγνῶν“) i t. p.¹⁾

2. Jakakolwiek jest liczba pierwszych pryncypiów, wszyscy godzą się na to, że one są ogólne i konieczne.

Najpierw ogólne, a to dwojako, przedmiotowo i podmiotowo. Z jednej bowiem strony stosują się nie tylko do pewnych rzeczy lub faktów, jak prawdy poznane drogą wnioskowania, ale do wszelkiego bytu i do wszystkich zjawisk rzeczywistych lub możliwych, a z drugiej znajdują się w każdym rozumie. Z tego powodu scholastyicy zowią za Arystotelesem pierwsze prawdy „*principia communia*“ i „*per se nota*“. Można by wprowadzić zarzucić z Locke'm, że są ludzie (np. prostacy, dzicy lub dzieci), którzy nie o tych zasadach nie wiedzą, ale odpowiedź nasuwa się sama. Co innego znajomość rzeczonych zasad umiętna, refleksyjna, a co innego pierwotna, którą mamy tutaj na myśli. Do pierwszej, streszczającej się w oderwanych, a dobrze obmyślanych formułach, dochodzi tylko myśliciel, natomiast druga staje się istotnie udziałem wszyst-

¹⁾ Byłyby to dopiero pierwsze prawdy t. z. rozumu spekulatywnego, który poprzestaje na samem poznaniu prawdy. Oprócz nich mamy jeszcze pryncypia rozumu praktycznego, odnoszące się do naszego działania. Jedno z nich opiera się na pojęciu dobra, a drugie na pojęciu jego przeciwieństwa czyli zła. Ponieważ wszelkie dobro pociąga ku sobie, wszelkie zaś zło odpycha, przeto jedna praktyczna zasada mówi: «Za dobrem należy iść, względnie czynić je», a druga dodaje: «Złego trzeba unikać». Wymienione wszakże pryncypia są podporządkowane teoretycznym. Jeżeli bowiem nie przypuści się przed nimi zasady tożsamości i wystarczającego powodu, to mają one taką samą wartość jak sądy, stojące do nich w stosunku sprzeczności. Uchodzą jednak słusznie za pierwsze, nie bezwzględnie, ale w porządku, do którego należą, t. j. praktycznym.

kich. Więc i człowiek prosty i dziki i dziecko, które dopiero myśleć zaczęło, znają pierwsze pryncypia i posługują się nimi, choć nie zdają sobie z nich sprawy i nie mogą ich ani nazwać terminem technicznym, ani wyrazić z taką precyzją, jak my je wyrażamy. Że tak jest, dowodzi fakt, iż wszyscy zdrowi umysłowo ludzie protestują, jeżeli się je zaprzecza; dowodzi zachowanie się małych dzieci, raz poraz pytających: POCO to? naco to? dlaczego? Wieśniak, powiada trafnie Cousin, nie potrafi wyrecytować zasady sprzeczności lub przyczynowości, ale wie dobrze, że jeżeli pole należy do niego, to nie należy do jego sąsiada, że jeżeli mu wół zginął ze stajni lub zboże ze śpichrza, to je ktoś ukradł.

Powtóre przysługuje pierwszym zasadom konieczność, i to znowu przedmiotowa i podmiotowa. Pierwsza, ponieważ wyrażają one stosunki, których nie może zmienić nawet wszechmoc Boga, czem różnią się od prawd empirycznych. Potem podmiotowa, gdyż zasady są warunkiem i prawidłem najprostszego działania rozumu, a tem bardziej wiedzy; bez nich, według słusznej uwagi Leibnitz'a, nie można myśleć, podobnie jak bez mięśni nie można chodzić.

3. Możemy teraz przejść do pytania, ściśle związane- go z kwestyą o początku pojęć: Skąd się biorą pierwsze zasady, czy pochodzą z doświadczenia, czy z rozumu?—I z jednego i z drugiego źródła. Doświadczenie dostarcza materiału i musi dostarczać, skoro nasze poznanie intelektualne opiera się na zmysłowym; natomiast rozum tworzy pojęcia i odkrywa zachodzące między nimi stosunki. Więc mylą się tak ci, którzy sądzą, że zasady istnieją *a priori*, że są niezależne i wcześniejsze od wszelkiego doświadczenia, jak i ci, co je uważają za wyłączny rezultat empiryi, a mianowicie za nałogi, powstałe w nas przez doświadczenie i asocjacje bądź osobiste, bądź nieprzejrzanego szeregu pokoleń ludzkich czy zwierzęcych. Pierwsze zapatrywanie, jak łatwo odgadnąć, podzielają indytyści, idealiści i ontologowie, drugiego bronią empiryści. Temu drugiemu przypatrzmy się bliżej.

Pomijamy wszakże Locke'a, który widział w zasadach prostą sumę sensacji, względnie doświadczenia; do poglądu tego nie przyznaje się dziś podobno żaden empiryk. Jest bowiem rzeczą zbyt oczywistą, że pryncypia ogólne i konieczne nie mogą być wynikiem samej empiryi, ograniczonej i miejscem i czasem, a nadto obracającej się około rzeczy jednostkowych i zmiennych. Natomiast mamy tu na myśli najpierw hipotezę Hume'a, Stuarta Milla, a potem Herberta Spencera.

a) Dwaj pierwsi, a za nimi ogół pozytywistów angielskich, chcąc wytłómaczyć genezę pryncypiów, powołują się nie tylko, jak czynił Locke, na doświadczenie, lecz także na asocjacyę wyobrażeń, która, odbywając się częściej, wytwarza z czasem w mózgu dziecka stałą dyspozycję do pierwszych zasad. Zasada np. przyczynowości jest koniecznym nałogiem, spowodowanym w naszych umysłach przez powtarzającą się asocjacyę wielu doświadczeń, w których poznajemy, iż jedno zjawisko następuje po drugim. Poznając mianowicie zmysłowe poucza nas już w młodości, że zjawisko A łączy się zawsze ze zjawiskiem B, że pierwsze wyprzedza drugie. Obrazy tych zjawisk tak się wzajem kojarzą, że w przyszłości zjawisko A lub jego obraz przypomina obraz zjawiska B, i odwrotnie. Ale takich asocjacji odbywa się w nas bardzo wiele: jak A łączy się niezmiennie z następującem po niem B, tak C z D, E z F i t. d. Słowem, niema skojarzenia, w któremby ten sam poprzednik nie wyprzedzał stale tego samego następnika. Po pewnym czasie wszystkie te asocjacje koniecznie z sobą związanych poprzedników i następników stapiają się razem, tworząc ogólny i nie dający się wykorzenieć nałóg, czyli, żeby użyć innego zwrotu Milla, specyalne uczucie konieczności (*peculiar feeling of necessity*), na podstawie którego musimy na przyszłość każde zjawisko połączyć z innym poprzedzającym je zjawiskiem, t. j. przypisać je jako skutek odpowiedniej przyczynie. W analogiczny sposób mają powstawać wszystkie inne pryncypia: są one tylko nierozzerwalnemi asocjacjami, powstałemi przez uogólnienie ciągle się powtarzających doświadczeń zmysłowych.

Gdyby nie było tych doświadczeń, nie byłoby także koniecznych zasad. Nie możemy, powiada Mill, pojąć, by $2 + 2 = 5$, bo asocjacya zmusza nas do powiedzenia, że $2 + 2 = 4$.

Ale ta teoria asocjacyonizmu nie może się utrzymać.

Najpierw synteza różnych skojarzeń obiektywnie jednostkowych nie potrafi, bez odpowiedniego działania rozumu, zrodzić nałogu ogólnego i koniecznego. Poszczególne bowiem asocjacje przedstawiają najczęściej rzeczy różne, zaczem o ich stopieniu w jedną ogólną formę nie może być mowy. Ale przypuśćmy nawet, że wszystkie skojarzenia odnoszą się do rzeczy podobnych: czy to już wytłómaczy ogólność i konieczność pryncypiów? — Nie. Jakkolwiek pewna asocjacya powtarzałaby się wiele razy, zawsze byłaby co do liczby ograniczona i odnosiłaby się do rzeczy niekoniecznych. Nigdy tedy zapomocą samej empiryi i kojarzenia nie przyszloby się do zasady, że np. zawsze i koniecznie to, co jest, jest, lub że każde zjawisko musi mieć swoją przyczynę.

Powtóre asocjacyonizm Hume'a i Milla stoi w sprzeczności z pewnymi faktami. Dzieci zaczynające myśleć znają pierwsze pryncypia: jakżeż tedy mogły nabyć ich nałóg przez powolną asocjacyę? Każdy też z nas jest przekonany, że np. $4 + 5 = 6 + 3$, choć pewnie nigdyśmy w życiu nie doświadczali tej matematycznej prawdy. Dalej, gdyby zasady były tylko nabytymi nałogami myślenia, posiadałyby oczywiście cechy, przysługujące nałogom. Im tedy ktoś częściej obserwowałby zjawiska i posługiwał się odpowiednią asocjacją, tem pewniejsze posiadałby pryncypia. Tymczasem ogólne przekonanie mówi, że w pierwszych zasadach niema pod względem pewności żadnego stopniowania, że występują one z taką samą siłą u wszystkich ludzi. Niewiększą pewność posiada o pryncypium np. sprzeczności głęboki filozof, jak człowiek prosty lub dziecko, które się umysłowo rozwijać zaczęło. Co więcej, ponieważ nabyty nałóg można stracić, wynikałoby z hipotezy, że człowiek, który doszedł do pierwszych zasad, może wskutek

pewnych okoliczności zupełnie o nich zapomnieć. Na szczególne nie znamy do tego czasu podobnych wypadków.

Nakoniec teoria powyższa, o ile dotyczy zasady przyczynowości, prowadzi do najfałszywszego w świecie wniosku, przed którym zresztą nie cofnął się Hume: *anything can produce anything* — cobyż może być przyczyną czegoś bądź. Bo nikt nie zaprzeczy, że każde spostrzeżenie, wyobrażenie czy pojęcie może się kojarzyć z jakimkolwiek innym. Jeżeli tedy proste, a powtarzające się następstwo potrafi zrodzić zasadę przyczynowości, wynika z tego, iż rzeczywistość każde zjawisko może pochodzić od każdej rzeczy.

b) H. Spencer nadał tezie empirystów charakter ewolucyjny. Utrzymuje on, że pryncypia wszystkie, t. j. tak naukowe, jak moralne, tkwią gotowe zarówno w umyśle dziecka, jak starca, i dlatego, pragnąc wytłómaczyć ich początek, przyjmuje obok dwóch poprzednich czynników jeszcze trzeci czyli dziedziczność: jeśli nie wystarcza doświadczenie i asocjacja jednostek, wystarczy z pewnością doświadczenie i asocjacja, które dzięki dziedziczności jedno pokolenie przekazuje drugiemu. Stąd system Spencera nosi nazwę heredytaryzmu. W zamierzonych czasach nie było według niego w głowie człowieka czyli raczej zwierzęcia, z którego człowiek powstał, żadnych pryncypiów. Tworzyły się one zwolna przez to, że odpowiednie doświadczenia i asocjacje zapisywały się w coraz doskonalszych mózgach zwierząt i utrwały coraz bardziej, skutkiem nowych doświadczeń i asocjacji milionów następujących po sobie pokoleń. Stąd dziecko, które dziś się rodzi, przynosi już na świat gotowe, a konieczne prawa czyli formy myślenia. Są to nałogi rasy; dorósłszy, zostawi je w spuściźnie jako kapitał duchowy swojemu znowu potomstwu.

Atoli i na tę poprawkę zgodzić się nie możemy. Najpierw zostaje ona w pewnej sprzeczności z empiryzmem, o ile przyjmuje, że w dzisiejszym stanie ludzkości pryncypia są wrodzone. Powtóre Spencer przypuszcza, że człowiek powstał ze zwierzęcia, lecz przypuszczenie to nie tylko nie da się sprawdzić, ale, jakto wykażemy na końcu, jest wprost fałszywe. Dalej do heredytaryzmu stosują się

te same zarzuty, jakie spotykają asocjacyonizm, skoro i według niego prawdy pierwsze są nałogami nabytymi przez kojarzenie. Bo nie nie pomoże odwoływanie się do całego szeregu wieków i pokoleń: istota kwestyi nie zmienia się przez to wcale — ogólność i konieczność pryncypiów pozostaje, jak była, zagadką. Nadto zauważymy, że gdyby pierwsze prawdy były nałogami nabytymi przez szereg pokoleń, posiadalibyśmy niezawodnie więcej takich prawd, umielibyśmy od urodzenia zaspokajać lepiej, niż obecnie, nasze potrzeby, znalibyśmy dokładnie wymiary np. przestrzeni i t. p. Nakoniec możnaby dorzucić pytanie, dlaczego zwierzęta nie nie wiedzą o pryncypiach, lubo ich pokolenia, znacznie liczniejsze od ludzkich, żyją w warunkach podobnych, a może korzystniejszych od tych, w jakich żyło zwierzę, z którego miał powstać człowiek.

II. Wnioskowanie.

1. Jak z pojęć powstają sądy, tak na sądach opiera się wniosek czyli wnioskowanie albo rozumowanie. Polega zaś ono na tem, że wysnuwamy z danego, względnie z danych sądów inny, nowy; w mowie zwykłej poznaje się najłatwiej wnioskowanie po tem, że jeden sąd łączy się z innym, a względnie z innymi, które go poprzedzają, zapomocą spójników: więc, zatem, tedy, przeto i t. p. Z powodu owego przechodzenia od jednych prawd do drugich nazwano wniosek *discursus (discurro) rationis*.

Wnioskowanie stanowi funkcję właściwą tylko ludzkiemu rozumowi, gdyż ani zwierzęta, ani duchy czyste nie rozumują. U pierwszych miejsce wnioskowania zajmuje zwykle kojarzenie wyobrażeń, pociągające często za sobą skutki te same, co najlogiczniejsze rozumowanie. Że zaś duch niestworzony czyli Bóg nie posługuje się i nie może się posługiwać żadnem wnioskowaniem, wynika to z Jego nieskończonej doskonałości, z którą rozumowanie, jako przejście z potencyi poznania do aktu, pogodzić się nie daje. Podobnie wszelki duch stworzony widzi w pojęciach wrodzonych wszystkie prawdy, oraz wszystkie dające się z nich wysnuć następstwa. Zdolność tedy do wnioskowa-

nia stanowi u człowieka doskonałość i niedoskonałość: doskonałość, o ile przysługuje jemu, a nie przysługuje zwierzęciu, tudzież o ile jest środkiem do postępu wiedzy; niedoskonałość, o ile jestestwa, wyższe od niego, obywają się bez formalnego wnioskowania.

2. Najprostszą formą wnioskowania jest tak zwane wnioskowanie bezpośrednie (*illatio immediata*). Polega ono na tem, że z jednego sądu wysnuwa się wprost drugi, ponieważ jest rzeczą od razu oczywistą, iż się w nim mieści. Tak np. z zasady tożsamości wyprowadza się zasadę sprzeczności. To, co jest, jest, a więc nie może równocześnie być i nie być. Albo inne przykłady: Dusza ludzka nigdy nie umiera, a więc jest nieśmiertelna; Piotr został zabity, a więc żył; wszyscy ludzie są śmiertelni, więc niektóre śmiertelne istoty są ludźmi i t. p.

Właściwy atoli i doskonały wniosek powstaje przez rozumowanie pośrednie. Odbywa się ono wtedy, gdy, porównawszy dwa pojęcia z trzeciem, stwierdza się ich tożsamość lub różnicę. Bo albo wzajemny stosunek dwóch pojęć poznaje się od razu albo nie. W pierwszym wypadku poznanie jest intuicyjne, w drugim należy się uciec do pośrednictwa pojęcia trzeciego. Jeśli wtedy to pomocnicze pojęcie zgadza się z oboma danymi, jest to dowodem, że one zgadzają się między sobą; jeśli znowu zgadza się z jednym, a nie zgadza z drugim, widać, że trzeba je jako niezgodne oddzielić. Są wprawdzie możliwe jeszcze dwa inne wypadki, atoli nie dają żadnego rezultatu. Pojęcie bowiem pomocnicze może się nie zgadzać z dwoma danymi, wskutek czego wnioskowanie zostaje przerwane; czasem znowu nie da się oznaczyć stosunek, zachodzący między pojęciem pośrednim a dwoma danymi, i dlatego należy się oglądać za innym pojęciem pomocniczym. W każdym razie wniosek doskonały będzie się składał z 3 sądów: w dwóch pierwszych porównuje się pojęcie pośrednie raz z jednym, drugi raz z drugim pojęciem danym; w ostatnim oba dane wzajemnie.

Natura jednak wnioskowania nie na tem polega, że po jednym sądzie następuje drugi, ale że między nimi za-

chodzi ścisły związek czyli konsekwencya, że mianowicie przesłanki zniewalają rozum do tego, by wydobył zawartą w nich *in potentia* konkluzję. Stąd poznanie konkluzji jest późniejsze od poznania przesłanek.

3. Po tem, co się rzekło, łatwo odpowiedzieć na pytanie, czy wniosek dokonuje się w jednym akcie rozumu, czy w kilku. I pierwsze i drugie. Albo sądy, które składają się na rozumowanie, uważamy same w sobie absolutnie, albo o ile tworzą całość, t. j. o ile między nimi zachodzi stosunek taki, iż z jednego lub dwóch wypływa inny. W pierwszym razie tyle jest różnych aktów, ile sądów; natomiast w drugim akt jest tylko jeden, jak jeden jest stosunek przyczynowości, zachodzący między sądami. Że zaś na tym stosunku polega istota wniosku, przeto należy powiedzieć, że formalny akt wnioskowania jest tylko jeden. Z zapatrywaniem tem zgadza się Doktor Anielski, gdy pisze: „*In hoc, quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum*“¹⁾. Ale nasuwa się znowu kwestya, czy akt formalny, którym poznajemy konsekwencyę wniosku, jest zupełnie różny od aktów, odnoszących się do przesłanek i do konkluzji. Tak mniemają niektórzy, wyznaczając mu miejsce w środku między pierwszymi a drugą. Przyłączam się jednak do zapatrywania Pescha²⁾, który uważa to przypuszczenie za zbyteczne. Chociaż bowiem w niektórych wyjątkowych wypadkach rozum bada osobnym aktem konsekwencyę, to przecież *per se*, poznając konkluzję czyli wynik, poznaje tem samem jej zależność od przesłanek czyli poznaje jej słusność.

4. Wiadomo, że wnioskowanie jest dwojakie: indukcyjne i dedukcyjne. W pierwszym, wcześniejszem od drugiego, wnioskujemy z prawd (faktów) szczegółowych o prawdzie (fakcie) ogólnej. Np.: Piotr, Paweł, Jan i t. d. są śmiertelni; Piotr, Paweł, Jan i t. d. są ludźmi: więc ludzie są śmiertelni. Natomiast w dedukcyi czyli wywodzeniu wysnuwa się z prawdy ogólnej prawdę mniej ogólną lub szcze-

¹⁾ S. th., I—II, q. 12, a. 4.

²⁾ Dz. przyt., t. III, str. 203.

głową. Np.: Wszyscy ludzie są śmiertelni; filozofowie są ludźmi: więc filozofowie są śmiertelni. Albo: wszyscy ludzie są śmiertelni; Piotr jest człowiekiem, więc Piotr jest śmiertelny.

Obok tych dwóch form rozumowania przyjmują St. Mill, Bain, Spencer, tudzież inni asocjacyoniści trzecią, którą uważają za ich fundament, a w której wnioskowanie wyklucza wszelką prawdę ogólną, bo rozpoczyna się od szczegółu i kończy na szczególe. W ten sposób małe np. dziecko, popiekłszy się raz ogniem, wnosi, że i ten ogień, który obecnie widzi, piecze, i dlatego usuwa się od niego; podobnie wnioskuje pies, gdy ucieka przed kijem lub kamieniem¹⁾. Któż jednak nie widzi, że asocjacyoniści mieszają tutaj fałszywie zwyczajne kojarzenie następujących po sobie wyobrażeń z wnioskowaniem, jak przed chwilą mieszała je z sądem?

Więcej szczegółowe kwestye o wniosku, a mianowicie o jego prawidłach i warunkach, należą do logiki; psychologia zajmuje się nim tylko o tyle, o ile jest aktem rozumu.

§ 3. Drugorzędne przedmioty poznania rozumowego.

Właściwym i proporejonalnym przedmiotem naszego rozumu jest, jak się okazało, ogólna istota rzeczy materialnych. Czyż jednak nie poznajemy rozumem innych przedmiotów, a mianowicie rzeczy materialnych jednostkowych, czyż nie poznajemy samych siebie, oraz wszystkich naszych czynności i stanów, a wreszcie innych bytów niematerialnych? Na te pytania nasuwa się odpowiedź sama, a kwe-

¹⁾ Richet (Dz. przyt., str. 174) każe znowu w ostatnim wypadku tak rozumować psu: Ludzie rzucali na mnie zawsze kamieniem. Ten człowiek jest takim samym człowiekiem, jak ci, których widywałem. Człowiek ten rzuci na mnie kamieniem. „Różnica — powiada on dalej (str. 175) — pomiędzy syllogizmem człowieka a syllogizmem zwierzęcia polega na tem, że wyobrażenia ludzkie są szersze, ogólniejsze, niż u zwierząt, i że człowiek może analizować czynności intelektualne, gdy tymczasem umysłowa czynność psa dokonywa się bez żadnego zastanowienia.“ Sapiienti sat!

stya, która nas tutaj zajmuje, dotyczy tylko tego, jak się odbywa poznanie owych drugorzędnych i pośrednich przedmiotów naszego rozumu.

I. Jak rozum poznaje jednostkowe rzeczy materialne?

1. Zapatrywanie scholastyków na genezę pojęć ogólnych jest niemal jednomyślne: wszyscy uczą, że rozum korzysta z materiału, dostarczanego mu przez zmysły, że powstanie pojęć da się wytłómaczyć tylko zapomocą siły abstrakcyjnej, która z poznawczej formy zmysłowej bierze jedynie to, co do istoty rzeczy należy. Inaczej ma się rzecz, jeśli chodzi o pojęcia jednostkowe, a mianowicie o pojęcia jednostkowe rzeczy materialnych, tak substancyj, jak akcydensów. Kwestyi tej jednak nie wolno mieszać z innymi. Nie pytamy mianowicie, czy rozum nasz poznaje wogóle rzecz jednostkową lub jednostkowość (*singularitas*) *in abstracto*, albowiem ani jedno, ani drugie nie ulega wątpliwości, skoro jedno i drugie definiuje; kwestya dotyczy sposobu, w jaki dochodzimy do pojęć jednostek materialnych.

Pomijając różne mniej ważne odcienie, można powiedzieć, iż w tej trudnej kwestyi, którą postawiliśmy, są trzy główne zapatrywania między scholastykami. Jedni, do których zdaje się należeć Caietanus, sądzą, że rozum poznaje jednostkowe przedmioty zapomocą wnioskowania: poznając naturę ogólną np. człowieka i jednostkowość *in abstracto*, wnosi, że owa natura, ów człowiek, nie mogąc istnieć w sobie, istnieje tylko w pewnych jednostkach. Drudzy znowu przypuszczają za Szkotystami i Suarezem¹⁾, że do pojęć tak ogólnych, jak jednostkowych dochodzimy bezpośrednio. Wreszcie według św. Tomasza poznajemy rzeczy jednostkowe nie wprost i *per se*, ale ubocznie, pośrednio i *per accidens* czyli *per quamdam reflexionem*.

2. Przyłączamy się do ostatniego zapatrywania.

¹⁾ De anima, l. 4, c. 3.

Rzeczywiście, albo rozum nasz nie poznaje wcale jednostkowych rzeczy zmysłowych albo poznaje: jeśli poznaje, to czyni to albo zapomocą wnioskowania albo wprost i *per se* albo ubocznie, *per accidens*, czyli przez pewną refleksję. Lecz tylko ostatnie przypuszczenie należy uważać za prawdziwe.

a) Bo nie można powiedzieć, żeby rozum nie pojmował wcale jednostkowych rzeczy materialnych. Wszak przedmiot jego stanowi to wszystko, co jest jakimkolwiek bytem. Nadto odróżniamy w myśli siebie od innych bytów i odróżniamy jedne osobniki od drugih i wydajemy sądy o jednostkach materialnych, co nie byłoby możliwe, gdybyśmy nie mieli pojęć jednostkowych.

b) Nie poznajemy też jednostek materialnych przez wnioskowanie, ponieważ świadomość nie odkrywa przy tem poznaniu żadnych śladów rozumowania.

c) Mylą się też ci, co twierdzą, że rozum poznaje jednostkowe przedmioty materialne wprost i *per se*. Wprost bowiem może on poznać tylko to, co jest właściwym i proporcjonalnym jego przedmiotem; takim zaś przedmiotem — jak wykazaliśmy — są istoty rzeczy zmysłowych, oderwane od warunków indywidualnych, a więc ogólne. Z drugiej strony to jedynie rozum poznaje *per se*, co *per se* nań działa; lecz rzeczy materialne nie mogą działać w ten sposób na rozum niematerialny. Stąd słusznie dodaje św. Tomasz, iż rozum nie dlatego nie poznaje jednostek materialnych, że są jednostkami, ale że są materialne¹⁾.

Czy jednak rozum nie może przyjść wprost do jednostkowego pojęcia rzeczy materialnych przez to, że opierając się na zmysłach, tworzy bardzo złożone pojęcie tejże rzeczy?

Przypuśćmy np., że patrzymy na konia. Oczy nasze obejmują nie tylko całe jego ciało, ale i poszczególne części, więc głowę, szyję, kadrę, nogi, owszem w samej głowie oczy, uszy, nozdrze i t. d. W tym samym czasie za-

czyna działać rozum: z danych zmysłowych tworzy on podobieństwa umysłowe, przez które pojmujemy konia jako coś, jako jakieś ciało, obdarzone życiem i uczuciem; tworzymy sobie pojęcie jego głowy, szyi, kadłuba, nóg, oczów, uszu, nozdrzy i t. p. Czyż — pytam — przez ten szereg intelektualnych form poznawczych czyli raczej przez tę jedną formę złożoną nie poznajemy wprost stojącego przed nami konia? — Choćby się tak wydawało, przecież tak nie jest. Wprawdzie poznanie naszego wzroku jest konkretne, ale intelektualne podobieństwo konia nie mieści w sobie warunków indywidualnych. I choćbym do tej umysłowej formy, która przedstawia mi ciało konia z wszystkimi jego częściami, dodał jeszcze inne, np. formę wielkości, kształtu i barwy owego konia, cała forma, względnie całe pojęcie będzie jeszcze więcej złożone, ale nie przestanie być ogólne. Każda bowiem forma poznawcza rozumu bierze z rzeczy czy z własności rzeczy tylko to, co stanowi ich istotę.

d) Nie pozostaje tedy nic innego, jak przypuścić, że umysłowe poznanie rzeczy jednostkowych odbywa się drugorzędnie, ubocznie, *per accidens*. Rzeczywiście, skoro forma intelektualna rozumu jest ogólna, musi się on zwrócić tam, gdzie się warunki indywidualne znajdują. Znajdują się zaś z jednej strony w samem ciełe zewnętrznem, a z drugiej w akcie uczucia, oraz w wyobrażeniu. I dlatego Doktor Anielski uczy, że rozum poznaje „*singularia per quandam reflexionem supra phantasmata*“. Nie jest to zatem refleksja rozumu w ścisłym słowa znaczeniu, t. j. taka, w której on zwraca uwagę na swój własny akt. Również nie należy jej pojmować w ten sposób, żeby rozum myślał wprost o wyobrażeniu, przedstawiającem rzecz jedną. Rzeczona refleksja polega na tem, iż rozum, poznając w rzeczy zmysłowej *per se* istotę ogólną, poznaje ubocznie i *per accidens* indywiduum, w którym ta istota się mieści. Zachodzi tu zatem wypadek zupełnie analogiczny do tego, w którym wzrok spostrzega pierwszorzędnie i *per se* barwę, a drugorzędnie i *per accidens* ciało, będące podmiotem barwy.

¹⁾ S. th., I, q. 86, a. 2.

Za naszą tezę zdaje się także przemawiać sposób, w jaki nazywamy przedmioty jednostkowe. Chcąc oznaczyć jedno np. drzewo, mówimy: to drzewo, a więc ograniczamy ogólną nazwę drzewa zapomocą zaimka. Otóż, gdybyśmy jednostki poznawali wprost, mielibyśmy także na ich oznaczenie osobne wyrazy, jak mamy wyrazy na oznaczenie ogólnej istoty rzeczy.

U w a g a. Poznajemy tedy ciała i zmysłami i rozumem. Atoli poznanie to nie odbywa się w obu wypadkach w ten sam sposób. W poznaniu bowiem zmysłowym, wyprzedzającym rozumowe, spostrzegamy wprost jednostkowe właściwości, a ubocznie substancję rzeczy materialnych; przeciwnie rozum poznaje *per se* istotę ogólną, *per accidens* zaś jednostkowe rzeczy materialne. Dodajmy, że rozum pierwiej (przynajmniej co do natury) poznaje pierwszą, aniżeli drugie.

II. Jak dusza poznaje siebie samą?

1. W tej zwykle formie stawiają scholastycy to pytanie, lubo oczywistą jest rzeczą, iż wyraz „dusza“ zastępuje w tem miejscu wyraz „rozum“. Właściwe tedy znaczenie pytania jest następujące: W jaki sposób poznajemy rozumem naszą własną duszę? Że zaś dusza jest z jednej strony główną częścią naszego „ja“ czyli naszej jaźni, a z drugiej źródłem wszystkich władz, przeto pod postawione pytanie dają się łatwo podporządkować jeszcze następujące: Jak poznajemy siebie samych? Jak rozum nasz poznaje sam siebie, oraz inne władze duszy?

Odpowiedzi na te pytania nie są zgodne. Choć bowiem jest pewna jednomyślność co do tego, w jaki sposób poznajemy umiejętnie istotę duszy, to jednak, jeśli chodzi o poznanie jej istnienia, zapatrywania filozofów rozchodzą się na różne strony. I tak Kartezjanie mniemają, że dusza poznaje sama siebie intuicyjnie, t. j. widzi się w swej własnej istocie czyli substancji. Do tego zdania zbliża się szkoła Herbarta, skoro twierdzi, że poznajemy własną jaźń zupełnie niezależnie od naszych aktów. Pośród scholastyków znowu spotykamy dwa kierunki: jedni uczą, że dusza po-

znaje swe istnienie pośrednio, t. j. wnioskuje o niem z swych czynności; drudzy, trzymając się drogi środkowej, sądzą, że poznajemy swe istnienie w akcie i przez akt naszej duszy, ale bezpośrednio czyli bez wszelkiego wnioskowania.

2. Wykluczając dwa pierwsze zdania, przychylamy się do trzeciego.

a) Więc mylą się Kartezjanie, twierdząc, że dusza widzi się w swej istocie, zupełnie niezależnie od swych aktów. Intellektualne bowiem poznanie nasze zależy od zmysłów; lecz dusza jest dla zmysłów nieprzystępna: więc rozum nie może jej widzieć. Gdybyśmy nadto poznawali duszę intuicyjnie, mielibyśmy ją zawsze widzieć, gdyż rozum zawsze tkwi w jej substancji; lecz świadomość przeczy temu, żeby dusza była ustawicznym przedmiotem naszego poznania. Nawet w dojrzałym wieku nie poznajemy wcale siebie samych czyli nie mamy świadomości o sobie, jeżeli nie spełniamy żadnej funkcyi psychicznej i nie zwracamy na nią uwagi.

b) W drugiej znowu hipotezie, według której istnienie naszej duszy czyli naszego „ja“ poznajemy zapomocą wnioskowania z naszych czynności, widać wyraźnie *petitio principii*. Kto bowiem stwierdza jakiś swój akt, ten tem samem wyznaje, że istnieje jako jego podmiot. I stąd nie da się utrzymać znana formuła Descarta: „*Cogito, ergo sum*“, jeśli się ją uważa za rzeczywisty wniosek, ponieważ słowo: „*cogito*“ znaczy to samo, co: „*ego sum cogitans*“. Już tedy w poprzedniku entymematu mieści się następnik czyli konkluzja.

c) Pozostaje więc trzecie zapatrywanie. Niezawodnie, aby się odbyło poznanie bezpośrednie, potrzeba do tego trzech rzeczy: odpowiedniej władzy poznawczej, zastosowanego do niej przedmiotu, oraz połączenia przedmiotu z władzą. Owóż wszystkie te warunki są spełnione, gdy dusza poznaje się w swoich aktach. Jest odpowiednia władza, t. j. rozum należycie rozwinięty; jest przedmiot czyli dusza, tkwiąca w każdym swoim akcie jako jego podstawa; jest połączenie przedmiotu z władzą, w naszym wypadku

duszy z rozumem, połączenie tem doskonalsze, że nie tylko intencjonalne, idealne, ale rzeczywiste, fizyczne. Więc dusza poznaje się w swoich aktach bezpośrednio.

Dowód powyższy naprowadza łatwo na wniosek, że poznanie naszej duszy odbywa się bez wszelkiej *species*. Jakoż zadanie formy poznawczej polega na tem, że zastępując przedmiot, stawia go przed władzą poznawczą, że go z nią łączy; lecz w naszym wypadku dusza staje przed rozumem już przez swoją czynność. W tem też znaczeniu powiada św. Tomasz ¹⁾, że „*anima per essentiam suam se videt*“. Nie wynika jednak z tego, żeby istota duszy była dla rozumu, poznającego jej istnienie, formą poznawczą; w takim bowiem razie każdy człowiek znałby naturę duszy doskonale, owszem, natura duszy stanowiłaby pierwszy i proporcjonalny przedmiot naszego poznania umysłowego.

3. Natomiast istotę duszy, więc to, że ona jest substancją pojedynczą, niematerialną i nieśmiertelną, że jest formą substancjalną ciała, poznajemy dopiero drogą żmudnej refleksyi i długiego wnioskowania. Pomiedzy aktami naszej duszy naczelne miejsce zajmują akty rozumu, którego bezpośrednim przedmiotem jest natura rzeczy materialnych. Naturę tę poznaje rozum ogólnie; co więcej, on wznosi się ponad rzeczy zmysłowe i pojmuje byty w całym słowa znaczeniu niematerialne. Co się mówi o rozumie, należy *mutatis mutandis* powtórzyć o woli. Lecz z aktów trzeba wnosić o władzach, a z władz o substancyi. Jeśli tedy czynności rozumu i woli są niematerialne, to i obie rzeczono władze; w dalszem zaś następstwie należy to samo powtórzyć o duszy. Oto szkic argumentu, jakim dowodzimy jednej z istotnych cech duszy, niematerialności. Osobno udowadnia się inne, a znowu osobno, że ona jest formą ciała.

Aby jednak przeprowadzić takie lub podobne rozumowanie, potrzeba wprawdzie rozwiązać wiele innych kwestyj, np. kwestję stosunku między przedmiotem a czynnością, kwestję stosunku między substancją a akcydensami i t. p.,

¹⁾ De veritate, a. 8, ad 2.

co wymaga niemałego przygotowania filozoficznego. Zrozumiałą przeto jest rzeczą, że gdy nikt nie wątpi o swem istnieniu, najrozmaitsze były i są zdania o naturze duszy.

Dodajmy, że jak poznanie istnienia duszy odbywa się bez formy poznawczej, tak przeciwnie jej istotę poznajemy przez *species*, wzięte z rzeczy zmysłowych; stąd pojęcia nasze o duszy są tylko analogiczne. Tak np. przypisujemy jej pojedynczość i niematerialność, wykluczając złożenie i materialność, jakie widzimy w ciałach.

4. Wreszcie co do sposobu, w jaki rozum poznaje sam siebie tudzież inne władze, należy powiedzieć, że jest on zupełnie podobny do tego, w jaki poznaje duszę. Że tedy posiadamy rozum lub inne władze, dowiadujemy się o tem z myślenia, względnie z innych czynności psychicznych; natomiast o naturze władz poucza nas rozumowanie. To samo należy powtórzyć o nałogach władz; istnienie nałogu czyli wprawy np. w matematyce poznaję u siebie przez to, że łatwo rozwiązuję zagadnienia matematyczne; aby jednak zrozumieć, na czem polega istota tego lub innego nałogu, do tego potrzeba dłuższej pracy umysłowej.

Uwaga. Poznajemy tedy nasze „ja“, naszą jaźń z aktów. Poznanie to jest atoli z początku bardzo niedoskonałe. Wiadomo, że w pierwszym roku życia dziecko nie odróżnia swego ciała od innych przedmiotów. Potem poznaje się więcej jako przedmiot, niż podmiot, jako coś rozciągłego, jako ciało; jeszcze w trzecim roku mówi nieraz o sobie jakby o kimś trzecim. Właściwy akt samowiedzy czyli świadomości o sobie spełnia się dopiero wówczas, gdy dziecko rozkłada swoje modyfikacje na dwa pojęcia i tworzy np. sąd: Ja widzę, t. j. widzenie należy do mnie jako do przyczyny i podmiotu; wiem, że ja jestem, który widzę. Dlatego Niemcy zowią samowiedzę także myślą o jaźni — *der Ichgedanke*. Kiedy następuje taki sąd, tego oczywiście nie wiemy. Może on powstać przy różnej sposobności, np. w chwili, w której dziecko zauważa, że wysilek, potrzebny do wykonania pewnego, ruchu, zależy od jego woli. Skutkiem dalszej refleksyi staje się akt samo-

wiedzy coraz doskonalszy. Z czasem poznajemy, że nasza jaźń jest czemś jednym, czemś niezmiennym, że stanowi nieprzerwaną całość, że obejmuje nie tylko teraźniejszość, ale i przeszłość, że wysuwa się w pewnym znaczeniu w przyszłość, że składa się z dwóch substancjalnych elementów, t. j. z ciała i duszy.

III. Jak rozum poznaje substancje niematerialne?

1. Rozum nasz poznaje nie tylko duszę, ale i inne doskonalsze od niej substancje duchowe. Platon przypuszczał nawet, że substancje tego rodzaju, o ile są formami istniejącymi przez się, t. j. bez materii, dają się poznać bezpośrednio w swej własnej istocie, a tem samem stanowią właściwy przedmiot naszego rozumu, że przeciwnie rzeczy materialne pojmujemy wówczas, gdy do poznania intelektualnego przyłącza się zmysłowe. Tutaj też należy wymienić ontologów, według których najpierw poznajemy Boga, a dopiero w Nim i przez Niego wszystkie inne jestestwa. Atoli, pomijając już inne względy, obydwie zapatrywania muszą upaść wobec tego, cośmy w swym miejscu powiedzieli o pierwszym i proporcjonalnym przedmiocie naszego rozumu¹⁾. Co więcej, ponieważ za przedmiot tego rodzaju należy uważać istotę rzeczy materialnych, przeto nie ulega wątpliwości, iż poznanie substancji duchowych jest w porównaniu z poznaniem ciał bardzo niedokładne. I nie udoskonali się, jakby się mogło wydawać, przez poznanie natury naszej własnej duszy. Naturę tę bowiem poznajemy z czynności psychicznych, a mianowicie z myślenia; lecz myśl ludzka nie dorównywa myśli czystego ducha.

2. Ponieważ do substancji niematerialnych należą obok duszy ludzkiej czyste duchy stworzone czyli aniołowie, oraz Bóg, zastanowimy się przeto nad tem, w jaki sposób poznajemy duchy i Boga.

a) Zaczniemy od pierwszych. Czy pozbawieni światła objawienia wiedzielibyśmy na pewno o ich istnieniu? Teo-

¹⁾ Str. 104 i n.

logowie i filozofowie chrześcijańscy odpowiadają na to pytanie przecząco; z drugiej jednak strony dodają wszyscy, że istnienie dobrych czy złych aniołów przedstawia się rozumowi jako rzecz prawdopodobna. Jak bowiem w szeregu stworzeń widzialnych jedne są martwe, a drugie żywe, jak pośród żywych jedne żyją tylko życiem wegetatywnem, drugie wegetatywnem i zmysłowym, trzecie wegetatywnem, zmysłowym i duchowym, tak harmonia, doskonałość i porządek wszechświata poniekąd wymagają, aby były jeszcze stworzenia czysto duchowe. Mógłby ktoś powiedzieć, że za istnieniem duchów przemawiają na pewno niektóre niezwykle zjawiska (np. niektóre cuda, opętania), atoli i ten dowód jest niewystarczający. Nadzwyczajne bowiem zjawiska są moralnie albo dobre albo złe: w pierwszym razie bezpośrednim ich sprawcą może być Bóg, w drugim należałoby je przypisać jakimś wyższym złym istotom. Czy jednak te istoty są czystymi duchami czy duszami zmarłych, tego sam rozum nie potrafiłby rozstrzygnąć; o tem decyduje ostatecznie tylko objawienie, które odsłania nam w części rzeczywiste rządy Opatrzności.

Podobnie niejasne jest pojęcie, jakie mamy o istocie aniołów. Nie znamy bowiem dokładnie tych właściwości, które ich wyróżniają od innych jestestw i stanowią ich różnicę gatunkową. Chcąc określić, na czem polega natura aniołów, przypisujemy im *in superlativo* doskonałości rzeczy dobrze nam znanych, odmawiamy im tego wszystkiego, co przysługuje ciałom jako takim, oraz pojmujemy ich istotę na wzór naszej własnej duszy. Stąd pisze św. Tomasz¹⁾: „Scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas (spiritus). Per hoc enim, quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis.“

b) Jeśli chodzi o poznanie Boga, znowu należy rozróżnić między Jego istnieniem a istotą.

O istnieniu Boga dowiadujemy się, jak napomknęliśmy w krytyce tradycjonalizmu, z istnienia stworzeń wi-

¹⁾ S. th., I, q. 88, a. 1, ad 1.

działnych na podstawie zasady przyczynowości: skoro są rzeczy niekonieczne i zmienne, skoro jedne z nich zależą od drugih, musi być jakaś pierwsza przyczyna, konieczna, niezmienna i niezależna od nikogo i od niczego.

Co do istoty Bożej, to znamy ją oczywiście jeszcze niedokładniej, aniżeli istotę aniołów. Wszystko, co jest w rzeczach widzialnych, oraz w naszej duszy, musi być także w Bogu, bo On pierwszą przyczyną wszystkiego: więc wszelką doskonałość stworzenia należy przypisać Stwórcy. Jest to t. zw. *via compositionis*. Ale obok niej należy użyć jeszcze dwóch innych: *via remotionis* (*negationis*, *eliminationis*) i *excessus*. Nie wystarczy powiedzieć, że Bóg posiada wszystkie doskonałości stworzenia; trzeba z nich wykluczyć wszelki brak, jaki zawsze doskonałościom rzeczy stworzonych towarzyszy, a potem podnieść te doskonałości do nieskończonej potęgi, więc powiedzieć np., że Bóg jest nieskończenie mocny, nieskończenie mądry, nieskończenie sprawiedliwy i t. p.

Więcej powie o tem teodycea.

W każdym razie jasną jest rzeczą, że nasze pojęcia o Bogu i aniołach są tylko analogiczne.

§ 6. Różne nazwy rozumu.

Stosownie do różnych funkcyj, jakie spełnia nasz rozum czyli umysł, dano mu rozmaite nazwy. I tak rozróżniamy rozsądek i rozum w ścisłym słowa znaczeniu, rozum teoretyczny i praktyczny, rozum niższy i wyższy, samowiedzę, pamięć umysłową, zmysł powszechny, dowcip, bystrość i umysł głęboki, a w końcu talent i geniusz.

1. Rozsądek i rozum w ścisłym znaczeniu.

Już scholastycy oddzielali te dwie rzeczy: *intellectus* (*intelligentia*) i *ratio*. *Intellectus*, który my nazwiemy rozsądkiem, oznacza władzę myślenia, tworzącą pojęcia lub bezpośrednio oczywiste sądy, albowiem *intelligere* znaczy to samo co *intus* albo raczej *inter legere* — czytać między czemś, wewnątrz, a więc poznawać coś wprost, od razu.

Przeciwnie *ratio*, rozum wyraża władzę myślenia, przechodzącą drogą wnioskowania od rzeczy znanych do nieznanych; stąd łacińskie *ratio cinium* tłumaczy się u nas słowem: rozumowanie. Z tego też powodu rozsądek zowią często scholastycy *habitus (facultas) principiorum*, a rozum *habitus conclusionum*.

Podobny stosunek zachodzi w niemieckim języku między *Verstand* i *Vernunft*: tamten poznaje przedmiot bezpośrednio, ta pośrednio, t. j. przez wnioskowanie. Według teorii Kanta *Verstand* (sądzi przy pomocy dwunastu wrodzonych pojęć czyli kategorii) o zjawiskach, poznanych przez empiryę, rozdziela je na gatunki i rodzaje; natomiast *Vernunft* wnioskuje, sprowadzając za pośrednictwem trzech idei (psychologicznej, kosmologicznej i teologicznej) sądy, a względnie rzeczony gatunki i rodzaje, do pewnej jedności. Jacobi zmienił to zapatrywanie filozofa królewieckiego o tyle, że *Verstand* nazwał władzą pojęć (*Begriffe*), a *Vernunft* władzą idei. Różnią się zaś u niego pojęcia od idei tem, że pierwsze odnoszą się do przedmiotów zmysłowych, a więc istniejących w czasie i przestrzeni, gdy drugie przedstawiają rzeczy niematerialne, jak Boga, duszę, istotę. Günther znowu sądzi, że *Verstand* porządkuje zjawiska, a *Vernunft* bada ich rzeczywistą podstawę. Obok tych dystynkcyj nie brak innych. Można jednak w ogólności powiedzieć, że u nowszych autorów wyraz *Vernunft* oznacza władzę myślenia wyższą i doskonalszą, aniżeli *Verstand*.

Nasi pisarze nazywają zwyczajnie *Verstand* rozumem pospolitym (chłopskim) czyli zdrowym rozsądkiem lub po prostu rozsądkiem¹⁾, a *Vernunft* rozumem wyższym albo

¹⁾ „Rozsądek — powiada Wiszniewski (Charaktery rozumów ludzkich, Lwów 1884, str. 79) — nie tak daleko sięga, jak rozum. Można trafnie sądzić, a jednak słabo rozumować. Rozum naukami kształci się, rozwija, rozszerza i wzmacnia; z rozsądkiem, podobnie jak z geniuszem, rodzić się trzeba... Rozsądni zaciekać się nie umieją; długich, głębokich i subtelnych rozumowań nie lubią, lecz o rzeczach potocznych trafnie i szybko sądzą. Rozsądek, dar wielce w codziennem życiu szacowny, wszystkim jakoby ludziom wspólny i właściwy, nie potrzebuje wielkiego od nauki wsparcia, bo

rozumem *simpliciter*¹⁾. Francuzi kładą w pierwszym razie wyraz: „*bon sens*“.

Bądź co bądź, należy odeprzeć mniemanie, które przyjęło się od czasów Kanta, jakoby te dwa wyrazy oznaczały dwie zupełnie różne władze. Przeciwnie, czy rozum oznacza zdolność wnioskowania, jak chcieli i chcą scholastycy, czy władzę idei i wnioskowania, jak utrzymywał Kant, czy władzę idei, przedstawiających przedmioty nadzmysłowe, jak sądził Jacobi, czy wreszcie władzę, pojmującą rzeczywistą przyczynę zjawisk, jak uczył Günther: zawsze jest on w gruncie rzeczy to samo, co rozsądek. Władze bowiem różnią się gatunkowo wówczas, gdy mają różne przedmioty formalne. Lecz rozsądek i rozum odnoszą się do tego samego przedmiotu formalnego: do bytu, o ile jest prawdziwy. Jakżeż zresztą rozum mógłby wyzyskać i prowadzić dalej pracę rozsądku, gdyby był inną od niego władzą? Czy zdołałby wysnuć konkluzję, gdyby nie znał przesłanek?

2. Rozum teoretyczny czyli spekulatywny i praktyczny (*intellectus speculativus et practicus* albo *ratio speculativa et practica*).

Tamten zadowala się samem poznaniem prawdy, ten poznana prawdę stosuje do uczynków; tamten wydaje sąd, że każde np. zjawisko musi należeć do jakiejś substancji, ten mi mówi, że to a to należy czynić. Jeżeli rozum praktyczny odnosi się do pierwszych pryncypiów praktycznych, i to moralnych, zowią go scholastycy *synderesis*, συντήρησις. Gdy dotyczy zasad moralnych wogóle, nosi niekiedy nazwę

człowiek przy tej latarce często lepiej widzi od uczonych i w zwyczajnych okolicznościach prędzej sobie poradzi.“

Kremer (dz. przyt., t. II, str. 459) tłumaczy wyraz „Verstand“ przez „pojętność“.

¹⁾ Niektórzy proponowali w ostatnim wypadku wyraz «um»; lecz słowo to, oznaczające zresztą u Libelta, Trentowskiego i innych fantazję, nie przyjęło się. X. Morawski (dz. przyt., str. 94) nazywa umem nie «Ver-nunft», ale przeciwnie «Verstand».

sumienia¹⁾ lub władzy moralnej (*moral faculty*)²⁾. Do powyższego podziału zbliża się w części podział Pascala, który rozróżnia *l'esprit géométrique* i *l'esprit de finesse*. Powiadam: w części, ponieważ nazwa umysłu geometrycznego przysługuje tylko tym rozumom spekulatywnym, które celują niezwykłą ścisłością; podobnie przez *l'esprit de finesse* rozumiemy umysł praktyczny, umiejący najkorzystniej zastosować teorię do praktyki.

W dzisiejszym języku rozum spekulatywny oznacza najczęściej rozum, przywykły do rozumowania i abstrakcyi; taki jest rozum wielkich filozofów.

Są autorowie (Krause, Rosmini), którzy nie chcą słyszeć o rozumie praktycznym; są inni (Albert W., Kant), którzy znowu widzą rzeczową różnicę między rozumem praktycznym a teoretycznym. Ale mylą się pierwsi i drudzy.

Mylą się pierwsi, ponieważ akty rozumu teoretycznego i praktycznego różnią się przedewszystkiem celem: rozum teoretyczny poprzestaje na samem poznaniu prawdy, podczas gdy praktyczny odnosi ją do dzieła, do czynu. Zaczem do jednego tylko celu zmierza rozum pierwszy: do poznania prawdy; natomiast dwa ma przed sobą cele rozum drugi: bliższy i dalszy. Bliższym celem jest poznanie prawdy, dalszym jej urzeczywistnienie. Nie mniej wszakże błądzą ci, którzy w rozumie teoretycznym i praktycznym widzą dwie zupełnie różne władze. To bowiem — powiada św. Tomasz³⁾ — co przypadkowo dołącza się do przedmiotu, nie wpływa na specyfikację władzy; tak np. przedmiot, który widzi oko, może być człowiekiem, zwierzęciem, rośliną lub kamieniem, a władza widzenia pozostaje zawsze ta sama. Lecz ten fakt, że rozum stosuje jakąś poznana

¹⁾ Scholastycy biorą sumienie (*conscientia moralis*) w znaczeniu ścislejsem, t. j. rozumieją przez nie sąd, który stosuje ogólną zasadę prawa moralnego do danej czynności. W tem tedy rozumieniu sumienie nie jest władzą, lecz aktem rozumu praktycznego.

²⁾ Zob. nowsze teorie o władzy, zapomocą której poznajemy moralność, u Mahera, dz. przyt., str. 335.

³⁾ S. th., I, q. 79, a. 11.

rzecz do dzieła lub nie stosuje jej wcale, jest czemś przypadkowym w poznawaniu prawdy, a więc nie może specyfikować rozumu. Czy tedy umysł szuka prawdy dla niej samej, czy szuka jej dlatego, aby ją w czyn zamienić, zawsze występuje jako ta sama władza.

3. Rozum niższy i wyższy (*ratio inferior et superior*).

Z tymi terminami spotykamy się często u myślicieli chrześcijańskich, a przede wszystkim u teologów mistycznych. Już św. Augustyn uczył¹⁾, że rozum wyższy rozważa rzeczy Boże i wieczne, gdy przeciwnie niższy zajmuje się ziemskimi, doczesnymi i zmiennymi. Można by przeto nazwać pierwszy rozumem Świętych, a drugi rozumem ludzi światowych²⁾. Nie potrzebujemy dodawać, że obydwa, o ile należą do tego samego osobnika, stanowią tę samą władzę. Choć bowiem rzeczy Boże i wieczne różnią się *toto coelo* od zmiennych i doczesnych, jeśli się je uważa materialnie, to przecież, formalnie wzięte, posiadają jedno i drugie charakter ogólny i konieczny.

4. Samowiedza czyli świadomość o sobie (*conscientia sui, Selbstbewusstsein, Ichbewusstsein, Ichgedanke, self-consciousness*). Takie nazwy przyjmuje nasz rozum czyli raczej jego akt, o ile poznaje nasze obecne stany lub czynności, oraz ich podmiot. Prowadzi tedy samowiedza do odróżnienia naszej jaźni od zjawisk, jakich jaźń jest podmiotem. Jeżeli samowiedza działa skutkiem rozkazu woli, wówczas zwie się refleksyjną lub po prostu refleksją.

Przedmiotem samowiedzy są, jak się rzekło, nasze stany i czynności, tudzież ich podmiot, atoli nie w tym samym stopniu. Mianowicie wprost poznaje rozum jedynie czynności i stany czysto umysłowe, a więc swe własne i woli, która jest dopełnieniem rozumu; będąc bowiem niematerialny, może wprost poznać tylko to, co także jest takie, a więc niematerialne. Natomiast stany i czynności orga-

¹⁾ De Trinit., c. VII.

²⁾ Inne jest znaczenie tych wyrazów u scholastyków, a inne u niektórych filozofów nowożytnych, którzy, jak widzieliśmy, uważają „Verstand“ za rozum niższy, a „Vernunft“ za wyższy.

niczne dochodzą do świadomości rozumu drugorzędnie i ubocznie, ponieważ materialne rzeczy jednostkowe poznaje on „*per quandam reflexionem*“¹⁾. Podobnie nasza jaźń jest, jak wiemy, przystępna dla samowiedzy *indirecte*, t. j. o ile stanowi podmiot różnych aktów i stanów.

Widać z tego, że w samowiedzy nie upatrujemy wcale władzy różnej od rozumu, jak upatrywali Szkot (*sensus spiritualis*), Reid, Dugald-Stewart i Balmes. Tylko wówczas należałoby przyjmować świadomość o sobie jako władzę osobną, gdyby rozum był bezsilny wobec tych wszystkich funkcji, jakie jej przypisujemy. W istocie atoli rzecz ma się inaczej. Rozum potrafi najpierw poznać swe własne czynności, ponieważ jako władza nieorganiczna może się zwrócić do samego siebie, wejść w siebie i przyglądać temu, co się w nim dzieje. Potrafi też poznać akty innych władz i samą duszę, gdyż przedmiotem jego jest byt wszelki.

5. Pamięć umysłowa (*memoria intellectiva*).

Rozum nazywa się pamięcią, o ile przechowuje umysłowe formy poznawcze (*species intelligibiles*), odnawia je i jako przeszłe rozpoznaje²⁾. Że istnieje taka pamięć, nie można zaprzeczyć. Trojaką bowiem funkcję pamięci (zachowanie, odnowa i rozpoznanie podobieństw rzeczy) może spełnić i spełnia nie tylko pamięć zmysłowa, ale i rozum. Najpierw może on zachować formy poznanych przez się przedmiotów, bo jeżeli potrafi to uczynić zmysł, *a fortiori* rozum, który jako władza niematerialna mniej jest narażony na zmiany, aniżeli władze organiczne. Powtóre nie w tem niema niemożliwego, by rozum odnawiał umysłowe podobieństwa przedmiotów. I rzeczywiście odnawia, gdyż wszyscy wiemy o tem doskonale, że się mnóstwo takich podobieństw reprodukuje w naszej duszy. A nie można tych reprodukcji przypisywać samej pamięci zmysłowej,

¹⁾ Zob. str. 185 i n.

²⁾ „Species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actuale considerationem et harum ordinatio est habitus scientiae; et haec vis, qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actuale considerationem, memoria dicitur.“ De verit., q. 10, a. 2.

skoro odtwarzamy podobieństwa rzeczy nie tylko materyalnych, ale i niematerialnych. Odnawiają się zaś *species intelligibiles* albo wprost albo ubocznie: pierwszy wypadek zachodzi wtedy, gdy jedna forma umysłowa reprodukuje na podstawie asocjacji inną; drugi wówczas, gdy to, co wpływa na wyobraźnię i zmysłową pamięć, oddziałuje *indirecte* i na pamięć rozumu. Wreszcie rozum rozpoznaje formy rzeczy dawniej poznanych jako takich. Naturalną bowiem jest rzeczą, że poznając swój akt, poznaje także okoliczności tegoż aktu, a zatem i tę, że akt już pierwszy się odbył w pewnym czasie.

Że zaś pamięć umysłowa jest w istocie tą samą władzą, co rozum, pokazuje się stąd, iż jej przedmiot formalny nie różni się od przedmiotu formalnego rozumu. Przedmiotem rozumu jest wszelki byt, a więc i wszelki wzgląd, pod jakim pewna rzecz może być poznana.

6. Zmysł powszechny (*sensus naturae communis, sens. communis, le sens commun, common sense*). Zowiemy tak rozum, o ile skłania wszystkich wogóle ludzi do tego, iż przyjmują niektóre najoczywistsze prawdy, dotyczące życia fizycznego, umysłowego, moralnego i społecznego. Niektórzy nazwę tę uważają za równoznaczną z nazwą zdrowego rozsądku. W każdym razie myli się z Reidem szkoła szkocka, która w zmyśle powszechnym widzi jakiś konieczny i ślepy instynkt natury, zmuszający człowieka do uznania pewnych sądów. W istocie sądy tego rodzaju wypływają z naturalnej skłonności rozumu do tworzenia sądów, których prawdziwość albo jest bezpośrednio oczywista albo łatwo daje się udowodnić.

7. Dowcip, bystrość i umysł głęboki.

Dowcip (*Witz*) jest zdolnością szybkiego, a pobudzającego do śmiechu wykrywania niespodziewanych związków, mianowicie zaś podobieństw między różnymi lub nawet sprzecznymi rzeczami. Im dalej stoją od siebie przedmioty, im większa niespodzianka w wykryciu ich stosunku, im łatwiej to wykrycie się odbywa, tem lepszy dowcip. Przeciwnie, jeżeli szuka się podobieństwa tam, gdzie go niema, powstaje *Aberwitz*. Ponieważ warunkiem prawdzi-

wego dowcipu jest bujna wyobraźnia, przeto nazywają go niektórzy fantazyą rozumu. Dowcipem słynęli Cervantes, Molière, Walter Scott, a u nas Krasicki i Fredro. Dowcip nosi niekiedy nazwę humoru. Niektórzy widzą wszakże różnicę między pierwszym a drugim: dowcip błyszczy i odznacza się wszechstronnością, ale jest ostry; humor, mniej błyszczący, podpatruje głównie słabości ludzkie, a nie szkodzi nikomu.

Przez bystrość (*Scharfsinn*) czyli raczej umysł bystry rozumiemy zdolność wynajdywania w podobnych rzeczach takich różnic, na które tylko pewne osoby zwracają uwagę. Następstwem bystrości są dokładne i jasne pojęcia, należąca definicya przedmiotu i jego umiejętna analiza. Wyższy stopień bystrości zowie się przenikliwością, która łatwo może się wyrodzić w drobiazgowość. Umysł przenikliwy można porównać z mikroskopem, zapomocą którego spostrzegamy najdrobniejsze szczegóły przedmiotów. Przeciwnieństwem przenikliwości i bystrości jest tępość.

Umysł głęboki (*Tiefsinn*) czyli gruntowny bada przyczyny rzeczy, jej istotę, jej przyczynę sprawczą i celową, oraz jej skutki. Jest on jakby teleskopem, którym widzimy rzeczy dalekie. Naprzeciw głębokości stoi powierzchowność.

8. Talent i geniusz.

Pierwszy oznacza wybitne uzdolnienie do łatwego przyswajania sobie zdobyczy ducha ludzkiego. Czasem zjawia się talent już w latach pachołących, czasem występuje w wieku młodzieńczym, a nawet później. Rozróżniamy talenta naukowe (np. do filozofii, do matematyki, do języków), talenta artystyczne (np. do poezji, malarstwa), oraz talenta praktyczne (np. talent gospodarczy, talent do rządzenia).

Wyżej od talentu stoi geniusz (*ingenium*). Jest on wrodzoną zdolnością rozumu do tworzenia dzieł nadzwyczajnych, oryginalnych i doskonałych. Różnią się tedy geniusz i talent głównie tem, że gdy pierwszy, będąc samodzielny, nowe toruje drogi i nowe odkrywa prawdy, drugi przyswaja sobie łatwo zdobycze innych; nadto geniusz, jak sama nazwa wskazuje, więcej jest wrodzony, aniżeli ta-

lent. Atoli ani talent, ani geniusz nie rozwijają się bez usilnej pracy, a w szczególności bez uwagi. Stąd Helvecyusz określa geniusz jako „*une attention suivie*“, a Buffon jako „*une longue patience*“. Zresztą geniusz i talent oznaczają często nie tylko sam rozum, ale i inne pomagające mu władze poznawcze, a w szczególności wyobraźnię; nawet same osoby nazywamy talentami i geniuszami.

Jak talent, tak i geniusz dzieli się trojako: jest geniusz w nauce, w sztuce i geniusz praktyczny. Tak np. Kopernik był geniuszem naukowym (astronomicznym), Dante lub Rafael geniuszem artystycznym (tamten poezyi, ten malarstwa), a Napoleon geniuszem praktycznym (strategicznym),

Czy jednak są geniusze wszechstronne (*ingenia universalis*, *Universalgenies*)? Tak sądzą niektórzy, przytaczając np. Michała Anioła, który był równocześnie znakomitym budowniczym, rzeźbiarzem, malarzem i poetą i którego dlatego nazwano „*l'uomo di quattro arte*“. Podobnie mówi często o Leibnitzu, znakomitym prawniku, matematyku, historyku, filozofie i teologu; Fontenelle napisał o nim: „*Il y avait plusieurs grands hommes en lui*“. W istocie wszakże niema i nie może być uniwersalnych geniuszów w ścisłym słowa znaczeniu, bo niema i nie może być człowieka, któryby nadzwyczajne tworzył dzieła na wszystkich polach; nawet talenta wszechstronne są niemożliwe, ponieważ, z powodu ograniczenia sił ludzkich, nikt nie potrafi celować we wszystkich naukach, sztukach i zajęciach.

Tem bardziej odrzucić należy zapatrywanie Lutosławskiego na genezę geniuszów. Według niego ¹⁾ geniusz jest płodem rodziców, żyjących w prawdziwej z sobą miłości, bo tylko tacy mogą „przyciągnąć potężną duszę“.

U w a g a. Przedstawiając rozmaite funkcyje i przedmioty rozumu, należałoby wykazać, że jest on istotnie, jak się nieraz rzekło, władzą nieorganiczną czyli niezależną od organu, a więc duchową. Dogodniej jednak dowodzić tej

¹⁾ Seelenmacht, Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung, Lipsk 1899, str. 205.

prawdy w księdze drugiej, gdzie będziemy przeciw materyalistom bronili niematerjalności czyli duchowości duszy.

§ 7. Wyrażenie myśli czyli mowa.

Ponieważ dopełnieniem myśli jest mowa czyli język, przeto słuszna, byśmy, skończywszy rzecz o myśli, zastanowili się także nad mową.

Mowa wogóle jest zbiorem znaków, dających poznać na zewnątrz nasze wewnętrzne stany. Rozróżniamy dwojaką mowę: naturalną i sztuczną; tamta jest konieczna, ta w pewnej przynajmniej mierze dowolna, konwencyonalna, umówiona. Mowę naturalną dzielimy przedewszystkiem na mowę gestów (*Geberdensprache*) i mowę dźwięków nieartykułowanych (*Lautsprache*); istnieją wszakże jeszcze inne objawy tejże mowy, których ani do gestów, ani do dźwięków zaliczyć nie można, np. zarumienienie, zblednięcie i t. p. Mowa sztuczna rozpada się znowu na mowę w ścisłym znaczeniu czyli słowną (*Wortsprache*) i pisaną (*Schriftsprache*).

1. Mowa gestów czyli mimiczna objawia wewnętrzne stany gestem, więc np. podniesieniem lub spuszczeniem głowy, poruszeniem ręki, mimiką (ruchem mięśni ustnych lub czołowych, ruchem brwi i nozdrzy), pantomimiką (ruchami całego ciała). W tem znaczeniu powiedziano: *Quot membra, tot linguae*.

2. Mowa dźwięków nieartykułowanych okazuje na zewnątrz wewnętrzne stany osobnika zapomocą ograniczonej liczby głosów, które mogą wcale nie zależeć od jego woli. Tutaj należą np. westchnienie, jęk, stęknienie, wycie, ryczenie, rzenie.

Obie te mowy przysługują z natury, a stąd bez nauki, nie tylko ludziom, ale i zwierzętom. Nadto u pierwszych wyprzedzają one dwa inne znaczenie doskonalsze gatunki mowy, t. j. mowę słowną i pisaną. Tylko głuchoniemi nie znają języka słownego, posługując się prawie wyłącznie mimicznym.

3. Mowa słowna wyraża pojęcia dźwiękami artykułowanymi i stanowi wyłączną własność człowieka, który jej nabyla tylko wskutek nauki. Dźwięki artykułowane powstają przez połączenie głosów, wyrażających samogłoski i spółgłoski.

Władza mowy słownej, złożona z rozumu, woli i władzy ruchu, posiada osobny narząd głosowy, służący zresztą i do mowy nieartykułowanej. Całość tego narządu stanowi: krtani, płuca, język, podniebienie, nos i wargi. Najważniejszą wszakże częścią jest krtani, znana pod nazwą jabłka adamowego, a położona na początku tchawicy. Krtani składa się przede wszystkim z chrząstki tarczycowej, oraz leżącej pod nią chrząstki obrączkowej. Ale właściwym narządem, wydającym głos, są dwie wstęgi głosowe czyli wiązadła (*Stimmblätter*), t. j. elastyczne błony, które tworzy w krtani błona śluzowa tchawicy, a które pozostawiają między sobą wąską szczelinę czyli głośnię. Głos powstaje w ten sposób, że wypchnięte z płuc powietrze wprawia w drganie krawce wiązadeł. Ponieważ zaś naprężenie wiązadeł daje się dowolnie zmieniać zapomocą odpowiednich mięśni, przeto zmienia się także wysokość głosów: są one mianowicie tem wyższe, im większe jest wyprężenie, a mniejsza długość wiązadeł. Stąd u mężczyzn, mających głos niższy od kobiet, długość wiązadeł wynosi w stanie beczynności $18\frac{1}{2}$ mm., a przy najwyższem wyprężeniu $23\frac{1}{2}$ mm.; przeciwnie u kobiet liczy w pierwszym wypadku $12\frac{2}{3}$ mm., w drugim $15\frac{2}{3}$ mm. Natężenie znowu głosu zależy od siły, z jaką wychodzące z płuc powietrze przeciska się przez głośnię. Słowem, narząd głosowy można porównywać do piszczałki stroikowej, w której pobudza się do drgania powietrze zapomocą stroika, t. j. cienkiej blaszki, umieszczonej w wązkim otworze na końcu rurki. Jest jednak narząd głosowy nieporównanie doskonalszy od takiej piszczałki. Gdy bowiem ostatnia wydaje tylko jeden ton, to krtani tak jest urządzona, że wskutek odpowiedniej a dowolnej modyfikacji wiązadeł może ich wydawać wiele; zwykle tworzą te tony u jednej osoby dwie oktawy, czasem $2\frac{1}{2}$, a wyjątkowo dochodzą do trzech. Nadto jama ustna, jamy no-

sowe, tudzież inne drugorzędne części narządu głosowego wpływają na barwę głosu. Według Helmholtza odpowiada samogłoskom pewien ton główny oraz szereg tonów górnych, które dla każdej z nich są inne. Natomiast spółgłoski powstają wskutek szmeru, wywołanego otwarciem, zamknięciem lub zwięzieniem warg, zębów, przełyku i t. p. Tak np. brzmienie *m* daje się słyszeć wówczas, gdy przy zamkniętych ustach wypchnięte z tchawicy powietrze przedostaje się na zewnątrz przez otwory nosa.

4. Pozostaje jeszcze mowa pisana, która używa trwałości naszym pojęciom; stąd przysłowie: *Verba volant, scripta manent*. Z biegiem czasu przybrała ta mowa różne formy. Rozróżniamy mianowicie pismo obrazowe (*Bilderschrift*, *l'écriture figurative*), ideograficzne i fonetyczne, które znowu jest albo słowne (*Wort-Lautschrift*) albo zgłoskowe (*Silbenschrift*) albo alfabetyczne (*Buchstabenschrift*).

Pismo obrazowe przedstawia zapomocą rysunku same przedmioty; jeżeli przedmioty są niematerialne, uzmysławia je ryciną tych przedmiotów materialnych, z którymi one stoją w pewnym stosunku. Tak np. obraz lwa oznacza lwa albo odwagę, obraz psa oznacza psa lub wierność. Jest to zatem pismo, podobne do naszych rebuśków. Takim pismem są dawne hieroglify egipskie; również stary Meksyk posiadał bogatą literaturę obrazową, którą zniszczyli Hiszpanie.

Z pisma tego wytworzyło się z biegiem czasu ideograficzne. Ponieważ na tworzenie rycin potrzeba było zbyt wiele czasu, przeto zaczęto je zastępować mniej lub więcej konwencyonalnymi znakami, przedstawiającymi bezpośrednio już nie rzecz, ale odpowiadające jej pojęcie. Taki ideograficzny charakter posiada do dnia dzisiejszego pismo chińskie, japońskie i annamickie. Że zaś liczba znaków pojedynczych lub złożonych, podobnie jak liczba pojęć, jest bardzo wielka (około 100 tys.), przeto Chińczyk, Japończyk lub Annamita uczą się czytać i pisać przez całe życie. Zato wszyscy trzej, choć różnymi mówią językami, mogą czytać tę samą książkę, podobnie jak Polak, Nie-

miec, Francuz i t. d. czytają (każdy w swym języku) te same liczby.

Gdy dalej znak zaczął zastępować nie pojęcie, ale wyrażające je słowo, przekształciło się pismo ideograficzne na fonetyczne, które znowu doskonaliło się dalej. Najpierw znaki zastępowały całe słowa: oto pismo słowne. Później podzielono słowa w ten sposób, że każdy dźwięk zgłoskowy miał swój własny znak; jest to pismo zgłoskowe, jakie spotykamy np. u Assyryjczyków. Gdy wreszcie posunięto analizę jeszcze dalej, wyłoniło się pismo alfabetyczne, w którym każdą głoskę oddaje się osobnym znakiem. Ojczyzną alfabetu była Fenicia; od Fenicyan otrzymały go inne ludy wschodnie, a potem Grecy. A nie potrzeba dodawać, jak wielkie usługi oddało ludzkości odkrycie głosek: zapomocą dwudziestu mniej więcej znaków możemy dziś wyrazić wszystkie słowa, względnie wszystkie pojęcia i rzeczy.

Po tych uwagach zajmiemy się szczegółowiej mową naturalną i słowną; najpierw związkiem, zachodzącym w pierwszej między gestykulacją i nieartykułowanym głosem a wewnętrznymi stanami, potem zaś początkiem drugiej.

I. Stosunek mowy naturalnej do stanów wewnętrznych.

1. Dlaczego ten lub ów stan wewnętrzny objawia się na zewnątrz tym a nie innym gestem, tym a nie innym głosem nieartykułowanym? Dlaczego np. radość objawia się śmiechem, smutek płaczem, przyzwolenie potakiwaniem głowy, ból stękanem i t. p.? Oto kwestya, którą zajmowała się, przynajmniej w części, fizyognomika i frenologia; w ostatnich czasach starali się ją rozświetlić przedewszystkiem Karol Bell, Darwin i Wundt.

a) Bell przypuścił, że mowa naturalna jest początkiem czynności, jakiej potrzeba, aby przedłużyć lub usunąć przyjemny czy przykry stan wewnętrzny. Zwierzę np. mięsożerne pokazuje w gniewie zęby, ponieważ chce kąsać, kąsaniem zaś pragnie się pozbyć pewnej przykrości.

b) Uzupełniając tę teorię, przyjął Darwin trzy główne zasady: zasadę asocjacji nałogów pożytecznych, zasadę przeciwieństwa, oraz zasadę mechanicznego wpływu, jaki wywiera na organizm system nerwowy.

Pierwsza zasada powiada, że ruchy, potrzebne do spełnienia jakiegoś pragnienia lub ulżenia sobie w jakimś przykrym stanie, zamieniają się wskutek powtarzania w nałogi i odnawiają się skutkiem asocjacji, ile razy budzi się podobne pragnienie lub podobny stan, choćby później nie miały już żadnego celu. Tak np. jeżeli człowiek zgadza się na coś, to skłania głowę i otwiera szeroko oczy, jakby chciał posiąść daną rzecz; przeciwnie, jeżeli odrzuca jakąś propozycję, odwraca twarz i zamyka powieki. Z początku może to czynić z pewnym namysłem, ale potem zupełnie samorzutnie. Według zasady kontrastu łączą się z przeciwnymi stanami duszy ruchy przeciwne tym, do których się przyzwyczailiśmy. Atoli zasada ta tak mało jest uzasadniona, iż nawet zwolennicy Darwina, nie mogąc znaleźć na jej poparcie trafnych przykładów, uważają ją za wątpliwą. Natomiast wszyscy przyjmują trzecie pryncypium, które uczy, że niektóre gesta i okrzyki są objawami, wywołanymi koniecznie w organizmie, wskutek podniecenia systemu nerwowego. W radości np. nie tylko dzieci, ale także starsze osoby skaczą, tańczą, klaskają rękami, wznoszą pewne okrzyki; przeciwnie strach wpływa ujemnie na system nerwowy, wywołuje bladłość i pot, przyspiesza bicie serca i t. d.

c) Od pryncypiów Darwina różnią się pryncypia Wundta. Jest ich także trzy: pryncypium bezpośredniej zmiany innerwacyjnej, kojarzenia czuć analogicznych, oraz stosunku ruchu do wyobrażeń.

Pierwsze z nich twierdzi, że w niektórych wypadkach wyobrażenie, względnie stan wewnętrzny pobudzają wprost przez odruch pewne motoryczne nerwy. Tak np. silne żądze zwężają lub rozszerzają naczynia krwionośne, powodując w ten sposób bladłość lub rumieniec; podobnie wielki smutek sprawia sekrecję gruczołów łzowych. Zasada znowu asocjacji wrażeń analogicznych stosuje się np. do

ruchów, jakie wykonywują usta i język przy różnych jakościach smakowych. I tak przy smakowaniu substancji gorzkiej język się cofa, przy smakowaniu kwaśnej usta się rozszerzają, przy smakowaniu słodkiej i usta i język się wydłużają. Gorycz bowiem smakujemy przede wszystkim nasadową częścią języka, kwas jego krawędziami, a słodycz końcem¹⁾. Nawet wyobrażenie wymienionych jakości powoduje tę samą, choć oczywiście słabszą, mimikę ust i języka. Na podstawie trzeciego pryncypium wyobrażeń naszym, a względnie myślom towarzyszą ruchy głowy, przede wszystkim zaś rąk. Stąd w żywym opowiadaniu gestykulujemy rękami, w gniewie zaciskamy pięść i t. p. Wreszcie nie brak wypadków, w których wszystkie trzy zasady znajdują zastosowanie; tak ma się dzieć np. w śmiechu i płaczu.

Cóż powiedzieć o tych teoriach? — Nie da się zaprzeczyć, że tłumaczą one niektóre objawy mowy naturalnej, wskazując ich najbliższe przyczyny, ale nie tłumaczą wszystkich.

2. Lecz godzi się poruszyć w tem miejscu inną jeszcze kwestyę. W jaki sposób rozumieją ludzie znaki mowy naturalnej? Skąd wiedzą, że np. zmarszczenie brwi lub zgrzytanie zębami wyraża gniew, a nie radość? — Dwie na to pytanie dano odpowiedzi. Jedni (Reid, Jouffroy, Garnier i t. d.) sądzą, że do zrozumienia naturalnych gestów i słów nieartykułowanych służy osobna władza: skoro tylko spostrzeżemy jakiś znak mowy naturalnej, zaraz ta wrodzona zdolność tłumaczy nam dokładnie jego znaczenie. Inni utrzymują, że znaki, o jakich mówimy, są dla nas z początku zupełnie niezrozumiałe, że o ich znaczeniu dowiadujemy się dopiero przez doświadczenie. Ostatni mają słuszość. Fakta dowodzą, że dziecko jest w pierwszych tygodniach swego życia zupełnie obojętne na wszelkie znaki mowy naturalnej: można się np. uśmiechać do niego słodko lub przeciwnie grozić mu pięścią, a wszystkie tego rodzaju gesta nie wywrą na nie żadnego wrażenia. Dar-

win pisze, że w obecności swego synka, który już liczył cztery miesiące, wydawał przeraźliwe okrzyki, oraz przybierał straszne miny, lecz dziecko nie tylko nie objawiało żadnego lęku, lecz przeciwnie znajdowało w tem zachowaniu się ojca wielką przyjemność. Więc jakież doświadczenia pouczają niemowlę o znaczeniu mowy naturalnej? — Oto np. następujące: Dziecko płacze lub śmieje się; ono zna doskonale stan wewnętrzny, objawiający się śmiechem lub płaczem, tudzież słyszy swój płacz czy śmiech. Stan wewnętrzny, oraz jego zewnętrzny objaw kojarzą się razem. Rzecz tedy prosta, że gdy w przyszłości usłyszysz dziecko płacz czy śmiech innej osoby, w tej chwili przypomni sobie własny stan wewnętrzny w chwili płaczu lub śmiechu. Podobna droga prowadzi je do zrozumienia innych znaków mowy naturalnej.

II. Początek mowy słownej.

Wiadomo wszystkim, że dziecko uczy się mowy od swego otoczenia: słucha nazw, jakie nadają pewnym rzeczom, a względnie pojęciom jego rodzice, rodzeństwo, oraz inni ludzie, poczem naśladując ich, zaczyna czynić to samo. Że zaś otoczenie jednego dziecka używa języka takiego, a otoczenie drugiego języka innego, przeto dzieci, żyjące w różnym otoczeniu, różnych uczą się języków. Lecz nie o ten początek mowy nam chodzi. Cofamy się w tej chwili myślą do kolebki rodzaju ludzkiego i pytamy, w jaki sposób przysła wogóle ludzkość do języka. Będzie tu oczywiście wiele zapatrywań; wyłożywszy i odrzuciwszy błędne, przedstawimy te, które uważamy za jedynie uprawnione.

A. Hipotezy fałszywe.

1. Do błędnych hipotez o początku mowy należą następujące:

a) Teorya tradycjonalistyczna. Ponieważ według zdania tradycjonalistów rozum ludzki jest władzą czysto bierną i sam z siebie do żadnych pojęć dojść nie potrafi, przeto może on poznać prawdę tylko przez nauczanie czyli

¹⁾ Zob. t. I, str. 104.

mowę innych; że zaś z samego początku nie było na świecie żadnego innego nauczyciela prócz Boga, przeto On musiał pierwszym ludziom objawić pewne prawdy, a tem samem objawić im język, bez którego myślenie i poznanie prawd byłoby niemożliwe. Zatem człowiek nie wynalazł i nie mógł wynaleźć mowy, ale otrzymał ją gotową razem z rozumieniem słów od Boga przez to, że Stwórca mówił do niego. Tak przedewszystkiem De Bonald¹⁾, Lamennais, de Maistre.

b) Teoria natywistyczna czyli emfitystyczna, zwana także teorią instynktu. Jej zwolennicy uczą, że człowiek nie mógł wynaleźć języka; nie otrzymał go jednak przez objawienie, ale mówi wskutek naturalnej asocjacji między pewnymi ideami a pewnymi wyrazami. Innymi słowy: mowa jest wrodzona. W ostatnich czasach bronili tego zdania przedewszystkiem Garnier, Jouffroy i Renan²⁾. „Człowiek, powiada ostatni, mówi z natury, jak z natury myśli“. Tutaj też należą Lazarus, Steinthal i Wundt, którzy uważają mowę za rodzaj odruchu.

c) Teorie empirystyczne czyli sensualistyczne. Uczą one, że człowiek doszedł do języka swą własną siłą, że mianowicie utworzył go pierwotnie z samych elementów zmysłowych, a potem udoskonalił; owszem, według wszystkich niemal empirystów przez mowę dopiero rozwinął się rozum, tak iż człowiek, zanim zaczął mówić, nie posiadał tej władzy. Z wielu teorii sensualistycznych, które w ogólności możnaby także nazwać ewolucjonistycznymi, wymienimy trzy: teorię interjekcyj, teorię onomatopoetyczną i synergastyczną.

a) Teoria interjekcyj albo wykrzyknikowa, zwana także teorią ach—ach lub pa—pa, przypuszcza, że mowa artykułowana wyłoniła się z wolna z interjekcyj, t. j. z wykrzykników, wyrażających uczucia (np. zdziwienie, radość) pierwotnego człowieka.

β) Druga teoria sensualistyczną jest teoria onomato-

¹⁾ Zob. str. 142.

²⁾ De l'origine du langage.

poetyczna (onomatopeiczna) albo naśladownictwa, której Max Müller nadał nazwę teorii wau—wau¹⁾. Według niej język powstał przez naśladownictwo dźwięków natury, a w szczególności głosów zwierzęcych. Teorii tej hołdował już Herder, a nawet otrzymał za nią nagrodę od Akademii berlińskiej; atoli pod koniec życia przyłączył się do tych, którzy mowę przypisują nadprzyrodzonemu objawieniu.

Nie brak też takich, co łączą razem obie teorie. Tak np. czyni Darwin. „Co się tyczy — pisze on²⁾ — powstania mowy artykułowanej, to przeczytawszy znakomite prace Hensleigh'a, Wedgwood'a, Farrar'a i Schleicher'a, również jak i słynne wykłady prof. Maxa Müller'a, przyszedłem do przekonania, że mowa ludzka zawdzięcza powstanie swe naśladownictwu i modyfikacji różnych dźwięków przyrody, głosów innych zwierząt i instynktowych wykrzykników, wydawanych przez ludzi“. Podobne zdaje się być zapatrywanie Libelta³⁾ i Kremera⁴⁾.

γ) Następuje wreszcie teoria do dwóch ostatnich zbliżona, teoria synergastyczna, której ojcem jest Ludwik Noiré⁵⁾. Przypuszcza on, że ludzie pierwotni, spełniając zwyczajne prace, wydawali równocześnie pewne głosy (*cla-*

¹⁾ Opowiada znakomity profesor oksfordzki, że kiedy pewnemu Anglikowi podano w Chinach podejrzaną potrawę, nie umiejący po chińsku Anglik chciał się dowiedzieć, czy to nie jest kaczka, i dlatego zawołał pytająco: kwa - kwa. Na to kelner, roznoszący potrawy, udając szczekanie psa, odpowiedział: wau - wau.

²⁾ O pochodzeniu człowieka (tłóm. L. Masłowskiego), Lwów 1884, str. 120.

³⁾ „Człowiek słyszał grzmot i drugi go słyszał, i obydwa z przestrachu wskazali w górę. Grzmot minął, przyszedł trzeci, chcieli mu udzielić tego przestrachu, mogli wskazać w górę, na znak, że tam grzmiało, ale grzmot sam i drżenie ciała musieli oddać głosem naśladującym. Człowiek znalazł ku temu gotowy materiał: głos z piersi i narzędzia głosowe, dowolnie go urabiające. Tak powstał wyraz — słowo... Jeżeli byśmy wykrzykniki do części mowy chcieli policzyć, trzeba by je na samem czcie tworzących się wyrazów postawić. Już samo westchnienie jest najpierwszą i najprostszą postacią mówienia“ (Dz. przyt., t. III, str. 341).

⁴⁾ Dz. przyt., t. II, str. 444.

⁵⁾ Der Ursprung der Sprache, Moguncya 1877.

mor concomitans), które później, wskutek gestów i akcentu, przekształciły się na doskonałą mowę. Szlifując np. kamień, wymawiał człowiek słowo: „*mar*“; jeżeli chciał rozkazać komu innemu, aby czynił to samo, albo chciał nazwać instrument do szlifowania, wówczas, wymawiając ów wyraz, wykonywał pewien ruch ręką lub dodawał do wyrazu jaką końcówkę. Do tej hipotezy przychylił się ostatecznie Max Müller, porzuciwszy teorię natywistyczną, której się trzymał z początku.

2. Nie można oczywiście powiedzieć, żeby wszystko w wymienionych hipotezach było fałszywe; każda z nich mieści w sobie coś prawdy, ale na żadną nie można się zgodzić w tej formie, w jakiej ją przedstawiają jej zwolennicy.

a) Odrzucamy tedy pierwszą czyli tradycjonalistyczną, ponieważ najpierw przypuszcza, że człowiek nie potrafiłby myśleć bez mowy, że tylko mowa słyszana może obudzić pojęcia, oraz nauczyć języka; wykazaliśmy gdzie indziej¹⁾, że myśl wyprzedza mowę. Potem jasne jest, że pierwsi ludzie mogli sobie utworzyć język. Do tego bowiem potrzeba trzech rzeczy: pojęć, narządu, któryby potrafił wydawać głosy artykułowane, a wreszcie chęci wyrażania pojęć zapomocą tychże głosów; jakoż funkcyja mowy pochodzi od rozumu, od władzy ruchu i od woli. Lecz człowiek, jak się rzekło, może myśleć bez mowy; posiada też odpowiedni narząd do wydawania głosu artykułowanego, oraz ma z natury chęć wyrażania swych myśli słowami. Zresztą z doświadczenia wiemy, że nieraz małe dzieci porozumiewają się między sobą swym własnym językiem; dlaczegożby nie mogli tego uczynić pierwsi rodzice? Jeżeli zaś tradycyonalisci powołują się na fakta, że osobniki, żyjące od dzieciństwa z dala od towarzystwa ludzkiego, nie znają żadnego języka²⁾, to zwrócimy ich uwagę na to, że pierwsi

¹⁾ Str. 144.

²⁾ Historia liczy kilkanaście takich osobników. Do najsławniejszych należą trzej *Juvenes ursini Lithuani* z drugiej połowy XVIII. wieku; pierwszy z nich schwymano między r. 1657—1663, drugiego r. 1669, trzeciego

rodzice byli ludźmi dorosłymi, rozwiniętymi umysłowo i żyjącymi społecznie.

b) Z podanego przed chwilą powodu odrzucamy zaopatrywanie natywistów, którzy również utrzymują, że człowiek nie potrafiłby sam przyjść do mowy. Nadto zaznaczamy, że choć człowiek posiada z natury popęd do okazania na zewnątrz swych stanów zapomocą głosu, jednak teoria natywistyczna nie potrafi wytłómaczyć powstania całej mowy. Może ona wyjaśnić w pewnej mierze tylko genezę interjekeyj; lecz interjekeye nie stanowią mowy, bo mowa jest wyrażeniem myśli czyli sądów.

c) Więcej powiemy o teoriach sensualistycznych. Przypuszczają one mniej lub więcej wyraźnie, że niema istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, między mową pierwszego a drugiego, tudzież że człowiek stał się istotą rozumną dopiero przez to, iż zaczął mówić. Atoli pomijając pierwszą kwestyę, na którą przyjdzie kolej później, nie możemy w żaden sposób zgodzić się na to, żeby mowa ludzka różniła się tylko stopniem od t. zw. mowy zwierzęcej. Wszak pierwsza jest mową artykułowaną, t. j. złożoną z szeregu samogłosek i spółgłosek, gdy przeciwnie druga jest nieartykułowaną czyli obejmującą przysłuszone samogłoski bez spółgłosek; pierwsza wyraża jakieś ogólne pojęcia, jakąś myśl, druga tylko jednostkowe uczucia i pożądania; pierwsza kształci się bez przerwy, druga pozostaje zawsze na tym samym stopniu rozwoju; pierwsza ustaje tam, gdzie się rozpoczyna druga. Stąd sam Max Müller nazwał język Rubikonem, którego żadne zwierzę nie odważy się przekroczyć. Z drugiej strony zaznaczyć

1694 r. Wszyscy trzej, dostawszy się w pierwszych latach swego życia między niedźwiedzie, żyli przez kilkanaście lat w lasach litewskich razem z nimi, chodzili nago i na czworakach, żywili się surowem mięsem i trawą, wydając głos, podobny do niedźwiedziego. Pierwszego z nich oddano po schwytaniu na dwór Jana Kazimierza i ochrzczono. Nigdy jednak nie pozbył on się zupełnie pewnych nalogów zwierzęcych. «Ale przyzwyczail się chodzić także na dwóch nogach i szedł, gdzie go wolano. Surowe i gotowane mięso smakowało mu zarówno. Sukni na ciele, podobnie jak i butów, nie mógł znieść; nigdy też nie nakrywał głowy. Od czasu do czasu uciekał do lasów, gdzie zadowalał się odrywaniem paznokciami kory drzewnej i wysysaniem jej soku» (Zob. Gutberlet, *Der Mensch*, str. 261—278).

należy z naciskiem, iż mowa nie tworzy rozumu, ale przeciwnie jest jego objawem. I w tem właśnie tkwi powód, że zwierzęta nie mówią. Niektóre z nich posiadają odpowiedni narząd głosowy: narządem np. małpy człowiek mógłby mówić wybornie; papuga wygłasza wszystkie samogłoski i spółgłoski, a przecież żadna małpa i żadna papuga nie pokusiła się nigdy o naśladowanie ludzkiego języka, któremu przysłuchują się nieraz całemi latami. Dlaczego? Bo nie mają nic do powiedzenia, bo nie posiadają pojęć, nie myślą. Do tej samej konkluzji dojdziemy, zważywszy, że człowiek z samego początku tworzył pojęcia ogólne. Obok bowiem pierwiastków zaimkowych, oznaczających osobniki (ja, ty i t. d.), są we wszystkich językach pierwiastki orzekające, które wskazują jakąś charakterystyczną cechę ogółu. Dobrze tedy napisał W. Humboldt: „Człowiek tylko przez mowę (i rozum) jest człowiekiem, lecz aby ją mógł wynaleźć, człowiekiem być musiał.“

Już powyższe uwagi wykazują dostatecznie niedorzeczność hipotez empirystycznych; możemy wszakże powołać się na argumenta specjalne.

a) I tak odrzucamy w szczególności teorię interjekcyj. Powiedzieliśmy już przeciw natywiom, że interjekcyje nie stanowią mowy; w przeciwnym razie należałoby nazwać mową stękanie i kaszel, a nawet ryk bydła, rżenie koni, beczenie owiec i t. p. Powtóre, gdyby hipoteza była prawdziwa, pierwiastki języków dałyby się sprowadzić do interjekcyj; lecz lingwistyka porównawcza wykazuje, iż nie można tego powiedzieć o żadnym języku. Owszem, liczba interjekcyj jest bardzo ograniczona i bez ważniejszego wpływu na rozwój języka, gdyż wykrzyknik wyraża tylko stan wewnętrzny osobnika, a nigdy nie przedstawia i nie może przedstawiać przedmiotu.

β) Podobne zarzuty można podnieść przeciw hipotezie onomatopeicznej. Najpierw przeważna ilość przedmiotów żadnego nie wydaje głosu; jeżeli tedy mowa jest naśladownictwem dźwięków, słyszanych w naturze, w jakimś sposób powstały wyrazy, odpowiadające takim rzeczom? Inne jestestwa wydają głos, a jednak, choćby to wcale było

wskazane, nie nazywają się według niego; psa np. nie zowieśmy wau, kota miau, krowy mu, owcy be, kaczki kwa, koguta kikiriki. A jak często znowu, mimo wysiłków, nie można dźwięków natury oddać słowami! Jeszcze kiedy indziej głosy przedmiotów są bardzo do siebie podobne, a jednak oznaczające je wyrazy różnią się między sobą całkowicie. Nadto, cośmy wyżej powiedzieli przeciw hipotezie wykrzyknikowej, należy *mutatis mutandis* powtórzyć także przeciw onomatopoetycznej: gdyby mowa powstała przez naśladownictwo głosów zewnętrznych, wchodziłyby one w skład poszczególnych wyrazów. Tymczasem, choć nie brak słów onomatopeicznych (np. kukulka, tyk-tak), jednak zjawiają się one tylko wyjątkowo i są, podobnie jak interjekcyje, przy tworzeniu języka niemal bezpłodne. „Ponieważ słowo kukulka — powiada Müller — oznacza tylko krzyk jednego ptaka, przeto nie mogło być użyte do wyrażenia jakiejś ogólnej własności, w której uczestniczyłyby także inne zwierzęta. Gdy tedy rzeczywiste pierwiastki tworzą niewyczerpane źródło słów pochodnych, kukulka stoi samotnie.“ Co więcej, lingwistyka wykazuje, że najdawniejsze języki nie wiedzą o t. zw. *onomatopoietica*, że słowa tego rodzaju zjawiają się dopiero później. Dodajmy, że niektóre tłumaczenia onomatopeiczne okazały się z biegiem czasu mylnymi. Tak np. niemieckie *Donner*, francuskie *tonnerre* (grzmot) nie jest wcale naśladowaniem głosu, ale pochodzi, podobnie jak greckie *τόνος*, łacińskie *tonus*, a potem *tonitru* od źródłosłowa *tan*.

γ) Niewiększą wartość posiada hipoteza Noiré'go i Müllera. Przypuśćmy, że człowiek pierwotny, nie posiadający jeszcze według teorii rozumu, szlifuje kamień i wymawia w obecności swego towarzysza słowo: *mar*. Słowo to skojarzy się niezawodnie z wyobrażeniem szlifowania i stąd, ile razy pierwszy człowiek powie do drugiego *mar*, drugi przypomni sobie szlifowanie. Ale na tem przypomnieniu czysto zmysłowem skończy się wszystko. Może pierwszy, wymawiając słowo *mar*, gestykulować, jak mu się podoba, może dodawać do owego słowa różne końcówki i najrozmaiciej powstałe w ten sposób słowa akcento-

wać, nigdy nie będzie mógł wyrazić pojęcia rzeczy, którą szlifuje, lub pojęcia instrumentu do szlifowania; nigdy też drugi nie zrozumie, że wyrzeczony wyraz znaczy np. szlifuje, szlifowałem, będę szlifował i t. p. Zresztą istnienie owego *clamor concomitans* nie ma za sobą najmniejszego prawdopodobieństwa. Jeżeli dziś nie towarzyszą słowa naszym zwyczajnym czynnościom, dlaczegoż używałby ich niegdyś człowiek-niemowa, który miał dopiero utworzyć język?

B. Hipotezy prawdopodobne.

1. Wiemy z objawienia, że pierwsi ludzie zostali stworzeni w stanie doskonałości nie tylko cielesnej, ale i umysłowej: posiadali niezwykłą wiedzę teoretyczną i praktyczną, do jakiej człowiek dojść może, a w szczególności posługiwali się od razu językiem¹⁾. I nie mogło być inaczej. Wszak oni musieli zaopatrywać wszystkie swe potrzeby i mieli być rodzicami, nauczycielami i wychowawcami całego rodzaju ludzkiego. Dlatego nie waha się powiedzieć Kaulen, że pierwszy człowiek „był największym teologiem, największym filozofem, największym matematykiem, największym astronomem, największym fizykiem, największym fizyologiem, jakiego nosiła ziemia“²⁾.

Lubo jednak z Pisma św. widać, że pierwsi rodzice zaraz po swem stworzeniu posiadali mowę, to przecież objawienie nie nam nie mówi o tem, w jaki sposób do niej doszli. Sposobu można się tylko domyslać. Dwa też powstały przypuszczenia prawdopodobne między myślicielami chrześcijańskimi: jedni sądzą, że choć pierwsi rodzice mogli wynaleźć mowę, Bóg dał ją im gotową³⁾; według drugich tak ich wyposażył w dary umysłowe, że łatwo i zaraz sami utworzyli sobie język.

¹⁾ «I nazwał Adam imionami ich wszystkie zwierzęta». Gen., r. II, w. 20.

²⁾ Die Sprachverwirrung zu Babel, Moguncya 1861, str. 82.

³⁾ Rozróżniają oni tedy między *quaestio facti* i *iuris*. Na pierwszą odpowiadają: Bóg objawił mowę artykułowaną; na drugą: Choćby pierwsi ludzie nie byli otrzymali mowy od Stwórcy, byłiby ją sami wynaleźli.

Pierwsza hipoteza, za którą pośród nowszych przemawiają Liberatore, Stöckl, Schneid i wielu innych, różni się widocznie od zapatrywania tradycjonalistów; gdy bowiem tamci konstatują tylko fakt, ci sądzą, że mowa bez specjalnego objawienia jest rzeczą wprost niemożliwą. Śmiało też można przejść do porządku dziennego nad naiwnym zarzutem niektórych racjonalistów (Grimm), że Bóg, objawiając mowę, mówiłby do człowieka, któryby Go nie rozumiał, oraz że musiałby przyjmować ludzkie ciało, a w szczególności posiadać narząd głosu.

Według drugiej hipotezy, o ile ją przedstawia Kaulen¹⁾, Bóg obdarzył pierwszego człowieka tylko władzą mowy, ale tak doskonałą, iż potrzebował on tylko poznać rzecz, aby ją bez namysłu stosownie do jej natury nazwać. Zaczem nazwy odpowiadały istocie rzeczy czyli były naturalnymi znakami pojęć i dlatego mogły być od innych bez wszelkiej umowy zrozumianymi. Profesor z Bonn przypuszcza nawet wewnętrzny stosunek między każdą głoską a pewnem pojęciem lub jego znamieniem, wskutek czego rozmaite kombinacye liter mogą odpowiadać rozmaitym pojęciom. Nie wynika jednak z tego, żeby i dzisiaj istniał konieczny związek między pojęciami a wyrazami lub ich głoskami; był on tylko przystępny dla doskonałego rozumu Adama, a zatarł się powoli z powodu grzechu pierworodnego. I tem się tłumaczy fakt powstania wielu języków.

Jeszcze naturalniej tłumaczy początek języka Gutberlet²⁾. Pierwsi ludzie, wyposażeni od Stwórcy hojniej, aniżeli wszyscy inni, byli bardzo wrażliwi na otaczające ich przedmioty. Jak dobrze nastrojony instrument reaguje w sposób właściwy na odpowiedni ruch powietrza, tak oni odpowiadali na bodźce przedewszystkiem harmonizującym z tymiż bodźcami głosem. Jeśli bodźce należały do słuchowych, wówczas jeszcze większa była harmonia między wy-

¹⁾ Zob. jego artykuł w „Wetzer und Welte's Kirchenlexikon“, t. XI, na słowo: Sprache.

²⁾ Der Mensch, str. 387 i n.

danym głosem a podniętą. Lecz pierwsi ludzie, wzajem dla siebie przeznaczeni, byli związani z sobą silniej, niż jacykolwiek małżonkowie po nich. Jeżeli tedy dzisiaj żona odgaduje często myśli swego męża z jednego ruchu lub z jednego niedokończonego słowa, to *a fortiori* mogli się w ten sposób doskonale rozumieć pierwsi małżonkowie. Wszakże inicjatywa do tworzenia nowych wyrazów wychodziła przeważnie od męża. Czasem słowa, użyte przez żonę, nie zgadzały się z jego słowami; niekiedy ta sama rzecz inaczej oddziaływała na nich po pewnym czasie, aniżeli z początku, zaczętem dawny wyraz zastąpiono innym: w każdym jednak razie pamięć ich zatrzymywała niesłychanie łatwo, a odtwarzała wiernie każde przyjęte słowo. W ten sposób mogła się bardzo szybko rozwinąć i udoskonalić ludzka mowa.

Bądź co bądź, naturalne powstanie mowy, za którym przemawiali także niektórzy Ojcowie Kościoła, jak św. Bazyl, Grzegorz Nyseński i Augustyn, jest wcale zrozumiałe.

2. Moznaby się pytać, jaka była owa pierwotna mowa ludzka. I na to szuka odpowiedzi lingwistyka porównawcza. Liczy ona pod względem morfologicznym trzy główne typy języków: izolujące, aglutynujące i fleksyjne.

Języki izolujące czyli jednozgłoskowe są takie, w których każde pojęcie wyraża się osobnym jednosylabowym, a niezmiennym pierwiastkiem. Tutaj należy np. język chiński, annamicki, syamski. Niema w nich żadnych części mowy, żadnych form gramatycznych, żadnej deklinacji lub konjugacji: przypadek, liczba, osoba oznacza się zapomocą osobnych słów, położenia tychże lub tonacyi. Wyżej stoją języki aglutynujące. W ich skład wchodzi dwojakie pierwiastki: jedne wyrażają pojęcia główne i nie ulegają żadnym przemianom, drugie (prefiksy i sufiksy) odnoszą się do pojęć podrzędnych, t. j. oznaczających rodzaj, przypadek, liczbę, czas i t. p.; w ten sposób powstają nieraz bardzo długie wyrazy. Taki typ przedstawiają języki afrykańskie, amerykańskie, australskie; w Azji fińskie i tatarskie; w Europie turecki, węgierski i język Basków. Wre-

szenie charakterystyczna cecha języków fleksyjnych, stosunkowo najdoskonalszych, leży w tem, że w nich zmieniają się nawet pierwiastki. Języki te tworzą dwie wielkie rodziny: semicką (np. język hebrajski, chaldejski, arabski), oraz indo-europejską. Druga rozdziela się na sześć gałęzi: indyjską, perską, słowiańską, germańską, celtycką i greckorzymską; do tej ostatniej należą także języki romańskie, jak włoski, francuski, hiszpański i t. p.

Owóż jest rzeczą bardzo prawdopodobną, a według niektórych nawet pewną, że języki fleksyjne wyłoniły się z aglutynujących, a aglutynujące z izolujących, że tedy pierwotny język był izolujący. W każdym razie, musi być wspólne źródło wszystkich języków, skoro, jak zobaczymy na końcu, wszyscy ludzie pochodzą od tej samej pary.

KONIEC TOMU II-go.



93 312/1-2