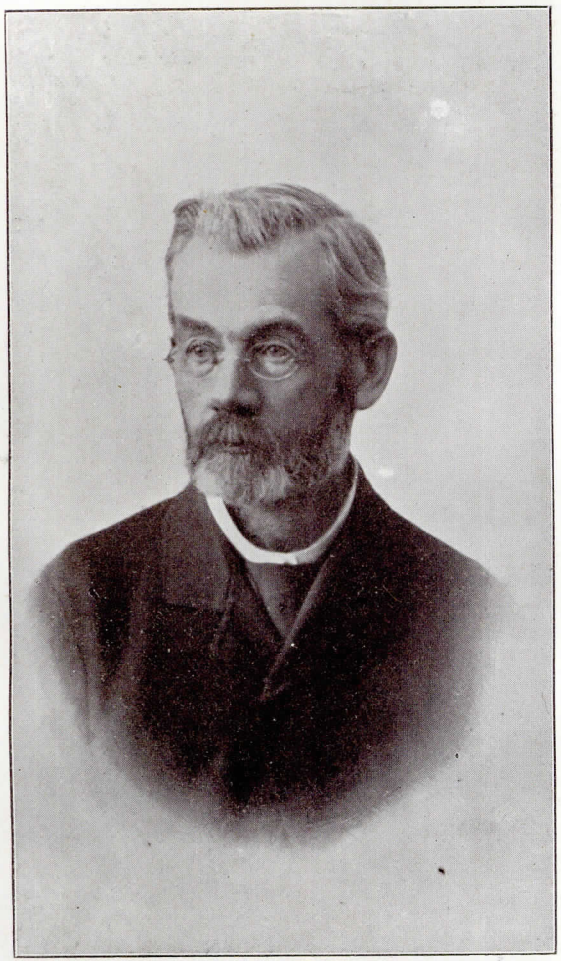
# *PISMA FILOZOFICZNE I PSYCHOLOGICZNE*



WŁADYSŁAW KOZŁOWSKI

WŁADYSŁAW KOZŁOWSKI

# PISMA FILOZOFICZNE I PSYCHOLOGICZNE

Romuald Hirnle

NAKŁADEM WYDAWNICTWA POLSKIEGO WE LWOWIE

PEDAGOGICZNA
Biblioteka Wojewódzka
43591
w Białymstoku
159.9 11/12

Wydając pisma filozoficzne i psychologiczne Władysława Kozłowskiego, Polskie Towarzystwo Nakładowe zrobiło pierwszy krok w kierunku wydobycia z zapomnienia rozproszonych po czasopismach prac uczonych polskich, które i dziś jeszcze posiadają znaczną wartość.

„Pisma“ Władysława Kozłowskiego poruszają zagadnienia dotychczas nierozwiązane, które może pozostaną takimi na czas dłuższy, albo nawet nazawsze.

Kozłowski był u nas konsekwentnym reprezentantem kierunku pozytywistyczno-ewolucyjnego. Dla tych, co się interesują dziejami ruchu umysłowego w Polsce, prace jego są dokumentem pierwszorzędnym; one też obok prac Ochorowicza dają dopiero możność poznania naszego pozytywizmu, jako kierunku filozoficznego w szerokim znaczeniu tego słowa. Dziś mówi się wiele i pisze o tym kierunku, najczęściej jednak bez należytego jego zgłębienia, co jest źródłem różnych niedokładności i nieporozumień.

„Pisma“ Kozłowskiego, wśród których studjum o filozofji Spencera zajmuje bardzo poważne miejsce, mogą być doskonałym przewodnikiem dla tych, którzy chcą poznać gruntownie ewolucjonizm, zwłaszcza angielski. Książka niniejsza obejmuje prawie wszystko, co Władysław Kozłowski napisał o filozofji i psychologji: ani jeden z ważniejszych artykułów nie został opuszczony. Pominięte są te tylko, które powtarzały myśli, tkwiące już w innych. Nawet małe sprawozdania z książek uwzględniliśmy, o ile zawierały poglądy autora, charakterystyczne dla jego indywidualności.

„Logika“, która wyszła w oddzielnej książce nie weszła w skład „Pism“.

Z ubolewaniem zaznaczyć musimy, że podczas druku zaszła omyłka w porządku, w jakim następować miały poszczególne prace, skutkiem czego studjum o Sullym jest przerwane artykułami innej treści.

*Wydawcy.*

# WŁADYSŁAW KOZŁOWSKI *)

Władysław Kozłowski urodził się w 1832 roku w Żytomierzu, dokąd po wypadkach 1831 r. ojciec jego Stanisław musiał się przenieść, i gdzie założył księgarnię. Warunki materjalne, wśród których żyła w owym czasie rodzina Kozłowskich, były bardzo ciężkie, graniczyły bowiem z ubóstwem. Władysław już od klasy V. zarabiał na utrzymanie lekcjami prywatnymi.

W Żytomierzu Kozłowscy prowadzili życie nawpół wiejskie. Matka i siostra, mówi prof. Dybowski, skupiały w sobie wszystkie promienie życia domowego. Władysław kochał je bardzo i dotkliwie odczuł ich stratę już na tułaczce.

Po ukończeniu gimnazjum, wstąpił Kozłowski do uniwersytetu kijowskiego na wydział medyczny. Niebawem jednak przekonał się, że nie może przezwyciężyć wstrętu do zajęć anatomicznych i chirurgicznych, i dlatego chciał wstąpić na inny wydział, na co jednak pedantyczne władze uniwersyteckie nie zezwoliły. Wobec tego musiał porzucić uniwersytet i, nie mając środków do życia, został urzędnikiem kancelarji gubernatorskiej w Żytomierzu. Na posadzie tej nie pozostawał długo, gdyż udało mu się uzyskać pozwolenie wstąpienia na inny wydział uniwersytecki. Skorzystał z tego skwapliwie, zapisując się na fakultet historyczno-literacki w Kijowie, który szczęśliwie ukończył po latach czterech. W owym czasie w gimnazjach rosyjskich na Litwie i Rusi pozwalano wykładać język i literaturę polską, toteż Kozłowski podał się jako kandydat na nauczyciela tych przedmiotów w gimnazjum w Białej Cerkwi i starania te osiągnęły pomyślny skutek.

Wkrótce jednak jego pedagogiczne zajęcia przerwane zostały wybuchem powstania 1863 r., w którym wziął udział czynny, jako gorący patrjota i radykał. Po upadku tego ruchu, nie chcąc się dostać w ręce rządu rosyjskiego, uciekł za granicę, najpierw do Konstantynopola, potym do Paryża, gdzie oddał się z zapałem studjom filozoficznym i psychologicznym, uczęszczając na wykłady do Sorbony i Collège de France.

W Paryżu zapoznał się gruntownie z językiem francuskim i angielskim. Wielką przeszkodą zarówno w pracy naukowej, jak i zawodowej, (pracował przez pewien czas w jakimś biurze) — była ciężka choroba oczu, która go trapiła już od lat młodzieńczych. W stolicy Francji zetknął się Kozłowski z emigracją polską, wśród której było wielu towiańczyków. Ci odstręczali go swoim mistycyzmem.

Po 10-ciu latach wyjechał Kozłowski z pomocą swych przyjaciół na półwysep Bałkański, potym do Galicji. Od roku 1875 zamieszkał na stałe we Lwowie. I tu znalazł się w ciężkich warunkach materjalnych, udzielał wprawdzie lekcji historji i literatury polskiej w domach prywatnych, ale zarobki te nie były ani duże, ani stałe. Pisywał do pism przeważnie warszawskich, zwłaszcza do Ateneum i Prawdy. W ówczesnych lwowskich kołach naukowych, skupiających się około uniwersytetu, nie mógł liczyć na poparcie z powodu swych zbyt wolnomyślnych zasad, którym pozostał wierny aż do śmierci.

Położenie materjalne Kozłowskiego poprawiło się dopiero wówczas, kiedy dzięki staraniom prof. Małeckiego uzyskał częściowe stypendjum im Szajnochy i mógł zamieszkać w fundacji Domsa. Wówczas jednak zdrowie jego było już znacznie nadwątlone.

Ze Lwowa Kozłowski rzadko wyjeżdżał. Raz odwiedził Szwajcarję, kiedyindziej spędził lato na Litwie, chcąc poznać powiat Nowogródzki; w Krakowie zabawił jednego roku czas dłuższy.

Dnia 2 sierpnia 1899 roku zmarł we Lwowie. Pochowany został na wzgórzu Łyczakowskim, gdzie spoczywa wielu uczestników powstania 1863 r.

Kozłowski posiadał rozległe wykształcenie w rozmaitych dziedzinach wiedzy, specjalnością jego była jednak psychologja i filozofja. Kultura francuska i angielska wywarła na niego wpływ potężny, o wiele większy od niemieckiej. Kozłowski posiadał umysł bardzo jasny i ścisły. Jako wyznawca pozywityzmu ewolucyjnego, w szerokim słowa tego znaczeniu, był konsekwentnym wrogiem metafizyki i wszelkiego dogmatyzmu. W swych wywodach naukowych zachowywał wielką ostrożność, co jest niewątpliwie zaletą; niekiedy tylko ostrożność tę posuwał może zbyt daleko, okazując zgóry niedowierzanie w stosunku do nowych dziedzin badań, jak hypnotyzm, telepatja i t. p. Ostatecznie jednak fakty zawsze miały dla niego znaczenie decydujące, tak iż mogły zmodyfikować jego poglądy, o ile autentyczność ich nie podlegała wątpliwości.

[1]) Wiadomości biograficzne wzięte są z artykułu prof. B. Dybowskiego drukowanego w „Tygodniu“ r. 1899 w Nr. 34 i 35.

Dziś najszerzej nawet pojęty pozytywizm nie jest w modzie: ogół ciągnie ku metafizyce, nawet mistycyzm znajduje licznych zwolenników. Czy jednak prąd ten długo jeszcze będzie silny? Wolno o tym wątpić. Walka z intelektualizmem musi w końcu doprowadzić do negacji wszelkiej filozofji. Niezawodnie pozytywizm, pojęty szeroko, jako filozofja doświadczalna, opierająca się na pewnikach naukowych i na hypotezach, mających największe szanse prawdopodobieństwa, odrodzi się jeszcze, wówczas i Kozłowski, dziś nieznany młodemu pokoleniu, doczeka się należytej oceny.

Wbrew rozpowszechnionym opinjom, że pozytywizm ochładza serca i niszczy entuzjazm, Kozłowski był człowiekiem bardzo uczuciowym, subtelnym i pełnym zapału aż do końca życia. Pozytywista w dziedzinie nauki, był poetą i entuzjastą w życiu. — Posiadając serce bardzo wrażliwe, w swych wywodach naukowych nie folgował uczuciu, lecz szedł za logiką i faktami. Była to natura bogata, która skutkiem nieszczęśliwych okoliczności nie mogła się wszechstronnie rozwinąć i dać społeczeństwu tego wszystkiego, na co ją było stać.

*K. I.*

# HERBERT SPENCER.

## I.

## CHARAKTER WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFJI. POPRZEDNICY SPENCERA.

Nie rzadko dają się słyszeć skargi i narzekania na nasz wiek, upatrujące w jego kierunku szkodliwe dążności i całą dzisiejszą cywilizację nazywające materjalistyczną. Czy skargi i obawy, w różny sposób i z niejednakową dosadnością wypowiadane, mają rzeczywistą podstawę? Czy obecna cywilizacja istotnie jest tak materjalistyczna, jak to sobie wielu przedstawia?

Nie możemy na tym miejscu wchodzić w szczegółowy rozbiór tych pytań. Mając jednakże pisać o filozofji pozytywnej, która jest jednym z objawów dzisiejszej cywilizacji i to objawów, zbierających w swym ognisku wszystkie jej promienie, uważamy za potrzebę, zanim przystąpimy do właściwego przedmiotu, choć krótką dać na nie odpowiedź.

Nie chodzi tu nam o samą nazwę. Rzecz nie zmieni się przez to, że nadamy jej to lub inne nazwisko. Z tym wszystkim nie trzeba zapominać, że każde nazwisko, mając utarte w pospolitej mowie znaczenie, pociąga za sobą odpowiednie o rzeczy wyobrażenie, rozbudza skojarzone z tym wyobrażeniem wstręty lub upodobania, skłonności i uprzedzenia. Nadanie więc pewnej rzeczy niewłaściwego nazwiska ściąga na nią albo niesłuszną naganę i potępienie, albo niezasłużone pochwały.

Wyraz *materjalistyczny*, użyty do scharakteryzowania cywilizacji dzisiejszego okresu, może mieć trojakie znaczenie, może trzy różne, acz pokrewne sobie, względy oznaczać. Najprzód, może on oznaczać przewagę materjalnych interesów nad innemi stronami życia ludzkiego; dalej, może wskazywać na ów kierunek filozoficznego myślenia, podług którego istnieje we wszechbycie jeden tylko pierwiastek — materja; w końcu może ce-

chować moralny upadek ludzkości, w którym zaparszy się wyższych uczuć i dążności, kieruje się tylko egoizmem i ma jedyny cel przed sobą — użycie.

Zastanówmyż się, czy i o ile wiek nasz z całą swą cywilizacją zasługuje pod każdym z powyższych względów na nazwę, jaką mu nadają ludzie, którzy, czy to z pobudek osobistych, czy dla przyczyn mających źródło w skłonnościach serca i przekonaniach, nie mogą się pogodzić z wymaganiami czasu i pragnęliby prąd jego jeżeli nie zawrócić, to przynajmniej powstrzymać?

Nie ulega zaprzeczeniu, że materjalna strona życia ludzkiego doszła w naszych czasach do tak olbrzymiego rozwoju, o jakim żaden z najgienialniejszych ludzi dawnych czasów nawet zamarzyć nie mógł. Zbadawszy dokładniej zjawiska natury i ich prawa, podbiliśmy pod swe panowanie cały świat zewnętrzny, zmusiliśmy wszystkie jego potęgi do swej służby. Za pomocą kolei i parostatków, telegrafów i telefonów prawieśmy znieśli czas i przestrzeń, sprowadzając ich wielkość do jak najmniejszych rozmiarów. Parowe machiny oraz urządzenie kredytu pozwoliły nam uorganizować pracę i podnieść jej produkcyjność do nieznanej dotąd potęgi. Przemysł i handel zajęły pierwszorzędne stanowisko w sprawach ludzkości, stały się wyłącznym niemal źródłem bogactwa narodowego i podstawą państwowej potęgi. Gdyby więc szło o uwydatnienie postępu, jaki nasz wiek zrobił pod względem materjalnych interesów, można byłoby się zgodzić na udzielaną mu nazwę materjalistycznego, pomimo, że nazwa ta, wykluczając inne strony dzisiejszej cywilizacji, tak samo korzystające w swym postępie ze zdobyczy materjalnego świata, jak przemysł i handel, jest jednostronna i prowadzi do fałszywych wniosków. Jakkolwiek bowiem handel i przemysł zdają się absorbować dziś całe zajęcie się społeczeństwa, zużywać wszystkie jego siły żywotne, nie przytłumiły w nim wszakże ani poczucia piękna, ani pragnienia prawdy, ani też dążności do obyczajowego dobra. Prawda, że sztuki piękne nie mogą dziś pochwalić się pierwszorzędnym gienjuszem, nie dowodzi to wszakże upadku zamiłowania w tym, co jest piękne i wzniosłe. I owszem, w miarę rozpowszechniania się oświaty i dobrobytu, samo zamiłowanie w sztukach pięknych staje się powszechniejsze i doskonalsze. To też zarówno poezja, jak malarstwo i muzyka, nie należą do podrzędnych objawów dzisiejszej cywilizacji; przeciwnie, stały się one jednym z najpotężniejszych jej czynników, za pomocą którego podnosi ona tak moralny, jak intelektualny poziom mas do wysokości dzisiejszego czasu. Jeżeli zaś wiek nasz pod względem gienjalności dzieł sztuki stoi niżej od innych, za to jakże daleko po za sobą zostawia on wszystkie inne w drodze naukowego rozwoju. Komuż nieznane są wszystkie te zdobycze, jakie osiągnął na polu



nauk przyrodzonych? A są niemi nie same tylko odkrycia i wynalazki, nie samo tylko nagromadzenie ogromnej ilości faktów i fakcików; należą do nich także owe czysto teoretyczne pomysły, których zadaniem jest usystematyzowanie wiedzy przyrodniczej, nadanie jej syntetycznej jedności. Teorje: atomiczna w chemji, jedności sił w fizyce, pochodzenia gatunków w biologji, zapewniają dzisiejszemu wiekowi pierwszorzędne stanowisko w dziejach nauki. Co się tyczy innych nauk, jak filozofja, historja, nauki społeczne i t. d., to pomimo różnych zarzutów, jakie temu lub innemu kierunkowi możnaby zrobić, nie da się zaprzeczyć, że mają one licznych i godnych przedstawicieli, którym nie brak ani oryginalności w pomysłach, ani głębokości w poglądach. Pod względem obyczajowym wiek nasz nie pozostał w tyle. Podniesiony dobrobyt, rozpowszechniona więcej, jak kiedykolwiek, oświata musiały przyczynić się do tego, że człowiek jaśniej pojmuje swe obowiązki, głębiej czuje swą godność. Że jednocześnie stał się niecierpliwszy w znoszeniu krzywd, zuchwalszy w upominaniu się o swe prawa, wina tego leży nie w cywilizacji, lecz w naturze ludzkiego serca, które tym silniej czuje niesprawiedliwość, im wyraźniej i dokładniej ją pojmuje.

Otóż pomijając wszystkie te strony dzisiejszego postępu, które nazwa materjalistycznej cywilizacji, jeżeli nie wyklucza tendencyjnie, to w każdym razie spycha na drugi plan, możnaby od biedy na nią się zgodzić, gdyby nie to, że ci, co jej używają, nie zadawalają się samym tylko stwierdzeniem faktu, ale zarazem starają się przez nią także wskazać i przyczynę jego. Podług nich, główną przyczyną tak nadzwyczajnego rozwoju handlu i przemysłu jest gorączkowa żądza bogactw, nieumiarkowane żadnemi wyższemi względami pragnienie polepszenia bytu. Ten sposób zapatrywania się ujawnia conajmniej płytkość sądu, chociaż głównie pochodzi z uprzedzenia, które nie dozwala odróżnić pozoru od prawdy. Człowiek jest zawsze człowiekiem w każdym wieku i na każdym stopniu oświaty. Pierwszym jego zadaniem, główną troską jego życia zawsze było i będzie zaspokojenie swych potrzeb w miarę, jak je uznaje za niezbędne dla siebie. Jedyną do tego drogą, jedynym środkiem, który to zaspokojenie zdoła zapewnić, jest praca. Otóż cała różnica, jaka leży między wiekiem dzisiejszym, a poprzedzającymi, zawiera się w tym, że gdy dawniej praca była wzgardzona i uważała się jako wyłączne przeznaczenie niższych warstw społeczeństwa, to dzisiaj, uszlachetniona, stała się obowiązkiem każdego, kto nie chce być zaliczony do próżniaków; że gdy dawniej praca opierała się na rolnictwie i rękodziełach, przedstawiając charakter indywidualny, to dzisiaj, ześrodkowana w handlu i przemyśle, usystematyzowana za pomocą machin i kredytu, przybrała cechy bardziej kosmopolityczne; że gdy dawniej rozproszona po oddzielnych warsztatach

i głównych ogniskach życia politycznego, nie mogła być ani zbyt produkcyjną, ani zbyt tanią, by z jej owoców cały ogół mógł korzystać, to dzisiaj za pomocą organizacji, ułatwień w komunikacji, produkcyjność jej stała się tak wielka, że wynikłe stąd zniżenie ceny produktów pociągnęło za sobą ich rozpowszechnienie wśród najuboższych klas ludności. Główną więc przyczyną nadzwyczajnego rozwoju materjalnych interesów społeczeństwa jest nie większa, jak kiedykolwiek, żądza użycia, ale ulepszenia, jakie, skutkiem postępu nauk i podniesienia się oświaty, nastąpiły w warunkach pracy i pojmowaniu jej wartości. Praca, w jakimkolwiek zakresie, stała się dziś najświętszym obowiązkiem człowieka, bez względu na stanowisko, jakie zajmuje w społeczeństwie. Nazwa próżniaka jest dzisiaj największą obrazą dla tego, co czuje swą godność osobistą.

Mniejszą jeszcze wartość ma nazwa materjalistycznego wieku ze względu na kierunek myślenia, jaki się objawia w naukach, na pobudki moralne, jakiemi się rządzą ludzie, tak w prywatnych, jak i publicznych sprawach życia.

Nie wiele jest ludzi wykształconych i pracujących naukowo, którzyby podzielali skrajne przekonania doktryny, przyjmującej jeden tylko pierwiastek we wszechbycie — materję. Tak fizjologowie jak i psychologowie, pomimo czysto mechanicznego poglądu na życie, odróżniają z całą skrupulatnością objawy życia fizyczne od psychicznych i twierdzą stanowczo, że te od tamtych nie dadzą się wyprowadzić, że co innego jest molekularny ruch masy mózgowej, a co innego wrażenie, które temu ruchowi towarzyszy. Nie jednemu może się to wydać paradoksem, gdy powiemy, że większa część uczonych, pomimo wszelkich pozorów materjalistycznego kierunku, w ostatecznych swych wywodach przechyla się właściwie ku idealizmowi; że same teorje naukowe, oparte na ścisłych badaniach, mające na celu ująć w jednę, ogólną formułę wszystkie szczególne prawa, jakiemi się rządzi świat widomy w swych objawach, są w istocie swej czysto idealnemi. Mill np., który ostatecznie usystematyzował metodę doświadczalną, jest prawie takim samym idealistą, jak Berkeley; Helmholtz, jeden z największych fizyków dzisiejszego czasu, jest wyznawcą Kanta. Pomijamy tu Spencera, Tyndala, Huxleya, Darwina Virchowa, Cl. Bernarda, którzy nie są idealistami, ale którzy od materjalistycznych poglądów na życie tak samo są dalecy, jak każdy z pobożnych chrześcjan. Kto zaś zna teorję atomistyczną i jedności sił, ten zgodzi się, że więcej przemawiają na korzyść idealizmu, jak materjalizmu. Zresztą ani w idealizmie ani w materjalizmie nie należy upatrywać głównej cechy umysłowego ruchu dzisiejszej doby. Chodzi mu przedewszystkim nie o kwestje metafizyczne, ale o zagadnienia, z któremi życie ludzkie jak najściślej jest związane, o to, ażeby zbadać



wszystkie warunki rzeczywistości, która objawia się szeregiem zjawisk tak świata fizycznego, jak organicznego, tak w czynach jednostek, jak i w zbiorowym życiu ludzkości.

Co się tyczy zarzutu upadku moralnego naszych czasów, czynionego praktycznemu materjalizmowi, to wprzód, zanim byśmy mogli przyznać mu słuszność, potrzebowalibyśmy, by nam dowiedziono, że dzisiaj stosunkowo więcej jest zbrodni i występków, a mniej cnót i poświęceń, jak kiedyindziej; że interes stał się wyłącznym celem naszych spraw, a egoizm jedynym ich bodźcem, że cierpienia bliźniego nie budzą w nas współczucia, że cała moralność nasza nie wznosi się nad poziom przepisów kodeksu karnego, że maksyma: siła przed prawem — jest wyrazem sumienia narodów. Potrzebujemy, by nam dowiedziono, że dzisiejsza ludzkość, zmaterjalizowana w uczuciach, poniżona w godności, stłumiła w sobie wszystkie wyższe dążności, wszystkie szlachetniejsze popędy, i żyjąc z dnia na dzień, bez pamięci o jutrze, bez myśli o wyższych zagadnieniach życia, ma jeden jedyny cel przed sobą — użycie. Otóż dowieść tego nikt na mnie potrafi.

Każdy wiek ma swoje ideały, które mu przyświecają w jego dziejowym pochodzie, niby ognisty słup Mojżesza. Ma je i wiek obecny. A jakkolwiek nie są niemi ani piękno, jak je pojmował Plato, ani prawda, jak ją Hegel i podobni mu filozofowie rozumieli, ani dobro w tym znaczeniu, w jakim je przedstawiają mistycy wszelkiego rodzaju, z tym wszystkim nie są one od tamtych ani mniej warte, ani mniej potężne, by nie zdołały wznieść umysłu człowieka nad poziom drobnostkowych życia zabiegów i skierować go do wyższych celów, natchnąć go szlachetniejszemi popędami.

Mistyczny pogląd na życie, usuwający cel jego poza grobowe deski, stawiający ascetyczne cnoty na wyżynie największych zasług człowieka, zarówno, jak i romantyczna wzgarda codziennej rzeczywistości, zakładająca największą chwałę na bezwzględnej manifestacji uczuć — musiały ustąpić miejsca realniejszemu zapatrywaniu się na życie i jego zadanie. Dzisiaj cel życia upatruje się w nim samym, w wypełnianiu obowiązków, jakie wkłada na człowieka jego stanowisko w społeczeństwie. Między jednostką a społeczeństwem nastąpiło silniejsze, bardziej organiczne, bardziej może świadome, jak uczuciowe, zespolenie się. Skrajny indywidualizm jednostek zaciera się powoli, a natomiast ugruntowuje się harmonja społecznych stosunków na podstawie równości i wolności. Zakres indywidualnej działalności ścieśnił się, ale zato rozszerzyła się droga zasługi skromnej, ale pożytecznej, jednostce i społeczeństwu. Trudno dziś zostać bohaterem choćby tego kroju, co ś. p. Don-Kiszot, ale zato łatwo zostać cnotliwym i światłym obywatelem kraju. Godność ludz-

ka zakłada się dziś nie na pięknych, poetycznych, ale bezcelowych uczuciach, migocących blaskiem fosforycznego ognia, który nikogo zagrzać nie potrafi, nie na szczytnych, a czczych, nie dających się zastosować w życiu pomysłach, ale na stałości charakteru, na sile woli, którą żadne przeciwności nie zdołają sprowadzić z drogi, która opierając się na sobie, nie ogląda się na litościwą pomoc innych. W pracy, bez względu na jej rodzaj, uznano jedną z najświętszych powinności człowieka. Że ten realistyczny kierunek życia przybiera nierzadko pozór oschłości uczuć, prozaiczności, a nawet pewnej małoduszności — dziwić się temu nie trzeba. Zasadzając godność ludzką na samodzielności, w pracy upatrując obowiązek każdego, nie możemy nie lekceważyć ludzi niezaradnych, nie gardzić próżniakami, od których nie zawsze można odróżnić nieszczęśliwych. Zajęci pracą, która jedna zapewnia nam byt niezależny, staliśmy się bardziej prozaiczni, mniej tęskniący melancholicznie do nadziemskich sfer, gdzieby można „z kochankami mdlejąc latać, włosy splatać i rozplatać, tchnienie tracić w błyskawicy". Nawykli do liczenia się z warunkami rzeczywistości, czujemy pewną niechęć do zuchwałych polotów myśli, unoszących ją do niebotycznych wyżyn bezwzględności. Wszystko to prawda. Staliśmy się praktyczniejsi, a więc prozaiczniejsi. Nie sądzę atoli, byśmy przez to zasługiwali na zarzut materjalizmu. Że praktyczność nie wystudziła serc naszych, nie zrobiła nas obojętnymi na cierpienia bliźnich, świadczą o tym dokładnie wszystkie prywatne i publiczne zakłady, których przeznaczeniem jest udzielanie przytułku nieszczęśliwym, pomocy i opieki chorym; dowodzą tego postanowienia rządów, uchwały ciał prawodawczych, usiłowania pojedynczych osób, mające na celu podniesienie dobrobytu klas pracujących i rozpowszechnienie oświaty. Że prozaiczność nasza nie podcięła skrzydeł naszej myśli, lecz tylko lot jej wdrożyła do bardziej prawidłowego ruchu, dowodzą tego wszystkie odkrycia i wynalazki na polu ścisłych badań, wynalazki, które niejednemu z naszych przodków mogłyby się wydać dziełem czarów, dokonanych z pomocą złego ducha; dowodzą tego owe hipotezy naukowe, które szczytnością swych pomysłów dorównywają poetyczności najwznioślejszych kreacji sztuki.

Jeżeli więc chodzi o nazwę, jakąby wypadało ochrzcić naszą cywilizację, to najodpowiedniejszą byłaby nazwa realistycznej; dzisiejszy bowiem kierunek polega głównie na tym, że myśl i uczucie, które dotąd nie zawsze były w zgodzie z rzeczywistością, zbliżyły się do niej, w niej szukając punktu oparcia dla siebie.

Niechęć do tego kierunku, mająca główne swe źródło w zapoznaniu właściwych jego cech i w powziętym ku niemu uprzedzeniu, objawia się nie w samej tylko nazwie, ale i w tym mniemaniu, wygłaszanym w każdej okoliczności, że jest on chwilowym zboczeniem, które stawszy się modą, podtrzymuje się tylko urokiem nowości; że nie mając ściślejszego związku z przeszłością, pozbawiony wszelkiej życiowej zasady, któraby tkwiła w istotnych potrzebach czasu, jest on zjawiskiem przypadkowym bez dziejowej w sobie konieczności. Nie trudno dowieść, jak dalece owo mniemanie jest powierzchowne i przeciwne zwyczajnemu biegowi rzeczy, o jakim nas historja poucza. Tak w dziejach ludzkości, jak i pojedynczych narodów, wielkie wypadki i stanowcze, obejmujące wszystkie strony życia społecznego, zwroty nie improwizują się. Są one zazwyczaj wypadkową wielu naraz sił działających, wielu zdarzeń i wypadków, wielu klęsk i powodzeń, nadziei i rozpaczy, wiary i zwątpień, radości i boleści, słowem, wszystkich pierwiastków natury ludzkiej, zgodnie lub w przeciwnych kierunkach działających, stosownie do zewnętrznych wpływów, które je rozbudzają i które od nich nie zawsze zależą. Bez wyraźnej lub domniemanej przyczyny nic się nie dzieje ani w naturze, ani w dziejach. Realistyczny kierunek naszych czasów zostaje w jak najściślejszym związku z francuską rewolucją, będąc ostatecznym jej wynikiem, i łączy się bezpośrednio tak z romantyzmem w poezji, jak i z metafizyczną spekulacją niemieckiej filozofji.

Wiadomo, że francuska rewolucja była przeważnie socjalną, działającą w imię, tak zwanych, naturalnych praw człowieka. Wyzwoliwszy życie ludzkie z powijaków, jakie na nie włożyły tradycja i przesądy, przemoc i powaga, wygłosiła ona nową zasadę, podług której życie powinno się urządzić na tych podstawach, jakie w nim samym się znajdują. Wykryć te podstawy, zbadać naturę i przeznaczenie wszystkich czynników, które wchodzą w grę życia i stanowią jego istotę, stało się zadaniem praktycznych usiłowań i teoretycznych badań, filozoficznych roztrząsań i poetyckich utworów. A jeżeli statystom szło głównie o to, by stosując nową zasadę, reorganizując społeczeństwo na nowych podstawach, pogodzić ją z warunkami chwili: to badania metafizyczne, szukające prawdy absolutnej, starały się wykryć w niej źródło, z którego wypływa nowa zasada życia; nadając zaś jej rozumową konieczność, usiłowały zarazem wyprowadzić z niej wszystkie praktyczne konsekwencje bez względu na czasowe i miejscowe warunki. A jakkolwiek filozofja ta kosmopolitycznemi swemi tendencjami, abstrakcyjnym sformułowaniem życia stanęła w rażącej sprzeczności z życiem rzeczywistym, ujawniającym się w dziejach i w codziennej praktyce: wszakże już dlatego samego, że życie uznała za pierwszorzędną kwestję swych badań, że jego czynnikom, tym przynajmniej, które potrafiła wysnuć z rozumowej zasady, przyznała racjonalną konieczność, utorowała drogę realistycznemu kierunkowi, samymi błędami swymi rozbudziwszy umysł z metafizycznej

drzemki i zwróciwszy jego lot od pojęć abstrakcyjnych do konkretnych. Ten sam charakter objawia i poezja romantyczna. Była ona walką serca przeciwko temu wszystkiemu, co krępowało swobodę jego uczuć, więziło polot jego natchnienia. Poruszony tu był stosunek jednostki do społeczeństwa, rozwijana tu była we właściwy sposób kwestja życia pod względem psychicznym i narodowym. A chociaż tak samo była romantyczność jednostronna, jak i niemiecka spekulacja — ściślej przecież wiązała się z życiem, połączona z nim uczuciem, miłością tego, co w rzeczywistości znajdowała pięknym i wzniosłym. Zasługą jej wielką było to, że przeciwko abstrakcyjnemu pojęciu życia, jakie głosiła metafizyczna filozofja, postawiła pojęcie jego konkretne, wypełnione treścią, zaczerpniętą z uczucia; że przeciwko kosmopolitycznym tendencjom tejże filozofji postawiła zasadę narodowości, zaczerpniętą z dziejów i tradycji narodowej. Wadą zaś jej, która zresztą sowicie została okupiona zasługami, jest to, że zapatrując się na życie ze stanowiska czysto estetycznego, pragnęła je przerobić na poemat, pełen uniesień, złotych marzeń i fantastycznych przygód, że uznając uczucie za istotę duszy ludzkiej, upatrywała ideał człowieka w zapaleńcu, dla którego jedynym prawem są natchnienia serca, który widziadła rozgorączkowanej fantazji ogłasza narodowi jako prawdy objawione, jako wyroki opatrzności. Tu właśnie leży klucz do zrozumienia owej doktryny, która pod imieniem towjanizmu tak smutną w dziejach naszej oświaty odegrała rolę, przerzucając takie umysły, jak Mickiewicza, Słowackiego, Goszczyńskiego i innych, na pole marzeń mglistych, nieujętych i zaprawionych znaczną dozą kosmopolityzmu.

Z wszystkiego tego, com powyżej powiedział, jawnie się okazuje, że realistyczny kierunek obecnej doby nie jest tak bardzo przypadkowy, jak to sobie wielu wyobraża, że łączy się bezpośrednio z kierunkiem poprzedzającego okresu, też same dążenia z innej tylko strony przedstawiając. Jest on dalszym tylko wątkiem dziejów XIX stulecia; jest bezpośrednim wynikiem wszystkich korzyści i zawodów, jakich doznała nasza cywilizacja w swym metafizycznym i romantycznym kierunku. Uznając dziejową jego konieczność, musimy zarazem uznać, że jest on naturalny we wszystkich swych objawach, że podstawą jego nie jest chwilowe upodobanie, zamiłowanie do nowości, niechęć do tego, co jest dawne, ale przekonanie, które się opiera na zdobyczach wiedzy ludzkiej, ale głębokie uczucie prawdy, które po doznanych zawodach przestało się lubować w szczytnych wprawdzie, ale czczych i uschłych formułkach filozofji czystego myślenia, zarówno jak i w fantastycznych obrazach romantyzmu, łudzących wszystkiemi kolorami tęczy, ale też nikłych i rozwiewnych, jak sama tęcza.



Jeżeli zaś kierunek realistyczny jest konieczny pod względem dziejowym, naturalny pod względem psychologicznym, to czyż można bez pogwałcenia zasad zdrowej logiki, upatrywać w nim zgubne dążności, niebezpieczne dla społeczeństwa symptomaty? Czy można z wyrazem powątpienia zapytywać, jakie korzyści przynosi? Naturalnie, że kto pojmuje dziejową konieczność na sposób Heglowski, podług którego to, co jest konieczne, jest już rozumne, a więc dobre, ten bez wahania odpowie na powyższe pytania przecząco. Kto jednakże zna dzieje przeszłości, ten wie dobrze, że przyczynowa konieczność nie jest jeszcze koniecznością fatalistyczną, że nie wszystko, co było w historji konieczne, było jednocześnie i dobre; że panujące w pewnych okresach dążności, chociaż były naturalne pod względem psychologicznym, nie były przecież czym innym, jak chwilowym zboczeniem, a nierzadko nawet zupełnym upadkiem umysłów. Wszelkie wątpliwości i obawy, jakie w niektórych umysłach budzi kierunek obecnej cywilizacji, są najzupełniej uprawnione pod względem logicznym i robionych w tym duchu pytań nie wolno pomijać milczeniem. Człowiek, czy z uprzedzenia, czy z przywiązania do rzeczy starych, albo li też dla braku należytego obeznania się, zawsze spogląda z podejrzeniem i obawą na każdą nowość. Nie zapominajmy nareszcie, że przekonania raz nabytego, pozbyć się nie łatwo. Ci więc, którzy wyznają inne zasady i wierzą w ich zbawienność, nie mogą patrzeć z obojętnością na kierunek, pod wielu względami raniący boleśnie ich przekonania i żywo dotykający mnogich uczuć, jakie z tym przekonaniem się skojarzyły.

Potrzebaby na to osobnej pracy, ażeby wykazać, jakich można się spodziewać korzyści na przyszłość z realistycznego kierunku, ażeby dowieść, że wszystkie wymierzone przeciwko niemu zarzuty są niesłuszne, że upatrywane w nim groźne symptomaty są raczej utworem uprzedzonej wyobraźni, niźli trzeźwej i bezstronnej rozwagi. Tu, na tym miejscu, wystarczy nadmienić, że realistyczny kierunek ma już pewne zasługi, które dokładnie usprawiedliwiają nadzieje, jakiemi są ożywieni jego zwolennicy. Pomijając nadzwyczajny rozwój interesów materjalnych społeczeństwa, dość tu wskazać, że cały swój postęp, jaki wiedza ludzka dokonywa w naszych oczach, zawdzięcza temu jednemu tylko, że, opuściwszy stare drogi, odważyła się wejść na nową, odpowiedniejszą wymaganiom czasu. Co się zaś tyczy obaw i zarzutów, to można na nie odpowiedzieć tylko tyle, że jeśli realistyczny kierunek jest niebezpieczny, to chyba dla złudzeń i uprzedzeń, utrudniających zrozumienie rzeczy, dla przesądów, nieznoszących światła i lotem nietoperza rzucających się na każdą myśl nową, dla zastarzałych nałogów, kryjących się w najtajniejszych zakątkach serca. Jest on niebezpieczny dla wszystkich pozosta-

łości ubiegłego okresu, dla owych tu i ówdzie błąkających się między nami, jak upiory z tamtego świata, pojęć niemieckiej spekulacji, zarażonych idealnym kosmopolityzmem, albo sentymentalnym mistycyzmem pojęć, które obałamucając umysły, odciągają je od pożytecznej dla ogółu pracy Ale nie jest on niebezpieczny dla tradycji narodowej, nie podkopuje zasad społecznego bytu, nie wystudza uczuć, które są podstawą życia ludzkiego, regulatorem wszystkich jego stosunków. Nie tworzy on o życiu pojęć abstrakcyjnych; przeciwnie, wszystkie swe wnioski o nim opiera na pilnej obserwacji, na ścisłym zbadaniu jego warunków, na sumiennym, wolnym od wszelkiego uprzedzenia ocenieniu wszystkich jego czynników. Za najpotężniejsze zaś czynniki uważa on właśnie uczucie i tradycję. Nie trzeba tylko zapominać, że jak uczucie, tak i tradycja narodowa wtedy tylko stają się pożyteczne i dobroczynne, gdy zgadzają się z celami i przeznaczeniem społecznego bytu. Serce ludzkie jest podobne do ciemnej jaskini, w której nieraz wylęgają się straszliwe potwory i jadowite żmije. Również nie wszystko jest święte i dobre, co znajdujemy w tradycji narodowej. Są w niej rzeczy, które powinniśmy przechowywać jak relikwje, broniące nas od chorób i nagłej śmierci, są rzeczy, które, jak szaty ojców naszych, za obszerne lub za ciasne, byśmy mogli je nosić, pozostaną drogą naszemu sercu pamiątką; ale nie trudno w niej znaleźć i takie rzeczy, które są czymś na podobieństwo owego krzyża, „co u stóp samych podgryziony laty, pada, zabija dzieci z sielskiego pobliża, a lud płacze, że zwalić nie pamiętał krzyża".

---

Ogólnym wyrazem kierunku realistycznego, syntezą jego dążności i zasad jest współczesna nam filozofja, najniewłaściwiej nazywana pozytywizmem, z którym, jako z doktryną, właściwą samemu tylko Comtowi i jego uczniom, ma jeno to wspólnego, że posługuje się tą samą metodą — doświadczalną. Filozofja ta, jeżeli z jednej strony zawdzięcza swój byt postępowi nauk przyrodniczych, które naocznie wykazały korzyści lekceważonej dotąd metody doświadczalnej, które, rzucając nowe światło na pewne strony natury ludzkiej i społecznego życia, przekonały, że metoda doświadczalna winna być zastosowywana i do kwestji, dotąd rozstrzyganych za pomocą rozumowania à priori; to z drugiej strony, do jej utrwalenia nie mało przyczyniła się filozofja niemiecka, która, zapomniawszy o przestrogach Kanta, w swych pościgach za prawdą absolutną, doprowadziła metodę aprjorystyczną do absurdum, ośmieszyła ją i zdyskredytowała na zawsze.



Lat temu czterdzieści, filozofja aprjorystyczna, którą najwłaściwiej jest nazywać filozofją czystego myślenia, ogromne miała powodzenie w Niemczech. Nie była ona i nam obca, dzięki usiłowaniom Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego i Kremera. Filozofja ta, wychodząc z założenia, że świat zewnętrzny, jako zbiór zjawisk, jest czymś na kształt biegu rzeki, w której fala powstaje za falą na to, by ukazawszy się na chwilę na jej powierzchni, wnet się zapaść w łonie jej wód i zniknąć bez śladu na wieki, doszła do wniosku, że jak przyczyna powstawania fal nie w nich samych leży, tak również nie w zmysłowych fenomenach świata przedmiotowego potrzeba szukać ich przyczyny. Przyczyną zjawisk nie są poprzedzające i towarzyszące im okoliczności, nie są ich fizyczne własności, ale ideja, duch bezwzględny, który, czynny we wszystkich tworach przyrody, jako myślenie, znajdujące się na różnym stopniu logicznego rozwoju, staje się świadomym siebie, staje się czystym myśleniem dopiero w duszy człowieka. Myślenie czyste, bezwzględne, a istota rzeczy — to jedno. Jestto prawda absolutna, do której poznania prowadzi djalektyka czystego myślenia, uwolnionego od wszelkiej przymieszki, pochodzącej z doświadczenia. Kto poznał myślenie w jego djalektycznym ruchu, kto zbadał prawa tego ruchu, ten już zarazem poznał istotę bytu wogóle i w szczegółowych jego objawach, ten doszedł do świadomości absolutu, prawdy bezwzględnej. Świat zewnętrzny z całą rozmaitością swych zjawisk nie ma odtąd dla niego tajemnic i drobiazgowe ich badanie w drodze doświadczenia ma dla niego podrzędną tylko wartość. „Nauka— powiada Fichte starszy — potrafi wyprowadzić niezależnie od wszelkiej obserwacji zarówno budowę źdźbła trawy, jakoteż ruchy ciał niebieskich z prostych zasad wiedzy."

Wiadomo, ile na gruncie tej filozofji powstało systematów. Każdy z filozofów tego kroju uważał za swój obowiązek wystąpić z własnym. Nie potrzebował troszczyć się o materjał do budowy, znajdował go w sobie, wysnuł go z siebie jak pająk, pracujący nad utkaniem swej pajęczej siatki. Cała trudność polegała na nabyciu gimnastycznej zręczności w djalektyce, na postawieniu założenia i wyszukaniu pierwszej zasady, z którejby to założenie drogą sylogistycznego rozumowania dało się wyprowadzić jako ostateczna jej konsekwencja.

Nie da się zaprzeczyć, że niektóre z tych systematów zdumiewają zarówno szczytnością pomysłu, jakoteż rozległością widoków. Z tym wszystkim są one podobne do opuszczonych katedr gotyckich, które widziane zzewnątrz, zachwycają ogromem swej budowy i lekkością struktury, ale wewnątrz są głuche i puste i posępna ciemność w nich panuje. Nie masz w nich ani Boga, ani ludzi, nie słychać w nich żywego głosu,

i zaledwie tylko oddalony gwar świata zamąci niekiedy ich grobową ciszę, zaledwie tylko zbłąkany promyczek słońca, wpadszy do środka, zaigra na nagich ścianach i rozproszy na chwilę panującą w nich ciemność.

Że filozofja tej natury mogła tak głębokie zrobić wrażenie na umysłach w epoce panowania romantyzmu, że dla niej zapomniano głębokich badań Kanta i jego zdrowych przestróg, dziwić się temu nie można. Między poezją romantyczną a spekulacją metafizyczną, pomimo pozornych sprzeczności, zachodziło jak najbliższe pokrewieństwo. Jednym ożywione były duchem, jedną, wspólną sobie miały dążność. Tu i tam panowała wzgarda dla rzeczywistości, wybujała fantastyczność, nie uznająca nad sobą żadnego prawa, własne natchnienia podająca za najwyższą prawdę. Poezja romantyczna i spekulacja metafizyczna w równej mierze, acz odmiennemi drogami szukały prawdy: jedna życiowej, druga rozumowej; ale szukały jej nie w rzeczywistości ziemskiej, lecz w nadobłocznych sferach marzeń i abstrakcji. Powodzenie ich i wziętość mogły trwać tak długo, aż poczucie rzeczywistości nie wzięło przewagi nad zamiłowaniem do górnolotnych pościgów, aż doznane zawody i powstały zamęt pojęć nie ostudziły zapału, podając w podejrzenie dotychczasowe ich usiłowania i wskazując na rażącą niezgodność ich pomysłów z rzeczywistością. Upadek romantyzmu i nawrót fantazji do rzeczywistego życia był zarazem upadkiem filozofji metafizycznej w tym przynajmniej jej kształcie, jaki jej nadał Szeling, Fichte i Hegel. Filozoficzne myślenie, które dotąd działało pod hasłem logicznej zgodności myślenia z sobą, wzięło teraz za godło: logiczną zgodność myślenia z sobą i z rzeczywistością, jaką nam poznać daje doświadczenie.

Niemcy rzucili się teraz nanowo do studjów nad Kantem, tym gorliwszych, im większy był zawód, i utworzyli tak zwaną filozofję krytyczną, która obecnie z każdym dniem coraz więcej zyskuje adeptów, coraz potężniejszy wywiera wpływ, dzięki tylko temu, że usiłuje pogodzić założenia filozofji czystego myślenia z rezultatami doświadczenia. Anglicy, zawsze praktyczni i trzeźwi w swych poglądach, wierni radom i przestrogom Bakona, nie dali się unieść prądowi spekulacji niemieckiej i, ograniczywszy całą swą filozofję do badań umysłu ludzkiego, stali się twórcami psychologji, która z postępem czasu, ulegszy ważnym zmianom, stała się kamieniem węgielnym filozofji angielskiej, zwanej przez niektórych pozytywizmem psychologicznym. We Francji, która zrazu wyznawała sensualizm Kondylaka, a następnie przerzuciła się do szkockiej filozofji, powstały jednocześnie dwa filozoficzne kierunki eklektyczny Cousina i pozytywny Comta. Małoduszny i ciasny w swych



zasadach eklektyzm został wykrojony przez swego twórcę z rozmaitych kierunków myślenia, jakie objawiły się w jego dziejowym rozwoju, podług miary, która, schlebiając narodowej miłości Francuzów, skarbiła zarazem względy swego rządu i kościoła. Była to wygodna, z całą elegancją uszyta, toga, ale przypominająca owe kaftany, z różnokolorowych materji złożone, w jakich występują zazwyczaj cyrkowe błazny. Co się tyczy pozytywizmu Comta, zadaniem jego było usystematyzowanie wiedzy na zasadach poznania, jakie ustalił Hume swemi badaniami rozumu ludzkiego.

Krytycyzm Kanta, doświadczalna filozofja angielska i pozytywizm francuski, pomimo gatunkowych różnic, jakie w nich się wykrywają, stanowią jeden rodzaj filozoficznego kierunku, który poznaniu ludzkiemu przyznaje stosunkową tylko wartość i ogranicza je do badania fenomenów i ich stosunków, wykluczając z jego zakresu wszelkie pytania, dotyczące istoty rzeczy i ich pierwszej przyczyny.

Mając wzgląd na tak ścisłe ich pokrewieństwo z sobą i wspólność zasad, uważam za potrzebne, zanim przystąpię do właściwego przedmiotu swych studjów, podać krótką, ale, o ile stać mię na to, dokładną ich charakterystykę. Zaczynam od Kanta, którego krytyka czystego rozumu nie pozostała bez pewnego wpływu na dzisiejszą filozofję angielską.

Kant, wyrobiwszy sobie pod wpływem dzieł Huma przekonanie, że najpierwszym zadaniem filozofa powinno być zagadnienie, jaka jest natura ludzkiego poznania, co mu jest dostępne i jaką drogą się do niego dochodzi, postanowił poddać jak najściślejszemu zbadaniu wszystkie pierwiastki wiedzy ludzkiej, ażeby, wykrywszy charakter i doniosłość każdego, mógł następnie odpowiedzieć, który z nich należy do rozumu, a który do doświadczenia, a następnie, czy jest jaka granica, własnością samego rozumu nakreślona, poza którą poznaniu ludzkiemu wykraczać nie wolno pod karą uwikłania się w liczne bez wyjścia sprzeczności. Miał on już pod tym względem dzielnych poprzedników w Locku, a szczególniej w Humem, chociaż ani ten swym sceptyzmem, ani tamten czystym empiryzmem nie mogli go zadowolić. Z tym wszystkim, utorowali mu drogę, a nawet Hume wskazał mu metodę, jakiej w tego rodzaju badaniach trzymać się potrzeba.

Ostateczne wyniki, do jakich Kant doszedł w swej „Krytyce czystego rozumu“, są następujące:

Składowemi częściami wiedzy ludzkiej są pojęcia, sądy i wnioski. Poddawszy jej ścisłej analizie, wykrywa się w nich dwojaki pierwiastek: konieczny i przypadkowy. Pierwszy stanowi ich formę, drugi materję. Jeżeli ten pochodzi z doświadczenia, stanowi treść zmysłowych wrażeń, to drugi w żaden sposób nie może być wyprowadzony z doświadcze-

nia i dlatego musi być przyznany samemu tylko myśleniu, jako jego forma, jako konieczny warunek wszelkiego poznania. Form takich jest siedmnaście. Czas i przestrzeń, które są koniecznymi warunkami zmysłowego spotrzegania, dwanaście kategorji rozsądku, jak: jedność, ilość, przyczynowość, konieczność i t. d., a następnie trzy ideje rozumu — ideja Boga, duszy i świata. Wszystkie te formy czystego myślenia są w sobie czcze i puste, pozbawione treści i stanowią tylko gołą możność poznania; dlatego zaś, by się stały poznaniem rzeczywistym, muszą być wypełnione treścią, której im może dostarczyć samo tylko doświadczenie. Poznanie więc jestto połączenie doświadczalnej treści z formami myślenia. Treść ta atoli, podchodząc pod miarę przestrzeni i czasu i dwunastu kategorji rozsądku, nie da się w żaden sposób podciągnąć pod ideje rozumu, z którymi nie ma nic wspólnego. Całe więc poznanie ludzkie ogranicza się do zjawiskowego świata i jest czysto fenomenalne; co zaś wychodzi po za jego granice, jest transcendentalne i poznaniu ludzkiemu niedostępne. Ideje czystego rozumu, należące właśnie do tej transcendentalnej sfery, nie mogąc być przedmiotem poznania, mają dla niego tylko znaczenie regulatorów. Za ich pomocą rozum czysty sprowadza wiedzę ludzką do syntetycznej jedności, służą one za podstawę naszemu poznaniu. Rozum czysty nic o nich stanowić nie może, oprócz tego, że są mu dane, że stanowią jego istotę. Z tego, że znajduje je w sobie, nie ma jeszcze prawa wnosić, że jest w rzeczywistości coś, co im odpowiada. Wszelkie więc dowodzenia istności Boga, duszy i świata, jako pewnej całości, której fizyczne zjawiska są tylko objawami, są czcze i w ostatecznej konkluzji docierają do sprzeczności bez wyjścia. Metafizyka więc w tej części, która zajmuje się bytem wogóle, nie ma żadnej wartości i musi być wykluczona z szeregu nauk.

Takie są w ogólnej charakterystyce pojęcia Kanta o właściwościach czystego rozumu i o granicach ludzkiego poznania. Rozpatrzywszy się w nich pilnie, łatwo będziemy mogli odpowiedzieć na pytanie, czym jest właściwie cała nasza wiedza i jaką wartość mamy przyznać ludzkiemu poznaniu.

Wiemy już, że cała nasza wiedza ogranicza się do tego, co podlega doświadczeniu, bądź wewnętrznemu, bądź zewnętrznemu. Przedmiotem jednego i drugiego są tylko fenomena albo psychiczne, albo fizyczne. Z surowego materjału, dostarczonego przez doświadczenie, rozum czysty urabia pojęcia, sądy i wnioski, stosując doń właściwe formy myślenia, które są koniecznym warunkiem wszelkiego poznania. Poznanie, w ten sposób powstałe, jest jedynym pośrednikiem między naszem *ja*, a tym, co nim nie jest. Oprócz naszego *ja* bezpośrednio nic nie znamy



Poznanie nasze przedstawia nasze *ja*, jako zbiór zjawisk psychicznych, zostających w pewnym do siebie stosunku; podobnież świat zewnętrzny wyobrażamy sobie jako zbiór zjawisk fizycznych, między którymi zachodzą stałe stosunki. Czymże są wogóle zjawiska, czym są ich stosunki? Wszystkie stosunki zarówno zjawisk psychicznych, jakoteż fizycznych, w ostatecznych swych zasadach sprowadzają się do czasu, przestrzeni, jedności, wielości, przyczynowości, konieczności i t. d. Otóż, jak już wiemy, czas i przestrzeń są formami zmysłowego spotrzegania i do zjawisk nie należą, jedność zaś, przyczynowość, konieczność i t. d. stanowią kategorje rozsądku i również do zjawisk nie należą. Wszystkie więc stosunki, w jakich przedstawiają się w naszym poznaniu zjawiska tak psychiczne, jak fizyczne, są własnością czystego myślenia i nie mają wcale przedmiotowej wartości. Zewnątrz naszego *ja* nie masz nic, coby odpowiadało formom czystego rozumu, coby było czasem, przestrzenią, przyczynowością itd. Słowem, stosunki, w jakich się objawiają naszemu poznaniu zjawiska, są dziełem czystego rozumu i do zjawisk nie należą. W poznaniu więc naszym same zjawiska są tylko czymś obcym czystemu rozumowi, czymś, co mu udziela doświadczenie. Czemże są te zjawiska? Fenomena psychiczne są zmianami naszego *ja*, a więc należą do tego samego rodzaju, co i czysty rozum, który nie jest czym innym, jak zjawiskiem psychicznym. Czy czymś innym są zjawiska fizyczne? Zjawiskami fizycznymi nazywamy wrażenia zmysłowe, które powstają wskutek powstałego w naszych nerwach ruchu cząstkowego. Czy przyczyna tego ruchu znajduje się w czymś, co istnieje poza naszymi zmysłami? czy jest nią właściwe tychże zmysłów urządzenie, który za przewodem pobudek, w naszym *ja* znajdujących się, wywołuje w nerwach odpowiedni ruch cząsteczkowy? Na to wiedza nasza żadnej odpowiedzi dać nie może. Zjawiska fizyczne nie są dla rozumu czym innym, jak zmysłowymi wrażeniami, które znowu są niczym więcej, jak psychicznymi fenomenami. Cała więc wiedza nasza ogranicza się do świadomości stanów naszego *ja*, które ze swej strony jest tylko prostym zbiorem fenomenów psychicznych, związanych w sztuczną całość zapomocą idei czystego rozumu, jaką jest dusza. Poznanie nasze nie ma żadnego przedmiotowego znaczenia, jest ono czysto podmiotowe, mające wartość li w zakresie naszej jaźni. W ten sposób założenia Kanta prowadzą nas w ostatecznej konsekwencji do idealizmu, znoszącego świat zewnętrzny, przyznającego byt samej tylko idei. A jakkolwiek sam Kant cofnął się przed nim i zawrócił z drogi, to uczeń jego Fichte nie zawahał się dotrzeć do niego.

Nie chcąc się puszczać na otwarte morze idealizmu, przejmującego grozą, bo nieznającego żadnych granic, postanowił Kant zatrzymać się

u brzegu przedmiotowości, przywiązując doń łódź poznania zapomocą kategorji przyczynowości. Zewnętrznego świata, powiada Kant, bezpośrednio nie znamy; znamy tylko wrażenia, jakie on wywiera na nasze zmysły. Wrażenia te są stanami naszego *ja*, ale stanami biernymi, w których *ja* czuje się ograniczonym. Dlatego też uważa je za coś obcego sobie, za skutek jakiejś przyczyny, która nie w nim leży, a więc musi się znajdować zewnątrz niego. Tą przyczyną jest właśnie rzecz w sobie, której rozum poznać nie zdoła, ale której musi przyznać byt niezależny od naszego *ja*, byt przedmiotowy. Każde więc wrażenie zmysłowe, jakkolwiek z natury swej jest czysto podmiotowe, ma znaczenie przedmiotowe z tego względu, że jest skutkiem odpowiedniej, zewnętrznej względem naszego *ja* przyczyny. Ponieważ cała nasza wiedza opiera się na wrażeniach zmysłowych, to chociaż te wrażenia przerabiane będąc na zmysłowe spostrzeżenia, pojęcia, sądy i wnioski, podlegają licznym zmianom, które jednak nietylko nie zacierają ich charakteru, ale jako formy myślenia, do niego muszą się pod pewnym względem stosować, przeto wiedza nasza, pomimo całego pozoru idealizmu, jest ściśle przedmiotowa, bo oparta na przedmiotowym gruncie, jakim jest rzecz w sobie. W ten sposób uratował Kant swą filozofję od idealizmu, ale uratował kosztem logicznej konsekwencji, odstąpiwszy od głównej zasady swego systemu. Całe powyższe rozumowanie oparł on na kategorji przyczynowości, o której sam powiada, że ma znaczenie li podmiotowe, że tego, co stanowi formę naszego myślenia, konieczny warunek naszego poznania, nie wolno nam przenosić poza siebie, gdyż poza naszym *ja* nie masz nic, coby kategorjom czystego rozumu mogło odpowiadać. Jak po za nami nie masz czasu i przestrzeni, tak i przyczynowości być nie może. Całe więc rozumowanie Kanta, mające na celu dowieść istnienia rzeczy w sobie i tym samym nadać swej teorji charakter przedmiotowy, staje w rażącej z jej głównymi zasadami sprzeczności i traci swą doniosłość.

Pomijając atoli tę niekonsekwencję i przyjmując teorję Kanta w tym jej rozwinięciu, jakie on jej ostatecznie nadał, musimy wyznać, że daleką jest ona od tego, by mogła zadowolić człowieka, któryby nie godząc się ani na idealizm Berkleya, ani na empiryzm Locka, szukał w niej obrony od sceptycznych wątpliwości Huma. Niedość bowiem, że grunt przedmiotowy, jaki Kant zapewnił ludzkiemu poznaniu, zdobyty jest fortelem tylko, podstępem, a zatym prawa do niego są zbyt wątpliwe; ale samo to mniemane posiadanie gruntu przedmiotowego nie na wiele się zdało naszemu poznaniu. Wolno mu co najwięcej trzymać się w swej łodzi brzegów rzeczywistości, ale nie wejść na nie, ale zwiedzić lądu sobie nieznanego nie wolno mu. Z łodzi swej może się rozglądać



roztaczający się przed jego okiem krajobraz, może, o ile mu na to pozwala oddalenie, rozróżniać rozmaite budowle i na zasadzie tego, co zachował w swych wspomnieniach z kraju ojczystego, domyślać się, że jedne gmachy muszą być świątyniami, inne znów mieszkalnymi domami; ale nie może przekonać się, czy domysł jego jest trafny, nie może sprawdzić, o ile jego domniemania zgadzają się z rzeczywistością. Zamiarem było Kanta pogodzić empiryzm z idealizmem. Widzimy, że to pogodzenie dwuch antagonistów wypadło najnieszczęśliwiej. Podobne jest ono do zgody, jakąby ktoś zaproponował dwum braciom, kłócącym się, jednemu pracowitemu, drugiemu rozrzutnikowi, na warunkach, że ten wyrzeka się marnowania pieniędzy na budowanie zamków na lodzie, ale w nagrodę za to obejmuje rządy wspólnego majątku, w którym brat jego będzie pracować po dawnemu, ale bez prawa mieszania się do zarządu, bez prawa kontroli i jakichkolwiek uwag, co się tyczy używania owoców jego pracy. Jeżeli bowiem idealizm, w moc ugody przeprowadzonej przez Kanta, wyrzeka się wszelkich wycieczek w sferę transcendentalizmu, wszelkich przypuszczeń co do istoty rzeczy i pierwszej przyczyny, za to odziera empiryzm ze wszystkich praw i strąca do rzędu pachołka, którego całym zadaniem żywić pana i dostarczać mu wszystkiego, czego potrzebuje do swego poznania.

Każdy się zgodzi, że rezultaty, do jakich Kant doszedł w swej „Krytyce czystego rozumu“, są bardzo smutnej treści dla człowieka. Trudno mu bez gwałtu, zadanego swym uczuciom, zgodzić się na los grającej tabakierki, której muzyka spowodowana wprawdzie bywa przez zewnętrzne potrącenie sprężynki, ale jej pojedyncze dźwięki układają się w piosenkę mocą sztyfcików w niej tylko znajdujących się. Nie może on się zgodzić na to, by takie prawdy, jak, że dwa razy dwa stanowi cztery, że dwie równoległe nie mogą się spotkać z sobą — nie mają żadnej w sobie konieczności, że są konieczne względem nas tylko, którzy mamy umysł odpowiednio zbudowany, że dla istot, mających inną organizację umysłu, może być prawdą również konieczną, że dwa razy dwa stanowi pięć.

Dlatego, by mógł ktoś po odbytej z samym sobą walce, przyjąć z rezygnacją takie rezultaty, poddać się z pokorą takiemu ograniczeniu swego poznania, potrzeba mu dowieść, potrzeba go przekonać, że przeznaczeniem człowieka nie jest wiedza, że poznanie jest dla niego rzeczą podrzędną, jest tylko środkiem do wypełnienia większego, donioślejszego zadania. Jakoż Kant, który bardzo dobrze oceniał naturę swej teorji poznania, stara się przez swą „Krytykę praktycznego rozumu“ zadość uczynić tej potrzebie i dowodzi w niej, że ostatecznym, a zatym naj-



Biblioteka Wojewódzka

wyższym, wszystkie inne w sobie obejmującym, zadaniem człowieka jest życie, jest praktyka cnót, życie obyczajowe.

Człowiekowi, którego najwyższym powołaniem jest wykonywanie cnót, poznanie prawdy bezwzględnej na nicby się nie zdało. Do celów jego potrzebna mu jest znajomość warunków życia i jego obowiązków. Poznanie tych warunków nie potrzebuje docierać do ich istoty, nie potrzebuje zaprzątać się pytaniem, czym one są w sobie; wystarczy mu wiedzieć, że są, i że ze względu na nie tak, a nie inaczej, musi się zachować, jeżeli pragnie, by jego działanie dopięło zamierzonego celu. Nie ulega zaprzeczeniu, że rozum ludzki, w stosunku do rzeczywistego świata, jest jak zanikłe oczy zwierząt, żyjących w ciemnych jaskiniach. Brak organu wzroku można uważać za krzywdę w porównaniu tych zwierząt do innych, które wzrok posiadają; dla nich atoli, ze względu na zakres ich życia, brak ten krzywdą być przestaje. Znajdują się one bowiem w takich warunkach, że wzrok im staje się niepotrzebny, że gdyby nawet można było im go przywrócić, straciłyby go z czasem przez nieużywanie go.

Najgłówniejszymi warunkami życia obyczajowego, podstawami jego, są ideje czystego rozumu, które, będąc w zakresie poznania zaledwie regulatorami wiedzy, na polu praktyki, w wypełnianiu cnót, stają się postulatami, wymagalnikami. Ideja Boga, duszy i świata miały dla czystego rozumu li znaczenie podmiotowe. Rozum czysty znajduje je w sobie, ale nie może jeszcze z tego wnosić, że rzeczywiście Bóg jest; że nasze *ja* nie jest tylko pasmem stanów, rozwijających się w czasie, ale jest substancją, różną od materji, nieśmiertelną; że świat zewnętrzny nie jest tylko zbiorem fenomenów oderwanych, ale jest całością, której te fenomeny są objawami. Dla rozumu zaś praktycznego te ideje stają się obrazem rzeczywistości, nabierają charakteru przedmiotowego. Rozum praktyczny, kierujący się pobudkami moralnymi, wierzy i ma pewność, której rozumowania ani zachwiać, ani wzmocnić nie mogą, że Bóg istnieje, że dusza jest nieśmiertelna, że świat jest taki, jaki go sobie wyobraża zdrowy rozsądek każdego prostaczka. Istnienia Boga, duszy i świata, dowieść nie można, można je czuć tylko w sobie i moralnie być o nim przekonanym. A jakkolwiek rozum praktyczny, tak samo jak i zmysły, nie zdoła przeniknąć istoty tych trzech bytów, nie może zbadać, czym one są w sobie, nie powinien tym bardzo się zasmucać. Do celów życia obyczajowego wystarcza najzupełniej, gdy wie, że są takie byty, gdy z uznania ich przedmiotowego istnienia umie wyprowadzić dla siebie pewne, oznaczone wskazówki co do swego postępowania w życiu. Postępowanie to powinno być bezwzględnie dobre: czyń, coś powinien, takie jest jego hasło. Moralność Kanta, oparta na determinizmie woli, zakrawa



na oschły rygoryzm Kalwina. Wartość moralna cnoty polega u niego na przymusie, z jakim wykonywamy zasady rozumu. Wola podług niego jest wolna w samej sobie; stawszy się jednakże czynną, przechodzi w zakres fenomenów i staje się zależną od empirycznych pobudek, których charakterem jest pragnienie szczęścia lub obawa przykrości. Staje się ona autonomiczną wtedy dopiero, gdy przemoże w sobie empiryczne pobudki, gdy pokona zachcenia zmysłowe i za zasadę swego działania weźmie najwyższe prawo rozumu, zawierające się w następnym zdaniu: działaj tak, ażeby pobudka twej woli mogła się stać zasadą powszechnego prawa. Jestto tak zwany rozkaźnik kategoryczny.

Kant swą „Krytyką czystego rozumu“ zadał śmiertelny cios dogmatyzmowi teorytycznemu; w swej zaś „Krytyce praktycznego rozumu“ stawia natomiast dogmatyzm praktyczny, o którego wyższości nad tamtym można wątpić. Jeżeli bowiem dogmatyzm teorytyczny, uznając pewne prawdy za wyższe nad wszelkie rozumowanie, zabrania ich dotykać i pozwala tylko z nachyleniem głowy do nich się zbliżać; to dogmatyzm praktyczny, podsuwając pod stosunki życia ludzkiego pewne prawdy, nie z nich wyciągnięte, ale im narzucone, powstrzymuje naturalny ich rozwój i prowadzi do doktrynerstwa, które z życiem ludzkim, wraz z jego prywatnymi i publicznymi stosunkami, radeby postępować tak, jak sobie poczyna ogrodnik, okrzesujący drzewa, obcinający im gałęzie i wierzchołki dla nadania im kształtów, obcych ich naturze.

W każdym razie, wielką jest zasługą Kanta, że praktyczne życie uznał za główne powołanie człowieka, że poznaniu wskazał cel praktyczny. Wprawdzie nie był on pierwszy, który wygłosił tę prawdę, który zrobił z niej podstawę wszelkiej filozofji, ale bodaj czy nie on głównie przyczynił się do jej spopularyzowania. Jakoż odtąd staje się ona zasadą wszelkiej filozofji. A jakkolwiek zapomnieli o niej filozofowie, goniący za prawdą absolutną, przyznający rozumowi ludzkiemu zdolność bezwzględnego poznania; za to z tym większą siłą odżyła ona w doświadczalnej filozofji angielskiej; spotykamy się z nią także w doktrynie Comta, który przewidywanie uznaje za ostateczny kres, do jakiego wszelka wiedza zmierzać powinna; przewidywanie, mające na celu kierować czynami ludzkimi w widoku spodziewanych zdarzeń tak ze świata fizycznego, jak dziejowego.

Poznawszy, o ile można poznać z tak ogólnego zarysu, zasady filozofji Kantowskiej, możemy teraz przystąpić do właściwego przedmiotu naszej pracy, jakim jest charakterystyka doświadczalnej filozofji i stanowisko w niej Herberta Spencera.

Stało się to już zwyczajem, że całą filozofją doświadczalną w jej

obecnym rozwinięciu chrzczą ogólnym mianem pozytywizmu. Właściwiej byłoby tę nazwę pozostawić doktrynie Comta, która, chociaż posługuje się tą samą, co i filozofja doświadczalna metodą, zajmuje przecież w niej wyłączne stanowisko. Jeżeli zaś chcemy jej używać w znaczeniu rodzajowym, to nie możemy przez nią nic innego rozumieć, jak metodę doświadczalną, która ani nie jest tak nowa, by jej pojawienie się datować od Comta, ani przez niego ustalona, by ją nazywać imieniem, jakie on dziełu swemu nadał.

O pozytywizmie wiele u nas mówiono i pisano. Czy z całej tej gadaniny i pisaniny odnieśliśmy wiele korzyści? Jestto pytanie, na które, zdaje mi się, nie można inaczej odpowiedzieć, jak przecząco. Ani przyczyniły się do rozjaśnienia naszych pojęć o pozytywizmie, ani pobudziły umysły do szczerej nad nim pracy i głębszych studjów. Wszystkie głosy — z małym wyjątkiem — tak za nim, jak przeciw niemu, były nacechowane albo nieznajomością rzeczy, albo stronniczym do niego uprzedzeniem. Dlatego też dziwić się nie można, że do dziś dnia jeszcze uchodzi pozytywizm w oczach wielu za coś podobnego do wilka żelaznego, którym niańki dzieci straszą, że niejeden w prostocie ducha, nasłuchawszy się o nim tyle strasznych rzeczy, wyobraża go sobie jako upiora, który żyje krwią swych ofiar.

Rozprawy o nim, prowadzone z namiętnością, zeszły z prostej drogi na manowce. Oba obozy znalazły się raptem na przeciwnych brzegach przepaści, która, nie dozwalając im pójść w zapasy i walną bitwą skończyć rozterkę, zmusza je do poprzestania na wzajemnym sobie wymyślaniu i ciskaniu na siebie tym, co im w rękę wpadnie. Pierwszym pytaniem w tych rozprawach powinno być: czy i o ile zasady pozytywizmu w jego ogólnym znaczeniu są prawdziwe? Pytanie to, w ten lub inny sposób rozstrzygnięte, odpowiada zarazem na kwestję, która stanowi główny przedmiot rozpraw i sporów. Jeżeli bowiem zasady pozytywizmu są prawdziwe, natenczas o ich szkodliwości nie może być mowy — inaczej musielibyśmy chyba wierzyć, że to, co jest prawdziwe, może być zarazem szkodliwe; jeżeli zaś, przeciwnie, zasady te są fałszywe, natenczas wszelkie dowodzenia ich szkodliwości stają się zbyteczne.

W dowodzeniu atoli tak prawdziwości, jak fałszywości pewnych zasad, nie należy odwoływać się ani do uczucia, ani do powagi świętej lub nie świętej, ani do ustalonych przekonań i poglądów; gdyż jedynym sędzią kompetentnym w tej sprawie jest rozum, oparty na doświadczeniu nie indywidualnym, ale zbiorowym całej ludzkości. Słowem, jedna tylko nauka zdoła rozstrzygnąć sporną kwestję.

Przeciwnicy pozytywizmu głównie w to uderzają, że zasady jego podkopują narodowość, wystudzają uczucia, obalają religję. Nie trudno



dowieść, jak te zarzuty są niesłuszne. Pozytywizm nie jest żadnym racjonalizmem, któryby rozum abstrakcyjny stawiał ponad życiem, któryby w oderwanych pojęciach, powziętych *a priori*, upatrywał jedyną prawdę; nie jest on doktrynerstwem, któreby pragnęło przerabiać życie podług zasad, nie z niego wziętych, ale mu narzuconych. We wszystkich swych wywodach opiera się on wyłącznie na życiu, ale nie na życiu w jego chwilowym objawie, w jego faktycznym bycie, tylko na życiu jak ono się przejawia w swym rozwoju dziejowym. Zasady jego mogą do pewnego stopnia być niezgodne z objawami faktycznego życia, z tego jednakże nie można jeszcze wnosić o ich fałszywości. Pamiętajmy bowiem, że życie w pewnej chwili jest wypadkową bardzo wielu czynników, między którymi nie ostatnią odgrywają rolę namiętności, interesa, nałogi, uprzedzenia, przekonania, dobre w swoim czasie, ale w późniejszym niedostateczne, a nawet szkodliwe z powodu zmiany warunków życia i jego potrzeb. Niezgodność więc jego zasad z faktycznym życiem może być właśnie skutkiem pewnych narowów i złudzeń, od których żaden naród, żaden wiek nie jest wolny, a które wobec badań pozytywnych ostać się nie mogą. Zanim więc będzie można z tego powodu potępić pozytywizm, jako doktrynę zgubną, destrukcyjną, potrzeba wprzód dowieść jedno z dwojga: albo, że życie ludzkie opiera się na iluzjach i nie wolno ich rozwiewać, albo że w życiu ludzkim wszystko co jest, jest konieczne, a więc rozumne i dobre. Wątpię, czy chciałby kto bronić pierwszej tezy, co się zaś tyczy drugiej, to chybaby znalazł się jaki heglista, coby chciał pod jej godłem stanąć do walki.

Pozytywizm nie zagraża bynajmniej narodowości, gdyż, opierając się na doświadczeniu, musi w niej uznać fakt życia dziejowego. Upatrując w niej główną podstawę tak społecznego, jak politycznego bytu narodów, stara się wykryć wszystkie jej pierwiastki i wykazać warunki jej rozwoju w samymże życiu. Uzasadnienia jej nie szuka w sferze pojęć metafizycznych, marzeń mistycznych, ale w pełnej życia rzeczywistości. Pozytywizm nie wystudza uczuć, gdyż w nich widzi fakt doświadczalny, upatruje w nich jednę z najpotężniejszych dźwigni tak indywidualnego, jak i zbiorowego życia. Usiłuje poznać ich naturę i oznaczyć właściwy ich stosunek do innych czynników psychicznych, które wraz z nim wchodzą w grę życia. Nie podkopuje on religji, gdyż w niej bez względu na poszczególne jej formy, widzi naturalny objaw rozwoju ludzkości, która, pragnąc zdać sobie sprawę z tego, co się w niej i około niej dzieje, znajduje odpowiedź na postawione sobie pytania w tym, co jej ciekawość na razie zaspakaja. Wykrywa on zasadę religji w psychicznych własnościach człowieka i wynajduje dla niej właściwy przedmiot, do jej zakresu zaliczając wszystkie te zagadnienia, o których rozum nic

powiedzieć nie może, ale których i odrzucać, jako pozbawionych wszelkiego znaczenia, nie może. Co jest przedmiotem wiedzy, to należy do rozumu; co jest przedmiotem wiary, co nie jest dostępne poznaniu, to należy do religji.

Ta jest ryczałtowa odpowiedź na robione z różnych stron zarzuty pozytywizmowi. Przejdźmyż teraz do rozpatrzenia się w jego zasadach. Powiedziałem już, że w pozytywizmie potrzeba odróżniać metodę od doktryn, właściwych temu lub innemu filozofowi, który się posługuje metodą doświadczalną. Ze względu na metodę, pozytywizm nie jest czym innym, jak filozofją doświadczalną, której powstanie należy odnieść do owego zamierzchłego okresu dziejów ludzkości, kiedy ta zaczęła zastanawiać się nad zjawiskami otaczającego ją świata i starała się odgadnąć ich prawa, warunki ich objawiania się. Bliższymi poprzednikami jej są Bacon, Hobbes, Locke, Hume, a nawet pod pewnym względem Kartezjusz. Wychodzi ona z tego założenia, że człowiek, pragnący dojść prawdy, powinien zaczynać od tego, co dlań jest najpewniejsze, o czym wątpić nie może. Od tych dopiero prawd drogą rozumowania wznosić się do prawd wyższych, aż dojdzie do najwyższej, która wszystkie inne w sobie zawiera i z której wszystkie one dadzą się wyprowadzić drogą dedukcji. Pierwszymi prawdami, o których człowiek wie bezpośrednio, o których dowiaduje się nie drogą rozumowania, ale drogą intuicji, są fakta zmysłowego spostrzegania i wewnętrznej obserwacji. Zbiór faktów tamtego rodzaju stanowi dla człowieka to, co nazywa światem zewnętrznym, przedmiotowym; grupa faktów tego stanowi dlań świat podmiotowy, świat wewnętrzny, zawarty w jego samowiedzy, w jego *ja*. Tak w jednym, jak i w drugim zakresie faktów, dostępne jego obserwacji są tylko zjawiska i ich stosunki wzajemne. Lecz o tych zjawiskach wie tylko tyle, jakie one są względem badającego je podmiotu i względem innych zjawisk, z którymi zostają w związku. Jakie zaś są w sobie, jaka jest ich istota, o tym nie wie, a nie masz żadnej drogi, którąby rozum ludzki zdołał dojść do tego. Przeto wiedza ludzka jest względna; rozum, któryby założył sobie dotrzeć do istoty rzeczy, poznać prawdę bezwzględną, objawiałby nieprawe uroszczenia i skazywałby się na wiekuisty obłęd. Do tego punktu, jak widzimy, zgadza się filozofja pozytywna najzupełniej z krytycyzmem Kanta. Ale od tego miejsca uwydatnia się stanowcza między nimi różnica. Wiemy, że u Kanta jedyną rzeczą, którą rozum bierze ze świata zewnętrznego, jest treść wrażeniowa, będąca obrazem zjawiska zewnętrznego, że stosunki, w jakich te zjawiska przedstawiają się w poznaniu, wzięte są nie ze świata zewnętrznego, ale z rozumu, którego są formami *a priori*. Pozytywizm, przeciwnie, odrzuca wszelkie wrodzone ideje i pojęcia, wszelkie formy *a priori* rozumu; przyjmuje tylko, że umysł ludzki posiada zdolność spostrzegania podobieństw i różnic rzeczy, że może te podobieństwa i różnice zachować i odtwarzać, że wszystkie nasze pojęcia i sądy tak o tym, co jest przypadkowe, jak o tym, co jest stałe lub konieczne, jest rezultatem spostrzegania i doświadczenia, że przypadkowymi są pojedyncze zjawiska, że koniecznymi są stosunki tych zjawisk. Wszystkie te stosunki sprowadzają się ostatecznie do dwuch grup: do następstwa w czasie, do współbytności w przestrzeni. Na pierwszym opiera się prawo przyczynowości, które jednakże nie tyczy się ani pierwszej przyczyny, ani ostatecznego celu. Odnosi się wyłącznie do przyczyny faktycznej. Powiada, jeżeli jedno zjawisko poprzedza *bezwarunkowo nieodmiennie* drugie, to to drugie powinno być uważane za skutek pierwszego, które jest jego przyczyną. Powiada jeszcze, że pewne zjawisko w tych samych warunkach te same wywoła skutki. Przyczyna w ten sposób pojęta nie jest czym innym, jak warunkiem pewnego zjawiska, albo głównym wśród wielu, albo też ich sumą; zasadą zaś jej jest prawo zachowania siły, jej niepożytelności.



Pozytywizm, oznaczywszy w ten sposób pole swych badań, określiwszy dokładnie ich metodę, odrzuca metafizykę, jeżeli przez nią ma się rozumieć ontologję, przyznającą abstrakcjom myśli byt niezależny od zjawisk, osobny; przyjmuje ją zaś, jeżeli przez nią oznaczymy poprostu filozofję umysłu ludzkiego i natury, wyprowadzającą wnioski z zasad, jakie psychologja i nauki przyrodnicze ustaliły drogą indukcji. Nie przypuszcza on w zakresie swych badań nic nadnaturalnego, najprzód dlatego, że gdyby coś podobnego było, to będąc niedostępne jego poznaniu, nie mogłoby stanowić przedmiotu jego; powtóre, dzieje nauk wskazują nam, że co dawniej zdawało się ludziom nadnaturalne, z postępem oświaty, przy bliższym zbadaniu, okazało się naturalne, że liczba owych hipotez, usiłujących tłumaczyć pewne zjawiska za pomocą sił odrębnych, jako bytów, uciekających się do interwencji istot nadzmysłowych, do cudów, jako *ultima ratio* wszystkiego, z każdym dniem zmniejsza się i utrzymuje jeszcze zaledwie w tych sferach, dokąd światło nauki nie zdołało się przedrzeć; że słowem, rzeczą nadnaturalną jest to tylko, czego dotąd nauka nie potrafiła jeszcze wytłumaczyć, ale co wytłumaczyć będzie mogła z czasem, gdy w swych badaniach znaczniej postąpi.

Podejrzywanie pozytywizmu o materjalizm i ateizm są najniesłuszniejsze i dałyby się do pewnego stopnia zastosować chyba do doktryny Comta, którego rygoryzm przedmiotowy mógłby niejednego dowodu na to dostarczyć. Co się tyczy filozofji angielskiej, zasady jej stanowczo odpierają tego rodzaju podejrzenia. Pozytywizm, opierając się na zbadaniu własności umysłu ludzkiego, odmawia mu możności poznania istoty

rzeczy, a to dlatego, że jeżeli przypuścimy, iż istota rzeczy jest czymś więcej, jak jej własności, jej zjawiska, to nie może być poznana, gdyż poznane może być to tylko, co może być porównane z czymś, co już znamy bądź pośrednio, bądź bezpośrednio. Jeżeli zaś przyjmiemy, że istota rzeczy jest sumą jej własności, jej zjawisk, to codzienne doświadczenie, a wyraźniej jeszcze nauki przyrodnicze, przekonywają nas, że liczba własności każdej rzeczy jest nieskończona, że w każdym nowym stosunku nowe objawia własności, że zatym fizyczne jest niepodobieństwo poznać je wszystkie. Nie zapominajmy nareszcie, że cała nasza wiedza opiera się na tym, co bezpośrednio poznajemy przez zmysły i przez obserwację wewnętrzną. Otóż nie mamy prawa utrzymywać, że w rzeczach tyle tylko jest własności, ile mamy zmysłów. Zjawiska światła, ciepła, dźwięku odpowiadają ściśle organizacji zmysłów wzroku, słuchu i t. d., a naprzykład zjawiska elektryczności nie mają w naszej organizacji odpowiedniego zmysłu, któryby nam dawał poznać jej zjawiska bezpośrednio. Elektryczność znamy tylko ze współrzędnych jej objawów za pomocą wzroku, dotykania, węchu, a więc znamy tylko pośrednio. Któż więc nam zaręczy, że nie masz w rzeczy więcej własności tego rodzaju, że nie masz w niej takich nawet, o których żadną drogą nie dowiemy się nigdy. O istocie więc rzeczy rozum ludzki nic zgoła wiedzieć i powiedzieć nie może. Zna tylko zjawiska i ich prawa, nic więcej. Zna zjawiska fizyczne, stanowiące dla niego świat zewnętrzny, i zna zjawiska psychiczne, stanowiące dla niego świat wewnętrzny, ludzkie *ja*. Czy podstawą pierwszych zjawisk jest materja, podstawą drugich duch, o tym nic nie wie, gdyż nie wie, co to jest materja i co to jest duch. Zadawala się tylko stwierdzeniem, że jak światło jest dla człowieka czym innym, aniżeli ciepło, lubo oboje dają się sprowadzić do ruchu, tak samo zjawiska fizyczne czym innym są dla niego, aniżeli psychiczne, i pozostaną różnymi, chociażby dowiedziono, że są odmiennym objawem tej samej rzeczy. Pozostaną zaś różnymi dlatego, że różnymi drogami do ich poznania dochodzimy. Myśl, uczucie, wola, jako zjawiska psychiczne, nie dadzą się wytłumaczyć przez to, że towarzyszy im zawsze pewien objaw fizjologiczny, na prawie fizycznym oparty. Towarzyszące objawom psychicznym zjawiska fizyczne można, co najwięcej, uznać za warunki tamtych, za przyczynę zaś ich wtedy dopiero możnaby je uważać, gdyby między nimi odkryto prawo równoważności, gdyby dowiedziono, że pewna stała jednostka molekularnego ruchu w systemie nerwowym, przy stałych warunkach, wywołuje zawsze pewną stałą jednostkę wrażenia. Dotąd tego nie dowiedziono, i dlatego zjawiska fizyczne możemy uważać tylko za warunek psychicznych, ale nigdy za ich przyczynę.



Pozytywizm więc nie jest bynajmniej materjalizmem, dlatego tylko że nie jest spirytualizmem. Jeżeli nie wie on nic o duszy, jako o bycie metafizycznym, to również nie wie nic i o materji, jako o takimże bycie. Nie wie zaś o nich nie dlatego, że nie chce, że je lekceważy, że odrzuca je z pogardą, ale dlatego, że nie może o nich nic wiedzieć. Cała jego wina pod tym względem leży w tym, że „mierzy siłę nie na zamiary, lecz zamiar podług sił".

Czy zarzut ateizmu więcej jest uzasadniony, jak zarzut materjalizmu? Zobaczmy.

Rozum ludzki tak w sobie, w swoim ja, jak wokoło siebie, w świecie zewnętrznym, znajduje mnóstwo zagadek, a możnaby nawet powiedzieć, same zagadki. Wiele z nich jednakże potrafił rozwiązać, dowiedział się z nich, że w całym zakresie dostępnych mu zjawisk, panuje stały porządek rzeczy, że taż sama przyczyna, w tych samych warunkach, też same skutki za sobą pociąga. Wsparty tym przekonaniem ma nadzieję, że wszystkie zagadki, będące dotąd dla niego tajemnicą, potrafi z czasem rozwiązać. Między tymi atoli zagadkami jest jedna, przed którą rozum ludzki zatrzymuje się, jak przed bramą Dantejską, wyczytawszy na niej napis: żegnaj się z nadzieją! Jestto zagadka początku wszystkich rzeczy. Zagadka ta pozostanie na zawsze dla niego tajemnicą niedocieczoną, z której zasłony żadnym wysiłkiem zedrzeć nie potrafi. Znajduje się ona w tej sferze, która nie dostarcza żadnego porównania rozumowi ludzkiemu. Początek wszystkiego jest faktem zupełnie osamotnionym, nie mającym nic wspólnego z tym, co go poprzedziło, ani z tym, co po nim nastąpiło, nie da się w nim wykryć ani podobieństwo, ani różnica od tego, co już znamy. O tym więc zagadnieniu, tak samo, jak o duchu i materji, pozytywizm nic nie mówi nie przez niechęć do nich, nie przez lekceważenie, ale dlatego, że przekonał się, iż „nie złamie tego, czego rozum nie złamie". Pytań, odnoszących się do nieśmiertelności duszy, istoty Boga, stworzenia świata, nie odrzuca, jako niedorzeczne w sobie, nie zamyka przed nimi drzwi, jak powiada Mill, ale pozwala każdemu szukać na nie odpowiedzi w tym, co go może pod tym względem zaspokoić czy to w drodze analogji, jaką mu nastręcza wiedza, czy w tradycji ludzkości. Usiłowaniom tym odmawia tylko przedmiotowej wartości, czyni je przedmiotem wiary, bądź indywidualnej, polegającej na uczuciu, bądź zbiorowej, opartej na tradycji religijnej.

Pozytywizm ze względu na stanowisko, z jakiego wychodzi w swych wywodach, dzieli się na dwa rodzaje: na przedmiotowy i psychologiczny. Założycielem pozytywizmu przedmiotowego jest August Comte; twórcami pozytywizmu psychologicznego są: Mill, Bain i Spencer. Na czym polega ta różnica? Krótkimi słowy postaram się wyjaśnić. Filozofja krytyczna,

której inicjatorami są Locke i Hume, a ostatecznym ustawodawcą jest Kant, ustaliła przekonanie, że wszelkie badanie filozoficzne powinno się zaczynać od psychologji, od analizy warunków poznania. Filozofja szkocka poszła dalej jeszcze, bo uznała, że jedynym przedmiotem filozofji jest psychologja. Dzisiejsza filozofja angielska, bezpośrednio łącząca się z filozofją szkocką, lubo w swych zasadach ściślej trzyma się Huma jak Reida, wszelkie swe badania opiera na psychologji, uważając ją za jedyny punkt wyjścia dla poznania. Stąd też nazwano ją pozytywizmem psychologicznym, dla odróżnienia jej od pozytywizmu Comta, wobec którego zajmuje stanowisko samodzielne. Pozytywizm zaś Comta nazwano przedmiotowym, ponieważ za jedyny przedmiot poznania uznaje tylko to, co podpada pod obserwację zmysłową, co podlega zewnętrznemu doświadczeniu.

August Comte, z powołania matematyk, socjalista ze skłonności, potępia opieranie badań filozoficznych na psychologji, uważając je za przeciwne naturalnej logice i niepodobne do uskutecznienia. Umysł ludzki w swych badaniach zaczynać musi od tego, co jest najprostsze, i dopiero z kolei przechodzić do tego, co jest złożone. Pojęć zaś psychologji trudno uważać za proste, przeciwnie, należą one do bardzo skomplikowanych. Zresztą, psychologja, jako nauka samodzielna, opierająca się głównie na tak zwanej obserwacji wewnętrznej, jest niemożliwa dlatego, że obserwacja wewnętrzna, zapomocą której mamy niby obserwować sprawy psychiczne w ich wewnętrznym ruchu, jest najprostszą illuzją. Człowiek nie może ująć żadnego fenomenu psychicznego w jego wewnętrznym objawie, może go zaś badać i poznać jego naturę tylko z jego objawu zewnętrznego, tylko z jego skutku, z dzieła przezeń dokonanego. Kto pragnie poznać naturę ludzką w jej fenomenach intelektualnych i uczuciowych, ten powinien je badać w ich fizjologicznych i socjologicznych objawach. Myślenie, uczucie, skłonności ludzkie nie są czym innym, jak funkcjami systemu nerwowego i dlatego należy ich badanie do biologji, w której stanowią dział osobny, kranjologję. Ta zastanawia się nad nimi w ich związku z organami mózgowymi, których są funkcjami; organów tych jest ośmnaście. Opieranie badań filozoficznych na psychologji, gdyby nawet dało się uskutecznić, musi być ze względu na następstwa, do jakich prowadzi, stanowczo potępiony. W badaniach filozoficznych nie o to chodzić powinno, żeby zadość uczynić warunkom poznawania, żeby zaspokoić wymagania ludzkiego umysłu, ale o to, by na podstawie faktów, dostarczonych przez obserwację zmysłową, przez doświadczenie, wyrobić sobie takie pojęcie o przedmiocie, ażeby między tym pojęciem a jego przedmiotem rzeczywistym było jak najściślejsze podobieństwo. Tu potrzeba przedewszystkim wystrzegać się,



ażeby umysł nie wniósł do pojęcia o zewnętrznym przedmiocie żadnego obcego mu pierwiastka, nic subjektywnego. W akcie poznania przedmiot musi bezwarunkowo panować nad podmiotem, w przeciwnym razie poznanie nie prowadzi do wiedzy pozytywnej, równoważnej rzeczywistości. Głównym zadaniem filozofa pozytywnego jest utworzenie pojęcia o świecie przedmiotowym, jak on się przedstawia zmysłowemu spostrzeganiu.

Wyszedszy z takiego założenia, dochodzi Comte w logicznej konsekwencji do oschłego rygoryzmu, odrzucającego z doktrynerską stanowczością cały szereg faktów, o których wiemy z obserwacji wewnętrznej. Wiemy już, że potępia on psychologję, dla tychże samych przyczyn potępia i logikę. W ekonomji politycznej dopatruje ducha metafizycznego i odrzuca ją, jako usiłowanie czcze i bezowocne. Zastanawianie się nad takimi zagadnieniami, jak istnienie Boga, duszy, pierwszego początku wszechrzeczy, uważa za niegodne pozytywnego filozofa, który nic o nich wiedzieć nie może, gdyż ani obserwacja, ani doświadczenie do ich rozwiązania nie prowadzą. Nie wolno mu pod tym względem ani coś utrzymywać, ani zaprzeczać. Jedyną odpowiedzią, jaką w tej materji dać może, jest: nie wiem. Sam wprawdzie nie zawsze trzyma się tego przepisu i częstokroć odzywa się o tych zagadnieniach w sposób, który łatwo mógłby ściągnąć na niego podejrzenie o ateizm i materjalizm. Idąc dalej, zabrania posługiwać się w poszukiwaniach naukowych hipotezami, które nie dadzą się bezpośrednio wyprowadzić z doświadczenia i przez nie sprawdzić, chociażby mogły dostarczyć zadawalającego wytłumaczenia pewnej grupy faktów. Taka hipoteza, jak o eterze, która tłumaczy wszystkie zjawiska światła, powinna być wygnana z zakresu nauki, gdyż istnienia jego żadnym doświadczeniem dowieść niepodobna. Ta niechęć do hipotez naukowych dziwną się wydaje wobec jego uwagi, wypowiedzianej mimochodem w kursie filozofji pozytywnej, a w jej zakończeniu powtórzonej z naciskiem, że gwoli naturalnej skłonności umysłu ludzkiego do harmonji i porządku można używać hipotez, chociażby nie zgadzały się z doświadczeniem, jeżeli tylko zdolne są ułatwić nam pojęcie rzeczy i nadać naszej wiedzy wymaganą jedność. Ostrzega nawet, żeby nie poddawać ich zbyt skrupulatnej krytyce i nie odrzucać, jeżeli się nie ma do postawienia na ich miejscu lepszych. Rada ta zostaje nawet w rażącej sprzeczności z założeniem całej filozofji pozytywnej, która, wykluczając ze swego zakresu wszelki pierwiastek subjektywny, przyjmuje tylko to, co podaje doświadczenie zewnętrzne.

Że poznanie ludzkie, w tych granicach pojęte, ma tylko wartość względną, że do prawdy absolutnej nie prowadzi, widocznie jest samo przez się.

Takie są właściwości pozytywizmu przedmiotowego pod względem metody i zakresu badań. Przejdźmy teraz do samej doktryny, rozpatrzmy się w pomysłach Comta, stanowiących rdzeń całej jego filozofji.

Podstawą doktryny Comta, osią wszystkich jego pomysłów, jest teorja postępu dziejowego. Podług niego tak ludzkość, jak i jednostka w swym intelektualnym i moralnym rozwoju, przechodzi trzy fazy: teologiczną, metafizyczną i pozytywną. Charakterystyką ich pod względem intelektualnym jest właściwy każdej z nich sposób pojmowania świata fenomenalnego. W dobie teologicznej, umysł ludzki przypisuje wszystkie zjawiska świata zewnętrznego bezpośredniej interwencji bóstw, uważa je za działanie woli bożej; w dobie metafizycznej wola Boga jest zastąpiona przez uprzedmiotowione abstrakcje filozofującego myślenia. W niej powstały ideje platonowskie, siła żywotna, dusza nieśmiertelna i t. d. Doba metafizyczna, obalając teologiczny sposób zapatrywania się na rzeczy, jest przejściowa i przysposabia grunt dla doby pozytywnej, będącej ostatnim kresem rozwoju ludzkości, najwyższym stopniem postępu. W niej umysł ludzki, kierując się tylko doświadczeniem, odrzuca wszystkie owe byty metafizyczne, owe ideje, będące w przedmiotach zewnętrznego świata, ale od nich różne i samoistne, owe prawa, rządzące zjawiskami zmysłowymi, ale nie będące nimi, będące czymś od nich osobnym, na podobieństwo praw, jakim podlegają społeczeństwa w swym faktycznym urządzeniu. Ze stanowiska pozytywnego, prawa natury nie są czym innym, jak usymbolizowaniem tego, co się dzieje w świecie faktycznym. Powiada ono tylko, że się tak dzieje i nic więcej, że zjawiska tak, a nie inaczej objawiają się, że takie są, a nie inne ich stosunki. Tak zwane naturalne prawa człowieka są mrzonką metafizyczną i w dobie pozytywnej tracą znaczenie, jakie mu dotąd przyznają. Słowem, podstawą myślenia i życia w dobie pozytywnej muszą być zasady, skreślone przez Comta w jego filozofji pozytywnej.

Jakaż jest istota tej filozofji? Jakie jest jej zadanie? Jedynym jej zadaniem jest wyrobienie dokładnego pojęcia o świecie przedmiotowym. Pojęcie to nie inną drogą może się wyrobić, jak przez usystematyzowanie wiedzy ludzkiej o nim, przez uporządkowanie podług pewnej zasady wszystkich nauk, o zewnętrznym świecie traktujących. Wszystkie tego rodzaju nauki dadzą się podzielić najprzód na dwie grupy: na nauki konkretne, zajmujące się *przedmiotami świata zewnętrznego*, i na nauki abstrakcyjne, zajmujące się *wydarzeniami* tegoż świata, czyli po prostu prawami.

Nauki konkretne zostają dotąd jeszcze na stanowisku czysto empirycznym i wszelkie ich porządkowanie podług jakiejś zasady jest niepodobieństwem. Całe więc zadanie filozofji pozytywnej musi się ograniczyć do



usystematyzowania nauk abstrakcyjnych. Zasadą tego usystematyzowania jest naturalny rozwój wiedzy ludzkiej, która, zaczynając od rzeczy prostych, dochodzi do bardziej złożonych. Wiedza ludzka, składająca się z doświadczeń i z opartych na nich indukcji, w podstawie swej ma pojęcia najprostsze i najogólniejsze; w miarę, jak do tej grupy pojęć przybywają więcej złożone, rozpada się ona na oddzielne gałęzi, stanowiące pojedyncze nauki. Nauki te w najściślejszym związku zostają z sobą, tworząc jednolitą całość, w której zasady nauk początkowych służą za podstawę dla nauk dalszych, i odwrotnie, zasady tych dostarczają ostatecznego wyjaśnienia naukom początkowym. Nauk tych jest sześć: matematyka, astronomja, fizyka, chemja, biologja i socjologja. Zasady matematyki są najprostsze, najmniej złożone, ale zarazem najbardziej ogólne i dlatego leżą w podstawie wszystkich wogóle nauk; przeciwnie, zasady socjologji są najbardziej złożone, ale też i najmniej ogólne. Słowem, porządek, w jakim następują po sobie nauki, polega jednocześnie na stopniowym zmiejszaniu się ogólności ich zasad i powiększaniu się ich złożoności. Każda z wymienionych nauk dołącza do zasad nauk porzedzających nowe zasady, właściwe tej grupie fenomenów, która stanowi wyłączny jej przedmiot. Do zrozumienia socjologji potrzeba znać bjologję, która znowu nie może być zrozumiana bez znajomości poprzedzających ją nauk. Tak tedy porządek ten, ściśle na logice oparty, jest zarazem porządkiem, w jakim nauki rozwijały się historycznie, i w jakim muszą być badane ze względów czysto pedagogicznych. Fizyka i chemja wtedy dopiero mogły się ustalić na zasadach umiejętnych, kiedy matematyka doszła do ostatecznego rozwoju. Istniały one wprawdzie i przedtym, ale znajdowały się na stanowisku czysto-empirycznym, na jakim dotąd zostają nauki konkretne, jak zoologja, botanika i t. d.

Niektórzy z uczniów Comta poczytują mu za największą zasługę stworzenie socjologji, czyli nauki o społeczeństwie, opartej na zasadach pozytywnych. Mill nie podziela tego przekonania, utrzymując, że jedyna Comta zasługa pod tym względem jest ta, że ostatecznie dowiódł, iż socjologja może być zbudowana na podstawach pozytywnych.

Nie przyznaje mu jednakże ani zasługi pierwszego pomysłu, gdyż miał już po temu liczne wskazówki i obfity materjał, ani też zgadza się, by socjologja wykończona była przez Comta w taki sposób, ażeby nie potrzebowała być przerobiona z gruntu. Jedynym, podług niego, pomysłem, który może się uważać za rzeczywisty nabytek dla socjologji, jest Comtowska teorja postępu dziejowego. Charakterystykę jego podałem wyżej.

Socjologja Comta rozpada się na dwie części: na statykę i dynamikę. Pierwsza zajmuje się warunkami organizacji społecznej, a miano-

wicie: własnością, rodziną, językiem, powszechnymi wierzeniami, współdziałalnością i rządem. Tutaj występuje on z projektem nowego urządzenia społeczeństwa, któreby zostawało pod kierunkiem dwuch władz — świeckiej i moralnej. Ta część socjologji jest zaledwie naszkicowana. Dynamika zajmuje się warunkami postępu dziejowego. Jak cała ludzkość, tak i wszystkie strony życia społecznego przebywają w swym pochodzie dziejowym trzy fazy: teologiczną, metafizyczną i pozytywną. Wiemy już, jakie są właściwości każdej z nich. Przechodzi je ludzkość nie tylko pod względem intelektualnym, ale także pod względem uczuciowym i moralnym. Rozwój ludzkości polega na nabywanej stopniowo przewadze uczuć altruistycznych nad uczuciem egoistycznym, czyli innymi słowy, na potęgowaniu się przymiotów ludzkich i odpowiednim przytłumianiu się przymiotów zwierzęcych. Jedynym celem moralności jest dobro ogółu, zaparcie się jednostki. Moralność Comta staje się rygoryzmem tak samo, jak moralność Kanta. W późniejszym czasie doszedł on do ubóstwienia ludzkości, do utworzenia całego kultu religijnego, którego bóstwem była ludzkość, a on sam najwyższym jego kapłanem.

Takie są wybitne rysy doktryny Comtowskiej. Nie możemy wchodzić w szczegółowy jej rozbiór. O stanowisku całej filozofji pozytywnej powiedziałem już powyżej, uwydatniłem jej jednostronność. Przytoczyłem zapatrywanie Milla na jego socjologję. Obrona jej przez Littrego nie zbija zarzutów filozofa angielskiego. Co się tyczy klasyfikacji nauk, to ta, oceniana z właściwego Comtowi stanowiska, w tych granicach, jakie on zakreślił wiedzy ludzkiej, odpowiada wszelkim wymaganiom naukowym. Wadliwą zaś okaże się wtedy tylko, gdy do jej ocenienia inne zastosujemy zasady i inne wymagania. Dostrzegają się w niej pewne braki w szczegółach, są one wszakże podrzędnej wagi. Pomimo wszystkich wad i niedostatków, o których nadmieniłem, nie ulega zaprzeczeniu, że przedmiotowy pozytywizm Comta jest dziełem olbrzymim, świadczącym zarówno o gienjuszu swego autora jak i o obszernej jego wiedzy. Robi na czytelniku, który potrafił jednym rzutem myśli objąć go w całości, wrażenie olbrzyma, imponującego tak ogromem ciała, jak muskulaturą swych członków. Biada temu, kogo schwyci w swe ramiona! Żywy z nich nie wyjdzie. Z tym wszystkim pokonać go nie trudno. Jestto olbrzym stojący na jednej nodze, gdyż drugą ucięto mu na ofiarę pogańskiemu fetyszowi przedmiotowości. Dość silne uderzenie zdoła go pozbawić równowagi i powalić na ziemię.

Wiemy już, na czym polega różnica między pozytywizmem przedmiotowym, a psychologicznym. Tu jeszcze słów kilka dodam dla jej uwydatnienia. Pozytywizmu przedmiotowego zadaniem jest wykazać, jakie winno być pojęcie nasze o świecie przedmiotowym stosownie do



danych, jakich nam dostarcza doświadczenie zewnętrzne. Pozytywizm psychologiczny inaczej pojmuje swe zadanie. Idzie mu głównie o to, ażeby zbadać, jaką drogą dochodzimy do zwyczajnego o świecie pojęcia i co w tym pojęciu, w stosunku do warunków ludzkiego poznania, jest prawne, a co nieprawne, co wystarczające do wytłumaczenia zwyczajnego biegu rzeczy, a co jest zbyteczne. Comte nie wdaje się w rozbiór poznania, w ocenienie warunków jego i jego doniosłości. Jakkolwiek utrzymuje, że dostępne naszemu poznaniu są tylko fenomeny świata przedmiotowego, fenomeny te bierze tak, jak się przedstawiają faktycznie, nie zastanawiając się wcale nad tym, jaką drogą dochodzimy do przyznania im wartości przedmiotowej i czy mamy prawo im tę wartość przyznawać. Głównym zagadnieniem pozytywizmu psychologicznego jest pytanie: w jaki sposób nabywamy pojęcia o rzeczy i z jakiego materjału je urabiamy?

Podobne zapytanie postawił sobie i Kant; jakoż odpowiedź na nie pozytywizmu psychologicznego w ostatnim swym wyniku jest podobna do tej, jaką znajdujemy w krytycyzmie Kanta. Obie wypadają na korzyść idealizmu. Dlatego też nie waham się powiedzieć, że ściślejsze zachodzi powinowactwo między pozytywizmem psychologicznym a krytycyzmem Kanta, niźli między tymże pozytywizmem a doktryną Comta. Pozytywizm psychologiczny ma daleko szerszą podstawę od pozytywizmu przedmiotowego, z innych wychodzi założeń i do innych wyników dociera. Najwięcej zaś wyróżnia się tym, że wolny jest od tego suchego systematyzowania, jakim grzeszy Comte, odrzucający wszystko, co nie wchodzi w gotowe ramki. Jeżeli zaś mają co wspólnego, to tylko metodę doświadczalną i zasady, przyjęte od Huma.

J. St. Mill, jeden z przedstawicieli pozytywizmu psychologicznego, odrzuca, podobnie jak Comte, zarówno ideje wrodzone, jak i kantowskie formy czystego myślenia, uważając je za hipotezę zbyteczną i na niczym nieopartą, a więc pozbawioną wartości naukowej. Za jedyne źródło wszystkich naszych pojęć uznaje on doświadczenie, ale zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Wiedza ludzka, podług niego, składa się nie z samych tylko danych świata przedmiotowego, jak to Comte utrzymuje, ale i z danych, jakich nam dostarcza obserwacja wewnętrzna, z danych świata podmiotowego. Zasadniczym pierwiastkiem naszego poznania jest wrażenie zmysłowe; z niego powstają pojęcia, i na nim opierają się rozumowania. Umysł ludzki posiada zdolność odczuwania, dostrzegania różnic i podobieństw wrażeń, jakoteż przechowywania ich w pamięci i wznawiania. Pojedyncze wrażenie, jako stan naszej samowiedzy, jest dla nas niedostrzegalne, odczuwamy je wtedy dopiero, gdy nastąpi inne wrażenie podobne, albo różne od tamtego, gdy zajdzie zmiana w stanie

naszej samowiedzy. Pojedyncze wrażenia zmysłów naszych łączą się w pewne, mniej lub więcej stałe grupy, stosownie do tego, czy je razem lub oddzielnie odbieramy drogą doświadczenia. Grupy te stanowią nasze pojęcia o rzeczy i przechowywują się w pamięci. Każdym razem, gdy doznajemy jakiego wrażenia, które stanowi składową część jednej z takich grup, wywołuje ono w naszej samowiedzy inne wrażenia, stanowiące z nią nierozdzielną całość. To łączenie się z sobą wrażeń i wyobrażeń w pewne grupy, albo szeregi, stanowi tak zwane prawo kojarzenia się. Polega ono na podobieństwie lub przeciwieństwie wrażeń i wyobrażeń, na ich współczesności lub następstwie pod względem doświadczenia.

Powiedziałem, że jedynym pierwiastkiem naszej wiedzy są wrażenia zmysłowe, są stany naszej samowiedzy. Z tego materjału urabiają się wszystkie nasze pojęcia tak konkretne, jak i oderwane. Lecz wrażenia zmysłowe mają wartość czysto podmiotową, są one niczym więcej, jak stanami naszego *ja*; czymże się dzieje, że znajdujemy w sobie pojęcie o czymś, co nie jest naszym *ja*, co jest światem zewnętrznym? Jakim sposobem poznajemy świat zewnętrzny, kiedy zamknięci w zaklętym kole naszego *ja*, żadnej nie mamy przed sobą drogi, któraby nas wiodła do świata zewnętrznego? Wiemy już, że każdy stan naszej samowiedzy staje się dostrzegalny przez porównanie go z innym, bezpośrednio po nim następującym, pod względem różnicy i podobieństwa. Otóż jedna z głównych różnic, jakie w stanach naszej samowiedzy dostrzegamy, jest bierność tych stanów i ich czynność. Przyczynę stanów biernych przypisujemy czemuś, co nie jest naszym *ja*, co jest czymś osobnym od niego, zewnętrznym dlań. Tę to przyczynę uważamy za świat przedmiotowy, za materję. Stany zaś czynne naszej samowiedzy pojmujemy jako skutki przyczyny, która w nas, w naszym *ja* leży, i tę przyczynę nazywamy duszą. Wyobrażamy sobie zwykle świat przedmiotowy, jako jakiś byt, mający odrębną od naszego *ja* egzystencję, duszę zaś jako substancję duchową; czy mamy po temu prawo? Jeżeli w poznaniu naszym mamy się liczyć z jego warunkami, to musimy odpowiedzieć, że prawa do tego nie mamy. Poznanie nasze ogranicza się do tego tylko, czego doznajemy w naszej samowiedzy drogą doświadczenia. Bezpośrednio znamy tylko stany bierne i czynne naszego *ja*, znamy tylko wrażenia zmysłowe i stany naszej samowiedzy, jako jej zmiany. Poza tym nie wiemy nic. Jeżeli bierne stany naszego *ja* przypisujemy jakiej zewnętrznej przyczynie, to tej przyczyny ani znamy, ani znać możemy, nie wiemy nawet, czy istnieje. Jeżeli zaś chcemy coś o niej powiedzieć, określić ją, to musimy ograniczyć się na tej ściśle naukowej definicji, że świat zewnętrzny, jako nieznana przyczyna biernych stanów naszej samowiedzy, jest dla naszego poznania niczym więcej, jak *stałą możnością* wywoływania



w nas wrażeń. Trzymając się tej samej metody w pojmowaniu duszy, możemy o niej to tylko powiedzieć, że jest *stałą możnością* odbierania wrażeń, albo innymi słowy, jest stałą możnością stanów naszej samowiedzy. Ze stanów czynnych naszej samowiedzy, tak obecnych, jak przeszłych i przyszłych, ujętych w nieprzerwanym wątku ich następstwa, urabiamy sobie pojęcie naszego *ja*; z wrażeń naszych, rozważanych w oderwaniu od stanów naszej samowiedzy, jako skutków działającej na nas przyczyny, wytwarzamy sobie pojęcie o *nie ja*, o świecie zewnętrznym. W pojęciach tą drogą powstałych niema nic więcej, prócz wrażeń zmysłowych, oprócz stanów naszej samowiedzy.

Dlatego też nic więcej nie możemy powiedzieć o naszym *ja*, tylko że jest ono możnością stanów, jak również o *nie ja*, o świecie zewnętrznym, możemy to tylko powiedzieć, że jest możnością wrażeń. Określenia te, przeciwne zwyczajnemu pojmowaniu rzeczy, wystarczają jak najzupełniej tak dla naszego poznania, jak i dla zadań życia praktycznego. Czy przez świat zewnętrzny będziemy rozumieć jakiś byt rozciągły, czy tylko prostą możność wrażeń; czy nasze *ja* będziemy pojmować jako duchową substancję, czy tylko jako możność odbierania wrażeń — nie może to wpłynąć bynajmniej na ostateczne rezultaty ani myślenia, ani działania naszego. W obu razach *ja* i *nie ja* pozostają dla nas niewiadomymi znakami algiebraicznymi. Cała tu różnica polega na tym, że gdy jedno określenie jest ściśle naukowe, bo zawiera to tylko, co wiemy, to drugie jest tylko grą słów, pozbawionych wszelkiego znaczenia. Podsuwanie pod fenomeny zmysłowe *rzeczy w sobie*, jako ich podścieliska, domyślanie się pod stanami naszej samowiedzy duszy, jako substancji duchowej, polega na złudzeniu, opiera się na nałogu metafizycznym, który o tyleż dla nas jest konieczny, ile dla Chińczyków pojmowanie ziemi, jako spoczywającej na słoniu, którego podtrzymuje żółw olbrzymi. Pamiętajmy bowiem, że nie wszystko jest konieczne w naszych pojęciach, co za takie uważamy. Konieczność pojmowania przez nas czegoś tak, a nie inaczej, zależy wyłącznie od dotychczasowego doświadczenia. Im częściej powtarza się pewien porządek doświadczenia, tym stalszym nam się wydaje i wkońcu przybiera charakter konieczności, jeżeli nie doświadczyliśmy nic takiego, coby mu było przeciwne. Z postępem atoli oświaty, w miarę jak zakres doświadczenia rozszerza się, przekonywamy się, że wiele rzeczy, które w przeszłości uznawane były za niemożliwe do pojęcia, pojmujemy obecnie i rozumiemy doskonale, że to, co dotąd uważano za konieczne do naszego poznania, konieczne być przestało. Jedynym kryterjum w ocenianiu tego, co jest konieczne do naszego poznania, nie jest faktyczne stanowisko tego poznania, ale doświadcze-

nie — naturalnie doświadczenie umiejętne. Wszystkie tak zwane prawdy konieczne, są konieczne dlatego tylko, że taki jest porządek doświadczenia. Taka prawda, jak „dwa razy dwa jest cztery“, nie jest prawdą konieczną w sobie, ale ze względu, że taki jest porządek doświadczenia. Na innej jakiejś planecie, w innym systemacie słonecznym, gdzie porządek doświadczenia jest odmienny, być bardzo może, że dwa razy dwa czyni pięć. Jestto, jak widzimy, taż sama zasada, z jaką w odmiennej tylko formie spotykamy się u Kanta. Ten powiada, że prawdy konieczne są takimi ze względu na organizację naszego rozumu, że istoty obdarzone rozumem inaczej uorganizowanym, mogłyby uważać za prawdę, że dwa razy dwa stanowi pięć. Odmienność formy, w jakich taż sama zasada występuje u Milla i Kanta, wypływa stąd, że gdy ten uważa rozum ludzki za słońce, około którego obraca się świat przedmiotowy, to Mill, odrzucający syntentyczne pojęcia Kanta, uważa świat przedmiotowy, jako stały punkt, do którego ciąży umysł ludzki i drogą doświadczenia odtwarza w sobie cały jego porządek. Zasada ta, będąca podstawą całej filozofji Milla, jest płodna w bardzo ważne następstwa, które wyróżniają ją zarówno od krytycyzmu Kanta, jak i od przedmiotowego pozytywizmu Comta. Ponieważ porządek naszego myślenia za jedyne swe źródło ma doświadczenie, zatym między myśleniem naszym a doświadczeniem, a zewnętrznym światem, jaknajściślejsza musi być odpowiedzialność. Tymczasem u Kanta formom czystego myślenia nie odpowiada żadna rzeczywistość tak dalece, że między naszą wiedzą a rzeczywistością zachodzi tylko ten jedyny stosunek, że rzeczywistość dostarcza naszemu poznaniu surowego materjału, który ono przerabia do niepoznania.

W stosunku zaś do doktryny Comta powyższa zasada prowadzi do wniosku, że ponieważ w myśleniu naszym nie masz nic, coby nie pochodziło z doświadczenia, coby nie odpowiadało rzeczywistości, zatym i wszystkie takie zagadnienia, jak kwestja absolutu, pierwszego początku itd., zagadnienia, które Comte w swym przedmiotowym rygoryzmie odrzuca, nie mogą być lekceważone i godzi się nad nimi zastanawiać. Naturalnie, że absolutu, nieskończoności rozumieć nie możemy, ale możemy je do pewnego stopnia pojąć, chociażby w odróżnieniu tego, co jest względne, skończone.

Doświadczenie jest jedynym źródłem nie samych tylko pojęć i porządku myślenia; jest ono także źródłem naszych uczuć, chęci, żądz, woli, a więc całego życia. Jak niema wrodzonych pojęć, tak niema również wrodzonych uczuć i popędów. Wszystkie one powstają z wrażeń Ale gdy zasadą myślenia są wrażenia obojętne, to zasadą żądz i uczuć są wrażenia albo przyjemne, albo przykre. Żądza, chęć, jest tylko skojarzeniem się uczucia z pewnym wyobrażeniem. Wola jest przewagą pewnego uczucia, pewnej żądzy nad innymi. Wola zawsze działa w kierunku najsilniejszego popędu. Nadanie woli innego kierunku zależne jest od przytłumienia jednych popędów a spotęgowania innych. Każdy człowiek zdolny jest udoskonalić siebie, zapewniając sobie takie warunki życia, które temu zadaniu najbardziej odpowiadają. Takie jest znaczenie determinizmu.



Wynikiem doświadczenia jest także życie społeczne. Podstawą jego urządzeń nie jest jakieś prawo naturalne człowieka, ale prawda doświadczalna, że tylko w społeczeństwie urządzonym, na zasadzie indywidualnej wolności, znajduje człowiek warunki, jakich potrzebuje do rozwinięcia wszystkich stron swej natury. Co się tyczy rozwoju dziejowego ludzkości, Mill przyjmuje teorję A. Comta, z pewnymi zmianami w nazwiskach trzech okresów i w zapatrywaniu się na doniosłość okresu metafizycznego. Moralność opiera on na korzyści, ale na korzyści powszechnej, społecznej. Utylitaryzm jego nie jest podobny do tego, jaki był dotąd zalecany, polega głównie na rozwijaniu w jednostce uczuć altruistycznych, które będąc przeciwne egoizmowi, są jedynym węzłem związków społecznych.

Takie są dążności i zasady pozytywizmu psychologicznego w tej jego formie, jaką mu nadali Mill i jego uczeń Bain. Ten nie jest prostym naśladowcą Milla, jestto filozof samodzielnie rozwijający zasady swego mistrza. Ważne zajmuje on stanowisko, jako psycholog, który, odstępując od zasady Milla, badanie spraw psychicznych opiera na prawdach, wykrytych przez fizjologję. Jemu psychologja zawdzięcza wykazanie czynnego pierwiastku natury ludzkiej, udowodnienie, że mózg, jako organ spraw psychicznych, nie jest tylko biernym narzędziem do odbierania wrażeń świata zewnętrznego, że pod wpływem bodźców, pochodzących z odżywiania, objawia on pewną działalność samodzielnie, bez zewnętrznych podrażnień. I ta to samodzielność w objawianiu się działalności mózgowej stanowi materjalną podstawę woli. Na niej opiera on także podział stanów naszego *ja* na czynne i bierne, podział ważny, który dozwala wytłumaczyć odróżnienie w naszej samowiedzy *nie ja* od *ja*. Podział ten wraz z jego konsekwencją przyjmuje Mill całkowicie.

Do wyznawców pozytywizmu psychologicznego należy także Herbert Spencer, jeden z najpotężniejszych myślicieli, filozof, który zdumiewa zarówno ogromem swej wiedzy, głębokością i oryginalnością swych pomysłów, jak ścisłością wywodów i jasnością wykładu. Jest on jedynym w dziejach filozofji angielskiej zjawiskiem pod tym względem, że pierwszy w Anglji odważył się wystąpić z własnym systematem, opartym na syntezie. Jego filozofja syntetyczna (synthetic philosophy) jest

dziełem olbrzymim. Dotąd ukazało się sześć wielkich tomów, a mianowicie: Pierwsze zasady t. 1, Biologja t. 2, Psychologja t. 2, Socjologja t. 1. Dwa dalsze jej tomy opracowuje dopiero. W dalszym ciągu ma on napisać jeszcze Zasady moralności w dwuch tomach, jako uzupełnienie swego systematu. O dziele tym słusznie powiedziano, że pojedyncze jego części, rozebrane przez kilku ludzi, wystarczyłyby do unieśmiertelnienia ich pamięci. Wydał on oprócz tego: Statykę socjalną t. 1, Wstęp do socjologji t. 1, Studjum o wychowaniu t. 1, Essays tomów 3. Stanowisko Spencera w filozofji nie jest jeszcze ocenione, nie ulega wszakże zaprzeczeniu, że z każdym rokiem znaczenie jego wzrasta i wpływ jego na kierunek filozofji nie tylko w Anglji, ale we Francji, a nawet w Niemczech nabiera coraz większej wagi.

Ponieważ dalsze części naszego studjum przeznaczone są wyłącznie na to, by w nich po kolei, w zarysach ogólnych, ale dokładnych, przedstawić obraz całej filozofji Spencera: dlatego w niniejszym wstępie ograniczam się tylko na scharakteryzowaniu stanowiska, jakie zajmuje Spencer w stosunku do Milla i do Comta, na wskazaniu głównych właściwości jego filozofji.

H. Spencer wychodzi z tych samych zasad, co Mill i Comte — za jedyne źródło naszej wiedzy uznaje doświadczenie; zaprowadza atoli ważną w tej zasadzie poprawkę. Oprócz doświadczenia indywidualnego i zbiorowego, przyjmuje on jeszcze doświadczenie rodowe, które drogą dziedziczności przekazuje osiągnięte rezultaty dalszym pokoleniom. Indywidualne doświadczenie każdego człowieka ustala w nim pewne skojarzenia się wrażeń, stanowiące pojęcia i uczucia, zdolności i skłonności. Te skojarzenia się wrażeń mają swą podstawę w pewnych ustalonych zmianach systemu nerwowego. Otóż wraz z nabytymi własnościami systemu nerwowego przekazują ojcowie swym dzieciom i ustalone pewne skojarzenia się wrażeń i wyobrażeń, których zasób w ciągu wieków powiększa się i które nabierają takiej stałości, że zdają się nam konieczne, że ich przeczenia pomyśleć nawet nie możemy. Pojęcia tak ustalone są dla nas prawdami, służą za kryterjum w ocenianiu naszych wywodów filozoficznych i celów praktycznych. Mill i Bain, uważając za jedyne kryterjum prawdy doświadczenie umiejętne, są przeciwni zapatrywaniu się Spencera. Dowodzą, że to, co niegdyś uchodziło za rzecz niepodobną do pojęcia, obecnie łatwo jest pojmowane i rozumiane. Zarzuty te wszakże nic nie dowodzą, gdyż, jak słusznie Spencer powiada, potrzeba odróżniać tu rzecz nieprawdopodobną od rzeczy niemogącej być pojętą. Rzecz nieprawdopodobna może być jeszcze pojęta. I dlatego, co w jednym czasie uważane było jako nieprawdopodobne, w innym, za rozszerzeniem się zakresu doświadczenia, okazało się prawdziwe. Zdawaćby się mogło, że to umieszczenie kryterjum w porządku myślenia jest przeciwne zasadzie metody doświadczalnej, że jest ono tym samym, czym było dla niemieckich filozofów kryterjum logiczne, opierające się na zgodności myślenia z sobą a pomijające zgodność jego z doświadczeniem. Tak jednakże nie jest. Pamiętajmy bowiem, że nasze ustalone pojęcia, których przeczenia pojąć nie możemy, są wypadkiem doświadczenia rodowego, którego rezultaty odziedziczamy po przodkach. Lecz jakąż one gwarancję mają dla nas? Dlaczego ich stałość ma świadczyć o ich prawdziwości, ma dowodzić, że porządek naszego myślenia nie sprzeciwia się porządkowi świata zewnętrznego? Gwarancję tę daje im prawo odpowiedniości, które powiada, że wewnętrzne sprawy organizmu są wypadkową jego przystosowywania się do warunków otoczenia. Porządek naszego myślenia, naszych uczuć i żądz zgadza się jak najściślej z porządkiem świata zewnętrznego. Ponieważ to przystosowanie się organizmów ludzkich do warunków otoczenia dokonywa się wiekami, więc też nic dziwnego, że jego rezultaty odziedziczane przez jednostki mają dla nich znaczenie konieczne, że każdy inny porządek myślenia i uczucia staje się dla nich niepodobny do pojęcia, czyli, że przeczenia ich pojąć nie mogą. Do takich skojarzeń wrażeń i wyobrażeń należą pojęcia czasu, przestrzeni, i wszystkie takie prawdy, jak „dwa razy dwa czyni cztery".



To kryterjum prawdy służy Spencerowi do udowodnienia swego realizmu przemienionego i wykazania błędności idealizmu Kanta i Berkeleya. Realizm swój opiera nadto na odróżnieniu dwuch gatunków wrażeń: silnych i słabych i na ich przeciwstawieniu sobie, jako odnoszących się do *nie ja* i *ja*. Realizm Spencera w gruncie rzeczy nie różni się od idealizmu Milla. Ogranicza się on do uznania rzeczywistości spostrzegania, jak Mill przyjmuje rzeczywistość doświadczenia.

Głównym atoli pomysłem Spencera jest jego teorja rozwoju. Dotąd pojmowano postęp w znaczeniu praktycznym, jako przyrost pewnych rzeczy pożytecznych do celów życia. Spencer nadaje mu daleko szerszy zakres i wyzwala go z więzów celowości. Rozwój u niego obejmuje dzieje wszechbytu, o ile one dostępne są naszemu doświadczeniu. Przedstawia on prawo rozwoju tak świata nieorganicznego, jak i żyjącego, tak jednostki, jak i ciał zbiorowych, tak całych społeczeństw, jak pojedynczych gałęzi życia społecznego. Jestto prawo powszechne, będące syntezą wszystkich innych praw, dostrzeganych tak w zakresie zjawisk fizycznych, jak i w sferze spraw psychicznych. Rozwój ten polega na stopniowym przechodzeniu ze stanu jednorodnego w stan różnorodny. Przechodzenie to dokonywa się na zasadzie tego prawa: że siła żywa wywołuje więcej, jak jednę zmianę, że każda przyczyna powoduje więcej, jak jeden skutek.

Ważną także u Spencera odgrywa rolę rzecz niedostępna poznaniu Jest nią wogóle absolut i kwestje pierwszej przyczyny. Z tym wszystkim, nie odrzuca on ich, nie uważa za pozbawione wszelkiej wartości. Odwołując się w tej sprawie, jak w każdej innej, do wewnętrznej świadomości, utrzymuje, że lubo absolutu i wszystkich kwestji do niego odnoszących się, zrozumieć nie możemy, mamy jednakże pewne pojęcie, acz nieokreślone. Same warunki naszego poznania zmuszają nas do przyjęcia absolutu. Pojmować bowiem możemy tylko przez porównanie. Gdybyśmy więc nie mieli pewnego, choćby niewyraźnego pojęcia o bezwzględności, nie moglibyśmy też zrozumieć i samej względności. Tak samo zjawisko możemy zrozumieć tylko przez odniesienie go do podścieliska jego, do czegoś, co się objawia zapomocą zjawisk. Stąd wyprowadza Spencer wniosek, że duch i materja są tylko zjawiskami, objawami absolutu. Mocą tego wniosku utrzymuje on rozdział między zjawiskami fizycznymi żyjącego organizmu, a jego zjawiskami psychicznymi. Wygłasza nawet zdanie, że ponieważ bezpośrednio znamy tylko siebie, stany naszego *ja*, zatym łatwiej byłoby fizyczne sprawy organizmu sprowadzić do spraw psychicznych, aniżeli te tłumaczyć zapomocą praw fizycznych.

Takie są pomysły Spencera i punkta, w których różni się od Milla. Co się tyczy Comta, ma z nim to jedno wspólnego, że doświadczenie uznaje ze jedyne źródło wiedzy, jakkolwiek i tu występuje z właściwym sobie pomysłem. Zresztą nie przyjmuje ani podziału nauk, jaki Comte ustalił, ani teorji postępu. Sam punkt wyjścia i metoda są odmienne. Punktem wyjścia dla Spencera jest psychologja, którą Comte odrzuca, metoda zaś Spencera polega na połączeniu z sobą jaknajściślejszej analizy ze śmiałą syntezą. Robić Spencera uczniem Comta, jest to nieuznawać istotnych różnic a przywiązywać główną wagę do podobieństw, które tylko podrzędną mają rolę.

---

## II.

## PIERWSZE ZASADY.

Stało się to już pewnikiem u wielu przeciwników, jak i zwolenników pozytywizmu, że pozytywny kierunek myślenia i metafizyka są tak dalece sobie przeciwne pod względem zasad i dążności, że wzajemnie się znoszą i wykluczają. A jeżeli jedni uważają tę właściwość pozytywizmu za wadę, to drudzy podnoszą ją, jako największą zaletę, zapewniającą mu na przyszłość powszechne uznanie. Którzy z nich mają słuszność, czy zwolennicy, czy przeciwnicy metafizyki? Jak na teraz, mało to nas obchodzi. Przychylenie się do jednego lub drugiego zdania kwestji nie rozstrzyga, a właśnie najważniejszą tu kwestją jest pytanie, czy i o ile pozytywizm przeciwny jest metafizyce i z nią pod żadnym względem zgodzić się nie może? Pytanie to ważne jest nie tylko dlatego, że zakreśla stanowisko, z którego można będzie ocenić, czy ów rozbrat z mytafizyką jest wadą, czy zaletą pozytywizmu; ale jeszcze i dlatego, że posądzanie pozytywizmu o zerwanie z metafizyką nastręcza pewne i to nie małej wagi wątpliwości. Pomijając inne, dość przytoczyć przekonanie pod tym względem J. St. Milla, który nie tylko przeczy, by między pozytywizmem a metafizyką był tak głęboki antagonizm, że o jego zniesieniu nawet myśleć nie można, ale co więcej, broni nawet Comta od zarzutu, że bezwarunkowo potępił całą wogóle metafizykę.

Chcąc rozstrzygnąć powyższą kwestję w sposób, niepozostawiający żadnej wątpliwości, wypada przedewszystkim zastanowić się, co rozumiemy przez metafizykę, jak pojmujemy jej zadanie. Podług Arystotelesa, metafizyka jest nauką o istocie rzeczy, podług Kanta, który jak wiadomo, nie przyznaje rozumowi ludzkiemu zdolności przeniknięcia w istotę

rzeczy, jedynym zadaniem metafizyki jest usystematyzowanie zasad *a priori* tak wiedzy ludzkiej, jak i życia praktycznego.

Rzecz naturalna, że pozytywizm, którego punktem wyjścia jest zasada względności poznania, odrzuca wraz z Kantem metafizykę w znaczeniu Arystotelesowym, ale z drugiej strony odrzuca ją także w tym znaczeniu, jakie jej nadać usiłował Kant dlatego, że przyznając wiedzy ludzkiej jedno tylko źródło, nie przyjmuje hipotezy Kantowskiej o wrodzonych idejach i kategorjach rozumu. Gdyby więc metafizyka nie mogła być czym innym, tylko tym, czym ją mieć chcieli Arystoteles i Kant, natenczas twierdzenie, że pozytywizm przeciwny jest metafizyce i z nią w żaden sposób pogodzić się nie da, byłoby zupełnie słuszne. Tak jednakże nie jest. Metafizykę w inny jeszcze sposób można pojmować, a że można' dowodzą tego dzieła J St. Milla, Spencera a nawet Lewesa, jednego z najgorliwszych zwolenników Aug. Comta, którzy, nie przestając być pozywistami, wznoszą siłę indukcyjnego rozumowania do najwyższych sfer myślenia, docierają do prawd, z doświadczenia wprawdzie wyprowadzonych, ale przez doświadczenie niedających się dowieść. Nowa ta, czysto pozytywna metafizyka, różni się od dawniejszej tym głównie, że wznosząc się nad rzeczywistość, z nią nie zrywa, że wzlatując po nad ziemię, nie goni za obłokami, których nikłe kształty bierze za idealną rzeczywistość, ale zatrzymuje się na właściwej wysokości, by z niej można było lepiej rozpatrzeć się w stosunku pojedynczych części do całości. Ma zaś z dawniejszą to wspólnego, że do tego samego zmierza celu i tej samej używa metody. Zadaniem jej jest usystematyzowanie najwyższych prawd wiedzy ludzkiej – acz prawd zdobytych w drodze doświadczenia; wykrycie i poznanie pierwiastków bytu i jego praw — acz bytu nie abstrakcyjnego, pozbawionego wszelkich cech rzeczywistości, ale bytu pełnego treści, jakim się przedstawia w swym fenomenalnym objawie. Metoda jej, tak samo jak i metafizyki idealnej, polega, jeżeli nie wyłącznie, to przynajmniej przeważnie, na rozumowaniu *a priori*. Nie potrzeba bowiem zapominać, że ten rodzaj rozumowania nie wymaga koniecznie, by prawdy, które mu służą za premisy, były prawdami a priori: mogą nimi być także i prawdy a posteriori, prawdy z doświadczenia wyprowadzone.

Wzorem pojętej w ten sposób metafizyki jest przed wszystkimi innymi dzieło Herberta Spencera: *Pierwsze Zasady* (First Principles).

---

Pierwsze Zasady, stanowiące pierwszy tom filozofji syntetycznej Herberta Spencera, dzielą się na dwie części: *Rzecz niepoznawalna* (Unknowable) i *Rzecz poznawalna* (Knowable). Co autor rozumie przez jedną i drugą postaramy się tu wyjaśnić, podając całą naukę jego w streszczeniu, o ile można dokładnym.



*Rzecz niepoznawalna.* Są prawdy, o których w praktyce najczęściej zapominamy, jakkolwiek w teorji przyznajemy im zupełną słuszność. Do takich należy: że nie masz fałszu, w którymby nie było cząstki prawdy, że nie masz złego, w którymby nie było czegoś dobrego. Prawda ta wynika konsekwentnie z samej natury życia, które jest możliwe tylko pod warunkiem pewnej zgodności, odpowiedniości między przekonaniami wewnętrznymi a zewnętrznymi okolicznościami. Dlatego też każdy przesąd, chociażby najbardziej sprzeciwiał się rzeczywistości, każda wiara i opinja, chociażby najbłędniejsze i najniższe pod względem rozwoju, opierają się zwykle na jakimś fakcie rzeczywistym, są jego tłumaczeniem ze stanowiska pewnej umysłowości, są, słowem, wyrazem pewnej, chociażby najdalszej odpowiedniości między wewnętrznym przekonaniem a zewnętrznymi okolicznościami. Najsprzeczniejsze przekonania, opinje na pozór zupełnie fałszywe, ale do tego samego rodzaju należące, mają to wspólnego, że stwierdzają pewną prawdę, która, będąc wyższą od nich, stanowi ich duszę, utrzymującą je przy życiu. Cała więc trudność w ocenianiu sprzecznych mniemań tego samego rodzaju polega na wykryciu owej prawdy, stanowiącej ich siłę żywotną. Trudność ta atoli usuwa się za pomocą następującej metody. Porównywają się z sobą sprzeczne mniemania i wierzenia tego samego rodzaju, usuwają się na stronę wszystkie ich sprzeczności, dla pozostałej zaś reszty, będącej wspólną ich wszystkich własnością, wynajduje się ogólne, abstrakcyjne wyrażenie, które, pozostając prawdziwym we wszystkich odmiennościach, jest tym samym ową prawdą szukaną.

Nie masz może większego antagonizmu od tego, jaki panuje między religją a nauką. Zacząwszy się z pierwszym doświadczeniem, które, wyzwalając umysł z przesądu, pozwoliło mu wystąpić przeciwko grubemu fetyszyzmowi, trwa do dnia dzisiejszego, dzieląc ludzkość na dwa nieprzyjazne obozy. Czynione dotąd usiłowania pogodzenia z sobą dwuch tych obozów spełzły na niczym, czemu się dziwić nie można, wiedząc, że owe usiłowania opierały zgodę na ustępstwach. Zgoda ta musi się oprzeć na prawdzie, którą zarówno religja i nauka uznają. Cóż jest tą prawdą? Zanim będziemy mogli odpowiedzieć na to pytanie, musimy się wprzód zastanowić, czym jest religja i nauka.

Utrzymywać, że religja, która jest faktem tak powszechnym i trwałym, nie ma żadnej podstawy w rzeczywistości, byłoby to zbyt poniżać naturę ludzką. Taki zaś zarzut jak ten, że są ludy, które nie mają żadnych pojęć religijnych, że pojęcia te dopiero wtedy powstają, gdy ludy dojdą do pewnego stopnia cywilizacji, właściwie zarzutem nie jest. Gdyż w ta-

kim nawet razie religja jest koniecznym wypadkiem rozwoju umysłowego. Nie większej wagi jest także zarzut, że religja jest objawem uczucia religijnego. Skąd bowiem pochodzi to uczucie? Jest ono składowym pierwiastkiem człowieka, albo stworzonym bezpośrednio, albo powstałym w drodze rozwoju pod pływem zewnętrznych okoliczności. Otóż, jak w jednym, tak i w drugim razie, zasługuje na szacunek i poważanie.

Pamiętajmy nareszcie, że nauka, chociażby najbardziej posunięta, nigdy nie zdoła zaspokoić badawczego umysłu. Pozostanie zawsze pytanie: cóż dalej? Po nad wszystkimi dowodami, wygłaszanymi przez naukę, pozostawać będzie zawsze rzecz niedowiedziona. Jeżeli więc nauka nie może zmonopolizować całego umysłu, jeżeli umysł będzie mógł zawsze zwracać uwagę na to, co przechodzi wiedzę: w takim razie religja trwać będzie zawsze. Religja bowiem bez względu na formy, w jakich występuje, tym się różni od innych wierzeń, że za przedmiot swój ma to, co przechodzi zakres doświadczenia.

Jeżeli religja potrzebuje obrony, to nie mniej potrzebuje jej także i nauka. Komuż nie są znane napaści, z jakimi występują przeciwko nauce zwolennicy tej lub innej religji, zatrwożeni jej postępem, który zwolna podkopuje drogie ich sercu przekonania?!..

Czym jest nauka? Nie jest ona czym innym, jak rozwojem wyższego stopnia zwyczajnej wiedzy, usystematyzowaniem zbiorowego całej ludzkości doświadczenia. Ktoby ją chciał odrzucić, musiałby odrzucić wszelkie poznanie wogóle, wszelkie doświadczenie. Innej alternatywy niema. Albo musimy przyjąć naszą umysłowość w całości, albo odrzucić nawet te jej zaczątki, które są nam wspólne ze zwierzętami.

Jeżeli więc religja i nauka opierają się na rzeczywistości, musi między nimi być zasadnicza harmonja. Inaczej należałoby chyba przypuścić dwa porządki prawd, zostających z sobą w ciągłej i bezwzględnej opozycji. Na dnie ich musi być wspólny pierwiastek, który, raz wydobyty na jaw i poznany, posłuży za podstawę zupełnego ich pogodzenia. Tym pierwiastkiem, który je łączy i spaja w jednę harmonijną całość, nie może być co innego, tylko prawda najbardziej abstrakcyjna religji i prawda najbardziej abstrakcyjna nauki.

Postarajmyż się naprzód zbadać, jaka to jest prawda najogólniejsza, najbardziej abstrakcyjna, leżąca w podstawie wszystkich wogóle religji.

Pierwszymi pytaniami, które nastręczają się każdemu człowiekowi bez względu na stopień oświaty, są: czym jest świat? jaki jest jego początek. Zaniepokojone tymi pytaniami myślenie chwyta pierwszą lepszą odpowiedź, która, dzięki skłonności człowieka do przyjęcia pierwszego, jakie mu się nawinie, tłumaczenia, zapuszcza głęboko korzenie w jego sercu i zdaje mu się tłumaczyć zagadkę. Bliższe atoli rozpatrzenie się



przekonywa nas, że żadna z przyjętych hipotez nie wytrzymuje krytyki, co więcej, że zgoła żadnego pod tym względem przypuszczenia robić nie możemy. Wszystkie bowiem hipotezy i przypuszczenia, mające rozwiązać zagadkę pochodzenia świata, nie są czym innym, jak pojęciami symbolicznemi, t. j. takimi, którym w rzeczywistości nic nie odpowiada, które są sztucznym skojarzeniem pierwiastków, niedających się połączyć w jednym akcie myślenia.

Trzy są hipotezy, tłumaczące pochodzenie świata. Można utrzymywać, że świat istnieje sam przez się, albo że się sam stwarza, albo że jest stworzony przez zewnętrzną mu potęgę. Otóż żadna z tych hipotez nie da się pojąć i zrozumieć we właściwym tych słów znaczeniu. Jak bowiem nie możemy pojąć istnienia, któreby nie miało początku, tak również nie możemy pojąć istnienia, któreby się samo stwarzało, któreby wprzód, zanim się stało rzeczywiste, było potencjonalne. Takie bowiem potencjonalne istnienie, jako różne od rzeczywistego, musielibyśmy przedstawić sobie w myśli albo jako *coś,* albo jako *nic.* W pierwszym razie byłoby to istnienie rzeczywiste, w drugim znaczyłoby to nadawać negacji znaczynie pozytywne, przedstawiać *nic,* jako coś, albo przypuszczać, że pewne *nic* różni się od innych *nic* posiadaną możnością stawania się czymś. Są to, jak widzimy, sprzeczności, z których wyjścia nie masz. Pozostaje trzecia hipoteza, powszechnie przyjęta przez wszystkie religje i filozofje. Jestto hipoteza stworzenia. Otóż pomimo całej swej popularności, nastręcza ona te same trudności i tak samo jest niezrozumiała, jak i poprzednie. Powiada ona, że zewnętrzna potęga stworzyła świat widomy. Lecz z czego stworzyła? Wyprowadzenie materji z nicości, oto zagadka, której żadnym wysileniem rozumu pojąć nie możemy. Zresztą, gdybyśmy nawet potrafili pojąć stworzenie świata przez zewnętrzną potęgę, pozostałoby jeszcze pytanie, skąd pochodzi ta zewnętrzna potęga? I tu znowu musielibyśmy uciekać się do trzech powyższych hipotez, z których żadna nie jest do przyjęcia.

Jeżeli, porzuciwszy kwestję pochodzenia świata, zechcemy poznać jego naturę, też same występują trudności, acz w odmiennej formie. Zastanawiając się nad znaczeniem naszych wrażeń zmysłowych, zmuszeni jesteśmy widzieć w nich skutek jakiejś przyczyny. A jakkolwiek będziemy ją pojmować, musimy ją zawsze przedstawiać sobie, jako przyczynę pierwszą. Na tym nie koniec. Czy pierwsza przyczyna jest skończona czy nieskończona?

Przyjmując ją za skończoną, przypuszczamy, że po za nią jest sfera istnienia, niepodlegająca zasadzie przyczynowości, a tym samym przeczymy zasadzie przyczynowości. Pierwszej więc przyczyny nie możemy inaczej pojmować, tylko jako nieskończonej. Również musimy ją pojmować, jako niezależną, w przeciwnym bowiem razie nie ona byłaby pierwszą

przyczyną, lecz ta, od której zależy. Będąc całkiem niezależną, nie tylko zostaje ona po za obrębem koniecznych stosunków z innymi formami istnienia, ale w samej sobie nie może zawierać nic takiego, coby ją zmuszało do jakich zmian, lub im przeszkadzało. Słowem, musi ona być absolutna. Otóż te trzy pojęcia: przyczyna, nieskończoność, bezwzględność, uważane jako atrybuty jednego bytu, zawierają w stosunku do siebie tyle sprzeczności, że pogodzić ich z sobą niepodobna. Przyczyna nie może być bezwzględna, gdyż jest przyczyną skutku, zostaje zatym w stosunku do niego. Nieskończoność nie może być przyczyną, pojąć bowiem niepodobna, w jaki sposób nieskończoność może się stać tym, czym nie była przedtym.

Jakaż jest doniosłość rezultatów, do którycheśmy doszli? Rozebraliśmy zasadnicze pojęcia religji w celu wykrycia w nich podstawowej prawdy; tymczasem okazało się, że wszystkie te pojęcia, wszystkie jej hipotezy, ateistyczna, panteistyczna i teistyczna, są niedostępne naszemu rozumowi. Idźmy wszakże dalej, zastosujmy do wszystkich wogóle religji metodę, której charakterystykę zamieściliśmy na początku niniejszego rozdziału. W tym celu pomijamy stronę moralną religji, a bierzemy pod rozwagę same tylko dogmata. Oto wszystkie te dogmata, bez względu na ich różnice, stwierdzają dwie rzeczy: najprzód, że jest coś do wytłumaczenia, powtóre, że tłumaczeniem tym jest to, lub owo. To znaczy, że wszystkie wogóle religje uznają zgodnie, że świat z tym wszystkim, co go otacza i co w nim się zawiera, jest tajemnicą, wymagającą wyjaśnienia. I to jest właśnie szukana przez nas podstawowa prawda religji. Jest ona najtrwalszą, gdyż pozostaje niezmienną wśród wszelkich przewrotów w łonie religji i staje się tym wyraźniejszą, im religja wyższego dostępuje rozwoju. Co więcej, jest ona najogólniejsza, najabstrakcyjniejsza z prawd, stanowiących wspólną własność wszystkich religji. Jeżeli więc zgoda między nauką i religją jest możliwa, to tylko na podstawie prawdy, *że potęga, której świat jest objawem, jest dla nas całkiem niedostępna.*

Zastanówmyż się teraz po kolei nad zasadniczymi pojęciami nauki.

Czym jest przestrzeń? Czym jest czas? Dwie są odpowiedzi na te pytania. Podług jednych są one zewnątrz nas, niezależne od nas, podług drugich znajdują się tylko w naszym umyśle. Jeżeli przestrzeń i czas istnieją zewnątrz nas, natenczas są one bytami. Lecz każdy byt musi posiadać jakieś własności, zapomocą których możemy je sobie przedstawić. Jakaż jest własność przestrzeni? Możnaby powiedzieć, że rozciągłość, ale rozciągłość i przestrzeń są pojęciami równoznacznymi. Również nie możemy oznaczyć, co może być atrybutem czasu. Przestrzeni więc, ani czasu nie możemy pojąć, jako oddzielnych bytów. Nie możemy ich także pojmować, jako niebytów, gdyż byłoby to przypuszczać dwa rodzaje niebytów, dwa różniące się od siebie *nic*, co jest niedorzecznością.



Nie pozostaje więc, jak chyba przyjąć hipotezę Kanta, podług którego przestrzeń i czas są formami naszego umysłu i zewnątrz naszego *ja* nie istnieją. Lecz ta hipoteza również jest nierozumiała dla nas i co więcej, zostaje w sprzeczności z faktem, na którym się opiera, a mianowicie, że świadomości przestrzeni i czasu w żaden sposób nie możemy się pozbyć. Otóż świadomość nasza czasu i przestrzeni bezpośrednio świadczy, że czas i przestrzeń nie są wewnątrz naszego *ja*, lecz zewnątrz. Obie więc hipotezy są niedostępne naszemu pojęciu.

Przejdźmy do innej kwestji. Czy podzielność materji jest skończona czy nieskończona? Podzielności nieskończonej wyobrazić sobie nie możemy, wymagałoby to bowiem śledzenia myślą podzielności w nieskończoność, do czego potrzebaby nieskończonego czasu. Utrzymywać zaś, że podzielność jest skończona, jestto przypuszczać, że materja składa się z cząstek stałych, w których daje się odróżnić powierzchnia górna i dolna, strona prawa i lewa. Otóż niepodobna wyobrazić sobie, ażeby powierzchnie tych składowych cząstek były tak bardzo zbliżone do siebie, by między nimi nie można było przeprowadzić płaszczyzny cięcia.

Pozostawmy tę kwestję na stronie i zapytajmy się, czy materja jest rzeczywiście tak ciągła i niepodzielna, jak się nam z pozoru wydaje? Gdyby materja była ciągła, niepodzielna, nie byłaby ściśliwa, będąc zaś ściśliwą, musi być podzielną. Hipoteza więc Newtona jest jedyna, którą przyjąć możemy. Podług niej, materja składa się z atomów stałych, rozciągłych, niebędących w zetknięciu, lecz działających na siebie za pomocą sił przyciągania i odpychania, których natężenie zmienia się z odległością. Hipoteza ta jednak nie usuwa bynajmniej trudności. Jeżeli bowiem atomy są jednostkami rozciągłymi, to z konieczności musimy je wyobrażać sobie jako cząstki materji, a wtedy nastręcza się znowu pytanie: jaka jest ich wewnętrzna budowa? Czy są one podzielne, czy niepodzielne? Dla zaradzenia tym trudnościom Boscowic wystąpił z nową teorją, utrzymując, że składowymi częściami materji nie są rozciągłe atomy, lecz środki działania sił, matematyczne punkta bez rozciągłości, wzajemnie przyciągające się i odpychające w ten sposob, że gatunkowa ich odległość pozostaje stała i niezmienna. Pomimo wszystkich zalet, jakie potrzeba przyznać tej teorji, ma ona tę wielką wadę, że jest zgoła dla nas niezrozumiała. Materja więc, co do wewnętrznej swej natury, jest taksamo niezrozumiała dla nas, jak przestrzeń i czas.

Do podobnychże rezultatów prowadzi nas rozbiór takich pojęć, jak ruch i siła. Na pytanie: czy jest ruch absolutny? zmuszeni jesteśmy odpowiedzieć twierdząco, jakkolwiek absolutnego ruchu w żaden sposób pojąć nie możemy. Jak wytłumaczymy sobie własność, mocą której ciało poruszające się udziela pewnego ruchu ciału, zostającemu w spoczynku?

Ciało to jest tym samem podczas ruchu, czym było przed ruchem. Czymże się dzieje, że w jednym stanie nie miało ono żadnej dążności do zmiany miejsca, w drugim zaś zmuszone jest co chwila zmieniać swe położenie. Co w nim jest, co je zmusza do ruchu? co mu zakomunikowane zostało przez ciało uderzające? Również niezrozumiałe jest dla nas przejście ruchu w spoczynek. Śledząc myślą coraz bardziej zmniejszającą się szybkość, przekonywamy się, że pozostaje zawsze jakaś chociażby najmniejsza szybkość, która zerem nie jest i którą od zera oddziela przepaść dla myśli nieprzekraczalna.

Każdy się zgodzi, że wyobrażać sobie siłę wogóle na podobieństwo siły, jaką czujemy w sobie, jestto grzeszyć przeciwko zdrowej logice; tymczasem inaczej nie możemy jej pojmować, jeżeli chcemy ją sobie przedstawić w myśli. Co więcej, nie możemy pojąć związku siły z materją.

Materję znamy tylko, jako objaw siły. Dowodem istnienia materji jest jej zdolność oporu. Znieśmy opór, cóż pozostanie? Oto próżna rozciągłość. Z drugiej atoli strony opór, oddzielony od materji, od rzeczy rozciągłej, jest dla nas niezrozumiały. Jest jeszcze i inna kwestja. W teorji tak Newtona, jak i Boscowica, przypuszcza się działanie jednej rzeczy na drugą przez przestrzeń bezwzględnie próżną. Otóż przypuszenie to jest niedostępne naszemu pojęciu. Trudności tej nie zaradza hipoteza eteru, którego cząstki również działają na siebie w próżni z pewnej odległości.

Weźmy teraz pod rozwagę stany naszego umysłu. Nie ulega wątpliwości, że stany te następują kolejno, tworząc nieprzerwany łańcuch zmian podmiotowych. Czy łańcuch stanów naszej świadomości jest skończony, czy nieskończony? Nie możemy powiedzieć, że jest nieskończony, gdyż wiemy *pośrednio,* że miał swój początek. Ale również nie możemy powiedzieć, że jest skończony, gdyż *bezpośrednio* nie znamy ani jego początku, ani jego końca.

Może szczęśliwsi jesteśmy w rozwiązaniu pytania, co to jest, co myśli i czuje? Utrzymują powszechnie, że to, co myśli i czuje, jest jakimś bytem oddzielnym, dodając, że dowodem istnienia tego bytu jest świadomość swego *ja*, jaką każdy człowiek posiada. Otóż dowód ten nie wytrzymuje krytyki. Człowiek nie może mieć świadomości swego *ja*, jako substancji prawdziwej siebie świadomości, a to dlatego, że sprzeciwia się to samej naturze myślenia. Głównym warunkiem świadomości jest antyteza przedmiotu i podmiotu. Jeżeli przedmiotem spostrzeganym w świadomości jest *ja*, to czym jest podmiot spostrzegający? Prawdziwa znajomość siebie wymagałaby stanu świadomości, w którymby podmiot i przedmiot stały się jednym, utożsamiły się z sobą, ale wtedy ustałyby



właśnie antyteza przedmiotu i podmiotu, która jest głównym warunkiem świadomości. Wypada więc chyba zgodzić się ze sceptyzmem, twierdzącym, że jedyną rzeczą, którą znamy i która istnieje, są nasze wrażenia, pojęcia i t. d., że *ja*, jako byt, jako podścielisko tych wrażeń, jest czystym urojeniem. Twierdzenie to nie tylko jest dla nas niezrozumiałe dlatego, że myśląc o wrażeniu, musimy zarazem myśleć o czymś, co wrażenia doznaje, ale nadto jest błędne, gdyż w świadomości swej człowiek znajduje nie same tylko wrażenia, ale obok nich jeszcze poczucie, że te wrażenia są jego wrażeniami.

Przekonywamy się w ten sposób, że zasadnicze ideje nauki są symbolicznym przedstawieniem niedostępnej naszemu poznaniu rzeczywistości, że istota i początek tak rzeczy przedmiotowych, jak i podmiotowych, pozostaną dla nas na zawsze tajemnicą, której nie zdołamy przeniknąć żadnym wysileniem rozumu. Nauka, zarówno jak i religja, przekonywają nas, że umysł ludzi nie jest zdolny do bezwzględnego poznania. Przekonanie to, w miarę postępu cywilizacji, staje się coraz powszechniejsze.

Względność naszego poznania, wykazana empirycznie, może być udowodniona za pomocą dedukcji, wyprowadzonej z natury naszego umysłu. Dwie drogi wiodą do tej dedukcji. Jedną jest rozbiór wypadków, do jakich myśleniem dochodzimy, drugą — rozbiór samegoż myślenia.

Pragnąc wytłumaczyć sobie fakta szczególne, konkretne, odnosimy je zazwyczaj do faktów bardziej ogólnych, których tamte są tylko częściowym objawem. Postępując tak ciągle w górę, wznosząc się do grupy fenomenów coraz ogólniejszych, dochodzimy do wyjaśnień, które wydają się nam tym głębszymi, im dalej w tym kierunku posuwamy swe badania. Czy te badania mają jaką granicę, czy mogą być prowadzone do nieskończoności? Że badania te mają pewną granicę, zbytecznie byłoby dowodzić. Z ograniczoności zaś tych badań co wynika? Oto, że ponieważ naukowe uogólnienia nie są czym innym, jak kolejnym sprowadzeniem prawd szczególnych do coraz ogólniejszych, zatym prawda najogólniejsza, do jakiej tą drogą dochodzimy, nie mogąc być sprowadzona do jeszcze ogólniejszej, musi pozostać bez wytłumaczenia. Innemi słowy: prawda najogólniejsza pojęta przez nas i zrozumiana być nie może.

Do takiegoż wyniku prowadzi nas rozbiór samego myślenia, warunków poznania.

Wszelki akt świadomości, a zatym i poznania, wymaga odróżnienia przedmiotu od podmiotu. Ażebym mógł być świadomy siebie, potrzebuję być świadomy czegoś, ale to coś może być wtedy tylko poznane, gdy jest odróżnieniem od tego, co nim nie jest, i porównane z tym, co do niego jest podobne. Lecz wszelkie odróżnianie i upodobnianie jest ograniczeniem. Rzecz więc prosta, że nieskończoność, nie mogąc być ograni-

czona, nie może się stać przedmiotem naszego poznania. Tak samo ma się rzecz i z bezwzględnością. Poznanie nasze ogranicza się do poznania stosunku przedmiotu do podmiotu. Tymczasem do poznania bezwzględności potrzebaby, ażebyśmy mogli poznać, że pewien przedmiot w stosunku do naszej świadomości jest identyczny z przedmiotem, który w wewnętrznej swej naturze istnieje po za obrębem wszelkich stosunków.

Zastanówmy się nad tą kwestją z innego jeszcze punktu widzenia. Życie nie jest czym innym, jak ciągłym przystosowywaniem się stosunków wewnętrznych do zewnętrznych. Postęp umysłowy polega na ustaleniu się przystosowań coraz rozmaitszych, bardziej złożonych i zupełniejszych, a to w ten sposób, żeby umysłowe stosunki współbytności i następstwa odpowiadały jak najściślej pewnym stosunkom współbytności i następstwa, istniejącym w świecie zewnętrznym. To, co nazywamy prawdą, nie jest czym innym, jak dokładną odpowiedniością między stosunkami podmiotowymi a przedmiotowymi, i przeciwnie, wszelki brak tej dokładnej odpowiedniości nazywamy błędem, fałszem.

Skoro więc akt poznania jest wytworzeniem w świadomości pewnego stosunku, który jest równolegly ze stosunkiem, zewnątrz znajdującym się, przeto o bezwzględnym poznaniu mowy być nie może.

Tak więc drogą indukcji i dedukcji dochodzimy do przekonania, że wiedza nasza jest względna, że poznaniu naszemu dostępne jest to tylko, co jest zjawiskowe. Cóż mamy powiedzieć o tym, co przechodzi zakres naszego poznania? Mamyż poprzestać na tym tylko, co jest fenomenalne, względne i wygnać z myśli wszystko, co takie nie jest, co jest bezwzględne, istotne?

Ze stanowiska logicznego musielibyśmy odpowiedzieć na to pytanie, że nie mamy żadnego prawa utrzymywać, jakoby po za światem zjawisk zmysłowych mogło istnieć coś, co zmysłom naszym jest niedostępne. Inaczej się atoli rzecz przedstawia, gdy będziemy rozstrzygać tę kwestję ze stanowiska psychologicznego. Psychologja nas uczy, że oprócz świadomości wyraźnej, dającej się określić za pomocą praw logicznych, jest jeszcze świadomość niewyraźna, której sformułować niepodobna, ale która niemniej, jak i tamta, jest rzeczywista i prawidłowa. Jakoż zważmy, że utrzymując, iż nie możemy poznać absolutu, przypuszczamy tym samym, że absolut istnieje, że myślimy o nim nie jako o czystej negacji, ale jako o czymś pozytywnym. Inaczej nawet być nie może. Gdybyśmy nie mogli pomyśleć o absolucie, jako o czymś dodatnim, nie moglibyśmy również pojąć samej względności, tak jak nie mogliśmy pojąć równości, nie pojmując nierówności, części — nie pojmując całości. Taki jest główny warunek naszego poznania. Niezawodnie, że pojęcie nasze o absolucie pozostanie na zawsze nieokreślone, niedające się ująć w żadną



formę, z tym wszystkim jest ono jednym z pierwiastków naszego myślenia, którego żadne rozumowanie pozbawić nas nie może. I tu właśnie leży niezachwiana podstawa naszej wiary w rzeczywistość świata, w istnienie czegoś, co, będąc zewnątrz naszego ja, jest przyczyną naszych wrażeń. W jakiż sposób zdołamy przedstawić sobie w myśli, utworzyć sobie wyobrażenie o tym, co, nie podlegając żadnym ograniczeniom, nie może być ujęte w żadną formę? We wszystkich naszych pojęciach jest pewien pierwiastek, który bez względu na formy pozostaje stały i niezmienny Z powodu tej jego stałości łatwo go odróżnić od jego form, od warunków; stanowi on coś oddzielnego, coś samodzielnego, ogólne tło naszych pojęć. I z niego to wytwarzamy sobie pojęcie o ogólnym istnieniu, o bycie bezwzględnym.

Wytworzenie tego pojęcia nie jest wypadkiem pojedynczego aktu myślenia; powstaje ono powoli przez kolejne łączenie w jedną całość naszych pojęć, ogałacanych ze swych granic i warunków. Jestto, słowem, abstrakcja wszystkich naszych pojęć, jestto byt ogólny, będący wszystkim, co jest, ale nie będący niczym w szczególności.

Tak tedy badania naukowe prowadzą nas do przekonania, że lubo jedynym przedmiotem naszego poznania może być świat zjawiskowy, byt względny, niemniej wszakże wiara w istnienie czegoś bezwzględnego, jakiejś nieznanej wszechobecnej potęgi, stanowi konieczny pierwiastek naszej świadomości. Jak wiemy, pojęcie takiej nieznanej, wszechobecnej potęgi stanowi podstawę religji. Jestto więc punkt wzajemnego zetknięcia się nauki i religji, punkt, w którym zgadzają się na jedno, i na podstawie którego może nastąpić między nimi stałe pojednanie. Wiekowy bowiem antagonizm nauki i religji pochodził stąd głównie, że obie nawzajem wkraczały w sfery całkiem sobie obce. Religja, nauczając o potędze niedostępnej naszemu rozumowi, chciała ją przecież przedstawiać w widomych formach i utrzymywała, że jest w posiadaniu całej tajemnicy. Ze swej strony nauka, której zadaniem jest badanie tego, co jest fenomenalne i względne, podając za przyczynę zjawisk jakieś byty metafizyczne, jakieś prawdy bezwzględne, uchybiała swemu zadaniu i stawała w kolizji z religją. Dlatego też ostateczne pojednanie się religji z nauką nastąpi wtedy dopiero, gdy nauka przekona się, że wszystkie jej wyjaśnienia mogą mieć względną tylko wartość; gdy religja uzna, że tajemnica, stanowiąca treść jej nauki, jest bezwzględna i wytłumaczona w żaden sposób być nie może. Wszelki antagonizm wtedy dopiero ustanie, gdy nauka będzie zajęta rozszerzaniem wiedzy, poznania tego, co jest względne; gdy religja, pozbywszy się form zmysłowych, uzna za jedyne swe zadanie wznoszenie umysłu ponad doczesność i względność, skierowanie myśli i uczuć naszych ku bezwzględności. Do zajęcia takiego stanowiska

będą one zmuszone przez wzajemne na się oddziaływanie; żeby zaś to oddziaływanie dokonywać się mogło z całą swobodą, potrzebna jest tolerancja, ten główny warunek wszelkiego postępu, ale tolerancja obustronna. Pamiętajmy bowiem, że jakkolwiek ta lub inna religja może się nam wydawać niedoskonałą w porównaniu z tym, jaka być powinna, ze względu wszakże na umysłowy stan pewnego narodu jest ona koniecznym objawem rozwoju dziejowego, odpowiada jego potrzebom i dlatego jest względnie dobra i szanowana być powinna. To atoli nikogo nie powinno powstrzymywać od wypowiadania swych przekonań, chociażby były jak najbardziej przeciwne tej religji. Jeżeli bowiem religja jest jednym z czynników życia dziejowego, niemniej takimże czynnikiem jest indywidualne przekonanie każdego. Jest ono objawem wszechobecnej potęgi, absolutu, tak samo, jak zbiorowa wiara, jak każdy objaw życia dziejowego.

*Rzecz poznawalna.*

Przedmiotem nauki jest świat zmysłowych zjawisk, to, co jest względne i warunkowe. Cóż jest przedmiotem filozofji? Jakie jest jej zadanie i zakres?

Ażeby odpowiedzieć na te pytania, musimy się uciec do znanej nam już metody porównywania z sobą odmiennych zapatrywań tego samego rodzaju i wykluczenia różnic. Jakoż zastanawiając się nad tym, jak pojmowano w różnych czasach filozofję i jej zadanie, i odrzucając wszystkie pod tym względem sprzeczne mniemania, dochodzimy do przekonania, że przez filozofję rozumiano po wsze czasy taką gałąź wiedzy ludzkiej, która za przedmiot swój ma prawdy powszechne, najogólniejsze, do jakich można sprowadzić prawdy, stanowiące założenia specjalnych nauk. Jestto nauka najwyższa, stojąca nad wszystkimi innymi, będąca usystematyzowaniem prawd, do których wykrycia prowadzą pojedyncze gałęzi wiedzy ludzkiej, będąca syntezą wiedzy ludzkiej.

Dwa są gatunki filozofji: ogólna i szczególna. Zadaniem pierwszej jest usystematyzowanie prawd powszechnych; drugiej — wytłumaczenie prawd szczególnych za pomocą powszechnych. Przedmiotem niniejszego rozdziału jest filozofja ogólna.

Zastanówmyż się, jakie są dane filozofji ogólnej?

Umysł ludzki w swej dojrzałości jest zbiorem ustalonych pojęć i przekonań, skojarzonych z sobą w ten sposób, że stanowią organiczną całość, w której jedno pojęcie każe się domyślać drugiego, w której wykluczenie jednej prawdy sprowadza zamęt powszechny. Filozofja, której zadaniem jest usystematyzowanie tych pojęć, musi zdać sobie z nich sprawę, musi ocenić wartość każdego z nich. Dlatego musi się oprzeć na jakimś pewniku, na jakiejś pierwszej prawdzie, któraby, nie potrzebując dowodu, służyła za dowód innym. Jak wykryć tę prawdę? Cechą



jej ma być największa żywotność, ma być ta jej właściwość, że odrzucenie jej pociąga za sobą zburzenie całego systemu naszych myśli, że bez niej samo myślenie staje się niepodobieństwem. Taką prawdą jest właśnie pierwotny fakt naszej świadomości, jest zdolność naszego umysłu postrzegania podobieństw i różnic między swymi stanami. Jestto prawda, której dowieść nie można, ale której też nie można i zaprzeczyć. Zmuszeni jesteśmy wierzyć, że skoro umysł nasz stwierdza różnicę, lub podobieństwo, zgodność lub niezgodność, muszą one istnieć niezawodnie.

Filozofja atoli nie może na tym jednym fakcie poprzestać, nie może ograniczyć się na samym uznaniu, że jest pewna zasadnicza działalność umysłu, która nie podlega zaprzeczeniu. Potrzebuje ona nadto mieć coś konkretnego, coś, co będąc owocem tej działalności, byłoby tak samo jak i ona, niezaprzeczalne. Że tym czymś konkretnym musi być jakaś prawda, którąby się stosowała nie do pewnej jakiejś grupy doświadczenia, ale do jego całości, zbytecznie byłoby dowodzić. Otóż taką prawdą pierwszą a konkretną jest stwierdzenie pewnego podobieństwa i różnicy, ale takich, do których wszystkie podobieństwa i wszystkie różnice dałyby się sprowadzić.

Wiadomo nam, że cały świat zjawisk, dostępnych dla naszego poznania, jest objawem rzeczy niepoznawalnej. Pomijając wszystkie przypuszczenia co do tego, co się ukrywa po za zjawiskami, a zastanawiając się nad nimi tylko, jako nad objawami czegoś nam nieznanego, możemy je podzielić na dwie wielkie grupy: na objawy *żywe* albo *mocne* i na objawy *słabe*. Pierwsze oznaczają *wrażenia*, drugie — *myśli* i *uczucia*. Z tą zasadniczą różnicą, na której opiera się podział wszystkich objawów, łączą się następujące:

a) Objawy żywe poprzedzają słabe, czyli że myśli nasze i uczucia są tylko słabym i niedokładnym powtórzeniem wrażeń.

b) Oba rodzaje objawów tworzą dwa równoległe do siebie bieżące prądy, z których to jeden, to drugi po kolei wzbiera, grożąc sąsiadowi wyparciem ze wspólnego łożyska. W stanie umysłu czynnym przeważają objawy żywe.

c) Oba te prądy, posiadając spójność podłużną, która utrzymuje je w nieprzerwanej ciągłości, mają jeszcze spójność poprzeczną, łączącą objawy żywe z żywymi, słabe ze słabymi w oddzielne grupy na zasadzie współbytności, albo następstwa.

d) Grupy objawów żywych są bardziej złożone i mają spójność niedającą się zniszczyć; grupy słabe są mniej złożone i posiadają spójność słabą, dozwalającą odrywać ich części i układać je w nowe grupy.

e) Oba te prądy, płynąc jeden obok drugiego, w różnym stopniu oddziaływają na siebie i od siebie zależą. Prąd objawów żywych jest

całkiem niezależny od słabego; ten zaś, lubo zawsze podlega wpływowi tamtego, może jednakże prawie zupełnie od niego się wyzwolić, co dzieje się np. w marzeniu.

f) Poprzedniki objawów żywych znajdują się między żywymi, słabych między słabymi; ale kiedy warunki powstawania objawów słabych dają się oznaczyć, to warunki objawów żywych nie zawsze mogą być poznane i wogóle od naszej woli są całkiem niezależne.

Dwa te szeregi objawów, posiadających wykazane powyżej różnice, stanowią *przedmiot* i *podmiot*, *ja* i *nie ja*. Innymi mówiąc słowy, każdy z tych szeregów objawów każe się domyślać jakiejś siły, która się objawia

Przekonywamy się tedy, że powyższe pojęcia mają swe źródło nie w sferze tajemniczej i niedostępnej dla naszego rozumu, lecz są koniecznym wynikiem zasadniczego prawa naszego umysłu. Są one rezultatem ustawnego postrzegania podobieństw i różnic, znajdujących się w objawach, ciągłego odnoszenia objawów do tej lub innej klasy, stosownie do posiadanych wspólnie własności. To łączenie objawów we dwie oddzielne klasy jest aktem naszego umysłu mimowolnym, poprzedzającym wszelką rozwagę, i temu to właśnie zawdzięczają te grupy swą indywidualność, której zniszczyć późniejsza rozwaga nie może, którą filozofja musi uznać za fakt, będący skutkiem pierwiastkowej zdolności umysłu.

Tak tedy danemi filozofji są następujące postulaty: siła niepozna walna, istnienie niepoznawalnych podobieństw i różnic między objawami owej siły i następnie rozdział tych objawów na dwie klasy, na objawy należące do podmiotu i na objawy należące do przedmiotu.

Moglibyśmy teraz przystąpić do właściwego zadania filozofji, jakim jest usystematyzowanie wiedzy ludzkiej. Musimy atoli przedtym zająć się jeszcze jedną kwestją. Objawy rzeczy niepoznawalnej rozdzielone na dwa działy, na podmiot i przedmiot, mogą się układać w pewne ogólne formy, których rzeczywistość przyjmuje zarówno nauka. jak i zdrowy rozsądek. Takimi formami są: *przestrzeń, czas, materja, ruch* i *siła.*

Jedną z prawd, które dzisiaj najmniej podlegają zaprzeczeniu, jest względność naszego poznania. Rzecz jakąś możemy poznać o tyle tylko, o ile jest podobna do innej i różna od niej. Cała wiedza nasza polega na poznaniu stosunków. Dwa są rodzaje stosunków: stosunki następstwa i współbytności, tamte pierwotne, te pochodne. Stosunek następstwa jest bezpośrednim danem naszego umysłu, zachodzi on we wszystkich jego zmianach, które objawiać się mogą tylko kolejno. Stosunek współbytności wytwarza się z tamtego wtedy dopiero, gdy terminy pewnych stosunków następstwa przedstawiają się umysłowi z równąż łatwością tak w jednym porządku, jak i w odwrotnym. Ciągłe doświadczenie obu tych stosunków ustala ich różnicę i prowadzi do abstrakcyjnego ich pojmowania. Abstrakcyjne pojęcie następstwa jest *czasem;* abstrakcyjne pojęcie współbytności jest *przestrzenią.* Pojęcia więc czasu i przestrzeni nie są pierwotnymi formami naszego umysłu; są one rezultatem doświadczenia. Jakoż, być świadomym przestrzeni — nie co innego znaczy, jak być świadomym współistniejących położeń. W doświadczeniu, za pomocą którego dochodzimy do pojęcia przestrzeni, dwa są czynniki: opór ciała dotykanego i natężenie mięśniowe. Gdy wchodzą w grę oba te czynniki, powstaje pojęcie przestrzeni zapełnionej, czyli materji, gdy zaś czynne jest tylko natężenie mięśniowe, które nie napotyka żadnego oporu, wtedy powstaje pojęcie przestrzeni próżne, czyli właściwe. Że doświadczenie to jest doświadczeniem *siły,* zbytecznie byłoby rozwodzić się. Pozostaje nam tylko zapytać się jeszcze, jaka jest przyczyna przestrzeni? Czy jest przestrzeń absolutna, którejby przestrzeń względna była objawem? Odpowiedzi na te pytania dać niepodobna. Co najwięcej możemy utrzymywać, że przestrzeń jest rzeczywistością względną, że samo pojmowanie przez nas tej rzeczywistości zmusza nas do przyjęcia rzeczywistości absolutnej, do przypuszczenia, że nasze pojęcie przestrzeni spowodowane jest w pewien sposób przez rzecz niepoznawalną.

Do podobnychże wniosków prowadzą nas rozumowania o czasie względnym i bezwzględnym.

Materję pojmujemy, jako współistniejące położenia, które stanowią opór; jestto więc przestrzeń zapełniona. W wytworzeniu pojęcia materji biorą udział, jak wiemy, dwa czynniki: opór i natężenie mięśniowe; dla tego też i w samym pojęciu materji znajdują się dwa pierwiastki: *opór,* który jest pierwotny, i *rozciągłość,* — pochodny. To nas przekonywa, że pojęcie materji jest również rezultatem doświadczenia siły. Jeżeli takie jest pojęcie materji względnej, to cóż powiemy o materji bezwzględnej? Oto, że materja względna, przedstawiająca się umysłowi naszemu w stosunkach trwałych, jest rzeczywistością względną, jest pewnym objawem rzeczy niepoznawalnej.

Pojęcie ruchu zawiera w sobie pojęcia czasu, przestrzeni i materji. Pierwiastkami tego pojęcia są mianowicie: rzecz jakaś, która się porusza, szereg położeń zajmowanych po kolei, połączony w myśli z grupą położeń współistniejących. Ruch tak samo, jak i składowe jego pojęcia, sprowadza się do doświadczenia siły, a to tym słuszniej, że zasadniczym jego pierwiastkiem jest czucie natężenia mięśniowego. Że ruch, jako rzeczywistość względna, odpowiada rzeczywistości absolutnej, każdy łatwo się domyśli.

Przystępujemy teraz do siły, która jest zasadą czasu, przestrzeni, materji i ruchu. Wszystkie te pojęcia powstały drogą doświadczenia siły. Materja i ruch są objawami siły różnie uwarunkowanymi, czas zaś i prze-

strzeń, objawiające się jednocześnie z materją i ruchem, są warunkami objawiania się siły. Słowem, wszystkie powyższe pojęcia zbudowane są z materjału, dostarczonego przez doświadczenia siły. Lecz doświadczenie siły skąd pochodzi? Odpowiedzi na to niema. Siła, będąc najwyższą zasadą wszystkich zasad, ostatecznym tłumaczeniem wszystkich naszych pojęć, sama wytłumaczona być nie może. Możemy o niej to jedno powiedzieć, że jest pewnym uwarunkowanym skutkiem bezwarunkowej przyczyny, że jest rzeczywistością względną, wskazującą na rzeczywistość bezwzględną, której jest objawem. Przechodzimy teraz do prawd, będących postulatami naszej wiedzy.

Czy materja jest zniszczalna? Do niedawna jeszcze uważano powszechnie za dogmat, że materja, która jest stworzona z niczego, może też i obrócona być w nic, czyli, że jest zniszczalna. Teologja do dziś dnia jeszcze uważa to za pewnik. Od chwili atoli, w której chemja ilościowa oznaczyła z największą ścisłością stosunek ciał, wchodzących w skład wszystkich kombinacji, przekonano się, że to, co dawniej uważano za zniszczenie materji, nie jest czymś innym, jak zmianą jej stanów, bez względu na te zmiany ilość materji nie zmienia się nigdy. Prawda ta stała się dziś aksjomatem dla chemika, fizyka i fizjologa, którzy przeciwnego jej twierdzenia pojąć nawet nie mogą. Prawda ta atoli, będąc rezultatem doświadczenia, potrzebuje jeszcze potwierdzenia ze strony myślenia, które przyzna jej wartość bezwzględną, gdy zostanie rzeczą dowiedzioną, że zniszczalność materji jest niedostępna naszemu pojęciu. Myślenie jest ustanawianiem stosunku. Otóż ustanawianie stosunku do stosunku, a więc myślenie, staje się niepodobieństwem, gdy się zatraca jeden z terminów owego stosunku Jak nie możemy pojąć, by *nic* mogło się stać *czymś;* tak również pojąć nie możemy, by *coś* mogło się stać *niczym.* Zniszczenie materji, zarówno jak i stworzenie jej, jest dla nas niepojęte. W ostatecznym rezultacie dowód niezniszczalności materji zawiera się w niezniszczalności siły, a mianowicie w tym fakcie, że siła wykonana przez pewną ilość materji pozostaje zawsze ta sama.

Z niezniszczalnością materji łączy się ściśle *ciągłość* ruchu. Jestto prawda, której odrzucenie czyni niepodobieństwem wszelką naukę, wszelkie usiłowania filozofji. Prawda ta da się wyrazić w ten sposób: że ruch utracony przez jakąś cząstkę materji przechodzi w drugą jej część, zmieniając przytym często formę swego objawienia się. Że prawda ta jest nie tylko indukcyjna, ale nadto konieczna dla myśli, wynika to już z tego, cośmy powiedzieli pod tym względem o materji. Dodać w końcu wypada, że tak ciągłość ruchu, jak i niezniszczalność materji znana nam jest za pośrednictwem siły. Pewien objaw siły pozostaje zawsze ten sam



bez zmniejszania się. Jeżeli czego nie możemy się pozbyć z myśli, to właśnie siły, której każe domyślać się wszelki ruch.

Jeżeli materja i ruch są niezniszczalne, tymbardziej niezniszczalna być musi siła. *Trwałość siły,* wyrażająca się formułą, że ilość siły pozostaje zawsze ta sama, jest pojęciem zasadniczym, na którym się opiera niezniszczalność materji i ciągłość ruchu. Prawda ta atoli, będąc najwyższą prawdą, do której wszystkie inne sprowadzają się, i od której wyższej niema, nie może być dowiedziona. Jest ona bezpośrednim danem naszego umysłu, jest postulatem wszystkich nauk i całej filozofji. Z jej odrzuceniem ustaćby musiały wszelkie badania tak fizyka i chemika, jak astronoma, którzy za podstawę swych wyliczeń przyjmują, że jednostka siły nie zmienia się, że działanie równe jest oddziaływaniu. Otóż te przypuszczenia nie są czym innym, jak stwierdzeniem zasady trwałości siły, która nic innego nie znaczy — tylko, że nie masz odosobnionej siły, którąby powstała z niczego i w nic się obróciła, że każda siła objawiająca się każe się domyślać innej poprzedzającej ją i równej, od której pochodzi i na którą oddziaływa, i że następnie, żadna siła bez skutku zniknąć nie może, lecz musi się objawić w jakikolwiek sposób.

Mówiąc atoli o trwałości siły, mówimy nie o sile, którą czujemy w sobie, ani o sile, którą przypuszczamy zewnątrz siebie, ale o sile bezwzględnej, której tamte są tylko objawami. Objawy, które występują w nas i zewnątrz nas, nie trwają, trwa tylko nieznana przyczyna tych objawów.

Koniecznym następstwem trwałości siły jest *trwałość stosunków* między siłami. Znaczy to, że jeżeli siły współczynne w jednym wypadku są równe takimże siłom w drugim, tak pod względem położenia, jak i natężenia każdej w szczególności, to i rezultaty połączonego ich działania muszą być sobie równe i podobne w obu wypadkach. Jestto prawo *jednostajności* przyrody.

Dalszym następstwem trwałości siły jest jeszcze *przemiana sił* i ich *równoważność.* Licznymi stwierdzono doświadczeniami, że każda siła zdolna jest przemienić się w inną bądź wprost, bądź pośrednio, i że siła jedna przemienia się w drugą zawsze w stałym stosunku. Stało się to już dziś zasadniczą prawdą w nauce, że we wszechświecie wszystkie zmiany są skutkiem zmian, które je poprzedziły, i zarazem przyczyną zmian, które po nich nastąpią, i że siły, objawiające się w tych zmianach, występują w ściśle oznaczonej ilości. Pierwotną przyczyną ruchu w systemacie słonecznym, a więc i wszystkich sił, które są szczególnymi objawami ruchu, jest ciążenie składowych części jego. Ciążenie, wywoławszy ruch materji, spowodowało jej skupienie, a w następstwie tego przemianę ruchu. w ciepło i światło, których głównym źródłem w obecnej chwili jest słońce, Wszystkie zmiany, wszystkie zjawiska tak gieologiczne, jak biologiczne,

mają swą przyczynę w słońcu, które, będąc głównym rezerwuarem ruchu, nagromadzonego w formie ciepła, jest jedynym źródłem sił czynnych w zakresie naszego systemu.

Prawo zależności sił i ich równoważności nie ogranicza się tylko do zjawisk fizycznych, ma ono swą moc i nad zjawiskami umysłowymi. Że zjawiska umysłowe zależne są od fizycznych, dowodzi tego fakt, że nie tylko między wrażeniem a zjawiskiem fizycznym, które to wrażenie wywołało, zachodzi stosunek ilościowy, ale nadto tenże sam stosunek wykrywa się między wrażeniem a czynnością naszego ciała, będącą następstwem wrażenia. Najszczytniejsze nasze myśli, najgłębsze uczucia ulegają temu prawu narówni z wrażeniem zmysłowym, jakkolwiek pośrednikiem między temi myślami i uczuciami z jednej strony, a zjawiskami fizycznymi z drugiej — są siły życiowe fizjologiczne i warunki pewnego organizmu.

Że prawo przemienności i równoważności sił panuje także nad zjawiskami socjologicznymi, zbytecznie byłoby wskazywać.

Nie ulega wątpliwości, że prawa tego indukcyjnie dowieść niepodobna: nie mniej wszakże jest ono konieczne, jako bezpośrednie następstwo zasady trwałości siły, będącej, jak wiadomo, bezpośrednim danem umysłu i dlatego pewnikiem, który nie może być zaprzeczony.

Wiemy już, że przyczyną zmian, jakie zachodzą we wszechświecie, jest ruch, nastręcza się więc pytanie, co jest przyczyną ruchu? Na to pytanie nie możemy zadawalającej dać odpowiedzi i zmuszeni jesteśmy wyznać, że bezwzględna przyczyna ruchu jest dla nas niezrozumiała. Mimo to jednakże musimy wyobrażać sobie materję, jako objawiającą naraz siłę przyciągania i odpychania, dzięki zapewne codziennemu doświadczeniu, którego elementarną formę stanowi antagonizm między mięśniami wyprostnymi i zginaczami. W każdym razie dwie te współistniejące, przeciwne sobie siły, które przyznajemy wogóle materji, nie powinny być brane za rzeczywiste; nie są one czym innym, jak symbolami, zapomocą których przedstawiamy sobie rzeczywistość, tłumaczymy sobie działanie rzeczy niepoznawalnej.

Powszechne współistnienie przyciągania i odpychania pociąga za sobą konieczność pewnych praw, jakim ruch ulega pod względem swego kierunku. Jeżeli czynne są tylko siły przyciągające, natenczas ruch odbywa się w kierunku ich wypadkowej, którą też można nazwać linją najsilniejszego przyciągania, jeżeli zaś czynne są tylko siły odpychające, ruch odbywa się w kierunku ich wypadkowej, którą można nazwać linją najsłabszego oporu, jeżeli nareszcie czynne będą zarówno siły przyciągające, jak i odpychające, to ruch odbywać się będzie w kierunku ich wypadkowej. Właściwie mówiąc, to prawo jest jedyne, gdyż obie te siły



przypuszczają się jako wszędzie współistniejące; zdarza się wszakże bardzo często, że jedna z tych sił tak dalece przeważa nad drugą, że można śmiało pominąć jej skutki.

Ruch, odbywający się w pewnym kierunku, staje się przyczyną nowego ruchu w tymże kierunku, który nie jest czym innym, jak nadwyżką siły w tym kierunku. Potrzeba atoli pamiętać, że kierunek ruchu rzadko bywa prosty, a nawet wątpić można, czy bywa kiedy zupełnie prosty, a to dlatego, że siły przyciągające i odpychające musiałyby symetrycznie być rozłożone wzdłuż jego drogi, co jest rzeczą bardzo problematyczną.

Takie są ogólne prawa ruchu, dające się wykryć z łatwością we wszystkich zmianach nie tylko kosmicznych i gieologicznych, ale nawet biologicznych. Posłuszna mu jest roślina w swym wzroście, posłuszne mu są żywotne sprawy organizmu zwierzęcego. Na tym nie koniec. Podlegają mu w swych objawach tak myśli i uczucia pojedynczych ludzi, jako też wszelkie zmiany organizmu społecznego.

Jaki jest ostateczny dowód tego prawa? Czy jest ono prostym tylko uogólnieniem doświadczenia, czy opiera się na jakiejś wyższej, niezaprzeczalnej zasadzie? Jakkolwiek prawo to wyprowadzone jest z doświadczenia, nie zbywa mu przecież i na rozumowej podstawie; jest ono bezpośrednim następstwem trwałości siły.

Główną właściwością wszelkiego ruchu jest rytmiczność, która pochodzi stąd, że ruch odbywa się zwykle pod działaniem sił, niezdolnych utrzymać się w równowadze z sobą. Rytmiczność ta atoli nigdy nie jest zupełna, doskonała, siły bowiem przeciwne, oddziaływające na ruch, bodaj czy się znajdują kiedy na tej samej linji. Rytmiczność, będąc konieczną własnością wszelkiego ruchu, stanowi główny charakter wszystkich zmian, bez względu na to, czy są one fizyczne, czy umysłowe lub społeczne. Rytmiczność, jako konieczna własność ruchu, jest także prostym następstwem trwałości siły.

Takie są rezultaty, do jakich dochodzimy drogą ścisłej analizy. Czy wszystkie te zasady, powyżej wyłożone, zdolne są wytworzyć całość poznania rzeczy? Że stanowią one jeden z głównych przedmiotów filozofji, nie podpada najmniejszej wątpliwości, są to bowiem prawdy najogólniejsze, najpowszechniejsze, które obejmują wszystkie konkretne zjawiska, do wszystkich działów natury należące. Z tym wszystkim filozofji same nie stanowią. Są to prawdy czysto analityczne, które niezdolne są utworzyć syntezy poznania, będącej głównym zadaniem filozofji. Nie dość jest poznać prawa pojedynczych czynników rzeczy, potrzeba jeszcze poznać prawo wspólnego tych czynników działania, potrzeba wykryć formułę, któraby wyrażała złożony rezultat tego działania. Łatwo się domyśleć, że formuła ta powinna oznaczyć przebieg zmian, jakim podlega naraz ma-

terja i ruch, powinna wyrazić prawo, podług którego odbywa się rozdział materji i ruchu, zasadę dynamiczną, któraby zdolna była wytłumaczyć powszechną metamorfozę tak w jej całości, jak i w szczegółach. Formułą taką jest prawo rozwoju (evolution). Przystępujemy do jej zbadania.

## TEORJA ROZWOJU (EVOLUTION).

Wiedza nasza nie może się nazwać zupełną, jeżeli się ogranicza na poznaniu rzeczy w ich konkretnej formie, z pominięciem ich przeszłości i przyszłości. Poznanie zupełne rzeczy ma być ich historją, zawierającą w sobie wszystkie ich zmiany, zacząwszy od chwili, w której staną się niedostrzegalne. Filozofja więc, mająca za przedmiot zupełne rzeczy poznanie, powinna dać nam formułę, któraby właśnie wyrażała, tłumaczyła owo przejście rzeczy ze stanu niedostrzegalnego do konkretnego i napowrót z konkretnego do niedostrzegalnego. Formułą taką będzie prawo rozdziału materji i ruchu.

Nauka, badając dzieje wszystkich rzeczy, wykrywa, że składowe ich pierwiastki były niegdyś w stanie rozproszonym i że do tegoż stanu znowu kiedyś powrócą. Słowem, cała historja rzeczy zawiera się w skupieniu ich pierwiastków i następnie w ich rozproszeniu. Otóż przejście ze stanu rozproszonego do skupionego nie jest czym innym, jak ześrodkowaniem materji, a utratą, rozproszeniem ruchu, i odwrotnie, przejście ze stanu skupionego do rozproszonego jest powiększeniem się ruchu a rozproszeniem materji. Jak bowiem stopniowe skupianie się materji każe się domyślać jednoczesnego zmiejszania się ruchu cząstkowego, tak z drugiej strony powiększenie się ruchu cząstkowego pociąga za sobą rozkład materji i jej rozpraszanie się. Są to dwa kierunki, w których się odbywają wszystkie wogóle zmiany, jakim tylko ulegają istniejące rzeczy. Nie trzeba wszakże zapominać, że lubo każda zmiana odbywa się w jednym z tych dwuch kierunków, kierunki te przecież nie zawsze są niezależne od siebie. Każde ciało, będące niczym innym, jak skupieniem cząstek, w tym samym czasie nabywa ruchu i traci go; nabywa przez pochłanianie ciepła, wysyłanego przez inne ciała, traci zaś przez wysyłanie ciepła do tychże ciał.

Takie jest powszechne prawo podziału materji i ruchu, podziału odbywającego się w dwuch przeciwnych sobie kierunkach. Skupianie się materji i jednoczesne rozpraszanie się, zmiejszanie się ruchu nazywamy *rozwojem; rozkładem* zaś, zanikaniem nazywamy powiększanie się ruchu i jednoczesne rozpraszanie się materji.

Rozwój bywa prosty i złożony.

Jeżeli jedynymi siłami czynnymi są te, które dążą wprost do wywołania bądź skupienia, bądź rozproszenia, natenczas w masie ciała odbywają się jedynie te ruchy, które zbliżają składowe jej części do wspólnego jej środka, albo je od niego oddalają. Będzie to rozwój prosty, który



zachodzi albo wtedy, gdy siły, zbliżające składowe części masy ciała do wspólnego środka, znacznie przewyższają inne, przypadkowe; albo też wtedy, gdy skupianie się masy ciała, bądź z powodu małej objętości, bądź dlatego, że ruch, który otrzymuje zewnątrz, jest zbyt mały w porównaniu do tego, który traci, dokonywa się zbyt szybko.

Przeciwnie zaś, jeżeli skupianie się dokonywa powoli bądź dlatego, że wewnętrzny ruch masy ciała jest zbyt wielki; bądź dlatego, że wielka objętość tej masy przeszkadza wewnętrznemu jej ruchowi, chociażby małemu, rozpraszać się swobodnie; bądź nareszcie dlatego, że masa ciała więcej nabywa ruchu, niż go traci: natenczas siły przypadkowe znaczny mogą wywrzeć wpływ na masę ciała, powodując w niej drugorzędne ugrupowanie się składowych jej cząstek obok głównego, skierowanego ku środkowi masy. Będzie to właśnie rozwój złożony.

Właściwości obu tych gatunków rozwoju są bezpośrednim następstwem tego prawa fizycznego, że jeżeli jakieś ciało odbywa ruch swobodny w przestrzeni, to każda siła na nie działająca zdoła sprowadzić pewną zmianę w jego ruchu; przeciwnie zaś, jeżeli to ciało połączone jest w jakikolwiek sposób z innymi ciałami, jeżeli zostaje pod wpływem siły ciążenia, albo spójności: natenczas siły przypadkowe muszą mieć dość znaczne natężenie, by mogły w jego ruchu wywołać znaczne zmiany. Otóż prawo to stosuje się nie do samych tylko mas ciała, ale i do ich części tak dostrzegalnych, jak i niewidomych, jakimi są molekuły. Im cząstki masy bardziej są rozproszone, tym są swobodniejsze w swych ruchach, tym mniej ulegają ciążeniu i spójności i dlatego tym łatwiej podlegają działaniu sił przypadkowych. Rzecz się zaś ma przeciwnie, gdy masa ciała jest skupiona, gdy molekuły jej, z powodu zbliżenia się do siebie, ulegszy znacznemu wpływowi ciążenia i spójności, utraciły pierwotną swobodę ruchu. To nas uczy, że przy tych samych warunkach ilość drugorzędnych zmian w ugrupowaniu cząstek ciała, towarzyszących zmianie głównej, pierwotnej, jest proporcjonalna tak do posiadanego przez to ciało wewnętrznego ruchu, jak i do czasu, w ciągu którego ten ruch się w nim zachowuje.

Jeżeli ciała są lotne, albo płynne, drugorzędne ugrupowanie się, odbywające się szybko i na znaczną skalę z powodu wielkiej ruchliwości molekuł, nie pozostawia żadnego po sobie śladu; dzieje się zaś inaczej w ciałach tak zwanych plastycznych, zajmujących środek między płynnymi a stałymi. W nich ugrupowanie się odbywa z mniejszą łatwością; ale właśnie dlatego, że ruchliwość molekularna jest w nich znacznie mniejsza, drugorzędne ugrupowanie się nabiera pewnej trwałości, która zresztą wtedy dopiero staje się zupełna, gdy z powodu nowego skupienia się cząstek ciało przejdzie w stan stały i w ten sposób uniemożliwi nowe ugrupowanie się swych

części. Przykład ten nas poucza, że prócz wyżej wymienionych warunków, umożliwiających powstanie rozwoju złożonego, potrzebny jest jeszcze jeden, mniej ogólnego znaczenia, ale również ważny z tego względu, że wyjaśnia nam właściwość rozwoju istot organicznych. Warunek ten jest następujący: ażeby mogło zajść w pewnym ciele drugorzędne ugrupowanie się, potrzeba, by to ciało posiadało wielką ilość wewnętrznego ruchu; ale z drugiej znów strony, ażeby drugorzędne ugrupowanie się mogło stać się trwałe, potrzeba, by ruch wewnętrzny stał się słaby. Temu warunkowi, na pozór tak sprzecznemu, czyni zadość materja organiczna żyjąca, która naraz posiada ogromną ilość wewnętrznego ruchu i znaczny stopień spójności, nadającej drugorzędnym ugrupowaniom pewną stałość na przeciąg pewnego czasu.

Taka jest teorja rozwoju w swym najogólniejszym sformułowaniu Przystępujemy teraz do sprawdzenia za pomocą indukeji praw rozwoju, któreśmy właśnie wyprowadzili dedukcyjnie. Dlatego potrzeba rozpatrzeć się w faktach, jakich nam dostarczają astronomja, gieologja, oraz biologja, psychologja i socjologja. One dopiero mogą nam dostarczyć dowodów, że powyższe prawa panują w całym świecie bez wyjątku.

Hipoteza Laplacea, jeżeli jest prawdziwa, stwierdza najzupełniej teorję rozwoju. System słoneczny nie inaczej mógł się wytworzyć z mgławicy, jak przez skupianie się materji i jednoczesną utratę ruchu. W tym samym czasie, gdy się dokonywało stopniowe ześrodkowanie się całego systemu słonecznego, w oddzielonych jego częściach odbywało się osobne ześrodkowywanie się składowych ich pierwiastków.

Przejdźmy teraz do gieologji. Dzieje ziemi, o ile je poznać możemy z budowej skorupy ziemskiej, mówią nam, że była ona w stanie gazowym. Ze stanu gazowego, mogła przejść w płynny, a następnie w stały w zewnętrznej swej powłoce w ten tylko sposób, że w miarę jak traciła wewnętrzny ruch, masa jej coraz bardziej skupiała się. Obok tego skupiania się ogólnego, dokonywały się jeszcze drugorzędne. Najprzód powierzchnia ziemi przedstawiała tylko małe wyspy i niewielkie zbiorowiska wód — następnie, gdy skorupa ziemska, stawszy się grubszą, nabrała większej trwałości, potworzyły się obszerne lądy i morza. To samo działo się z górami. Zrazu małe, później dopiero stały się wysokie, w miarę, jak skorupa ziemska stawała się grubsza i twardsza.

W roślinach i zwierzętach drugorzędne skupiania się, towarzyszące pierwszorzędnemu, nabierają szczególnej wagi. W nich ześrodkowywanie się materji w formie oddzielnych części dokonywa się jednocześnie z coraz większym i ściślejszym łączeniem się z sobą tychże części. Pomijając liczne przykłady, dość będzie przytoczyć dla wyjaśnienia, że w dzieciństwie u człowieka tkanka kostna powstaje przez zlanie się z sobą czę-



ści tej samej kości, w starości zaś przez spajanie się z sobą kości pierwotnie odrębnych.

Cóż innego w widzimy ustroju społecznym? Rodziny łączą się w plemiona, silniejsze podbijają słabsze i w ten sposób tworzą coraz większe skupienia, w których obok naczelników oddzielnych plemion występuje wódz naczelny. Ale na tym nie koniec. Oprócz tego łączenia się oddzielnych grup z sobą, w samychże grupach dokonywają się jednocześnie pewne połączenia, skupienia się. W miarę coraz większego postępu wytwarzają się w ustroju społecznym różne klasy narodu, które możnaby sprowadzić do dwuch: do klasy panującej i pracującej. Nie trudno się przekonać, że nawet pojedyncze sprawy ustroju społecznego ulegają temu prawu i stwierdzają je każdym szczegółem swego rozwoju. Dowodzi tego lingwistyka, historja nauk, sztuk i przemysłu.

Powyższe przykłady wskazały nam, że tak w ciałach nieorganicznych, jak i organicznych, jednocześnie, gdy się dokonywa skupienie całości, podobneż skupienie odbywa się i w częściach, ową całość składających. W jakiż sposób całość ta dzieli się na części? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w samym określeniu rozwoju złożonego. Utrzymywać że ugrupowaniu się pierwotnemu towarzyszą ugrupowania się drugorzędne, znaczy to samo, co mówić, że obok zmian, następujących w ciele skutkiem przejścia jego ze stanu gazowego do stałego, zachodzą jeszcze inne zmiany, które są następstwem przechodzenia jego ze stanu jednorodnego w stan różnorodny. Słowem, składniki masy ciała jednocześnie skupiają się i różnicują. Przykład wyjaśni to nam lepiej.

Astronomja nas uczy, że w zakresie systemu słonecznego panuje jaknajwiększa rozmaitość. Rozmaitość ta ustaliła się podczas ześrodkowywania się masy systemu słonecznego. Gazowy sferoid tej masy w miarę jak się skupiał, ulegał coraz większemu różnicowaniu wskutek wewnętrznego ruchu oraz coraz większej różnicy, zachodzącej między jej wnętrzem i zewnętrzną stroną pod względem gęstości i temperatury, a w końcu przez odrywanie się substancji, z której powstały w przestrzeni pierścienie materji. Różnicowanie to odbywało się tak długo, aż się uorganizował i ustalił cały system, składający się ze słońca, planet i ich satelitów.

Gieologowie zgadzają się powszechnie na to, że ziemia była niegdyś masą gazowej natury i że jej wewnętrzne części do dziś dnia są płynne i rozżarzone. Pierwotnie więc znajdowała się ona w stanie względnie jednostajnym. Wskutek promieniowania nastąpiło stygnięcie, które z czasem pociągnęło za sobą wielką różnicę między jej masą a powierzchnią. Skorupa ziemi przez wytwarzanie się nowych pokładów, przez działanie rozżarzonego wnętrza ziemi na jej powłokę stawała się coraz więcej różnorodna. Sama powierzchnia ziemi ulegała znaczniejszym zmianom, zrazu po-

krywając się małymi wyniosłościami, a następnie dopiero takimi górami jak Andy i Himalaja. W tym samym czasie ustalają się różnice pod względem klimatu, które ze swej strony stają się przyczyną nowych innego rodzaju różnic i t. d.

Nie inaczej się dzieje i z ciałami organicznymi. Skład ich chemiczny, zrazu jednostajny, staje się coraz więcej różnorodny: z substancji, która nie przedstawiała z początku żadnych różnic, potworzyły się różne tkanki. Temuż samemu prawu ulegają zmiany kształtu tak całego organizmu, jak i pojedynczych jego narządów. Słowem, w każdej roślinie i w każdym zwierzęciu znaczne ugrupowania drugorzędne towarzyszą zawsze pierwszorzędnym, czyli że organizm w swym rozwoju przechodzi ze stanu jednorodnego do stanu różnorodnego.

Czy życie wogóle było posłuszne temu prawu? Czy flory i fauny przeszłości mniej były różnorodne od dzisiejszych? Stanowczej odpowiedzi na te pytania dać nie można dla braku faktów rostrzygających. Z tym wszystkim, chociaż fakta nie pozwalają nam głosować ani za, ani przeciw teorji postępowego rozwoju żyjących organizmów, są przecież między nimi takie, i to najznakomitsze, które zdają się wskazywać, że organizmy i grupy organizmów bardziej różnorodne są przekształceniem organizmów mniej różnorodnych. Jeżeli biologiczna historja ziemi nie daje nam na powyższe pytanie stanowczej odpowiedzi, to daje nam ją historja rodzaju ludzkiego. Organizm ludzki, w ciągu okresu, w którym się ziemia zaludniała, stawał się coraz bardziej różnorodny z jednej strony wskutek zmian, jakie ustalały różne stopnie oświaty, z drugiej przez powstanie różnych ras. To samo postrzegamy i w ustrojach społecznych. W miarę, jak masa społeczna, pierwotnie jednostajna, różnicuje się, wytwarza się klasa rządzących i rządzonych. W dalszym ciągu rządzący rozdzielają się na świeckich i duchownych, i w ten sposób ustanawia się państwo i kościół, w których z wiekiem powstają coraz większe i liczniejsze różnice. Podobneż różnicowanie dokonywa się i w klasie rządzonych. Przechodząc do utworów działalności ludzkiej, do języka, nauki, sztuk i przemysłu, wszędzie postrzegamy, że przechodzenie ze stanu jednorodnego do różnorodnego stanowi istotę ich rozwoju.

Możemy więc teraz dodać, że rozwój polega jednocześnie na przechodzeniu ze stanu mniej skupionego w bardziej skupiony i ze stanu jednorodnego w różnorodny. Określeniem więc jego będzie: jest on przemianą rozproszonej jednostajności na skupioną różnorodność, spowodowaną rozproszeniem się ruchu i skupieniem materji.

Czy takie określenie rozwoju wystarcza? czy nie pomija ono jakiej charakterystycznej cechy jego? Zastanówmy się nad tym.

Każda miejscowa choroba przedstawia pewne zmiany, będące przejściem ze stanu mniej różnorodnego do bardziej różnorodnego. Czy zmiany te mają być zaliczone również do rozwoju? Każdy wytwór chorobliwy sprowadza przecież nowe różnicowanie w ciele, organizm, jako całość, staje się bardziej różnorodny przez dodanie do niego części, która pod żadnym względem nie jest podobna do innych. Co więcej, możnaby utrzymywać, że sama śmierć, pociągając za sobą chemiczny rozkład ciała, staje się w pierwszych chwilach przyczyną większej różnorodności ciała, chociaż w ostatecznym rezultacie prowadzi je do coraz większej jednostajności, bo do zupełnego rozkładu. To nas przekonywa, że nie każda zmiana, która jest przejściem od jednostajności do różnorodności, ma być poczytywana za objaw rozwoju, że pomiędzy takimi zmianami są niektóre, co są właściwie objawem rozkładu, początkiem zaniku. Właściwa więc rozwojowi zmiana, oprócz tej cechy, że prowadzi do rozmaitości, musi posiadać jeszcze inną.



Nie każda różnorodność stanowi istotę rozwoju, gdyż jest pewna różnorodność, od której rozkład się zaczyna. Powyższe więc określenie rozwoju nie jest wystarczające. Różnorodność, która ma stanowić charakterystyczną cechę rozwoju, musi być określona, uporządkowana. Rozwojem przeto nie jest samo tylko przejście jednostajności do różnorodności, postępem, idącym od prostoty do złożoności, ale jest jeszcze postępem od chaotyczności do porządku, od układu nieokreślonego do określonego. Wszelki rozwój, bez względu na swój rodzaj, przedstawia nie samo tylko powiększanie się części do siebie niepodobnych, ale nadto potęgowanie się dokładności, z jaką te części od siebie się wyróżniają. I tak, wracając do przykładu, któryśmy powyżej przytoczyli, co w nim postrzegamy? Oto, że zmiany, stanowiące choroby, nie mają tego określonego charakteru pod względem miejsca, rozciągłości i kształtu, jakim się odznaczają zmiany, stanowiące istotę rozwoju. Jakkolwiek pewne chorobliwe wytwory są właściwsze jednym częściom ciała, jak drugim, nie ograniczają się przecież na nich; zajęte przez nich miejsca nie odgraniczają się wyraźnie. Objętość ich i kształt są rozmaite i nie mają w sobie nic stałego, jak to się dzieje z formami organicznymi. Wewnętrzna ich budowa również jest zawikłana. Słowem, pod wszystkimi wogóle względami są one nieoznaczone. To samo ma się rozumieć i w zmianach spo łecznych, cechujących stan ich anormalny. Powszechne niezadowolenie, od którego się zaczynają wszystkie rozruchy polityczne, każe się domyślać pewnego rozprzężenia węzłów hierarchii społecznej. Z powiększeniem się agitacji, tworzą się zgromadzenia rewolucyjne, stopnie hierarchiczne, przedtym zachowujące swą odrębność, teraz mieszają się z sobą. Przepisy, regulujące postępowanie jednostek, nie znajdują posłuchu, zaciera się powoli różnica, oddzielająca dotąd rządzących od rządzonych. Jednocześnie powstrzymanie wszystkich spraw ciągnie za sobą zawieszenie pracy, ustają

wszystkie różnice, opierające się na rozmaitości spraw społecznych, całe społeczeństwo przemienia się w nieoznaczoną masę. Niechże wybuchnie rewolucja, natenczas organizm społeczny rozpada się i przechodzi w stan agregatu, składającego się z części, pozbawionych wszelkiej organizacji. To samo dzieje się, gdy głód i epidemje sprowadzają zaburzenia, dając powód do zmian, które nie są czym innym, jak przejściem od urządzeń oznaczonych do urządzeń nieoznaczonych.

Jeżeli więc postęp od nieoznaczonego do oznaczonego stanowi istotę rozwoju, to musi on się znajdować we wszystkich tych faktach, w których, jak dotąd, sprawdziliśmy już postęp od jednostajności do różnorodności. Brak nam miejsca na to, byśmy mogli przytaczać dowody, jakich nam dostarczają astronomja, gieologja, biologja i socjologja, na potwierdzenie faktu, że wszędzie, gdzie się dokonywa rozwój, tam postęp od jednostajności do różnorodności łączy się jednocześnie z postępem od nieoznaczoności do oznaczoności.

Nie potrzeba atoli zapominać, że ten ostatni postęp nie jest zjawiskiem pierwotnym, samodzielnym; jest on rezultatem zmian innych, a mianowicie coraz większego skupienia się masy, gęstnienia jej, coraz większej spójności między jej składnikami. Gęstnienie to, nadając trwałość wszystkim zmianom, uwydatnia tym samym powstającą różnorodność, ustala różnice we wszystkich ich szczegółach i wzajemną ich zależność. Dlatego też w powyższym określeniu rozwoju potrzeba zaprowadzić małą poprawkę. Rozwój jestto postęp od nieokreślonej, niespójnej jednorodności do oznaczonej, zjednoczonej różnorodności.

Jakkolwiek ta definicja rozwoju jest prawdziwa, nie jest wszakże zupełna. Obejmuje ona cały szereg zjawisk, jakie przedstawia rozwój pod względem skupienia się materji, ale pomija inne, które jednocześnie zachodzą, a które nie mniej od innych są ważne. Są to zmiany ruchu.

Wspominaliśmy wprawdzie, że w miarę, jak materja skupia się, ruch się rozprasza, dotąd wszakże nie mówiliśmy nic o ruchu, który pozostaje. Co się z nim dzieje? W miarę, jak rozwój staje się złożony, jak skupiona masa zatrzymuje w sobie na czas dłuższy znaczną ilość ruchu potrzebnego na to, by mógł się dokonać drugorzędny podział materji, która tę masę stanowi, staje się także konieczny jednoczesny podział zatrzymanego ruchu. Między składowymi częściami całości nie mogą się ustalić różnice tak co do ich formy, jakoteż jakości i objętości, żeby jednocześnie nie ustaliły się także różnice pod względem ilości i kierunku ruchu bądź samych części, bądź molekuł. Dla uzupełnienia więc naszego pojęcia o rozwoju musimy go zbadać pod względem dynamicznym, musimy odpowiedzieć na pytanie: jakie jest źródło ruchów i dlaczego ich rozmaitość i oznaczoność stają się konieczne? Gdy materja przechodzi



ze stanu rozproszonego w stan stały, rozproszone jednostki tracą część wewnętrznego, niedostrzegalnego ruchu, a jednocześnie skupione masy tych jednostek nabywają ruchu widomego jedne względem drugich. Skądże się bierze ów ruch widomy? Rzecz prosta, że musiał poprzednio istnieć jako ruch niewidomy, jako wewnętrzny ruch rozproszonych jednostek. Jeżeli materja konkretna jest produktem skupienia się materji rozproszonej, to i ruch konkretny również jest tylko produktem skupienia się ruchu rozproszonego. Powstanie ruchu mas wymaga ustania ruchu molekularnego, tamtemu równoważnego.

W ten sposób rozwój, ze stanowiska dynamicznego rozważany, może być nazwany zmniejszaniem się względnego ruchu części i jednoczesnym powiększaniem się względnego ruchu całości. Postęp ten dokonywa się w ten sposób: ruch molekuł prostych zamienia się na ruch molekuł złożonych, w dalszym ciągu na ruch mas małych a następnie na ruch mas coraz większych. W miarę, jak powstaje większa rozmaitość w zatrzymanym ruchu, powiększa się także rozmaitość rytmu, który, jak wiemy, jest konieczną własnością ruchu. Szerokość rytmu i jego stosunek zależny jest od stopnia i sposobu skupiania się mas oraz od stosunku tych mas do sił w nich zawartych. W miarę, jak pewna cząstka całości, znajdującej się w stanie rozwoju, oddziela się i skupia, a przez to traci względną ruchliwość swych składników, ruch jej, jako całostki musi się stawać bardziej oznaczony.

Takie jest pojęcie rozwoju pod względem dynamicznym. Uzupełniając nim jego pojęcie materjalne, możemy go określić w sposób następujący: rozwój jest skupianiem się materji, któremu towarzyszy rozpraszanie się ruchu, przyczym zarówno materja, jak i ruch przez nią zatrzymany, przechodzą ze stanu nieokreślonej, niespójnej jednorodności do stanu określonej, zjednoczonej różnorodności.

Prawo rozwoju jest powszechne, ale czy jest ostateczne, czy nie pochodzi od jakiej wyższej zasady? Tak, jak się przedstawia w powyższym sformułowaniu, nie jest czym innym, jak empirycznym uogólnieniem, którego składniki nie łączą się z sobą żadnym węzłem wzajemnej zależności. Widoczna więc, że te składniki muszą być konsekwencjami jakiejś zasady, i że ta zasada dopiero zdoła je połączyć w syntetyczną jedność. Wiadomo nam z poprzedzającego, że najwyższą zasadą, będącą podstawą całej wiedzy naszej, jest zasada trwałości siły. Na niej opierają się najwyższe uogólnienia myśli, na niej też oprzeć się musi prawo rozwoju. Musimy więc wykazać, że rzeczywiście zasada trwałości siły tłumaczy powszechny charakter rozwoju, że wszystkie przemiany, jakim podlega materja i ruch, są koniecznymi jej następstwami.

Zauważmyż najprzód, że wszelkie ciało jednorodne znajduje się w warunkach niestałej równowagi. Niestałość ta pochodzi stąd, że różne części jednorodnej masy podlegają zwykle działaniu sił, różnych tak pod względem ilości, jak i jakości. Masa ta bowiem ma stronę wewnętrzną i zewnętrzną; otóż obie te strony, znajdując się wróżnej odległości od źródeł sił czynnych, muszą, rzecz naturalna, odbierać nierówną ilość siły przypadkowej. Zresztą, potrzeba jeszcze pamiętać, że każda cząstka pewnej masy ulega jednocześnie działaniu innych sił: przyciągania powszechnego, spójności, ruchu molekularnego i t. d. Skutek więc, wywołany przez nową, przypadkową siłę, musi być wypadkową tej siły i sił, które wraz z nią są czynne. Twierdzić więc, że różne części pewnej masy odbierają różną ilość siły przypadkowej, jestto utrzymywać, że części te w różny sposób zostały przez nią zmienione. To znaczy, że jeżeli te części były jednorodne pod względem swych stosunków, to wskutek działania na nie siły przypadkowej, stały się różnorodne. Ta ich przemiana jest koniecznym następstwem trwałości siły. Różne bowiem ilości siły, działając na różne części masy, muszą w nich wywołać różne skutki, t. j. zmienić je w różny sposób.

Ponieważ zmiany, od których poczyna się rozwój, są koniecznym następstwem prawa trwałości siły, zmiany te muszą być ciągłe.

Jednorodność bezwzględna, jeżeli taka może istnieć, musi stracić swą równowagę, jednorodność względna musi przejść w stan mniej jednorodny i t. d. Co się dzieje z masą, musi się dziać i z jej częściami, na jakie się podzieli. Jednorodność tych części musi się zmienić tak samo, jak i całość ich pierwotna, w różnorodność.

Zastanawiając się nad zmianami, jakim ulegają różne części masy, pomijaliśmy dotąd zmiany, jakie jednocześnie zachodzą w różnych częściach siły przypadkowej. Zmiany te przecież są bardzo ważne i równie, jak tamte, stają się przyczyną coraz większej rozmaitości, coraz szybszego przechodzenia jednorodności w różnorodność.

Ponieważ działanie i oddziaływanie są sobie równe, zatym siła przypadkowa, sprowadzając w częściach masy, na które działa, różnicowanie się, sama w odpowiedni sposób musi się różnicować wskutek oddziaływania, jakie każda z tych części na nie wywiera. Z siły jednorodnej, staje się ona różnorodną, staje się grupą sił. Oddziaływanie materji na siłę przemienia ją nie tylko na siły różnego kierunku, ale co więcej, na siły różnego rodzaju. Następujący przykład wyjaśni to bliżej.

Jeżeli dwa ciała uderzają o siebie, następuje zmiana położenia i ruchu albo jednego z tych ciał, albo obu naraz. Nie jestto wszakże jedyny skutek tego uderzenia. Oprócz niego powstaje dźwięk: w miejscu, gdzie się dwa ciała zetknęły, następuje znaczne skupienie cząstek, ugięcie się



punktu zetknięcia; skupieniu temu towarzyszy zwykle wywiązanie się ciepła. Nierzadko powstaje iskra, czyli światło, a może nastąpić nawet związek chemiczny. Widzimy więc, że siła mechaniczna, zużyta w tym uderzeniu się dwuch ciał, staje się przyczyną pięciu naraz odmiennych skutków, przemienia się w pięć różnych rodzajów siły. To nas uczy, że skutek bywa zwykle bardziej złożony, jak jego przyczyna, czyli, że wszelka przyczyna wywołuje więcej, jak jeden skutek.

Łatwo zrozumieć, jak dalece ta mnogość skutków przyczynia się do postępu rozwoju. Siła przypadkowa, rozłożona przez oddziaływanie na nią masy ciała na grupę sił różnych, staje się przyczyną nowego, drugorzędnego powiększenia się różnorodności ciała. Ciało to ze swej strony, stając się różnorodniejsze, oddziaływa różnymi swymi częściami na grupę sił i zmusza do nowego różnicowania się. Rozproszona w ten sposób siła na liczniejsze grupy sił, nie przestając działać rozmaicie na rozmaite części ciała, staje się powodem nowego różnicowania się i t. d. Jeżeli więc jednorodna całość, stawszy się różnorodną pod działaniem siły przypadkowej, przemienia tę siłę w różnorodną; jeżeli całość, złożona z dwuch różnych części, dzieli siłę przypadkową na dwie grupy różnorodnych sił, rzecz jasna więc, że każdy nowy podział musi się stać nowym źródłem, nową przyczyną rozmaitego układania się sił, czynnych w ciele. Słowem, mnożenie się skutków postępuje w stosunku gieometrycznym.

Że mnożenie się skutków jest bezpośrednim następstwem trwałości siły, zbytecznie byłoby dowodzić. Żeby atoli nie zostawiać rzeczy w wątpliwości, zwracamy uwagę, że różnymi nazywamy te przedmioty, które w odmienny sposób na nas oddziaływają. Otóż, jeżeli dwa jakieś przedmioty uważamy za różne dlatego, że różny skutek wywołują w naszej świadomości, to na jakiej powadze opieramy się w swym twierdzeniu i co rozumiemy przez *różność* pod względem przedmiotowym? Ostateczna powaga, do jakiej w tym razie odwołujemy się, jest zasada trwałości siły. Jeżeli doznajemy pewnej zmiany, którą w nas spowoduje jeden przedmiot, ale której drugi przedmiot spowodować nie może, to zmianę tę przypisujemy sile, którą wywiera na nas jeden przedmiot, a której nie wywiera drugi. Robimy to dlatego, że inaczaj musielibyśmy chyba utrzymywać, że może zajść w nas pewna zmiana, która nie ma poprzednika, przyczyny. Lecz to właśnie znaczyłoby zaprzeczyć zasady trwałości siły.

Jak wiemy, rozwój jest przejściem jednorodności w różnorodność nie jakąbądź, tylko w różnorodność określoną. Dotąd poznaliśmy, że przyczyną różnorodności wogóle jest niestałość jednorodności i ta własność siły czynnej, że powoduje więcej niż jednę zmianę. Cóż jest tedy przyczyną przechodzenia chaotycznej nieoznaczoności w uporządkowaną oznaczoność? Oto stopniowe odłączanie się i układanie podobnych do siebie

jednostek w oddzielne, wyraźnie różniące się od siebie grupy. Przykładem takiej segregacji jest np. przewiewanie zboża. Ziarna pełne, jako cięższe, padają tuż zaraz, ziarna zaś puste i plewe, jako lekkie, uniesione są przez powiew wiatru nieco dalej i układają się w oddzielną kupę. W jaki sposób możemy sobie ten fakt wytłumaczyć?

Wiadomo nam, że siła, działając na masę ciała, wywołuje w różnych jego częściach różne zmiany, spowodowywa przemianę jednorodności w różnorodność. Zmiany te są różnego rodzaju; mogą je stanowić albo zmiany dostrzegalne w położeniu jednostek — dźwięk, albo niedostrzegalne — ciepło, bądź każda zosobna, bądź razem; albo nowy układ molekuł, stanowiący sprawę chemiczną, albo ten rodzaj zmiany położenia, który nazywamy ruchem mechanicznym, także bądź razem, bądź zosobna. Otóż jeżeli pewna część siły czynnej wywołuje w masie dźwięk, albo ciepło, albo oboje razem, to druga część tejże siły może spowodować w niej sprawę chemiczną, albo mechaniczną zmianę w położeniu jej składników. Jeżeli więc mała tylko cząstka tej siły zużyje się dla wywołania sprawy chemicznej, to większa jej część, a może nawet cała, jeżeli sprawa chemiczna nie nastąpi, zużyje się na to, by wywołać w składnikach masy mechaniczną zmianę położenia. Jakiego rodzaju będzie ta zmiana? Oto siła czynna, zamieniwszy się na mechaniczny ruch jednostek, wywoła podobne ruchy w podobnych jednostkach i różne ruchy w różnych jednostkach, a to tak pod względem kierunku, jak i natężenia. To znaczy, że jednostki jednego gatunku przeniesione zostaną na jedno miejsce, jednostki zaś drugiego gatunku na drugie, czyli że w masie musi zajść wybór i odłączenie zarazem.

Jeżeli teraz powyższemu wyjaśnieniu nadamy formę bardziej abstrakcyjną, to przekonamy się, że to odłączanie się i układanie podobnych do siebie jednostek w oddzielne grupy jest koniecznym następstwem trwałości siły. We wszelkim bowiem działaniu i oddziaływaniu materji i siły różnica jednego, albo drugiego czynnika pociąga za sobą odpowiedniąż różnicę w skutkach; jak również podobieństwo obu tych czynników sprowadza skutki podobne.

Czy wszystkie poznane przez nas zmiany, stanowiące istotę rozwoju, mają jaki cel przed sobą? Czy rozwój, jako ciągłe przechodzenie jednostajności w różnorodność, trwać ma do nieskończoności, czy też ma jaki kres, u którego musi się zatrzymać? Chwila głębszego zastanowienia się prowadzi nas do wniosku, że rozwój ma pewną granicę, której przekroczyć nie zdoła. Granicą tą jest równowaga. Gdzie tylko zwrócimy oczy, wszędzie dostrzegamy dążność do równowagi. Kamień, który się toczy, udzielając część swego ruchu napotykanym w swym biegu przedmiotom, zatrzymuje się wkońcu i zostaje w spoczynku; przedmiot jakiś



rozegrzany traci swe ciepło przez promieniowanie tak długo, aż nie nastąpi równowaga pod względem temperatury między nim a otoczeniem.

Że ostatecznym kresem wszystkich zmian musi być równowaga, wypływa to jeszcze z tego, że współistnienie sił przeciwnych, działania i oddziaływania, jest powszechne. Każdy ruch, napotykając opór, musi się zmniejszać powoli, aż w końcu ustanie zupełnie. Taka jest zasada w swym najogólniejszym wyrażeniu. W zjawiskach świata przedstawia się ta zasada w kształcie bardziej złożonym. Ruch każdego prawie ciała jest złożony i równowaga każdej ze składowych jego części ustala się samodzielnie, niezależnie od innych części. To, co my nazywamy równowagą, jest właściwie zniknięciem tylko jednego lub kilku ruchów, które ciało posiadało, gdy tymczasem inne ruchy mogą się w nim odbywać tak, jak przedtym. Przykład to najlepiej wyjaśni. Bąk puszczony, oprócz ruchu około swej osi, przedstawia jeszcze dwa inne: ruch w kierunku poziomym i oscylacyjny, wynikający z nachylenia się jego osi. Te dwa ruchy jednakże wkrótce się wyczerpują i ustają; pozostaje jego ruch obrotowy, odbywający się tak jednostajnie, że bąk zdaje się pozostawać w spoczynku. Ten ostatni moment stanowi *równowagę ruchomą,* która staje się *zupełną*, gdy bąk po wyczerpaniu swego ruchu zatrzymuje się zupełnie. Przykład ten uczy nas, że najprzód różne ruchy, które ciało posiada, układają się do równowagi oddzielnie. Każdy zosobna: ruchy najsłabsze, albo te, które największy opór napotykają, zosobna lub razem znikają najprzód, zostawiając te, które na większy, albo mniejszy opór napotykają, albo też które obie te własności naraz posiadają. Powtóre, jeżeli niektóre części ciała w stosunku do innych ożywione są ruchem, który mały tylko opór napotyka zewnątrz, to ciało to może przejść w stan *równowagi ruchomej.* Po trzecie, rownowaga ruchoma kończy się zwykle równowagą zupełną.

Najbliższym kresem wszelkiego rozwoju jest właśnie równowaga ruchoma. Powszechną dążnością wszystkich rzeczy jest dojść do tej równowagi i zachować ją mniej lub więcej. Widzimy taką równowagę w systemie słonecznym, w którym względny ruch składowych jego części jest ciągle równoważony przez ruch przeciwny, tak że zwykły stan jego nie doznaje żadnej zmiany. To samo widzimy we wszystkich zmianach ziemi, w sprawach żywotnych organizmów, w oscylacjach życia społecznego. Jestto bieg rzeczy konieczny, ponieważ nadwyżka siły, jaką ciało posiada w jednym kierunku, musi wkońcu zużyć się na pokonanie oporu przeciwko wszelkim zmianom w tym kierunku, zostawiając po sobie jednak ruchy, które wzajemnie się uzupełniają i układają do równowagi ruchomej.

Lecz stan równowagi ruchomej jest tylko przejściowy; ostatecznym kresem rozwoju jest równowaga zupełna, zupełne wyczerpanie się ruchu, bezwzględny spoczynek. Rzecz widoczna więc, że wszelki rozwój, czyli wszystkie rzeczy, których naturę stanowi rozwój, dążą w sposób nieunikniony do śmierci. Jestto wniosek, do którego prowadzi nas tak obserwacja, jak i rozumowanie.

Wiadomo nam, że wszystkie zjawiska świata muszą być uważane jako wypadek działania dwuch sił przyciągania i odpychania, których współistnienie jest powszechne. Obie te siły są tylko wzajemnie uzupełniającymi się kształtami jednej siły, stanowiącej bezpośrednie dane naszego umysłu. Ze współistnienia obu tych sił wynika, że koniecznym warunkiem wszelkiego ruchu jest opór, który ruch ten będzie absorbować, zużywać potąd, aż się ustanowi równowaga. Ustalenie się równowagi jest koniecznym rezultatem trwałości siły. Z tej najwyższej zasady da się wyprowadzić nietylko owa równowaga bezpośrednia, do której cały kosmos wraz ze wszystkimi szczegółami w nim zawartymi dąży i która ma być kresem ostatnim wszelkiego rozwoju, ale także i owa równowaga, jaka się nanowo ustala w zakłóconej chwilowo równowadze ruchomej. Do tego rodzaju równowagi dąży właśnie każdy organizm, ilekroć pod wpływem nieprzyjaznych warunków doznaje zakłócenia w swych sprawach żywotnych. Ta sama zasada służy także do wyjaśnienia owej zdolności, jaką posiadają jednostki, a więcej jeszcze gatunki, przystosowywania się do nowych warunków bytu. Otóż zważywszy to wszystko, a szczególnie ten fakt, że z postępem cywilizacji coraz ściślejsza ustala się zgodność i harmonja między umysłową stroną człowieka a warunkami jego istnienia, co jest koniecznym następstwem zasady trwałości siły, nabywamy przekonania, że kresem powszechnego rozwoju jest ustalenie się największej doskonałości i najwyższego szczęścia.

Dając najogólniejsze określenie rozwoju, powiedzieliśmy, że jest on przejściem od stanu niedostrzegalnego do dostrzegalnego; a jednocześnie zauważyliśmy, że zmianą odwrotną, rozkładem, zanikaniem, jest przechodzenie od stanu dostrzegalnego do niedostrzegalnego.

Poznawszy wszystkie cechy stanowiące istotę rozwoju, musimy po kolei zastanowić się nad znaczeniem rozkładu, który jest zmianą tak samo powszechną, jak i rozwój, i którego konieczność również wynika bezpośrednio z zasady trwałości siły.

Wiemy już, że obie te przeciwne sobie zmiany nie dokonywają się w sposób całkiem od siebie niezależny, że każde ciało, będące w rozwoju, jakkolwiek w ostatecznym rezultacie traci ruch i skupia się, z drugiej atoli strony nie przestaje otrzymywać w tym lub innym kierunku jakiegokolwiek ruchu, który prowadzi do rozkładu. Skoro ruchy, będące przyczyną



skupienia, tracą swą przewagę, natenczas odbieranie ruchu, pomimo ciągłego rozpraszania się, dąży do wywołania rozkładu. Gdy rozwój zakończy swój przebieg, gdy ciało, utraciwszy całą nadwyżkę swego ruchu, będzie tyle tylko odbierać od otoczenia ruchu, ile go samo traci; słowem, gdy dojdzie do tej równowagi, w której wszelka zmiana ustaje: natenczas przechodzi ono całkiem pod działanie swego otoczenia, które może powiększyć ilość zawartego w nim ruchu, i które, w ciągu mniej lub więcej dłuższego czasu, udzieli jego częściom nadwyżki ruchu mogącej spowodować rozkład.

Teraz możemy zapytać: jakiż jest koniec wszechrzeczy? Mamyż go sobie wyobrażać, jako śmierć powszechną, jako bezwzględny spokój, zalegający nieskończoną przestrzeń, w której zagasłe słońca skazane są na wieczną nieruchomość?

Na to pytanie, sięgające po za kres wszelkich wniosków, na jakie nam pozwala indukcja, można dać odpowiedź tylko teoretyczną.

Opierając się na faktach, że gwiazdy tak samo, jak ciała, należące do naszego układu, poruszają się, że ruchy te odbywają zgodnie z prawem ciążenia, jak to widzimy na ruchach gwiazd podwójnych, musimy się, zgodzić, że prawo rozwoju i rozkładu tak samo panuje w układach gwiazdowych, jak i w naszym systemie słonecznym. Otóż, jeżeli skupianie się które w zakresie układu słonecznego ciągle postępuje, dojdzie do tego stopnia, że nastąpi zupełna równowaga, powstrzymująca wszelkie zmiany, natenczas musi nastąpić skupianie się na daleko większą skalę, skupianie się naszego układu słonecznego z innymi układami. Ale wtedy właśnie ruch mechaniczny, utracony przez masy, zamieni się w ruch molekularny, który wszystkie te masy doprowadzi do stanu mgławicy. Na tym nie koniec. Ponieważ ilość materji i ruchu jest stała, ponieważ zmiany w rozdziale materji, jakie ruch powoduje, napotykają granicę, bez względu, czy należą do rozwoju, czy do rozkładu, wypada więc przyjąć, że ruch niezniszczalny musi w następstwie wywołać nowy rozdział materji w kierunku odwrotnym. Istniejące powszechnie siły przyciągania i odpychania, nadające system wszystkim częściowym zmianom świata, muszą go nadawać także i zmianom, ogarniającym cały świat, t. j. muszą powodować po kolei raz okres, w ciągu którego przeważają siły przyciągające, i dlatego dokonywa się powszechna koncentracja, skupianie się, to znowu okres, podczas którego przeważają siły odpychające i sprawiają powszechne rozpraszanie się, słowem, niezmierzone okresy, naprzemian po sobie idące, rozwoju i rozkładu. W ten sposób można sobie przedstawić przeszłość, jako niezmierny okres czasu, w którym dokonały się kolejno rozwoje, podobne do tego, jaki obecnie odbywa się, i przyszłość, jako również niezmierzony okres czasu, w którym prawdopodobnie takież same po

kolei dokonają się rozwoje, takież same co do zasady, ale różne pod względem swych konkretnych rezultatów. Pojmując w ten sposób przeszłość i przyszłość, nie możemy przyznawać widzialnemu stworzeniu ani początku, ani końca. Pojęcie świata ogarnia nie tylko istnienia obecne, konkretne, ale i te, które były przed nim i po nim będą. Siła więc, którą świat objawia, należy do tej samej kategorji, co czas i przestrzeń, t. j. przedstawia się myśli, jako coś nieograniczonego, nieskończonego, czyli, że jest niedostępna dla naszego pojęcia.

Tak tedy dochodzimy do tego samego wniosku, do jakiego doszliśmy w pierwszej części, w której drogą analizy wykryliśmy, że zasadniczym pojęciem tak religji, jak i nauki, jest uznanie, że przyczyna wszystkich zmian świata przedmiotowego i podmiotowego jest niedostępna dla naszego poznania, że z tym wszystkim istnienie jej jest bezpośrednim danem naszego umysłu. Wniosek ten stanowi właśnie ostateczny cel, do którego dążyły i podążają dotąd nauka, metafizyka i teologja.

Taka jest treść filozofji ogólnej, w której Herbert Spencer, zastanawiając się nad powszechnymi objawami kosmosu, wyprowadza z nich prawa najogólniejsze, obejmujące zarówno formy, w jakich zjawiska się przedstawiają, jak i czynniki, które składają się na wytworzenie zjawisk. Pozostaje teraz zbadać prawa wytworów, o ile są oznaczone przez wspólne działanie czynników. Potrzeba wykazać, w jaki sposób, na zasadzie trwałości siły i pochodzących od niej praw dynamicznych, dają się wytłumaczyć wszystkie własności świata nieorganicznego, w jaki sposób wytworzyły się liczniejsze i bardziej złożone cechy, stanowiące charakter bytów organicznych i nadorganicznych (społecznych); w jaki sposób rozwija się organizm, kształtuje się umysł ludzki, ustala się postęp społeczny.

Tej potrzebie, w ten sposób sformułowanej, czynią zadość następujące tomy Filozofji syntetycznej Herberta Spencera, stanowiące filozofję szczegółową. Podawszy treść dzieła, o ile można dokładną, w wielu miejscach opowiedzianą własnymi autora wyrazami, uważamy za potrzebne załączyć kilka uwag, dotyczących zarówno całości dzieła, jak i niektórych szczegółów w nim zawartych.

Powiedzieliśmy na początku, że dzieło Spencera: „Pierwsze Zasady“ nie jest czym innym, jak metafizyką pozytywną. Z przytoczonej powyżej treści łatwo się przekonać, że na tę nazwę zasługuje ono zupełnie, lubo roztoczenie tej treści w granicach jednego artykułu dać może tylko bardzo niedokładne pojęcie o metodzie, jakiej autor używa w swym dziele. Metoda jego polega na jednoczesnym posługiwaniu się indukcją i dedukcją, na łączeniu z sobą jaknajściślejszej analizy z głęboką i śmiałą syntezą. I to właśnie jest przyczyną, że dzieło to, przy największej ścisłości, z jaką



rozbiera najbardziej oderwane pojęcia, jest pełne życia; w nim wywody czysto rozumowe łączą się naprzemian z wywodami indukcyjnymi, opartymi na licznych przykładach, jakich pod tym względem dostarczają astronomja, gieologja, biologja, psychologja i socjologja.

Co się tyczy treści, to jak wiemy, stanowią ją dwie teorje. Jakkolwiek autor uważa je za uzupełniające się wzajemnie, wypływające jedna z drugiej i stanowiące razem syntetyczną jedność, krytyka przecież, bacząc na różną ich wartość, uważa za dwie osobne i mogące się od siebie oddzielić teorje, z których jedna zadość czyni wszystkim wymaganiom nauki, druga zaś nie wytrzymuje próby ścisłego rozbioru. Mówimy tu o jego teorji rzeczy *niepoznawalnej* i rzeczy *poznawalnej*.

Teorja rzeczy poznawalnej, zawierająca prawa rozwoju, jakim ulega zarówno wszelki byt pojedynczy, jak i cały kosmos, musi się uważać za drogocenny nabytek dla wiedzy ludzkiej i pozostanie prawdziwą tak długo, pokąd nie będzie dowiedziona fałszywość takich zasad, jak trwałość siły, jak jednostajność praw przyrody; odpowiada ona wszystkim wymaganiom tak dedukcji, jak i indukcji. A lubo w szczegółach niejednemu może się wydać naciąganą, w ogólnym swym charakterze musi być uważana za prawdziwą przez każdego, kto pilnie rozważy założenia, na jakich się opiera, i fakta, z których została wyprowadzona. Teorja rozwoju nie jest dziełem jednorazowego aktu myślenia, nie powstała w głowie autora odrazu cała i wykończona, jak Minerwa z głowy Jowisza. Urabiała się powoli, przybierając w myśli autora odmienne kształty w miarę, jak sama myśl wzbogacała się wiedzą i potężniała. Pierwszym jej zarysem była obszerna rozprawa pod tytułem: „Postęp“, w której indukcyjnie wyprowadza autor niektóre prawa postępu, w najobszerniejszym znaczeniu pojętego. Jest ona zatym owocem długich i żmudnych badań, powolnej pracy, stopniowo zdobywającej prawdę i niezawsze odrazu na nią natrafiającej. Ślady tego powolnego kroczenia, stopniowego zdobywania prawdy widzimy w jego „Essays“, zawierających liczne artykuły o najrozmaitszych kwestjach, traktowanych ze stanowiska teorji rozwoju. To powolne jej zdobywanie tym większą budzi do niej ufność, bo daje gwarancję, że nie bujna fantazja była jej matką, ale baczna na wszystko rozwaga, ale rozum spotęgowany długim zastanawianiem się nad rzeczą i wszechstronną nauką, ogarniającą wszystkie gałęzi wiedzy ludzkiej.

Nie można tego samego powiedzieć o jego teorji rzeczy niepoznawalnej. Wiemy, że jest nią absolut. Spencer utrzymuje, że jakkolwiek nie wiemy i wiedzieć nie możemy, czym jest absolut, jaka jest jego natura, możemy przecież wiedzieć i musimy wierzyć, że jest, że istnieje. Istnienie jego przypuszczamy już wtedy, gdy twierdzimy, że go poznać nie możemy; stanowczymi zaś dowodami jego istnienia są: najprzód ten

fakt psychologiczny, że mamy w umyśle pewne, ale nieokreślone pojęcie absolutu, którego pozbyć się nie możemy, którego przeznaczenia pojąć nie możemy; powtóre, warunki poznania, podług których każda rzecz może być pojęta li w stosunku do rzeczy jej przeciwnej. Znaczenie tego ostatniego powodu jest takie: ponieważ mamy pojęcie względności, więc musimy też mieć pojęcie bezwzględności, inaczej bowiem sama względność, jako pozbawiona swej antytezy, nie mogłaby być pojęta.

Zastanówmy się nad wartością tych dowodów. A najprzód, czy prawda, że mamy, że możemy wytworzyć sobie pojęcie, wprawdzie nieokreślone, absolutu, którego zaprzeczenie w myśli jest dla nas niepodobieństwem? Takiego pojęcia mieć nie możemy dla tej samej przyczyny, dla jakiej nie możemy mieć pojęcia o trójkącie ogólnym, o koniu ogólnym itd. To mniemane pojęcie absolutu nie jest czym innym, jak abstrakcją pewnej własności wspólnej wielu rzeczom, a mianowicie tej, że są, że istnieją. Dowodzi tego mimowoli sam Spencer, utrzymując, że pojęcie absolutu nie jest dziełem pojedynczego aktu myślenia, ale złożonego, że dla wytworzenia go myśl potrzebuje po kolei przechodzić od jednej formy bytu do drugiej, od jednej rzeczy do drugiej i, odrzuciwszy wszystkie poszczególne formy bytu, wszystkie ograniczenia rzeczy, zatrzymać to, co pozostaje po odrzuceniu ograniczeń, co wypełnia wszystkie formy bytu. Ten bowiem akt złożony nie jest czym innym, jak abstrahowaniem. Myśl w nim, przechodząc od rzeczy do rzeczy, pomija wszystkie jej własności, którymi się różnią od siebie, a zatrzymuje się nad tą tylko własnością, która, będąc wspólną im wszystkim, robi je podobnymi do siebie. Tą wspólną im wszystkim własnością jest to, że są, że istnieją. Że ta własność wydaje się dla abstrahującej myśli czymś więcej, jak prostą własnością, że przybiera pozór jakiejś substancji, tłumaczy się tym, że ostatecznym dowodem wszelkiego istnienia jest dla nas uczucie oporu i rozciągłości; że przybiera charakter absolutu, bezwzględności, to dlatego że jest powszechna, że bezwzględnie należy do każdej rzeczy, że wykluczyć jej z myśli nie możemy, że nie możemy pojąć jej zaprzeczenia, to dlatego, że dotychczasowe doświadczenie nie dało poznać nam rzeczy, któreby jej nie posiadały, nie dało nam poznać nicości, niebytu, któreby były czymś więcej, jak gołym przeczeniem; że myśląc, musimy koniecznie myśleć o czymś, jeżeli nie o własności szczególnej, która myślenie określa, to o własności ogólnej, powszechnej, która dlatego właśnie, że jest ogólna, do żadnego wyłącznie przedmiotu nie przywiązana, lecz właściwa wszystkim, nie pozwala myśli zatrzymać się nad żadnym przedmiotem, ale zmusza do szybkiego przebiegania od jednego do drugiego i do pozostawania w stanie nieokreślonym, nieoznaczonym.



Do takiegoż samego rezultatu doprowadza nas zastanowienie się nad drugim dowodem, jakiego Spencerowi mają dostarczyć warunki poznania. Istotę naszego poznania stanowi porównywanie, upatrywanie podobieństw i różnic rzeczy. Do pojęcia jakiejś rzeczy, potrzeba ją zestawić, porównać z inną, którąby była podobna do niej pod jednym względem i różna pod innymi. Porównywania dwuch rzeczy absolutnie różnych od siebie, albo absolutnie podobnych do siebie, nie dają żadnego o nich pojęcia. Otóż, ażebym mógł pojąć względność, muszę ją porównać do czegoś, co jest do niej podobne i różne zarazem. Czy tym czymś może być absolut, bezwzględność? W żaden sposób. Między absolutem, bezwzględnością a względnością nie masz nic wspólnego, a więc i najmniejszego podobieństwa między nimi być nie może. Absolut przestałby być absolutem, gdyby miał coś wspólnego ze względnością. Między nimi bezwzględna zachodzi różnica. Względność więc, jeżeli ma być pojęta, musi być porównana z czymś innym, jak bezwzględnością. Powiedziałem, jeżeli ma być pojęta, gdyż jak o zupełnej bezwzględności, tak i względności ogólnej, nieodnoszącej się do żadnej rzeczy, pojęcia mieć nie możemy. Możemy pojmować dobroć względną, trwałość względną i t. d., ale samej oderwanej względności pojąć nie możemy. Żebym zaś mógł pojąć dobroć względną, tj. konkretną, nie potrzebuję jej odnosić do absolutu, ale do dobroci pojętej w bezwzględnym znaczeniu, czyli mówiąc zrozumialej, do dobroci teoretycznej, która nic innego nie oznacza, tylko najwyższy stopień pewnej własności, o ile do niego myślą wznieść się można. Jeżeli więc ten najwyższy stopień pewnej własności można nazwać absolutem, to chyba względnym, jeżeli dwa te wyrazy dadzą się pogodzić. I taki tylko absolut dostępny jest dla naszego myślenia. Do takich absolutów należą także materja, siła, czas, przestrzeń itd. jako pojęcia jedyne w swoim rodzaju.

Na zakończenie przytaczam uwagę autora, który, przewidując zarzuty, jakie mu mogą być robione z tego powodu, że wszystkie zmiany kosmosu, wszystkie zjawiska tak świata przedmiotowego, jak i podmiotowego, tłumaczy za pomocą takich wyznaczników, jak materja, siła i ruch, powiada: ktoby go chciał oskarżać o materjalizm, niech pamięta że materja, siła i ruch nie mają w nauce tego znaczenia, jakie im nadajemy w praktyce, że wyrazy te są symbolicznym oznaczeniem rzeczy zgoła nam nieznanych co do swej natury, że nic innego nie oznaczają, jak trzy czynniki kosmosu, różniące się od siebie pod względem objawu, ale co do swej istoty będące dla nas nazawsze zagadką.

## III.

## ZASADY BIOLOGJI.

Każdemu z czytelników musi się nasunąć uwaga, że nieco za nagłe jest przejście od *Pierwszych Zasad,* które rozwijają powszechne, najwyższe prawa, do jakich umysł ludzki dojść może w rozważaniu rzeczy, dostępnych naszemu poznaniu, do *Zasad Biologji,* które stosują te prawa powszechne do wytłumaczenia zjawisk życia, jego objawiania się w postępowym szeregu bytów, zaczynając od pierwotniaków a kończąc na człowieku. Brakuje tu naturalnego stopniowania, pośrednich ogniw, jakichby mogło dostarczyć badanie ze stanowiska teorji rozwoju świata nieorganicznego. Brak ten daje się uczuwać nietylko pod tym względem, że nadwyręża całość syntezy, która nie jest zupełna, gdy się w niej pomija tak ważną część, jak rozwój świata nieorganicznego, ale więcej jeszcze dlatego, że naraża samą teorję autora na wiele nieporozumień. Jakkolwiek bowiem w Pierwszych Zasadach wiele znajduje się napomknień i pobieżnych uwag, które rzucają pewne światło na ważniejsze kwestje, dotyczące rozwoju nieorganicznego, z tym wszystkim ani te uwagi wyczerpują rzeczy, ani dotykają wszystkiego, co wymaga bliższego wyjaśnienia, co jest konieczne nawet do zrozumienia należytego kwestji, należących do biologji. Lukę tę w budowie swego systematu i płynące stąd następstwa uznał rychło sam Spencer, gdy po wydaniu swej Biologji zmuszony był odpowiadać na krytyki, które go oskarżały o rzeczy, o jakich mu się ani śniło. Na usprawiedliwienie Spencera można powiedzieć, że mając przed sobą tak olbrzymie zadanie, jak usystematyzowanie wiedzy ludzkiej, zadanie, które tyleż pracy i wytrwałości, ile nauki i głębokości myśli wymaga, wolno mu było pominąć tę część wiedzy ludzkiej, która w bieżącej chwili lepiej niż inne jest opracowana i usystematyzowana, a zabrać się do obrobienia części jej dotąd zaniedbanej, w której luźne tylko i nie połączone w całość znajdowały się materjały. Do tej należą właśnie nauki, traktujące o świecie organicznym. Wstępem do tych nauk, a możnaby nawet powiedzieć podstawą ich, jest biologja. Od niej też zaczyna Spencer swą filozofję szczegółową, która powinna następować po ogólnej, będącej przedmiotem Pierwszych Zasad.



I. *Dane Biologji.* Cztery są główne pierwiastki, wchodzące w skład ciał organicznych. Z nich węgiel znany jest tylko w stanie stałym; co się tyczy tlenu, wodoru i azotu, te do niedawna znane były tylko w stanie gazowym i dopiero w roku 1878 udało się je skroplić, a nawet doprowadzić do stanu stałego. Trudność, z jaką te ciała dają się zgęszczać, dowodzi, że posiadają nadzwyczaj wielką cząsteczkową ruchliwość, co zresztą potwierdzają i chemiczne ich własności. Z wyjątkiem tlenu, odznaczają się one wielką obojętnością chemiczną i powszechnie ulegają zmianom, znanym pod imieniem allotropizmu. Połączenia ich wyższego rzędu odznaczają się wprawdzie mniejszą cząsteczkową ruchliwością, jaka wynika z oscylacyjnego ruchu atomów; ale za to posiadają ruchliwość, jaką im zapewnia izomeryzm i polimeryzm, których istotę stanowi ciągła zmiana położenia przyległych atomów.

Cząsteczkowa ruchliwość ciał organicznych ważna jest z tego względu, że stanowi główny warunek rozwoju, który, jak wiemy, polega na podziale materji i ruchu. Różnorodność składowych ciał jest drugim, niemniej ważnym jego warunkiem. Umożliwia ona segregację, która polega na tym fakcie, że jednostki różne, pod wpływem działającej na nie siły, łatwiej dają się odłączać od siebie, niż jednostki podobne. Otóż nie masz może większego przeciwieństwa nad to, jakie zachodzi między węglem, który posiada największą atomistyczną spójność, a wodorem, tlenem i azotem, które je posiadają w stopniu jaknajmniejszym; między tlenem, który po fluorze odznacza się największą energją chemiczną, a azotem, który jest najobojętniejszy ze wszystkich znanych dotąd pierwiastków.

W połączeniach wyższego rzędu owych pierwiastków ważną rolę odgrywają tak zwane *rodniki złożone,* którym zawdzięczają swój byt ciała koloidalne, stanowiące istotę ciał organicznych. Ciała koloidalne, odznaczając się właściwą sobie miękkością, zajmują pośrednie miejsce między ciałami płynnymi a krystalicznymi. Z wielką łatwością wciągają w siebie znaczną ilość wody, powiększając przytym swą objętość, jak również tracą ją szybko przez parowanie. Różnica ich ciał od krystalicz-

nych polega głównie na tym, że te rozpuszczają się w wodzie, gdy tymczasem z koloidalnych tylko niektóre, i to z wielką trudnością; że ciała koloidalne przenikają się wzajemnie tylko częściowo i bardzo powoli, gdy przeciwnie, krystaliczne przenikają się nawzajem, bardzo szybko i zupełnie. Na tej to własności ciał koloidalnych opiera się zdolność organizmów pozbywania się substancji, które dla nich stały się bezużyteczne, jak również ciągła wymiana pierwiastków, podział materji i ruchu w tkance organicznej, co wszystko stanowi główny warunek rozwoju, istotę życia.

Powyższym własnościom ciał koloidalnych potrzeba przypisać i to, że istoty organiczne, tak rośliny, jak zwierzęta, ulegają działaniu sił mechanicznych, które wywołują w nich pewne zmiany pod względem układu ich cząsteczek. Wiadomo powszechnie, jakim zmianom ulegają ciała organiczne pod względem ciśnienia i ciągnięcia. Niemniej energicznie działa na nie ciepło, które, budząc w nich parowanie, ułatwia im pozbywanie się wody i nasiąkanie nią na nowo, i w ten sposób umożliwia wymianę pierwiastków. Światło, lubo w stosunku do organizmów zwierzęcych mniejszą ma wagę, dla roślin stanowi, z małym wyjątkiem, konieczny warunek życia. Pod wpływem promieni słonecznych rozkładają liście pochłonięte przez się kwas węglany i wodę, poczym zatrzymują węgiel i wodór, a wydalają tlen. Działaniu światła zawdzięczają rośliny wyrabianie się w nich chlorofilu, który im nadaje kolor zielony, jak również kwiaty rozmaitość swych kolorów. Czynnikiem atoli, który działa najsilniej i jak największe powoduje zmiany w ciałach organicznych, jest powinowactwo chemiczne. Siłą owego powinowactwa działają tak gwałtownie trucizny, sprowadzają tak zbawienne zmiany lekarstwa; mocą tegoż powinowactwa dokonywają się takie sprawy organiczne, jak odżywianie i oddychanie.

Ciała organiczne, ulegając działaniu sił mechanicznych, które powodują w nich podział materji, nie zachowują się biernie, lecz oddziaływając na siły, stają się nawzajem przyczyną ich podziału.

Jednym z objawów takiego oddziaływania jest ciepło, które wywiązuje się w ciałach organicznych pod wpływem sił mechanicznych a szczególniej wskutek działania spraw chemicznych. Drugim objawem jest światło, a mianowicie fosforescencja, z którą spotykamy się zarówno w świecie roślinnym, jak zwierzęcym, a która jest następstwem utleniania się ciał organicznych. Elektryczność powstaje również wskutek działania sił na ciała organiczne. Towarzyszy ona każdemu podziałowi materji w tkance organicznej, będąc prawdopodobnie następstwem tarcia o ściany naczyń krwionośnych różnorodnych substancji. Co się tyczy elektryczności, z jaką spotykamy się u drętwy i u węgorza elektrycznego, powstaje ona niezawodnie pod wpływem siły nerwowej i jest jej przemianą. Ciepło, światło i elektryczność powstają zarówno w ciałach organicznych i nieorganicznych. Oprócz nich jest jeszcze siła, właściwa pewnej tylko części ciał organicznych, siła, której nie można brać za jedno z jakąkolwiek inną. Jest to siła nerwowa, którą znajdujemy we wszystkich zwierzętach, wyjąwszy najniższe. Objawia się ona pod wpływem wszystkich czynników, działających na organizm, jak np. ciśnienie, ciepło, światło, elektryczność itd. Że siła nerwowa powstaje skutkiem cząsteczkowego ruchu wywołanego w nerwach, że zatym jest pewnym rodzajem zmiany w układzie tych cząsteczek, dowodzą tego liczne fakta. Lecz czy nie jest ona czymś więcej nad to? Odpowiedzi na to dać obecnie niepodobna.



Najważniejszym atoli oddziaływaniem, jakie w organizmach wywołują czynniki otoczenia, jest ruch tychże organizmów. Ruch ten stanowiący istotną cechę organizmów zwierzęcych, nie jest obcy i roślinom. Pomijając w nich krążenie soków, dość przytoczyć takie rośliny, jak czułek, lub mięsożerne, w których dostrzegamy ruch jednych części względem drugich.

Wymienione powyżej oddziaływania stwierdzają zasadę trwałości siły, o której mówiliśmy w *Pierwszych Zasadach*, a mianowicie, że ilość zużytej przez organizm siły jest równoważna sile, jaką ów organizm odebrał zzewnątrz.

Obeznanie się z zasadniczymi faktami biologji pozwala nam odpowiedzieć na pytanie, które teraz dopiero możemy sobie zadać: czym jest życie? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, czego dowodem są wszystkie, podawane dotąd określenia życia, z których żadne nie wytrzymuje ścisłej krytyki.

Ażeby odpowiedzieć na powyższe pytanie, musimy się zastanowić, jakie to są ogólne cechy, stanowiące istotę życia.

Pierwszą cechą wszelkiego życia jest przedewszystkim *zmiana* równoczesna i następująca po sobie. Nadto zmiana ta musi być różnorodna, a właściwie musi być kombinacją różnorodnych zmian, lecz nie kombinacją jakąkolwiek, ale wyraźną, ściśle określoną pod względem swej natury. W ten sposób możnaby odpowiedzieć, że życie jest *określoną kombinacją różnorodnych zmian współczesnych i następujących po sobie.* Odpowiedź to wszakże niedostateczna, wyklucza ona pewną właściwość życia i to najgłówniejszą, o jakiej nam świadczą oddziaływania, wywoływane w organizmach przez czynniki zewnętrzne. Właściwością tą jest przystosowywanie się życia i otoczenia, czyli *ustalanie się odpowiedniości między zmianami wewnętrznymi a zewnętrznymi.* Uwzględniwszy tę właściwość, możemy teraz z całą ścisłością odpowie-

dzieć, że życie jest: *określoną kombinacją różnorodnych zmian współczesnych i następujących po sobie, zostającą w stosunku ze zmianami współczesnymi i następującymi po sobie w świecie zewnętrznym.*

Łatwo pojąć, że w miarę, jak ów stosunek, owa odpowiedniość między zmianami wewnętrznymi a zewnętrznymi staje się dokładniejsza, samo życie dostępuje wyższego stopnia rozwoju. Wniosek ten, wyprowadzony a priori, potwierdza obserwacja, która wykrywa, że im wyższe miejsce zajmuje istota organiczna w szeregu istot żyjących, tym doskonalsze jest jej przystosowanie się do otoczenia, tym ściślejszy, dokładniejszy zachodzi stosunek między zmianami, jakie w niej zachodzą, a zmianami, jakie odbywają się zewnątrz niej.

To pojęcie życia zgadza się najzupełniej z pojęciem rozwoju, wyprowadzonym w *„Pierwszych Zasadach"*. Przystosowywanie się organizmu do otoczenia, ustalanie się odpowiedniości coraz dokładniejszej między wewnętrznymi zmianami a zewnętrznymi nie jest czym innym, jak równowagą niestałą rozwoju, który tym wyższego dostępuje stopnia, im równowaga ta staje się doskonalsza.

Obeznawszy się z danymi biologji, wyrobiwszy sobie należyte pojęcie o życiu, możemy teraz z łatwością oznaczyć, co ma być przedmiotem biologji, jaki jest zakres jej badań. Przedmiotem biologji są sprawy żywotne, które się objawiają w ciałach żyjących, roślinach i zwierzętach. Zadaniem jej jest wytłumaczyć wszystkie zjawiska, towarzyszące sprawom żywotnym, wykazać wszystkie warunki i następstwa tych spraw, dokonywających się w ciałach żyjących pod wpływem okoliczności zewnętrznych, czyli otoczenia, wśród którego się znajdują. Przedmiot zatym biologji rozpada się na następujące działy:

I. Wykład zjawisk dotyczących budowy organizmów, rozważanych bądź zosobna, bądź w rodowym ich następstwie (Morfologja i Embriologja.

II. Wykład zjawisk dotyczących spraw żywotnych organizmów bądź zosobna, bądź w rodowym ich następstwie. (Fizjologja i Psychologja).

III. Wykład działania, jakie budowa organizmów wywiera na ich sprawy żywotne, i oddziaływania, jakie sprawy żywotne wywierają na budowę organizmów. Do tego działu należą badania Darwina nad pochodzeniem gatunków.

IV. Wykład zjawisk dotyczących gienezy organizmów, ich powstawania i rozradzania się.

Taki jest naturalny podział biologji, ale biologji, nie jaka jest dzisiaj, lecz jaka będzie, doszedszy zupełnego swego rozwoju. Do wypełnienia wszystkich tych działów brakuje dziś materjału. To też w wykładzie biologji niepodobna trzymać się powyższej klasyfikacji. Porządek wykładu musi się zgadzać z obecnym stanem nauki i dlatego musi się przedewszystkim zacząć od przedstawienia uogólnień, do jakich doszli w drodze doświadczenia naturaliści i fizjologowie.



II. *Indukcyjne wywody Biologji.* Jednym najważniejszych z uogólnień, do jakich dochodzimy w drodze doświadczalnej, jest *wzrastanie* organizmów. A jakkolwiek nie stanowi ono wyłącznej właściwości ciał organicznych, gdyż i nieorganiczne ciała wzrastają, powiększają swą objętość, jak np. kryształy, z tym wszystkim wzrastanie ciał organicznych różni się od wzrastania nieorganicznych pewnymi cechami, które mu nadają odrębny charakter. Wzrastanie ciał organicznych ma pewną, mniej lub więcej stałą dla każdego rodzaju granicę, którą wyjątkowo tylko przekracza i która zależy od wielu warunków. A więc, wzrastanie to dosięga tym większych granic, im doskonalsza, bardziej złożona jest budowa ciał organicznych; im większą obfitość pokarmów mogą te ciała spożywać; im mniej w stosunku do pokarmów spożywanych zużywają siły, czyli im zakres ich ruchów jest ciaśniejszy; a nareszcie, im większa bywa początkowa ich wielkość w stanie ziarna, jaja, lub istoty nowonarodzonej. Warunki te w rzeczywistości spotykając się z sobą, krzyżują się i wzajemnie ograniczają w różnym stopniu i w rozmaity sposób. Dlatego też, stosując uogólnienia powyższe bądź do jednostek, bądź do całych gatunków, powinniśmy pamiętać, że każde z nich jest prawdziwe tylko przecięciowo, w przypuszczeniu, że wszystkie inne warunki są te same.

Wzrastaniu ciał organicznych towarzyszy *rozwijanie się* ich pod względem budowy. W rozwijaniu się istot organicznych potrzeba odróżnić dwie strony: zewnętrzną i wewnętrzną. Rozważane w swej formie zewnętrznej, rozwijanie się organizmów bywa albo *środkowe* albo *osiowe*. Cechą pierwszego jest układanie się części organizmu symetrycznie około środka; drugiego, – symetryczne układanie się części w stosunku do osi, przyczym występuje mniej lub więcej wyraźnie różnica pod względem wymiaru długości i szerokości organizmu. Rozwijanie się środkowe, właściwe tworom niższego rodzaju tak z państwa roślinnego jak i zwierzęcego, bywa albo *jednośrodkowe*, którego typ przedstawia nam pojedyncza komórka i którego przykład w państwie roślinnym stanowi zaledwie volvox globator, w państwie zaś zwierzęcym — niewielka grupa pierwotniaków, znana pod nazwiskiem thalassicola; albo też *wielośrodkowe*, w którym części organizmu nie mają wspólnego środka, jak np. wodorosty, niektóre gatunki porostów i grzybów z pomiędzy roślin i liczne gąbczaki z pomiędzy zwierząt. Wielośrodkowe rozwijanie się jest

powszechne u roślin pierwotnych (protophyta) i u zwierząt (protozoa).

Właściwą cechą tworów wyższego rzędu jest rozwijanie się osiowe, które daje się już w części dostrzegać nawet u protophytów i protozoów. Bywa albo *jednoosiowe*, albo *wieloosiowe*. Zwierzęta wyższego rzędu, jak np. kręgowce, rozwijają się w kierunku jednoosiowym; przykładów zaś rozwijania się wieloosiowego dostarczyć nam mogą tylko niektóre gatunki zwierząt niższych. Dzieje się przeciwnie w świecie roślinnym. Tu rozwijanie się wieloosiowe jest właściwe gatunkom wyższym, niższym zaś – rozwijanie się jednoosiowe.

Rozwijanie się organizmów, rozważane w swej formie wewnętrznej, przedstawia się nam jako przemiana niespójnej, nieokreślonej jednorodności w różnorodność zjednoczoną i określoną. W tym rozwijaniu się można odróżnić cztery kształty. Komórki, zrazu podobne do siebie, stają się różnymi, w miarę jak się dokonywa rozwój. Rozmaite tkanki, powstające wskutek skupiania się różnych gatunków komórek, coraz więcej wyróżniają się od siebie; pojedyncze części organizmu, zarówno jak i jego forma zewnętrzna, początkowo bardzo proste i niewiele się różniące od kształtów ciał nieorganicznych, stają się coraz bardziej złożone i mniej podobne do innych kształtów. W tym samym czasie i te części organizmu, których tamte były tylko członkami, przyjmują budowę coraz bardziej złożoną, bardziej rozmaitą, stanowczo odróżniającą je od reszty. W ten sposób organizm, rozważany w swej w całości, w miarę dokonywającego się w nim rozwoju, staje się coraz bardziej różnorodny.

W wewnętrznym rozwijaniu się organizmów odgrywa bardzo ważną rolę prawo Baera. Powiada ono, że wszystkie organizmy w pierwszej dobie swego istnienia, jako zarodki, są podobne do siebie, że ich stopniowe rodzajowe wyróżnianie się następuje dopiero później. A więc zarodek rośliny i człowieka zrazu niczym się nie różnią od siebie. Pierwsza zmiana, jaka zachodzi w budowie zarodka ludzkiego, stanowi cechę charakterystyczną istoty zwierzęcej, odróżniającą ją od roślinnej; przy następnej zmianie zarodek ludzki przybiera cechę właściwą zwierzętom kręgowym itd.

Zastanawiając się nad stosunkiem, jaki zachodzi między organizmem a otoczeniem, wśród którego organizm ów żyje, wykrywamy prawo, że im który organizm mniej się wyróżnia od otoczenia pod względem swej budowy wewnętrznej, kształtu, składu chemicznego, ciężaru właściwego, temperatury i samorzutnej ruchliwości, tym jest bierniejszy, w stosunku do zmian swego otoczenia i przeciwnie, w miarę, jak organizm objawia energiczniejsze oddziaływanie na zmiany otoczenia, odróżnianie się jego od otoczenia jest wyraźniejsze i dokładniejsze. To samo prawo dostrzega się i w stosunku między otoczeniem a pojedynczym



organizmem, rozważanym w kolejnych dobach jego rozwoju. Im jaki organizm jest rozwinięty, tym bardziej uwydatnia się różnica między jego samodzielnością a bezwładnością otoczenia.

Czy *sprawy żywotne* są przyczyną, czy skutkiem budowy wewnętrznej organizmu? Innymi słowy, czy życie spowodowuje organizację, czy organizacja życie? Jest to pytanie, na które trudno odpowiedzieć, a to dlatego, że w zwykłym porządku rzeczy organizacja i życie skojarzone są z sobą w ten sposób, że jedno bez drugiego zdaje się nie może istnieć, że rozwój lub upadek jednego pociąga za sobą odpowiednią zmianę w drugim.

Różne są rodzaje spraw żywotnych. Rozważane w całości swej, przedstawiają najprzód podział sił *statycznych* i *dynamicznych*. Do pierwszych należy opór, jaki organizm przeciwstawia siłom zewnętrznym zapomocą swych części stałych, drewna w roślinach, kości w zwierzętach. Do dynamicznych należy najprzód nagromadzanie siły zapomocą odżywiania się i oddychania, zużywanie siły zapomocą czynności nerwowych i mięśniowych i nareszcie przenoszenie siły zapomocą obiegu krwi i limfy. Oprócz tego są jeszcze sprawy pomocnicze, drugorzędne, zapomocą których organizm pozbywa się wytworów rozkładu. To są wydychanie i wydalanie.

Złożoność spraw żywotnych odpowiada jaknajściślej wewnętrznej złożoności budowy organizmu. Im organizm jest prostszy, tym mniej złożonymi okazują się i jego sprawy żywotne. Podobnie jak organa wytwarzają się przez stopniowe urozmaicenie się pod względem budowy swej, stając się coraz bardziej różnorodne i dokładniej oznaczone, tak samo i sprawy żywotne objawiają się zrazu jako czynność, której cechą charakterystyczną jest prostota i nieokreśloność i która dopiero później stopniowo staje się złożona i wyraźna, skutkiem dokonywającego się w niej fizjologicznego podziału pracy. W każdym razie ów podział pracy, sprowadzający różnorodność w sprawach żywotnych, nie znosi, nie zrywa bynajmniej zależności spraw żywotnych. Przeciwnie, w miarę rozwoju organizmu, odpowiednio do ustalającej się w nim różnorodności pod względem budowy i spraw żywotnych, coraz ściślejsze następuje zjednoczenie tych spraw i coraz większa zależność ich od siebie. Co więcej, sama wspólność pierwotna pracy fizjologicznej pozostaje do pewnego stopnia nienaruszona. Tkanki i organa pojedyncze, wykonywające szczególną jakąś czynność, zdolne są w pewnych wypadkach wykonywać inną czynność. W roślinach np. liście, których funkcję stanowi pochłanianie kwasu węglowego i jego rozkładanie, mogą w zastępstwie korzeni wsiąkać także wodę. Człowiek, pozbawiony słuchu, może słyszeć całym ciałem zapomocą rozchodzącego się w nim ruchu wibracyjnego.

*Zużywanie* się organizmu i jego *odnawianie* można tylko w małym stopniu dostrzegać w roślinach. Co się tyczy zwierząt, to w nich zużywanie się tkanki zostaje w stosunku prostym do ich ruchliwości. U zwierząt mających krew ciepłą, a więc ruchliwszych od tych, które posiadają krew zimną, zużywanie się tkanki organicznej, zarówno jak i jej odnawianie, jest szybsze i widoczniejsze. Zużywanie się i odnawianie, dwie sprawy wręcz przeciwne, towarzyszą sobie w ciągu życia tak podczas czuwania, jak i we śnie, w czasie pracy i odpoczynku, jakkolwiek w różnym stopniu energji, z przewagą to jednego, to drugiego po kolei. O ile zużywanie się tkanki zależne jest od ruchliwości organizmu, o tyle odnawianie się jej — od jego spoczynku.

Jest jeszcze inny rodzaj odnawiania się organizmu, a mianowicie zabliźnianie się ran i odrastanie utraconych członków. Ten rodzaj odnawiania się właściwy jest tylko zwierzętom, w roślinach z nim się nie spotykamy. Objawia się z największą energją w niższych ustrojach, daleko zaś słabiej w ustrojach mających organizację wyższą. Zależność ścisła, jaką dostrzegamy między odnawianiem się organizmu a jego zużywaniem się, zgadza się z zasadą trwałości siły, a mianowicie, że ilość siły, zużytej przez organizm, musi być równoważna ilości siły, jaką z zewnątrz przyjął. Co się tyczy odtwarzania się uszkodzonych części organizmu, to pod tym względem zachodzi ścisłe podobieństwo ze zjawiskiem, dostrzeganym w kryształach, które, mając wierzchołek utrącony, odzyskują go, gdy się je włoży w roztwór, z jakiego powstały. Ta własność kryształów przypisuje się polarności atomów, stanowiących jednostkę chemiczną. Dla wyjaśnienia zjawiska analogicznego w organizmach należałoby chyba przyjąć podobnąż polarność *jednostek fizjologicznych.*

Ponieważ w roślinach zużywanie się i odnawianie ich tkanek jest prawie żadne, dlatego też części ich już wytworzone nie podlegają *przystosowywaniu się;* podlegają mu tylko części młode, wytwarzające się dopiero. Rzecz się ma inaczej w świecie zwierzęcym. Tu każdy organizm zarówno w dobie dojrzałości, jak i dojrzewania, z mniejszą lub większą łatwością przystosowuje się do nowych warunków, w których działać jest zmuszony. Zmiany, wywołane działaniem tym, bywają albo czasowe, albo stałe, stosownie czy działanie samo trwa pewien przeciąg czasu, czy ciągle i bez przerwy. Atleta zawdzięcza rozwinięcie swej muskulatury ciągłej wprawie; ale jeżeli przez czas dłuższy zaniecha swych zwyczajnych ćwiczeń, nadmierny rozwój mięśni powraca do stanu normalnego. Ogólną zasadą przystosowywania się organizmu jest, że nadmiar czynności, pociągając za sobą nadmiar użycia, sprowadza jednocześnie równoważne odnawianie się, nadmiar wzrastania. W każdym razie dla wszelkich zmian jest pewna granica, której organizm przekroczyć nie może.



Zmiana bowiem pewnego narządu zależna jest od współdziałania innych, z tamtym jedną całość stanowiących; współdziałanie to zaś zależne jest ze swej strony od ilości materji i siły, jaką organizm stosownie do swej budowy wewnętrznej zdolny jest sobie dostarczyć. Przystosowywanie się, dokonywając się powoli i sprowadzając stałe zmiany, które mogą się zamienić w dziedziczne, wyjaśnia zagadkę pochodzenia gatunków. Cała tajemnica tej zagadki sprowadza się do następującego prawa, a mianowicie, że głównymi czynnikami, sprowadzającymi rozmaitość form tak w świecie roślinnym, jak i zwierzęcym, są: działanie budowy wewnętrznej organizmu na jego sprawy żywotne i oddziaływanie spraw żywotnych na budowę wewnętrzną.

Co to jest *indywiduum?* Czy np. drzewo, posiadające konary i gałęzie, jest osobnikiem czy ich zbiorem? Na pytanie to niemałej wagi w różnych czasach dawano różną odpowiedź; wszystkie atoli dotychczasowe określenia, zapomocą których starano się wyjaśnić je sobie, okazały się niedostateczne, uwikłane w mnogie sprzeczności. Odpowiedzi na to potrzeba szukać w pojęciu życia wogóle. Wiadomo nam, że życie jest określonym układem różnorodnych zmian wewnętrznych, zarazem współczesnych i następujących po sobie, zostających w ścisłej odpowiedniości ze zmianami współczesnymi i następującymi po sobie w świecie zewnętrznym. Otóż osobnikiem (indywiduum) biologicznym będzie całość rzeczywista, konkretna, posiadająca budowę, która w warunkach odpowiednich pozwoli jej przystosowywać ciągle swe stosunki wewnętrzne do stosunków zewnętrznych w celu utrzymania w równowadze swych spraw żywotnych.

Wiedząc czym jest osobnik, możemy teraz zająć się sprawą rozmnażania się, *rozradzania.* Sposoby rozradzania się istot organicznych są różne. Pierwszy sposób, w którym potomstwo podobne jest do swych rodziców, nazywa się *homogenezą;* drugi, w którym potomstwo nie jest podobne i dopiero w następnych pokoleniach wraca do typu pierwotnego, nazywa się *heterogenezą.* Pierwszy sposób rozradzania się jest *gamogienetyczny,* płciowy, w którym pokolenia następujące po sobie, podobne do siebie, składają się z osobników płci męskiej i żeńskiej. Jest on właściwy samym tylko zwierzętom i to przeważnie ustroju wyższego. Bywa on albo *żyworodny,* jak u ssaków, albo *jajorodny,* jak u ptaków, albo *jajożyworodny,* jak u niektórych ryb i płazów. W heterogienezie zazwyczaj *agamogieneza,* t. j. powstawanie z rodziców o oddzielnej płci istot bezpłciowych, rozradzających się przez *pączkowanie,* przeplatana bywa w krótszych lub dłuższych odstępach czasu przez gamogienezę. Rozróżniają jeszcze w tym sposobie rozradzania się gatunki następujące: *metagienezę, parthenogienezę i pseudoparthenogienezę.*

Wiemy już z *Pierwszych Zasad*, że istotę rozwoju stanowi skupianie, jednoczenie; cóż stanowi istotę rozradzania się? Oto dzielenie się, rozpadanie. Widoczne to się staje w ustrojach niższego rzędu, między którymi znajdujemy przykłady, że organizm rodzicielski rozpada się na części i z tych osobne wytwarzają się osobniki. Charakter ten zaciera się w organizmach wyższego rzędu, niemniej przecież i w nich rozradzanie się odbywa się kosztem organizmów rodzicielskich. Pomijając bowiem rozradzanie się przez pączkowanie, w którym charakter powyższy jest zbyt widoczny, nie co innego dzieje się i w rozradzaniu gamogienetycznym, którego istotę stanowi jednoczenie się, zespalanie się dwóch komórek, wydanych przez osobne organizmy rodzicielskie.

Przypuszczano dawniej, że komórki te mają szczególną, swemu przeznaczeniu odpowiednią organizację; przekonano się dziś, że rzecz się ma wprost przeciwnie, że jeżeli się różnią czym od innych komórek, to tym tylko, że nie mają właściwie żadnej organizacji szczególnej, że jaknajmniej odstąpiły od pierwotnego typu komórki.

Rozważa nie sprawy rozradzania się musi każdemu nastręczać pytania: jaka jest przyczyna, że jedne organizmy rozmnażają się sposobem homogienetycznym, gdy tymczasem inne hoterogienetycznym? Dlaczego agamogieneza w pewnych odstępach czasu przemienia się w gamogienezę? Pytania te są ważne bezwątpienia; ale na nie biologja w swym dzisiejszym stanie nie może dać pewnej odpowiedzi. Co najwięcej, może wskazać tylko, w jakim kierunku szukać jej potrzeba.

Liczne przykłady hoterogienetycznego rozradzania się wskazują, że agamogieneza trwa zwykle tak długo, pokąd siły, sprowadzające rozrastanie się organizmu, przeważają znacznie nad siłami przeciwnymi wzrastaniu, i odwrotnie, skoro występują warunki mniej wzrastaniu sprzyjające, natenczas powraca gamogieneza. Na tej podstawie można wyprowadzić wniosek, że głównym warunkiem gamogienetycznego rozradzania się jest stan organizmu, zbliżający się do równowagi między siłami, które sprzyjają wzrastaniu, a siłami, które mu są przeciwne.

*Dziedziczność.* Zasada dziedziczności w swym ogólnym charakterze znana jest każdemu. Każdy wie, że ani koń nie zrodzi wołu, ani kura gołębia. Niezawodnie, że z zasadą tą napozór tak jasną i prostą, zdają się zostawać w sprzeczności zjawiska rozradzania się heterogienetycznego, w którym dzieci bynajmniej nie są podobne do swych rodziców. Zważywszy atoli, że jak w homogienezie jednostki podobne są do swych rodziców, tak tu jedna grupa form następujących po sobie podobna jest do grupy form ją poprzedzających, zgodzić się musimy, że heterogieneza nie stanowi bynajmniej wyjątku pod względem dziedziczności.

Jakie są granice dziedziczności? Zdania w tej kwestji różnią się między sobą. W każdym razie liczne fakty dowodzą, że dzieci po swych rodzicach odziedziczają nietylko te cechy, które odróżniają rodzaje i gatunki, ale i te, które stanowią podstawę różnych odmian.



Zjawiska dziedziczności można podzielić na dwie grupy: do jednej należą fakty, w których rodzice przekazują swym dzieciom właściwości posiadane od urodzenia; do drugiej — fakty, w których rodzice przekazują swym dzieciom właściwości nabyte w ciągu życia skutkiem zmian, sprowadzonych przez jakąś stale wykonywaną czynność. Oprócz tego są jeszcze dwa inne objawy dziedziczności: *atawizm*, czyli powrót do rysów, właściwych przodkom dalszym i ograniczenie dziedziczności do tej samej płci, t. j. odziedziczanie pewnej właściwości po ojcu przez synów, po matce przez córki.

Byłoby zawiele wymagać dzisiaj od biologji, ażeby nam wytłumaczyła zjawiska dziedziczności. Kto więc nie chce poprzestać na samych faktach, musi chyba przyjąć hipotezę, która ma tę zaletę, że lepiej jak każda inna inna tłumaczy zjawiska dziedziczności.

Nikt nie zaprzeczy, że jest ścisła analogja między dziedzicznością a ową własnością organizmów, mocą której zdolne są one odtwarzać utracone części. Własność ta jest dla nas niezrozumiała, jeżeli nie przyjmiemy, że jednostki, z których składa się organizm, posiadają wrodzoną dążność do układania się podług formy temu organizmowi właściwej. Jednostki te, które nazwaliśmy *jednostkami fiziologicznymi*, które są czymś nakształt cząsteczek fizycznych (molekuł), muszą mieć właściwą sobie biegunowość, odpowiednią swej budowie wewnętrznej. Otóż mocą tej biegunowości każda jednostka fizjologiczna zmuszona jest przyjąć kształt rodzaju, do którego należy. W zarodku zapłodnionym znajdują się dwie grupy owych jednostek fizjologicznych, lekkie tylko posiadających różnice pod względem swej budowy wewnętrznej. Musimy więc wnioskować, że podobieństwo dziedziczne istoty organicznej do jednego ze swych rodziców jest wypadkiem dążności szczególnej, jaką posiadają jednostki fizjologiczne, pochodzące od tych rodziców. W ten tylko sposób można wytłumaczyć odziedziczanie tak cech rodzajowych, jak i indywidualnych, zarówno wrodzonych, jak i nabytych w ciągu życia przez rodziców.

*Zmienność* jest własnością organizmu, która wprawdzie nie znosi praw dziedziczności, zawsze przecież ogranicza je do pewnego stopnia. Jej to przypisać należy, że nie masz dwuch liści na drzewie, któreby do siebie zupełnie były podobne, że między dziećmi jednych rodziców dostrzega się nieraz wielkie różnice. Granice zmienności tej są rozległe. Poczynają się od zboczeń lekkich i nieznaczących, a kończą na potworności wszelkiego rodzaju. Jaka jest przyczyna zmienności? Doświadczenie i obserwacja uczy nas, że organizmy w stanie dzi-

kim, a więc odznaczające się jednorodnością, najmniej dostarczają przykładów zmienności; że przeciwnie jest ona pospolita w organizmach które uległy hodownictwu domowemu, które zatym odznaczają się różnorodnością zarówno pod względem budowy, jak i spraw żywotnych. To nam pozwala wnosić, że pierwszą i zawsze czynną przyczyną zmian w budowie wewnętrznej organizmów, stanowiących istotę ich odmian, jest zmiana w sprawach żywotnych, spowodowana koniecznością przystosowania się organizmu do nowych warunków bytu.

Mówiąc o rozradzaniu się gamogienetycznym, powiedzieliśmy, że następuje ono wtedy, gdy organizm zbliża się do stanu równowagi między siłami sprowadzającymi rozrastanie, a siłami, wzrastaniu przeciwnymi. Twierdzenie to, dając nam odpowiedź na pytanie, kiedy następuje rozradzanie się gamogienetyczne, odpowiada także na pytanie, dlaczego ono wtedy powstaje, a jednocześnie prowadzi nas do hipotezy, która tłumaczy nam mnóstwo zjawisk zagadkowych z zakresu rozradzania się, dziedziczności i zmienności organizmów.

W organizmie, zbliżającym się do stanu równowagi między siłami sprowadzającymi wzrastanie a siłami im przeciwnymi, następuje stan molekularny, zbliżający się do stanu równowagi między molekułami, albo, ściślej mówiąc, między jednostkami fizjologicznymi, wchodzącymi w skład organizmu. Organizm w ten sposób dosięga kresu swego rozwoju, który ustaje, skoro się ustali zupełna równowaga. Wystąpienie w tej dobie gamogienetycznego rozradzania się zamiast agamogienetycznego, nie jest czym innym, jak potrzebą wywrócenia tej równowagi, sprowadzenia w zarodku ruchliwości molekularnej przez połączenie z sobą jednostek fizjologicznych lekko różniących się od siebie, pochodzących od różnych osobników.

Wiadomo bowiem, że jeżeli skupienie jednostek podobnych do siebie łatwo układa się do stałej równowagi, to przeciwnie, gdy w skład jakiego agregatu wchodzą jednostki różnorodne, równowaga w nim ustala się z trudnością i łatwo może być naruszona przez jakąkolwiek działającą nań siłę.

Niepodobna nam się wdawać w bliższy wywód tej hipotezy, ani też przytaczać licznych przykładów na jej stwierdzenie; zwracamy tylko uwagę, że tłumaczy nam dokładnie, dlaczego małżeństwa zawierane między bliskimi krewnymi, są albo bezpłodne, albo wydają potomstwo słabe na ciele i umyśle; dlaczego krzyżowanie ras tak w hodowli roślin i zwierząt, jak i między ludźmi, prowadzi do najświetniejszych rezultatów. Tak życie osobnika, jak i całego rodzaju, utrzymuje się tylko przez nierówne i nieustające nigdy działanie sił zewnętrznych na różne ich części Równowaga niestała tak osobników, jak i rodzajów, przeszedszy w stałą, sprowadziłaby śmierć jednych i drugich, gdyby nie siły zewnętrzne, które



działając na nie sprowadzają pewne rytmicznie powtarzające się zboczenia, pewną ruchliwość molekularną, stanowiącą istotę życia.

Jednym z ważnych środków poznania jest *klasyfikacja*, która może mieć na celu albo poznanie przedmiotu, albo organizację wiedzy. Dwa są rodzaje klasyfikacji: pierwotny, opierający podział przedmiotów na zewnętrznej jakiejś, widocznej ich własności, i późniejszy, który układa przedmioty podług kombinacji cech mniej widocznych, ale istotnych. Pierwszy rodzaj klasyfikacji, zwany sztucznym, układa się szeregowo; drugi — naturalny — grupami, między którymi odróżniają główne i podrzędne. W ten sposób powstaje podział na klasy, rzędy, gromady, rodzaje, gatunki i t. d., stanowiące oddzielne, w pewnym określonym stosunku do siebie zostające grupy. Trzeba w każdym razie pamiętać, że jak rozgraniczenie tych grup, tak i ich stosunek, nie mogą być oznaczone z całą ścisłością, że klasyfikacja nawet najlepsza zawierać musi wiele luk, wiele wątpliwości. Jakkolwiek bowiem zadaniem jej jest uporządkowanie wiedzy naszej, musi przecież zgadzać się w swych ogólnych zarysach z rzeczywistością, która bynajmniej nie odznacza się ścisłą regularnością.

Klasyfikacja prowadzi nas do wykrycia bardzo ważnej prawdy. Zastanawiając się nad cechami wspólnymi członkom grup pierwszego, drugiego, trzeciego i t. d. rzędu, spostrzegamy, że grupy bardziej ogólne opierają się na cechach, posiadających największą wagę pod względem fizjologicznym, że zaś cechy grup mniejszch, przez tamte objętych, mają pod tym względem ważność mniejszą, są podrzędne. Otóż nastręcza się samo przez się pytanie: skąd pochodzi cała ta rozmaitość w klasyfikacji? Jak wytłumaczyć, że w organizmach pewnej grupy obok cech pewnych znajdują się inne, nie zostające z pierwszymi w stosunku bezpośrednim? Dlaczego cechy właściwe grupom najobszerniejszym, najogólniejszym, są właśnie cechami istotnymi?

Zanim można będzie odpowiedzieć na te pytania, musimy wprzód rozpatrzeć się w kwestji *rozmieszczenia* organizmów w przestrzeni i w czasie, przez pierwsze rozumiejąc rozmieszczenie gieograficzne, przez drugie gieologiczne.

Dwie są główne przyczyny rozmieszczenia geograficznego: ujemna i dodatnia. Przyczyną ujemną nazywa Spencer warunki miejscowe tak organiczne jak i nieorganiczne, które swym wpływem zatrzymują organizmy na pewnym obszarze ziemi i nie dozwalają im po za jego granice się rozszerzać. Każdemu wiadomo, że są rośliny, które tylko w wodzie rosną, jak również są zwierzęta, które żyjąc w morzu nie mogą przejść do wód słodkich, ani też długo pozostawać na powietrzu. Stan powietrza, własności ziemi, obecność pewnych organizmów mogą stanowić

nieprzezwyciężoną przeszkodę w zajęciu pewnego obszaru przez jakiś gatunek bądź roślin, bądź zwierząt. Dlatego też widzimy, że pewne organizmy przebywają zwykle w tych tylko miejscowościach, których warunki sprzyjają tym organizmom. Z drugiej atoli strony spostrzegamy, że nie wszystkie miejscowości, które sprzyjają pewnym organizmom, są przez te organizmy zajęte; że bardzo często w miejscowościach blisko siebie położonych i podobnych pod względem warunków, znajdują się organizmy wcale do siebie niepodobne, i przeciwnie, w miejscowościach oddalonych i mniej do siebie podobnych znajdują się gatunki pokrewne. Faktu tego nie może nam wytłumaczyć przyczyna ujemna, ani też owa hipoteza, która przypuszcza, że pierwotnie każdy rodzaj organizmów był umieszczony w miejscowości najbardziej mu sprzyjającej. Tłumaczy go zaś najzupełniej *migracja*, czyli właściwa wszystkim wogóle organizmom dążność do przenoszenia się, do wkraczania w obce sobie terytorjum. Że migracja jest jedyną przyczyną powyższego faktu, stwierdza dokładnie ta okoliczność, że miejscowości sąsiednie i podobne, zamieszkałe przez gatunki niepodobne, zwykle bywają oddzielone od siebie trudnymi, albo zgoła nieprzebytymi granicami, że przeciwnie, miejscowości odległe i różne, zamieszkałe przez gatunki pokrewne, nie nastręczają żadnych przeszkód w przenoszeniu się organizmów. Migracja stanowi właśnie drugą przyczynę, dodatnią, rozmieszczenia organizmów w przestrzeni.

Co się tyczy rozmieszczenia organizmów w czasie, to trzeba wyznać, że nie wiele o nim wiemy. W każdym razie, o ile na to pozwalają badania gieologiczne, możemy podać jako pewniki następujące twierdzenia: typy organiczne, które przetrwały w ciągu kilku następujących po sobie okresów gieologicznych, uległy zmianom, przechodzącym granice gatunku i rodzaju, zmianom zostającym w ścisłym stosunku pod względem wielkości swej z długością okresów; obok typów, które przetrwały do naszych czasów od najdawniejszych okresów, pojawiały się w różnych odstępach czasu typy nowe. Skąd się brały? Fakty na to nie dają żadnej odpowiedzi. Dalej w przeciągu długich okresów gieologicznych wyginęło wiele gatunków, rzędów i t. d., które już nigdy więcej nie pojawiły się; że fauna, zajmująca obecnie pewien obszar ziemi, jest blisko spokrewniona z fauną, która go zaludniała w okresach gieologicznych. Dane te nastręczają nam wiele pytań, jak np. dlaczego we wszystkich znanych nam okresach gieologicznych, z wyjątkiem czwartorzędowego, nie znajdujemy istot organicznych wyższych, podobnych do tych, jakie dziś zamieszkują ziemię? Co znaczy wygasanie typów organicznych? Na te i tym podobne pytania odpowiedź się znajdzie w następnym rozdziale.

III. *Rozwój życia.* Poznawszy najważniejsze objawy życia oddzielnie, musimy je teraz zbadać w całości, bądź w organizmie pojedynczym



w ciągu jego życia, bądź w świecie organicznym, pojętym jako jedna, nierozdzielna całość.

Wszelkie tłumaczenia, dotyczące budowy wewnętrznej organizmów, jakoteż ich spraw żywotnych, zależą całkowicie od pojęcia, jakie sobie wyrobimy o tym, w jaki sposób powstają wszystkie wogóle ciała żyjące.

Pod tym względem mamy do wyboru dwie hipotezy: szczegółowego *stwarzania i rozwoju* Chodzi tu mianowicie o rozstrzygnięcie pytania: czy liczne rodzaje i gatunki organizmów, zarówno istniejących dzisiaj, jako i tych, które istniały w czasach gieologicznych, były stwarzane każdy zosobna w różnych odstępach czasu, czy powstawały z dawniej istniejących drogą powolnego rozwijania się i przekształcania pod wpływem sił, które i dzisiaj są czynne? Dla rozwiązania tego pytania potrzeba zbadać, jak każda z tych przypuszczalnych przyczyn działała w kierunku wywołania na jaw form życia. W tym celu musimy odwołać się do faktów; one jedne mogą nam wskazać, która z powyższych hipotez jest prawdziwsza, zgodniejsza z prawami natury i bardziej odpowiada wymaganiom rozumu.

Hipoteza *szczegółowego stwarzania* należy do szeregu mniemań, powstałych w czasach najdawniejszych, kiedy to ludzie, ubodzy w doświadczenie i o umyśle nie bardzo rozwiniętym, tworzyli sobie pojęcia o rzeczach albo zgoła z nimi niezgodne, albo jednostronne i ciasne. Większa część tych mniemań i pojęć, skutkiem nabytego doświadczenia i wzrastającej oświaty, straciła wiarę u ludzi; można więc spodziewać się, że i reszta ich, trzymająca się jeszcze umysłu ludzkiego mocą rozmaitych węzłów, straci zczasem swą powagę, i ustąpi miejsca prawdziwszym. Do tej właśnie reszty należy także hipoteza stwarzania szczegółowego, która co do swej istoty niczym się nie różni od sposobu widzenia rzeczy, upatrującego w piorunach, w burzy i chorobach objawu gniewu bożego. Hipoteza ta zresztą nie ma za sobą ani jednego faktu, na którymby się oprzeć mogła. Należy do szeregu owych pojęć symbolicznych, których cała czczość wykrywa się właśnie wtedy, gdy się o nich pragnie zdać sobie sprawę.

Jeżeli każdy rodzaj ma być dziełem osobnego aktu stwarzania, dlaczegóż równie nim nie jest każdy osobnik? Przypuszczając, że każdy rodzaj zosobna był stwarzany, jako cząstka pewnej całości, przypuścić także wypada, że Bóg działał z planem, w którym wszystko było obmyślane i przewidziane. Otóż w takim razie czyni się Boga odpowiedzialnym za wszystko, co jest w świecie złe i niepotrzebne, za cierpienia zarówno fizyczne jak moralne, którym istoty organiczne podlegają bez żadnej zgoła ani dla siebie, ani dla swego gatunku korzyści. Dlaczegóż Bóg nie

stworzył istoty żyjące w sposób, któryby ich uczynił niedostępnymi cierpieniom? Czy dlatego, że nie chciał, czy dlatego, że nie mógł? Jak wytłumaczą nam zwolennicy stwarzania szczegółowego istnienie pasorzytów, których ilość wyrównywa większej połowie wszystkich gatunków zwierzęcych, razem wziętych. Pasorzytów właściwych jednemu tylko człowiekowi jest do trzydziestu gatunków. Jeżeli każdy gatunek był stworzony z zamiarem i w pewnym celu, wypada, że albo człowiek, korona stworzenia, jest przeznaczony na to od Boga, by żywił na sobie pewną ilość pasorzytów, albo, że Bóg naumyślnie stworzył te pasorzyty, ażeby dręczyły człowieka, a nawet nieraz o śmierć go przyprawiały. Takie to są wnioski, do jakich prowadzi hipoteza stwarzania szczegółowego, wnioski niedorzeczne, zarówno przeciwne rozumowi, jak i uczuciu. Hipoteza ta, nic nie tłumacząca, wikłająca umysł w liczne sprzeczności bez wyjścia, musi ustąpić miejsca hipotezie *rozwoju*, która, tłumacząc wszystko, nie sprzeciwia się ani prawom naturalnym, ani rozumowi, ani uczuciom ludzkim.

Już to samo, że hipoteza rozwoju powstała w wyższej, niż kiedykolwiek przedtym, epoce oświaty i wśród ludzi, zajmujących w nauce pierwszorzędne stanowisko, przemawia na jej korzyść. To też widzimy, że w krótkim czasie zyskała uznanie tak wielkie, jakim może żanie cieszyła się żadna inna hipoteza. Dziwić się temu nie można. O ile bowiem hipoteza stwarzania była pojęciem czysto symbolicznym, nie mającym żadnej podstawy rzeczywistej, to hipoteza rozwoju jest pojęciem, utworzonym na podstawie licznych faktów i każdemu do pewnego stopia dostępnych. W zasadzie jej leżą te same zjawiska, które spostrzegamy w rozwijaniu się osobników zarówno roślinnych, jak zwierzęcych; do jej zrozumienia potrzebne są te same czynniki, których działanie sprawdzamy w takich zjawiskach, jak dziedziczność, zmienność, przystosowywanie się organizmów. Że hipoteza rozwoju jedynie jest prawdziwa, przemawiają za tym dowody, jakich nam dostarczają klasyfikacja, embrjologja, morfologja i rozmieszczenie organizmów gieoraficzne i gieologiczne.

Pewnikiem dziś przyjętym jest, że cała rozmaitość, jaką widzimy w ludzkości i w mowie ludzkiej, jest wypadkiem powolnego rozwoju. Otóż klasyfikacja plemion i języków uczy nas, że im pewne grupy zarówno ludzi, jak języków, wcześniej oddzieliły się od wspólnego pnia, tym większe są między nimi różnice, a mniejsze podobieństwo, i przeciwnie, tym więcej są do siebie podobne, im później nastąpiło ich oderwanie się i rozchodzenie. Otóż to samo zupełnie widzimy i w klasyfikacji roślin i zwierząt. Analogja sięga dalej. Takie grupy, jak rząd, rodzaj, gatunek, nie mają w naukach przyrodniczych znaczenia ścisłego, nie mają wyraźnych granic. To samo dzieje się i w klasyfikacji języków i plemion ludzkich. Nie dość tego. Tak tu, jak i tam, w grupach rozchodzących się największe wykrywa się podobieństwo w ich członkach najniższych, ale nie najwyższych. Wszystkie te właściwości tylko teorja rozwoju zdoła wytłumaczyć.



W tym samym duchu przemawiają dowody, dostarczane przez embrjologję. Prawo Baera staje się dla nas zrozumiałe tylko przez to, że występuje jako konsekwencja hipotezy rozwoju. Porównajmy wszystkie fazy rozwoju, jakie przebywa zarodek od chwili swego poczęcia, z działami i poddziałami naszych klasyfikacji, a dojrzymy analogję, którą tylko teorja rozwoju potrafi wytłumaczyć. Co więcej, kiedy prawo Baera nie może wytłumaczyć takich faktów, jak substytucja i zanikanie organów, metamorfoza niektórych owadów, to w świetle teorji rozwoju stają się one zrozumiałe.

Pod względem morfologicznym we wszystkich organizmach widzimy ten sam typ budowy, który wtedy tylko staje się zrozumiały, gdy wszystkie gatunki, rodzaje i t. d. będziemy uważać jako odmiany, mające wspólne pochodzenie. Budowa wewnętrzna organizmów świadczy ze swej strony, że powstała drogą powolnego przechodzenia ze stanu jednorodnego w stan różnorodny. Jak nareszcie wytłumaczyć istnienie narządów zaczątkowych, nie tylko niepotrzebnych, ale często szkodliwych dla ogólnej ekonomji życia, narządów podobnych do tych, jakie znajdują się zupełnie rozwinięte w pokrewnych organizmach, jeżeli nie zapomocą hipotezy rozwoju?

Wiadomo nam, że gieograficzne rozmieszczenie zwierząt nastręcza pewne trudności w jego wyrozumieniu, jeżeli nie przyjmiemy w zasadzie, że głównymi czynnikami pod tym względem były wpływy zewnętrzne i migracja organizmów. Otóż czynniki te bynajmniej nie przemawiają na korzyść hipotezy stwarzania. Co się tyczy rozmieszczenia gieologicznego organizmów, to jakkolwiek wiadomości nasze o nim są w tym stanie, że nie pozwalają na żaden wniosek dodatni, dają nam przecież zupełne prawo utrzymywać, że nie sprzeciwia się ono wcale teorji rozwoju. Do pewnego stopnia nawet przemawia za nią. Nietylko bowiem widzimy pewne podobieństwo między organizmami żyjącymi a zaginionymi, i to tym większe, im do późniejszych należą okresów gieologicznych, ale co więcej, między fauną żyjącą pewnego obszaru ziemi a fauną kopalną tego obszaru wykrywa się pokrewieństwo dość bliskie.

Teorja rozwoju, usiłująca wytłumaczyć powstawanie gatunków zapomocą naturalnych czynników, które są przyczyną powolnego zgromadzania się i zwiększania minimalnych zboczeń i zmian w organizmach,

nie jest tak dalece nowa. Na jej ślady natrafiamy już w ośmnastym wieku. Pomijając szczegóły historyczne, wykazujące jej tworzenie się i uzupełnianie, przechodzimy do kwestji dla nas najważniejszej: jakie są czynniki rozwoju? Przedewszystkim wypada nam rozróżnić czynniki *zewnętrzne i wewnętrzne.*

Do pierwszych należą najprzód zmiany astronomiczne, jak: zmiany dnia i nocy, pór roku, zmiany wynikające z oscylacji osi ziemskiej, nareszcie zmiany, jakim podlega orbita ziemska. Odbywając się perjodycznie, rytmicznym ruchem, pociągają za sobą odpowiednie zmiany w rozdziale ciepła i światła na powierzchni ziemi. Wpływając w ten pośredni sposob na organizmy, zmuszają je albo do nowego przystosowywania się do zaszłych zmian w otoczeniu, albo do migracji. Najmniejszą wagę mają zmiany gieologiczne, skutkiem których na płaszczyznach powstają góry, gdzie był ląd stały, tworzą się zbiorowiska wód, grunt przedtym jałowy staje się żyzny, i t. d. Zmiany te tworzą nowe warunki bytu dla istot organicznych, które musiałyby wyginąć, gdyby nie mogły przenieść się do miejscowości bardziej sobie sprzyjającej, albo gdyby nie mogły przystosować się do nowych warunków. Warunki gieologiczne w połączeniu z astronomicznymi pociągają za sobą zmiany meteorologiczne, które podobnyż wpływ wywierają na tryb życia organizmów i ich wędrówki. Zważmy teraz, że byt pewnych organizmów zależny jest jeszcze od obecności, lub braku innych organizmów, a zrozumiemy, że warunki organiczne, zmieniając się skutkiem zmian nieorganicznych, niemało się przyczyniają także do przyspieszenia lub opóźnienia rozwoju pewnych organizmów, do nadania im tego lub innego kierunku. Śmiało można powiedzieć, że każdy gatunek organizmów przechodzi nieustannie do otoczenia coraz nowego, które w nich wywołuje zmiany coraz nowe, łączące się z sobą w sposób tak skomplikowany, że je pojąć trudno. Zmiany, zaszłe w organizmach, wpływają ze swej strony na czynniki zewnętrzne i stają się źródłem nowych zmian.

Wiadomo nam, że materja organiczna wskutek swego składu chemicznego posiada nadzwyczajną ruchliwość molekularną, która czyniąc każdy organizm podatnym na najmniejsze wpływy sił zewnętrznych, stanowi *czynnik wewnętrzny* rozwoju. Temu to czynnikowi zawdzięczają organizmy swą zdolność, a możnaby nawet powiedzieć, swą dążność do przechodzenia ze stanu jednorodnego do różnorodnego pod względem swej budowy wewnętrznej. Każdy organizm, posiadając części różne, w różnym stosunku zostające do sił zewnętrznych, podobnież różniących się zarówno pod względem ilości jak jakości, podlega różnorodnemu działaniu tych sił, i przechodząc ze stanu jednorodnego w różnorodny, przybiera pod względem swej budowy wewnętrznej coraz wyraźniejsze, bardziej się różniące, ale jednocześnie ściślej się łączące z sobą kształty. To samo dzieje się i z całymi gatunkami, składającymi się z osobników, które, ulegając wpływom odmiennym, tworzą odmiany i zboczenia, przekazywane drogą dziedziczności, i w ten sposób przedstawiają między sobą coraz większą rozmaitość, nadającą gatunkom charakter określonej różnorodności. Jak daleko sięgają te zmiany, łatwo pojąć, gdy się zważy, że jak osobniki, tak i różne ich grupy, zostają pod wpływem warunków zewnętrznych, które ciągłym podlegają zmianom, coraz to nowe sprowadzają komplikacje w siłach czynnych i tym do zmian, poprzednio wywołanych w organizmach, dodają nowe. Ponieważ rozwijanie się organizmów jest skutkiem stosunku ich do sił zewnętrznych, przeto gdzie ten stosunek mniej sprzyja organizmom, tam i organizmy mniej się rozwijają. Zresztą od działania sił, zmuszających organizmy do coraz większego wyróżniania się, mogą one także uchylić się zapomocą migracji.



Wszelka zmiana dąży z konieczności do ustanowienia równowagi sił. W organizmach równowaga ta ustala się przez wytworzenie się w nich sił, któreby zdolne były zobojętnić działanie sił zewnętrznych. Zrównoważenie organizmów z otoczeniem dokonywa się dwojako: w sposób *bezpośredni* i *pośredni.* Sposób bezpośredni stanowi przystosowywanie się organizmów, w czym także ważną rolę gra dziedziczność. O przystosowywaniu się i dziedziczności mówiliśmy wyżej. W sprawie bezpośredniego równoważenia się przyjmują udział te tylko części organizmów, które ulegają wpływom warunków zewnętrznych, zostają zaś poza obrębem tego równoważenia się inne części, których funkcje są wprawdzie konieczne do równowagi, ale które nie podlegają działaniu czynników zewnętrznych. Sprowadzenie i tych innych części organizmu do równowagi dokonywa się zapomocą *doboru naturalnego,* który stanowi pośredni sposób równoważenia. Zasada jego, po raz pierwszy rozwinięta przez Darwina i stanowiąca istotę jego teorji, polega na tym, że w walce o życie te organizmy zwyciężają, które są obdarzone wyjątkowo jakąś właściwością, przymiotem, zapewniającym im wyższość nad ich współzawodnikami. Jednostki zwycięskie, pozostałe przy życiu, przekazują drogą dziedziczności swemu potomstwu ową właściwość, która, zapewniając równowagę między otoczeniem a gatunkiem organizmów, staje się przez powolne rozwijanie się, cechą charakterystyczną tych organizmów. Nie możemy wdawać się tu w szczegóły tej teorji, zwrócić wszakże musimy uwagę, że jakkolwiek dobór naturalny jest dzielnym czynnikiem w ustalaniu równowagi pośredniej, w każdym razie nie jedynym. Napotykamy w tej sprawie wiele faktów, których wyjaśnić nie zdoła. Jednym z takich jest np. zmniejszenie się wydłużania szczęk u ludów

cywilizowanych. Faktu tego zasada doboru naturalnego nie tłumaczy, gdyż w walce o życie mało zależy, czy szczęki są długie czy krótkie. Tłumaczy go zaś najzupełniej zasada *używalności* organu. W miarę postępu cywilizacji wykryte zostały nowe sposoby przyrządzania pokarmów, które nie wymagały takiej pracy szczęk, jak pokarmy surowe. Zmniejszona czynność szczęk pociągała za sobą zmniejszenie się w ich przedłużeniu.

Jak widzimy, zjawiska życia organicznego można tłumaczyć tak samo, jak zjawiska każdego wogóle rozwoju. Powszechne prawo rozdziału materji i ruchu, któremu, jak to nam wiadomo z *Pierwszych Zasad,* wszystkie bez wyjątku podlegają rzeczy, czynny jest także w rozwoju organizmów żyjących, w życiu zarówno osobników, jak ich grup, w gatunkach, rodzajach i t. d. W każdym razie, ażebyśmy mogli uznać tę zasadę za prawdziwą, nie podlegającą żadnemu powątpiewaniu, musimy wprzód wykazać, że daje się zastosować nietylko do spraw żywotnych w swych ogólnych objawach w całym świecie organicznym, ale i do spraw żywotnych w ich objawach szczególnych, w życiu organizmów pojedynczych, w okresie ich wzrastania, rozwijania się i schyłku. Dlatego przejść teraz musimy do badań bardziej szczegółowych, do rozważania zarówno budowy, jak i spraw żywotnych pojedynczych organizmów, czyli do *morfologji i fizjologji* roślin i zwierząt.

IV. *Rozwój morfologiczny.* Morfologja od fizjologji nie da się stanowczo oddzielić. Budowa organizmu i jego sprawy żywotne tak są z sobą ściśle związane, że mówiąc o jednym, i o drugim przemilczeć niepodobna. Chociaż więc dla ułatwienia badań przeprowadza się rozdział tych dwuch nauk, rozdział ten jest sztuczny i polega głównie na tym, że w morfologji na pierwszym planie kładzie się budowę organizmu, w fizjologji zaś — sprawy żywotne.

Wszystkie zagadnienia morfologji dadzą się sprowadzić do dwuch klas: do pierwszej należą fakty, dotyczące wzrastania organizmu pod względem objętości, do drugiej — fakty, dotyczące wzrastania organizmu pod względem budowy, kształtu.

Zadaniem morfologji jest wykazać, że w faktach obu powyższych klas dokonywa się rozwój, że rozwój ten we wszystkich swych szczegółach posłuszny jest prawu, którego określenie podają *Pierwsze Zasady.* W tym celu musi mieć na uwadze dwa szeregi czynników: najprzód te, które bezpośrednio działają na ciała organiczne, sprowadzając w nich zmianę stanu jednorodnego na różnorodny; powtóre, odziedziczona po przodkach skłonność organizmów do przybierania tych a nie innych kształów.



Pierwszym pytaniem, jakie się nam nastręcza na samym początku, jest: co mamy uważać za jednostkę morfologiczną tak roślinną, jak zwierzęcą? Pytanie to niełatwe, nie zapominajmy bowiem, że rozwój wogóle polega na zmianach niedostrzegalnych, na powolnym, niedającym się oznaczyć przechodzeniu jego jednych stopni w drugie. Doktryna, uważająca za jednostkę morfologiczną komórkę, podlega ważnym zarzutom, a mianowicie, że są istoty żyjące, które nie posiadają żadnej zgoła budowy komórkowej, że zresztą nawet w istotach posiadających taką budowę, są części, które bynajmniej nie powstały wskutek przemiany komórek. Istotę tak tych części, jak i owych organizmów pozbawionych budowy komórkowej, stanowi zaródź (protoplazma), śluzowata materja. Z tej to właśnie protoplazmy formują się bezpośrednio owe organizmy bez budowy komórkowej i pośrednio, skutkiem pewnej przemiany komórki. Należy więc przypuścić, że zaródź składa się z jednostek fizjologicznych, i że polarność tych jednostek zmusza ją do układania się w pewne kształty i wytwarzania istot żyjących. Chociaż więc przyjmujemy komórkę za jednostkę morfologiczną, przyjmujemy ją za taką tylko warunkowo, w znaczeniu bardzo ograniczonym.

Organizmami najniższego rzędu są więc proste skupienia w jedną masę jednostek fizjologicznych. Do nich należą właśnie tak zwane monery, przedstawiające się jako mikroskopowe bryłki materji śluzowatej bez żadnego ustroju. Dalej istoty stosunkowo bardziej określone i różnorodne, jakimi są protophyty (pierwotne rośliny) i protozoa (pierwotne zwierzęta).

Rośliny, należące do skupienia pierwszego rzędu, stanowią pojedyncze komórki, które przez rozrastanie się i rozgałęzienie przybierają nieraz kształt złożony i znaczną objętość, jak tego przykład mamy w niektórych gatunkach wodorostów i grzybów. Do drugiego rzędu skupienia należą rośliny, powstałe przez skupienie się komórek w jedną grupę. To skupianie odbywa się albo w kierunku tylko podłużnym, albo też jednocześnie w podłużnym i poprzecznym, przyczym komórki tracą swą indywidualność, zato roślina przybiera formę bardziej oznaczoną, występując w kształcie *listowia* w wodorostach, *plechy* w porostach. W niektórych rodzinach wodorostów komórki układają się poprzecznie w kilku tylko punktach, tworząc w ten sposób rozgałęzienia, przypominające budowę osiową; w innych znowu występują niby liście, nierzadko w połączeniu z budową niby osiową. Z tymi kształtami roślin bezosiowych łączą się bezpośrednio pod względem kształtów rośliny wierzchołkowo-

rosłe (acrogeny), do których należą wszystkie skrytopłciowe, jak: mchy, skrzypy, paprocie i widłaki. Najniższe gatunki tej gromady łączą w sobie cechy roślin bezosiowych z cechami właściwymi roślinom osiowym. Przykład tego mamy w sprężycy (Jungermannia), należącej do mchów wątrobowych. Listowia jej bardzo mało się różnią od plechy porostów, jakkolwiek w wyższych jej gatunkach dają się odróżniać liście, łodygi i korzenie. Dlatego też można ją uważać za formę przejściową od roślin skupienia drugiego rzędu do roślin trzeciego, do którego należą rośliny osiowe.

W roślinach wierzchołkoworosłych dostrzega się już znaczna różnorodność tak pod względem formy, jak i układu; w wyższym daleko stopniu występuje ona w roślinach wewnątrzrosłych (endogeny) i zewnątrzrosłych (exogeny), czyli wogóle w jawnopłciowych. Tu obok największej rozmaitości w liściach, objawia się nie mniejsza w kwiecie, w układzie gałęzi i wszystkich częściach dodatkowych, należących tak do kwiatu, liścia, jak i łodygi. Porównywając złożoność roślin trzeciego rzędu skupienia z prostotą roślin drugiego, nasuwa się mimowoli pytanie, jakie jest pochodzenie wszystkich tych części, stanowiących charakter roślin jawnopłciowych. Nie trudno wykryć, że między wszystkimi tymi częściami panuje ścisła homologja, która prowadzi nas do wniosku, że nie są one czym innym, jak odmianami pewnej, typowej formy, powstałymi drogą metamorfozy. Ścisła obserwacja nietylko stwierdza ten domysł, ale nawet wykrywa ową formę typową, którą jest listowie. Jak listowie powstało z komórki, tak z listowia drogą metamorfozy powstały części składowe roślin osiowych wyższego rzędu. Widzimy tu rozwój dokonywający się w kierunku ciągłego zwiększania się rozmaitości kształtów zewnętrznych. Na tym wszakże nie koniec. W miarę ustalenia się coraz większej różnorodności, objawia się także coraz większe zjednoczenie się części składowych i coraz większa wyrazistość organizmów, ich indywidualność.

Rośliny osiowe, ze względu na kierunek w jakim rosną, dzielą się na *wierzchołkoworosłe* (acrogeny), *wewnątrzrosłe* (endogeny) i *zewnątrzrosłe* (exogeny). Nastręcza się więc pytanie: jak nastąpiło tego rodzaju wyróżnienie się roślin. Wiadomo, że jednym z głównych warunków rozwoju roślin jest obfitość światła i powietrza. Rośliny wierzchołkoworosłe, ścieląc się po ziemi, nie mogą korzystać należycie ani z powietrza ani ze światła, dlatego wzrastanie ich odbywa się tylko w kierunku podłużnym; gdy tymczasem dwa następne gatunki, zachowując położenie prostopadłe, mając światła i powietrza poddostatkiem, rozrastają się naraz w obu kierunkach, podłużnym i poprzecznym. Jest jeszcze jedno pytanie, a mianowicie, dlaczego wewnątrzrosłe są jednoliścienne



a zaś zewnątrzrosłe dwuliścienne? Pamiętać trzeba, że wszystkie rośliny jawnopłciowe rozwijają się z ziarna; otóż wyrastające z ziarna listowie zwija się u wewnątrzrosłych w trąbkę tak, że listowie drugie wewnątrz pierwszego powstałe, zakryte od słońca i powietrza, zanika i w ten sposób wytwarza się jedno tylko liścienie; u zewnątrzrosłych dzieje się przeciwnie: tu listowie pierwsze grubieje w swej części środkowej i wypuszcza nowe listowie, które mając dosyć światła i powietrza, wykształca się i tworzy wraz z pierwszym dwa oddzielne liścienie.

Taki jest przebieg rozwoju organizmu roślinnego pod względem jego budowy morfologicznej; nie inny jest on i w istotach zwierzęcych. I tu pierwszym stopniem organizacji zwierzęcej jest proste, jednorodne skupienie jednostek fizjologicznych w jedną całość, którą tylko w sposób przybliżony można uznać za jednostkę morfologiczną. Do nich należą wogóle pierwotniaki i protozoa (pierwotne zwierzęta), nie mające wyraźnej organizacji, określonej wielkości, będące istotami jednokomórkowymi. Są wszakże między nimi pewne odmiany, w których niewyraźnie zarysowuje się budowa komórkowa, jak np. thalassicola, niektóre otwornice. Stanowią one przejście do skupienia drugiego rzędu. Można do nich zaliczyć jeszcze gąbki. Zwierzęta drugiego rzędu, skupienia o wyższej organizacji, zaczynają się właściwie od jamochłonnych. Tu dopiero organizm przedstawia się jako całość o wyraźnych formach i określonej wielkości. A jak u roślin, tak samo u zwierząt tego rzędu, proces rozrastania, dosięgnąwszy pewnego stopnia, zatrzymuje się i przemienia w rozradzanie się zapomocą pączkowania. Powstały tą drogą nowy osobnik albo oddziela się od macierzystego organizmu, albo zostaje przy nim i tworzy istotę złożoną. Widzimy tu przejście do skupienia trzeciego rzędu. Dostrzega się w nim, acz w słabym jeszcze stopniu, fizjologiczny podział pracy. Przejście to dokonywa się nieznacznie i powoli. Do tego rzędu należą oponice, ramionowce, ascydje... W każdym razie są to najniższe typy skupienia trzeciorzędowego: zjednoczenie w nich jest więcej fizyczne niż fizjologiczne. Wyższy typ tej organizacji znajdujemy dopiero w pieścienicach i w stawowatych. Przejścia między tym typem a typem powyższym próżno byłoby szukać. Dość nam wiedzieć, że tak budowa, jak rozwój i sposób rozmnażania się pierścienic dowodzą jasno, że każdy ich osobnik nie jest czym innym, jak skupieniem trzeciego rzędu, że ich odcinki, nieraz bardzo liczne, homologiczne, powstające przez pączkowanie, są jakby oddzielnymi osobnikami niższego typu.

Mięczaki i kręgowce, stanowiące dwa inne działy królestwa zwierzęcego, są skupieniem drugiego rzędu. Częściowa segmentacja, jaką

w nich dostrzec można, nie jest skutkiem rozradzania się przez pączkowanie, ale bezpośrednim wypadkiem przystosowania się do warunków zewnętrznych. Zdanie to zostaje w sprzeczności z twierdzeniem Goethego i Okena, którzy w kości pacierzowej chcieli widzieć proste połączenie oddzielnych kręgów typowych, a tym samym upatrywali w kręgowcu skupienie trzeciego rzędu. Świadczą za nim atoli fakty, dostarczone przez morfologję porównawczą i embrjologję, które uczą nas, że w stanie zarodkowym kość pacierzowa jest tylko podłużną chrząstką, bez żadnego podziału i wyróżnienia.

Zwrócić jeszcze potrzeba uwagę na to, że między najniższymi typami mięczaków i kręgowców, zachodzi podobieństwo, które jest bardzo znamienne.

Poznawszy w ogólnych rysach stopniowe skupianie się organizmów tak roślinnych jak zwierzęcych, możemy teraz przystąpić do zbadania powolnego różnicowania się, wyróżniania pod względem kształtów, jakie się jednocześnie w tych organizmach dokonywało.

Czy pod tym względem może być podana jaka ogólna, dająca się zastosować do wszystkich szczególnych wypadków zasada?

Dla wykrycia tej zasady, którąby nam wytłumaczyła wszelkie zmiany, jakim tak rośliny jak zwierzęta podlegają pod względem formy, musimy się rozpatrzeć w czynnikach, zmiany te sprowadzających. Zajmiemy się najprzód roślinami. Otóż w nich jedynym takim czynnikiem jest wzrastanie, które będąc przyczyną powiększania się organizmu, sprowadza zmianę w jego stosunku do sił zęwnętrznych; dalej idzie mniejsza lub większa złożoność organizmu, którego części składowe w sposób rozmaity oddziaływają najprzód na samych siebie, później na całość, a nakoniec na takie siły zewnętrzne, jak światło, powietrze, ciążenie powszechne. Czynnikiem nareszcie ostatnim, sprowadzającym zmiany szczególne, jest sąsiedztwo innych przedmiotów, bądź ze świata organicznego bądź nieorganicznego, słowem, otoczenie w jakim wzrastają. Badając naturę tych czynników i sposób ich działania, możemy powiedzieć, że zasadę ogólną, którąby tłumaczyła wszelkie zmiany, jakie zachodzą w kształtach roślin, można wyrazić następującymi słowy: różnym kształtom ciała, regularnym lub nieregularnym, towarzyszy zawsze regularny lub nieregularny rozdział sił, działających na te ciała. Przyczyny więc rozmaitości kształtów szukać należy w rozdziale sił zewnętrznych, w stosunku organizmu do otoczenia. Zasadę tę stwierdzają wszystkie kształty świata roślinnego, zaczynając od protophytów, a kończąc na jawnopłciowych. Protococcus, który barwi śnieg na czerwono i odznacza się jednostajnością wielką tak pod względem ustrojowości, jak życia, ma symetrję sferyczną; inne protophyty, swobodnie poruszające się w wodzie, mają symetrję dwustronną.



Rośliny, należące do drugiego rzędu skupienia, są zwykle przytwierdzone i dlatego pierwsza różnica, jaką się w nich dostrzega, jest ta, jaką nastręcza porównanie ich części swobodnej z częścią przytwierdzoną do powierzchni. Panuje tu albo symetrja promienna, jak w grzybach, przechodząca jednakże pod wpływem warunków otoczenia w symetrję dwustronną, albo zupełna nieregularność kształtów, jak w porostach, odpowiadająca nieregularności sił na nie działających.

Rośliny, stanowiące skupienie trzeciorzędowe, przedstawiają wielką rozmaitość kształtów, która zostaje w stosunku prostym do rozmaitości sił zewnętrznych, na nie działających. W jawnopłciowych wyróżnia się najprzód część rosnąca w górę, od części, która w dół rośnie; przyczyną tego jest różnica, jaka zachodzi między ziemią a powietrzem. Rośliny osiowe mają wogóle symetrję promienną, ale ta pod wpływem warunków zewnętrznych, jak sąsiedztwa innych roślin, kierunku wiatru na nie działającego, kształtu gruntu, na którym wzrasta, równego lub pochyłego, może przechodzić w symetrję dwustronną. Rośliny ścielące się nie mają żadnej symetrji skutkiem nieregularnego rozdziału sił na nie działających.

Jak kształt całej rośliny, tak i kształt wszystkich jej części, zależny jest od sposobu działania sił zewnętrznych. Forma gałęzi, liści, kwiatów, we wszystkich ich częściach, zależna jest od sił zewnętrznych. Stają się one do siebie niepodobne, gdy siły te działają na nie w sposób odmienny; ich symetrja promienna przechodzi w dwustronną, gdy działanie sił zewnętrznych jest dwustronne. Zależność form od sił zewnętrznych sprawdza się także na komórkach, które w roślinach wyższej organizacji tracą zupełnie formę sferyczną a przybierają, odpowiednio do warunków w jakich się wytwarzają, symetrję dwustronną.

Oprócz powyższych czynników, sprowadzających zmiany w formach roślinnych, jest jeszcze jeden, a mianowicie: mniejsza lub większa obfitość pożywienia, dostępnego roślinom w kształcie soków i powietrza. Wskutek braku pożywienia agamogienetyczny sposób rozmnażania się przemienia się w gamogienetyczny, roślina staje się karłowata, gałęzie mniej rozwinięte. Różnica w odżywianiu się niektórych części roślin staje się przyczyną skręcania się ich łodyg, jak to widzimy w roślinach pnących się. Naturalnie, że w tym razie czynna jest także zasada doboru naturalnego.

W ukształtowaniu się organizmów zwierzęcych, obok czynników, które tak tu, jak i w świecie roślinnym, odgrywają ważną rolę, występuje nowy, a mianowicie ruch osobników zwierzęcych w stosunku do ota-

czających ich przedmiotów, albo ruch ich członków w stosunku do samych siebie, albo też oba te ruchy w połączeniu. Skutkiem tego występują nowe reakcje sił zewnętrznych i modyfikacje temu odpowiednie w ukształtowaniu. Są wprawdzie zwierzęta przytwierdzone, pozbawione ruchu, to też ich wyróżnianie się morfologiczne ma ten sam charakter, z jakim spotykamy się w roślinach.

Nietrudno przewidzieć, że jeżeli organizm będzie się przenosić wskróś otoczenia jednostajnego, jak powietrze, woda, w ten sposób, że jedna jego część będzie zawsze zwrócona naprzód: część ta, podlegając działaniu sił innych od tych, jakie działają na część tylną, wykształci się inaczej. Przypuszczając, że nie wystąpią tu inne czynniki, nastąpi równy rozdział części około osi ruchu i będziemy mieć symetrję promienną. Jeżeli z tym kierunkiem ciała łączy się jeszcze takie położenie organizmu, że jedna jego część będzie zawsze górna, druga dolna, nastąpi wtedy symetrja dwustronna.

Zwierzęta należące do skupienia pierwszego rzędu, z powodu nieokreślonego charakteru ich wielkości i budowy, a zatym i ich stosunku do otoczenia, przedstawiają trudną do opisania nieregularność kształtów. W najniższych typach skupienia drugorzędnego przeważa symetrja sferyczna, jakkolwiek nie brak typów, w których występuje do pewnego stopnia symetrja dwustronna. W istotach stanowiących skupienie trzeciego rzędu, stałą jest symetrja dwustronna, jak to widzimy w robakach stawowatych i w kręgowcach. Większa pod tym względem rozmaitość zdarza się w mięczakach.

Co się tyczy kręgowców, należy zauważyć, że niższe ich typy mają przeważnie symetrję trój i dwustronną; że od tej symetrji tym większe objawia się zboczenie, im typy ich do wyższej należą organizacji.

Zasada, która nam tłumaczy powstawanie rozmaitych kształtów zewnętrznych w świecie zwierzęcym, dałaby się z łatwością wykryć również i w kształtach wewnętrznych, w formie i układzie wnętrzności. Lecz badania pod tym względem jeszcze za mało są posunięte, byśmy mogli zająć się tym przedmiotem. Możemy tu tylko kilka słów powiedzieć o ukształtowaniu się stosu kręgowego. Powiedzieliśmy, że odcinki zwierząt kręgowych innej są natury, jak odcinki stawowatych albo pierścienic, że zatem segmentacja kręgowców nie jest dziełem pączkowania, ale przystosowania się. Dowodzi tego fakt, że w najniższych typach kręgowców, zarówno jak w zarodku wyższych, stos kręgowy jest chrząstką jednolitą i niepodzielną. Podział więc na kręgi oddzielne, zarówno jak i stwardnienie chrząstki grzbietowej, mogły nastąpić w skutek tego, że



w miarę, jak zwierzę wzrasta, chrząstka grzbietowa, zmuszona dźwigać masę coraz większą, staje się twardsza, a jednocześnie dla zachowania potrzebnej giętkości musi się dzielić na odcinki, które, stosownie do sił działających na nie, będą mniej lub więcej do siebie podobne.

Kończąc niniejsze uwagi, dotyczące rozwoju morfologicznego istot organicznych tak pod względem ich skupiania się, jak i występujących stopniowo różnic w ich formach, musimy powiedzieć, że wszystkie zjawiska, w tym i w tamtym kierunku napotykane, nie są czym innym, jak bezpośrednim następstwem rozdziału materji i siły, objawem zatym prawa, rządzącego wogóle rozwojem.

V. *Rozwój fizjologiczny.* Fizjologję pojmujemy tu w znaczeniu jaknajobszerniejszym, uważając że jej zadaniem jest wytłumaczyć specjalizowanie i zjednoczenie spraw żywotnych, dokonywające się współcześnie z wyróżnianiem się i zjednoczeniem budowy organizmu. Ponieważ o sprawach żywotnych z pominięciem narządów, które je wykonywają mowy być nie może; przeto i nasze wyjaśnienia dotyczące rozwoju fizjologicznego organizmów opierać się muszą na budowie tego organizmu, i to wewnętrznej jego budowie.

Że główną przyczyną rozwoju fizjologicznego, tak samo jak i morfologicznego, jest stosunek łączący każdą część organizmu z siłami zewnętrznymi, które na nią działają, nietrudno się domyśleć; zwracamy atoli uwagę, że nie jest to jedyny czynnik, że i w rozwoju fizjologicznym dziedziczność odgrywa bardzo ważną rolę.

Pierwszą różnicą, jaka się objawia w organizmach roślinnych jest ta, która się uwydatnia między jego stroną zewnętrzną a wewnętrzną, między błoną komórki a jej zawartością w roślinach jednokomórkowych, między korą a drzewem w roślinach wyższych. W dalszym przebiegu rozwoju fizjologicznego następują wyróżniania się drugorzędne w częściach zewnętrznych rośliny. Pokąd organizm pozostaje w takich warunkach, że siły zewnętrzne jednakowo działają na wszystkie jego strony, pozostaje on najzupełniej jednostajny; lecz jeżeli w organizmie jest jedna powierzchnia wolna a druga przytwierdzona natenczas, obie te części, ulegając działaniu sił niejednakich, stają się różne. Przykładów tego dostarczają nam już wodorosty jednokomórkowe, skoro są przyczepione; w grzybach zwyczajnych powierzchnia górna znacznie się różni od dolnej; we wszystkich zresztą roślinach, w których części górne wznoszą się w powietrze, dolne zaś zagłębiają się w ziemię, różnica między tymi częściami uwydatnia się jaskrawo. Przechodząc do różnic mniej wyraźnych, widzimy, że np. górna powierzchnia liścia różni się od dolnej, różni się zaś o tyle, o ile się różnią działające na nie siły.

A więc górna powierzchnia bywa zwykle zieleńsza od dolnej dlatego, że jest więcej od tamtej poddana działaniu słońca, bez którego udziału chlorofil nie może się wytworzyć w roślinie.

Przemiana wewnętrznych części organizmu ze stanu jednorodnego w stan różnorodny podlega temu samemu prawu, a mianowicie, że pierwsze różnicowanie wewnętrzne odpowiada największym różnicom w warunkach. Rośliny, które całe swe pożywienie przyjmują zapomocą swych części zewnętrznych, swej powierzchni, doznają wewnątrz zmian, jakie w nich wywołuje działanie dwuch głównych czynników: przeprowadzanie materjału pokarmowego i ciśnienie mechaniczne. Te z nich, które swe listowie wznoszą ponad powierzchnię ziemi, nie doznając odmiennych wpływów na swą tkankę zewnętrzną, takich przynajmniej, któreby były dość znaczące pod względem kontrastu, ulegają zaledwie zmianie, jaką w nich sprawia krążenie soków. Szereg komórek podłużnych, tworzących się w miejscu, przez które sok przechodzi, uwydatniających swą cechę charakterystyczną tym wyraźniej, im w jakim miejscu soki z większą siłą przechodzą, stanowi jedyne w nich wyróżnienie się tkanki wewnętrznej. Lecz gdy rośliny, jak się to dzieje z jawnopłciowymi a nawet i ze skrytopłciowymi wyższych gatunków, wznoszą się ponad ziemię, łodygi ich zginane poprzecznie przez powiew wiatru, doznają w swej tkance wewnętrznej różnicowania, które jest bezpośrednim następstwem różnej ilości ciśnienia mechanicznego, jakiemu owa tkanka ulega. W miejscu, gdzie komórki i naczynia, zawierające sok, doznają największego ciśnienia, tam zaczyna się osadzać coraz gęstsza substancja, i w ten sposób następuje zdrzewienie najprzód części dolnych łodygi, a następnie i górnych.

Wiadomo nam, że każde różnicowanie staje się po kolei źródłem nowych różnic skutkiem tego, że powstałe różnicowanie oddziaływając na siły zewnętrzne, wywołuje w nich zmiany, które powodują nowy ich podział. Sprawdzenie tej zasady dostrzegamy w roślinach, w których stopniowe rozrastanie, powiększanie się objętości staje się przyczyną również stopniowego zwiększania się różnorodności w ich tkance wewnętrznej. Każdy powiew wiatru, przechylając łodygę, wywiera na nią ciśnienie w kierunku poprzecznym w różnym stopniu na różnych miejscach; podobnież działa on na korzenie, poddając je ciągnieniu w kierunku podłużnym. Skutkiem nierównego działania na różne części łodygi i gałęzi, warstwy tkanki zewnętrzne, będąc nierówno naciskane i wyciągane, nierównych doznają zmian.

Różnicowania tego rodzaju wzrosną jeszcze więcej, skoro do dawnych przybędzie nowa warstwa tkanki, ta bowiem, wywołując nowy podział sił, spowoduje tym samym odmienne działanie na roślinę. Podobneż zmiany muszą nastąpić także i w zewnętrznej stronie rośliny. W miarę, jak drzewo rozrasta się, powiększa się ilość jego gałęzi. Gałęzie jego wewnętrzne, naciskane przez zewnętrzne, zakryte od słońca przestają wypuszczać gałązki, tracą liście i zamiast powłoki zielonej, jaką miały przedtym, pokrywają się brunatną korą, która staje się coraz grubsza.



Wszystkie te stopnie różnicowania tak strony zewnętrznej, jak i wewnętrznej rośliny, lubo głównie dokonywają się pod wpływem sił zewnętrznych, rozmaicie na nie działających i wywołujących w nich oddziaływanie; niemniej są rezultatem działania doboru naturalnego, który zachowując przy życiu tylko jednostki, posiadające pewną korzystną w walce o życie własność, pozwala tym jednostkom rozmnażać się i zapomocą dziedziczności ustala posiadaną przez nich własność, zamieniając ją w cechę gatunkową. W rozwoju bowiem fizjologicznym idzie głównie o to, by organizm, pobudzony przez siły zewnętrzne, zdolny był wyrobić w sobie siły wewnętrzne, któreby tamte mogły zrównoważyć. Organizm, który nie jest zdolny zapewnić sobie takiej równowagi z siłami zewnętrznymi, musi zginąć.

Jakkolwiek coraz większa różnorodność pod względem fizjologicznym cechuje wyższy stopień rozwoju, różnorodność ta wszakże nie może być chaotyczna, nieokreślona. Cechą rozwoju jest różnorodność zjednoczona, różnorodność, w której wszystkie części razem się łączą i wzajemnie od siebie zależą. Ta zjednoczoność bywa rozmaita w różnych organizmach i zostaje w prostym stosunku do stopnia i ilości różnic, jakie w nich odkrywamy. Niższe wodorosty objawiają zaledwie w słabym stopniu zależność pojedynczych części. Wyraźniej występuje ona w roślinach skrytopłciowych, ale dopiero w jawnopłciowych dosięga stopnia najwyższego, jakkolwiek zjednoczenie w roślinach nie występuje nigdy w takiej formie zależności, jak w świecie zwierzęcym.

W organizmie zwierzęcym wykrywamy te same prawa rozwoju fizjologicznego, co i w państwie roślinnym. Tak tu, jak i tam, występuje przedewszystkim różnica między stroną zewnętrzną a wewnętrzną organizmu. Błonka cieniuchna, okrywająca ciałko żyjątka, albo grubsza nieco, okrywająca wymoczka, różnią się znacznie od zarodzia (protoplazmy), które stanowi ich ciało. Wszystkie zwierzęta wogóle, bez względu, czy należą do pierwszego, czy do drugiego, albo też trzeciego rzędu skupienia, przedstawiają owę różnicę w mniejszym lub większym stopniu. Że działanie sił zewnętrznych miało czynny udział pod tym względem, samo się przez rozumie, z tym wszystkim niepodobna przypuścić, by pod wpływem otoczenia, działania warunków zewnętrznych, powstawały takie-

różnice w pokryciu zwierząt, jak np. skorupa żółwia. Do wytłumaczenia takich różnic potrzeba przypuścić udział doboru naturalnego i dziedziczności.

W miarę jak warunki, wśród których organizm zwierzęcy żyje, zmieniają się, przechodząc ze stanu jednorodnego w różnorodny, sama powierzchnia organizmu podpada odpowiednim zmianom i różnicuje się Glista ziemna, która, całe swe życie spędzając w ziemi, wszędzie jednakowe znajduje dla siebie warunki, nie przedstawia żadnych różnic w swej powłoce; zupełnie co innego dzieje się ze zwierzętami takimi, jak np. te które pełzają, albo których ciało jest w części zamknięte w muszli. Z powodu odmiennych wpływów wyrabiają się w ich powłoce decydujące różnice. Dolna powierzchnia ślimaka różna jest od górnej, część jego ciała odkryta nie jest podobna do zamkniętej w muszli. U zwierząt stawowatych część grzbietowa różni się od brzusznej, te zaś z nich, których część przednia innym ulega wpływom jak tylna, obie te części również mają odmienne. W kręgowcach podobneż spotykamy kontrasty. Jakkolwiek całe ich ciało jednostajnie bywa otoczone wodą, zawsze przecież grzbiet ich więcej jest wystawiony na działanie promieni słońca jak brzuch, i dlatego obie te części różnią się znacznie od siebie pod względem koloru. Jeżeli zaś zamiast grzbietu i brzucha, boki znajdują się w warunkach odmiennych, jak to się dzieje np. z flondrami, czyli bokopływami, natenczas różnią się ich boki. W płazach, których powierzchnia wystawiona jest na różne wpływy, uwydatnia się także różnica między częścią górną a dolną. To samo widzimy w ptakach i ssawcach, jakkolwiek te, wznosząc dolną część swego ciała znacznie ponad ziemię, zmniejszają różnice wpływów, jakim część dolna i górna podlegają, i dlatego sama różnica tych części mniej wyraźnie w nich występuje.

W ten sam sposób dokonywa się i wyróżnianie się strony wewnętrznej organizmu. Zwierzęta, te przynajmniej, które trawią pokarmy, podlegają działaniu sił innego rodzaju i skutkiem tego muszą tracić swą jednorodność pierwotną. Pokarm, jako ciało obce, działa na stronę wewnętrzną tak samo, jak każdy inny przedmiot na jego stronę zewnętrzną przez dotykanie. Pod wpływem tego działania powstała różnica, jaką widzimy między skórą zewnętrzną a wewnętrzną błoną śluzową, jakkolwiek pierwotnie nie różniły się od siebie niczym. Ponieważ pokarmy są pierwotną przyczyną różnic, zachodzących w wewnętrznej stronie organizmu, należy się zatym spodziewać, że różnice te najprzód wystąpią w miejscu, gdzie wpływ pokarmów jest największy, i że im która część jest bardziej oddalona od wpływu pokarmów, tym też później objawiają się w nich różnice. Tak też się i dzieje. W zwierzętach niższego typu



błona wyścielająca ich jamę trawiącą, czyli kanał pokarmowy, przedstawia daleko większe różnice aniżeli tkanka, zawarta między kanałem pokarmowym a zewnętrzną powierzchnią ciała. U wyższych jamochłonnych tkanka owa, będąca czymś nakształt miękiszu o bardzo słabej organizacji, przedstawia zaledwie kilka przewodów prostych, albo kanałów, wysłanych komórkami rzęsowatymi. Podobnąż budowę znajdujemy także w mięczakach niższego rzędu. Zresztą potrzeba zwrócić uwagę na to, że wyróżnianie się owej tkanki w kształcie systemu naczyniowego postępuje od środka ku powierzchni, od miejsca, w którym pochłonięte pokarmy przenikają w płyn krążący i gdzie płyn ten bardziej się różni od tkanki, niż gdy dojdzie do dalszych jej części.

Zasada, że jedna przyczyna wywołuje więcej jak jeden skutek, że powstała w organizmie różnica staje się źródłem nowych różnic, znajduje swe potwierdzenie i w rozwoju fizjologicznym zwierząt. Najmniejsza np. zmiana w organach wydalania i wydzielania pociąga za sobą liczne zmiany w innych organach. Oddzielając albo dodając do krwi nowe materjały, te odmienione organa zmieniają jej własność, a tym samym sprowadzają zmiany w całym ciele, w którym krew obiega; tenże sam skutek wywierają te organa, gdy wlewają swe płyny do kanału pokarmowego i za pośrednictwem pokarmów dopiero działają na krew. W ten sposób dodatkowa różnica, sprowadzona w jednej części, staje się punktem wyjścia różnic dodatkowych wielu innych części, które po kolei stają się punktami środkowymi nowego różnicowania w całym ciele. Podobnież spowodowana działaniem mechanicznym zmiana w jakimś członku organizmu nietylko pociąga za sobą przemianę tego członka, ale co więcej, skutkiem oddziaływań drugorzędnych, zmiany w innych członkach. Naprzykład zwyczaj kreta ryć się w ziemi, wymagając czynności tylko jego przednich łap, wpłynął na ich wyrobienie się, a jednocześnie na zanik jego tylnych łap, zostających w bezczynności. Na tym nie dość: ze zmniejszeniem się łap tylnych nastąpiło także zwężenie się miednicy, co pociągnęło za sobą dalsze modyfikacje w całym organizmie.

Wszystkie zmiany, bez względu na ich właściwość i wielkość, będąc objawem reakcji, wywołanej w organizmie przez siły zewnętrzne, przez warunki otoczenia, muszą się zatrzymywać w chwili, gdy potrzeba reakcji ustaje, muszą sięgać tylko tak daleko, aż między organizmem a otoczeniem ustali się równowaga ruchoma, a następnie zupełna. W każdym organizmie niestałość jednorodności jest synonimem braku równowagi między siłami zewnętrznymi a siłami, jakie tamtym przeciwstawia organizm; przejście do stanu różnorodnego nie jest czym innym, jak przejściem do stanu równowagi. Utrzymywać, że jakaś przyczyna

wywołuje w organizmie mnóstwo skutków, jest to samo, co powiedzieć, że pewna część tego organizmu, na którą działa jakaś siła zewnętrzna, musi ulec pewnej zmianie i udzielać następnie całemu organizmowi zmian drugorzędnych potąd, aż cała siła zewnętrzna nie zostanie zużyta na wytwarzanie oddziaływań ciągłych i równoważnych owym zmianom.

Zasada, mocą której każde nowe działanie, jakiejkolwiek natury, dotykające organizm, musi albo zburzyć równowagę ruchomą jego spraw żywotnych i sprowadzić równowagę nagłą, zupełną, zwaną śmiercią, albo zakłócać powoli rytm organiczny potąd, aż wywołana w nim reakcja zrównoważy czynniki zewnętrzne i przywróci równowagę, a raczej nową sprowadzi — zasada ta stosuje się zarówno do całego organizmu, jak i do jego części składowych. Siła, która działa na jakąś część organizmu nieprzysposobioną do jej znoszenia, musi spowodować albo miejscowe zniszczenie tkanki, albo powolne zmiany w niej, sięgające tak daleko, aż reakcja części zmienionej stanie się równą działaniu siły zmieniającej. Wypadek ten jest konieczny, bez względu, czy siła ta będzie mechaniczna, czy fizyczno-chemiczna. Jeżeli to będzie siła mechaniczna, bezpośrednim jej następstwem będzie zmiana w położeniu owej części organizmu, zmiana, której kresem będzie takie ułożenie się owej części, że się uczuje zdolna do stawienia oporu nowym zmianom i tym oporem zrównoważy działającą na nią siłę. Przypuszczając, że działanie siły będzie ciągłe, albo powtarzające się, wywoływana w organizmie reakcja musi z konieczności pociągnąć za sobą stałą zmianę bądź kształtu, bądź budowy pewnej części organizmu, albo też obojga naraz; w ten tylko sposób może się ustalić trwała równowaga. Nie inny jest skutek działania sił fizyczno-chemicznych. Pod ich działaniem musi nastąpić koniecznie zmiana w układzie cząsteczek (molekuł) składających tkankę organiczną, i zmiana ta musi iść tak daleko, aż ruch molekularny cząsteczek stanie się zdolny do zrównoważenia ruchu molekularnego nowego czynnika fizyczno-chemicznego. Innymi słowy, materja organiczna, stanowiąca istotę pewnej części organizmu, jeżeli i nadal ma pozostać organiczną, musi przyjąć taki układ cząsteczkowy, któryby jej pozwolił wytrzymać działanie siły zewnętrznej, czyli mówiąc wyraźniej, musi się przystosować do warunków otoczenia.

Zasada ta, powyżej określona, służy nam do wytłumaczenia, w jaki sposób, pod wpływem czynników zewnętrznych, powstały w organizmie zwierzęcym wszystkie te wyróżnienia się jego tkanki, jakie nam przedstawiają jego wnętrzności, system naczyń krwionośnych, system nerwowy, przyrządy oddychania i trawienia, mięśnie i kości, a wkońcu zmysły. Wdawać się w bliższe wywody pod tym względem nie możemy; robimy



tylko uwagę, że jakkolwiek sam Spencer swe tłumaczenie, w jaki sposób wytwarzały się powoli, drogą rozwoju fizjologicznego, wszystkie powyżej wyliczone wyróżnienia się tkanki organicznej, podaje za tymczasową hipotezę, hipoteza ta ma za sobą daleko więcej faktów, niż przeciwko sobie. Przemawia na jej korzyść nietylko anatomja porównawcza i embrjologja, ale chemja i fizyka. Przypomnijmy sobie, że materja organiczna z powodu swego składu chemicznego posiada nadzwyczajną ruchliwość molekularną, że podlega zmianom izomerycznym i polimerycznym; a zrozumiemy łatwo, jak każdy czynnik zewnętrzny, przy najsłabszym nawet działaniu, bardzo ważne może wywołać zmiany w materji koloidalnej, która stanowi istotę wszystkich tkanek organicznych. W każdym przecież razie sama zasada przystosowywania się organizmu do warunków otoczenia nie zdoła wytłumaczyć wszystkich różnic, jakie napotykamy w organizmie zwierzęcym. W ich wytworzeniu miały znaczny udział, jak to każdy z łatwością może się domyśleć, dobór naturalny i prawo dziedziczności.

Ażeby choć słabe dać pojęcie sposobu, w jaki Spencer tłumaczy powstawanie drogą wyróżniania się tkanki takich szczegółów organizmu, jak system naczyniowy, nerwy, zmysły i t. d., podajemy w kilku słowach wyjaśnienie, dotyczące wytwarzania się nerwów.

Nie ulega wątpliwości, że protoplazma posiada, acz w stopniu słabym, szczególną własność nerwów: wrażliwość na bodźce zewnętrzne. Dowody tego widzimy w ciele żyjątka, będącego komórką prostą, jak i w ciele polipa, pozbawionego zupełnie nerwów. Działanie czynników zewnętrznych wywołuje w ich ciele pewne ruchy powolne, rozchodzące się, które nie są czym innym, jak przeprowadzeniem bodźca od jednej części ciała do drugiej. Ruchy te świadczą o zmianie, zaszłej w układzie cząsteczek, są następstwem ruchu molekularnego, którego fala od jednej części ciała przechodzi w drugą, trzymając się kierunku jaknajmniejszego oporu. Ciągłe powtarzanie się tego ruchu musi sprowadzić zmianę stałą w układzie cząsteczek poruszanych, musi je doprowadzić do stanu, któryby swym oddziaływaniem zrównoważył działanie sił zewnętrznych. W ogólnej więc masie tkanki mniej lub więcej różnorodnej, musi nastąpić nowe wyróżnienie się, które przy pomocy naturalnego doboru i dziedziczności ustala się w kształcie systemu nerwowego.

O organizmach roślinnych powiedzieliśmy, że w nich zjednoczenie postępuje krok w krok za wyróżnianiem się fizjologicznym, dodając przytym, że zjednoczenie fizjologiczne dosięga najwyższego stopnia dopiero w świecie zwierzęcym, w najwyższych jego przedstawicielach. Dla uwydatnienia różnicy, jaka zachodzi między zjednoczeniem fi-

zjologicznym człowieka a zwierząt organizacji niższej, dość wskazać fakt, każdemu znany, że człowiek, mając oddech zatamowany, umiera najwyżej w przeciągu dwuch minut, gdy tymczasem żaba może pozostawać bez oddechu przez czas dość długi. Oddychanie bowiem u człowieka jest jaknajściślej związane z obiegiem krwi, gdy tymczasem u żaby zależności podobnej jednej funkcji od drugiej niema; żaba bowiem posiada zdolność oddychania nietylko płucami, słabo zresztą rozwiniętymi, ale i całą powierzchnią swego ciała.

Im więcej jaki organizm przedstawia różnic, tym też większym odznacza się zjednoczeniem, zespoleniem oddzielnych części w jedną całość, w której wszystkie części zależą wzajemnie od siebie i od całości. Oznaką ściślejszego zjednoczenia organizmu jest bez wątpienia żywość, z jaką organizm oddziaływa na otrzymany zewnątrz bodziec. Fizjologiczna jedność organizmu ma swą podstawę materjalną w systemie krwionośnym i nerwowym, które swymi rozgałęzieniami przenikają wszystkie części organizmu i łączą go w jedną nierozdzielną całość. Takież same, acz w stopniu mniejszym, mają pod tym względem znaczenie kości i mięśnie.

Zbytecznie byłoby dowodzić, że wszystkie te zmiany, jakim istota organiczna podpada w przebiegu rozwoju fizjologicznego, są koniecznym następstwem powszechnego prawa trwałości siły, które tym razem można sformułować w następujący sposób: w każdym organizmie każda nowa siła musi spowodować zmianę sobie równoważną.

VI. *Prawo rozmnażania się.* Jeżeli wszystkie właściwości tak morfologiczne jak i fizjologiczne roślin i zwierząt są bezpośredniem wypadkiem działania otoczenia i oddziaływania żyjących w tym otoczeniu organizmów, działania i oddziaływania, które trwały nieprzerwanie w ciągu wielu pokoleń: rzecz naturalna, że też same działania i oddziaływania muszą być także przyczyną wszelkiej rozmaitości, jaką znajdujemy w sprawie rozmnażania się organizmów.

Zanim będziemy mogli poznać, w jaki sposób sprawa rozmnażania się przystosowuje się do warunków tak stałych, jak zmiennych, musimy się zastanowić nad czynnikami, działającymi na każdy wogóle organizm.

Czynniki te mogą się sprowadzić do dwuch grup: do czynników *niszczących* (destrukcyjnych) i *zachowawczych*. Z jednej strony gatunek jest ciągle niszczony śmiercią naturalną, brakiem żywności, znacznymi zmianami atmosferycznymi, obecnością innych nieprzyjaznych gatunków; z drugiej strony podtrzymywany i ochraniany w swej egzystencji



przez trwałość swych członków, przez ich siłę, obfitość, przemyślność, a następnie przez płodność.

Wiemy już, że rozmnażanie się bywa płciowe i bezpłciowe; że bezpłciowe dokonywa się albo przez dzielenie się komórki, albo przez pączkowanie; że nareszcie gamogieneza jest rodzeniem się płciowym osobników, podobnych do organizmów rodzicielskich, a przeciwnie, agamogieneza jest rozmnażaniem się bezpłciowym, w którym powstałe osobniki nie są podobne do organu macierzystego.

Cztery są warunki, od których rozmnażanie się organizmów zależy: wiek, w którym organizm zaczyna się rozpładzać, częstość rozpładzania się, liczba osobników każdego miotu, a wkońcu trwałość płodności.

Z faktów powyższych wypływają następujące konsekwencje: a) jeżeli pewien gatunek nie przestaje istnieć, wypada, że siły nieprzyjazne gatunkowi, dążące do jego zniszczenia, są równoważone przez siły zachowawcze, że zatym między zachowaniem osobnika a zachowaniem gatunku musi zachodzić odwrotny stosunek; b) że w miarę, jak organizm w warunkach otoczenia łatwiej lub trudniej znajdować będzie potrzebne do swego zachowania się przy życiu środki, i płodność jego powiększać się będzie lub zmniejszać w odpowiednim stopniu. Wnioski te, wyprowadzone a priori, jeżeli mają być prawdziwe, muszą być faktami stwierdzone. Stwierdzenie to nastręcza bardzo wiele trudności z powodu nadzwyczajnej komplikacji, w jakiej nam faktycznie przedstawia się stosunek między indywidualizacją a gienezą. W każdym przecież razie, gdy będziemy rozpatrywać fakty, ujęte w całości, nietrudno nam będzie ów stosunek zbadać. Fakty te, właściwie ugrupowane, pozwolą nam sprawdzić, jak daleko sięga antagonizm między rozwojem osobnika a rozmnażaniem się tak drogą agamogienetyczną, jak i gamogienetyczną. Rozwój wogóle, a więc i każdego organizmu, musi być rozważany z trzech stron: jako skupienie materji, jako wyróżnianie się szczegółów, jako objawianie się coraz większej dzielności, działalności. Te trzy strony muszą być uwzględnione w badaniu powyższego antagonizmu między indywidualizacją a gienezą.

Pod pierwszym względem kwestja przedstawia się w ten sposób, że im organizmy są mniejsze co do objętości, tym liczniej się rozmnażają, że organizmy najmniejsze rozmnażają się w sposòb agamogienetyczny. Co się tyczy płciowego (gamogienetycznego) rozmnażania się, panuje w nim także stosunek odwrotny między wielkością organizmu a rozmnażaniem się.

Rozważając organizm pod względem jego złożoności, wykrywamy, że im organizm mniej przedstawia w sobie różnic, im jest prostszy pod

względem swej budowy, tym i rozmnażanie się jego bywa liczniejsze; a przeciwnie tym mniejsze, im w organizmie specjalizacja dalej jest posunięta. Prawo to okazuje się prawdziwym tak w agamogienezie jak i w gamogienezie.

Co się tyczy odwrotnego stosunku, jaki zachodzi między stopniem działalności organizmu a jego zdolnością do rozpładzania się, to chociaż trudno go sprawdzić u roślin, stwierdzają go najzupełniej fakty, zaczerpnięte z życia zwierzęcego. Im czynniejsze, ruchliwsze jest które zwierzę, tym siła płodności jego jest mniejsza, tym mniej licznie rozmnaża się.

Pozostaje teraz pytania: w jakim stosunku zostaje obfitość żywności do rozmnażania się? Jeżeli przez obfitość żywności będziemy rozumieć ilość jej ściśle unormowaną podług potrzeb organizmu, to możemy powiedzieć, że w miarę jak obfitość żywności zwiększa się, zwiększa się także i płodność organizmu. Fakt, że ludzie otyli są bezpłodni, nie stanowi wyjątku z tej reguły, otyłość bowiem jest stanem chorobliwym.

Takie są prawa ogólne, rządzące rozmnażaniem się organizmów. Nie trzeba wszakże zapominać, że w rozmnażaniu się znaczny ma także udział dobór naturalny, decydujący w każdym wypadku o tym, które gatunki mają być powstrzymane w swym rozmnażaniu się a które popierane. Zapatrując się na kwestję z tego punktu widzenia, można ustanowić jako prawo: że organizm lepiej przystosowany do warunków otoczenia, czyli, co znaczy to samo, do wyższego typu należący, posiada wyznacznik rozmnażania się, który mu zapewnia przewagę. Dobór naturalny, czyli zachowanie się przy życiu typów najlepiej uposażonych, działa w tym kierunku, że niższe gatunki zastępuje wyższymi. Lecz zachowanie przy życiu najzdolniejszych nie jest jedyną przyczyną ułatwiającą rozszerzanie się, przewagę wyższych gatunków. Jest jeszcze inna. Jakkolwiek organizm najbardziej rozwinięty jest, biorąc bezwzględnie, najmniej płodny, przecież posiada płodność stosunkowo największą. Dowodzą tego fakty, dotyczące rozmnażania się rodzaju ludzkiego.

Stosunkowa płodność człowieka, uważanego jako rodzaj, oraz zmiany, jakie pod tym względem następują, gdy się zmienią warunki jego bytu, muszą się zgadzać jaknajzupełniej z prawami powyżej określonymi. Do takiego wniosku prowadzi nas zarówno dedukcja, oparta na licznych analogjach, jakie wykrywamy między człowiekiem a zwierzętami, jak i liczne fakty, stwierdzające, że te same przyczyny, które sprowadzają zwiększenie się lub zmniejszenie rozmnażania się zwierząt, pociągają za sobą także zwiększenie się lub zmniejszenie w rozmnażaniu się ludzi. Niezawodnie, że nie w każdym wypadku umiemy dostarczyć w tej kwestji bezpośrednich dowodów, że między faktami znajdujemy i takie, które wnioskowi powyższemu zdają się przeczyć; przyczyna atoli tych trudności jest ta, że często wypuszczamy z pod uwagi jakiś ważny czynnik, że fakty potrzebne w tym celu w niewłaściwy sposób grupujemy.



Przyjąwszy twierdzenie powyższe za pewnik, pozostaje nam jeszcze poznać, jakie skutki pociągają za sobą zmiany stałe w naturze i w warunkach człowieka, mówiąc wyraźniej, jakie skutki pod względem płodności człowieka pociągają za sobą zmiany w wewnętrznej budowie jego organizmu? Wpływ tego czynnika jest tak dalece zmieszany, a nawet zamaskowany przez wpływy innych czynników, na razie daleko potężniejszych, że niepodobna go wykryć i zbadać na innej drodze, jak na dedukcyjnej.

Z samego pojęcia o rozwoju wogóle wynika, że rozwój człowieka musi polegać na zmianach w jego organizmie, które równowagę ruchomą jego funkcji życiowych czynią bardziej odpowiednią, lepiej przystosowaną do warunków zewnętrznych. Zachowanie takiej równowagi wymaga, ażeby wyrobione zostały siły wewnętrzne, odpowiednie pod względem jakości, liczby i kierunku siłom zewnętrznym. Ponieważ wszystkie wadliwości obecnego człowieka są wadliwościami sił, które przeciwstawia czynnikom zewnętrznym, po większej części zawikłanym, oddalonym i nieregularnie działającym: cały więc postęp jego musi się zawierać w dodatkowym, ustawicznie wznawianym porządkowaniu stanów i czynności jego organizmu, stającego się coraz bardziej złożonym, coraz bardziej rożnorodnym.

Zobaczmy teraz, w jaki sposób dokonać się może to doskonalsze uporządkowanie czynności, mające stanowić nowy postęp, wyższy stopień życia ludzkiego? Czy może przez zwiększenie się siły mięśniowej? przez rozwinięcie większej niż teraz zwinności w ruchach? Wątpić należy, by te przymioty, tak wysoko cenione w czasach barbarzyńskich, mogły znaleść w czasach wyższej cywilizacji, jaką trzeba przypuszczać w przyszłości, potrzebne do swego wzrostu warunki. Czynnikiem więc owego postępu będzie niezawodnie większa zręczność mechaniczna? Że będzie w nim mieć udział dość znaczny, nie ulega wątpliwości; atoli głównymi czynnikami przyszłego postępu ludzkości będzie spotęgowanie umysłu, wzrost oświaty i moralności.

Wiadomo nam, że rozwój zarówno człowieka, jak każdego organizmu innego, dokonywa się nie samorzutnie, ale bywa następstwem bądź pośrednim, bądź bezpośrednim warunków zewnętrznych. Jakież to mogą być zmiany otoczenia, które mają sprowadzić wyższy stopień rozwoju organizmu ludzkiego?

W miarę, jak ludzie stają się liczniejsi i dostępują już przez to samo, że łączą się w narody, coraz wyższego stopnia rozwoju, zmniejsza

się niebezpieczeństwo, jakie im zagrażało ze strony dzikich zwierząt i nieprzyjaznych pokoleń, ale zato zwiększa się inne – brak żywności. Otóż wzrost ludności, przewyższając ciągle powiększanie się środków do życia, staje się dla ludzi, broniących się od śmierci głodowej, bodźcem, który rozwija w nich większą zręczność, głębszy umysł i dzielniejsze panowanie nad sobą. Jednocześnie działa tu dobór naturalny, zachowujący przy życiu typy doskonalsze, i dziedziczność, przekazująca potomstwu zalety nabyte przez rodziców. W ten sposób sam nadmiar płodności staje się przyczyną dalszego rozwoju ludzkości. Lecz czy ciągły rozwój ludzkości, spowodowany jej nadmiernym rozmnażaniem się, nie stanie się ze swej strony przyczyną upadku płodności?

Spokojna walka o byt w społeczeństwach bardziej złożonych musi pociągnąć za sobą koniecznie powiększanie się ośrodków nerwowych pod względem masy, złożoności i dzielności. Otóż nie ulega wątpliwości, że wyższy rozwój mózgowia bywa przyczyną opóźnienia dojrzałości płciowej, że zbyt wielki wydatek sił umysłowych, w celu nabycia wykształcenia, powoduje nieraz, jeżeli nie zupełną, to przynajmiej częściową bezpłodność.

Postęp w tym kierunku idący musi mieć jakiś kres, jakąś granicę. Ponieważ w miarę zmniejszania się środków do życia powiększa się rozwój umysłowy, ale zarazem zmniejsza się płodność; wypada więc, że ciągła pod tym względem zmiana ustanie dopiero wtedy, gdy ilość rodzących się stanie się równą ilości umierających, czyli, że każda para będzie miała właśnie tyle dzieci, ile potrzeba do jej zastąpienia w dalszym rozmnażaniu się. Zdawaćby się mogło, że w tym stanie rzeczy każda para wyjątkowo tylko będzie mogła mieć więcej jak dwoje dzieci. Chwila wszakże zastanowienia się przekona nas, że ta przypuszczalna liczba jest za mała. Ludzkość nigdy nie może dojść do takiej równowagi z warunkami otoczenia, ażeby jej rozmnażanie się pozostawało ciągle w granicach stałych. Chociażby bowiem ciepło i światło słońca nie zmniejszyło się i nie zmieniło pod tym względem warunków ziemskich, to są inne czynniki, które w swym działaniu nie ustają, czynniki astronomiczne i gieologiczne, które sprowadzając zmiany, jakkolwiek powolne i małoznaczące w otoczeniu, muszą zakłócać równowagę, nadwyrężać przystosowanie się. Można więc przyjąć, że średnia liczba potomstwa, jaką każda para będzie miała w przyszłości, będzie się wahać między trzema i dwoma.

Jakkolwiek to się stanie, jest rzeczą widoczną, że nadmiar ludności i towarzyszące mu cierpienia ustaną. Wówczas od osobników będą wymagane tylko czynności normalne i przyjemne, zgodne z naturą ich władz (1). Słowem, nabywanie środków do życia i wykonywanie



obowiązków rodzinnych i społecznych będzie potrzebować tylko tego rodzaju działania i w takim zakresie, jakie są konieczne do zdrowia i szczęścia.

(1) Wyższy rozwój systemu nerwowego i większy wydatek siły nerwowej, uważane jako cechy przyszłego postępu, nie powinny być rozumiane w tym znaczeniu, że będą stanowić większe natężenie, większe znużenie umysłowe. Należy przypuszczać, że zwiększająca się potęga rozumu i uczucia, dzięki zmianom organicznym, stanie się samorzutniejsza, a przeto przyjemniejsza w działaniu.

## IV.

# PSYCHOLOGJA PRZEDMIOTOWA.

*I. Dane psychologiczne.* Jedna z najgłówniejszych różnic, jakie dostrzegamy między zwierzętami niższej a wyższej organizacji, jest różny stopień posiadanej przez nich ruchliwości. Im doskonalsza jest organizacja zwierząt, tym i ruchliwość ich jest większa i rozmaitsza.

Ruchliwość ta objawia się w rozmaity sposób: jużto jako zmiana postawy ciała, bez zmiany miejsca, albo jako przenoszenie się ciała przez przestrzeń bez względu na napotykany przytym opór, jużto nareszcie jako pokonywanie oporu, stawianego ciału podczas jego przenoszenia się przez przestrzeń, przez środek i siłę ciężkości. Wszystkie te rodzaje ruchliwości nie są czym innym, jak objawem zdolności wytwarzania siły, która bądź sama występuje jako siła mechaniczna, bądź wyzwala siłę mechaniczną dla zrównoważenia jakiej innej siły.

Jakież są warunki organizmu, od których zależy owa zdolność wytwarzania siły tak czynnej, jako też możliwej? Warunki te są nader liczne. Są nimi funkcje życiowe organizmu. Ażeby zwierzę mogło wytwarzać znaczną ilość siły, musi posiadać znakomicie rozwinięty system pokarmowy, obieg krwi w nim musi być szybki, wymiana gazów, czyli oddychanie energiczne, sprawa wydzielania czynna; musi posiadać szkielet silnie zbudowany i system mięśniowy zdolny do wykonywania wszelkich poruszeń. Wszystkie te atoli funkcje życiowe lubo sprzyjają wyzwalaniu się siły, nie tworzą jej przecież. Jedynym jej źródłem jest system nerwowy. Że tak jest, dowodzi fakt, że zwierzęta odznaczające się małą ruchliwością, posiadają system nerwowy bardzo słabo rozwinięty, i przeciwnie, zwierzęta, mające system nerwowy rozwinięty znakomicie, objawiają znaczną ruchliwość. Stosunek ten wszakże, jaki zachodzi między systemem nerwowym a wytwarzaną siłą, nie jest tak prosty, jakby się zdawać mogło na pierwszy rzut oka. Od rozwoju systemu nerwowego zależy nie sama tylko ilość ruchu, ale nadto jego różnorodność. To też



widzimy, że jakkolwiek goryl wykonywa prawie takąż samą ilość ruchu co człowiek, z tym wszystkim masa tkanki nerwowej jest u niego dwa razy mniejsza niż u człowieka dlatego, że ruchy człowieka odznaczają się wielką rozmaitością. Następnie do podwyższenia ruchliwości przyczynia się niemało temperatura ciała. Ptaki, odznaczające się taką ruchliwością, posiadają stosunkowo mały system nerwowy, ponieważ gorętsza krew i czynniejsze oddychanie, przyspieszając cząsteczkową wymianę materji, stają się same, niezależnie od systemu nerwowego, źródłem ruchu. Zauważyć wkońcu należy, że dzielność systemu nerwowego wzrasta w stosunku nieco większym, niż masa zawartej w nim materji.

Wszystkie te atoli przyczyny, modyfikujące do pewnego stopnia ów stosunek, nie zmieniają jego natury. Można go przeto określić następującymi słowy: gdzie tylko wykonywany ruch jest wielki, tam też stosunkowo wielki być musi i system nerwowy; gdzie tylko ruch jest różnorodny, tam i system nerwowy musi być stosunkowo wielki, gdzie ruch jest wielki i różnorodny, tam wielki także być musi i system nerwowy.

Wiedząc teraz, jak wielkie znaczenie ma system nerwowy dla organizmu zwierzęcego, możemy przystapić do rozpatrzenia się w jego budowie i składzie. Przedewszystkim zwrócić musimy uwagę na jego rozwój.

W zaczątkowym swym stanie, jak to widzimy u *mięczaków*, system nerwowy przedstawia się w kształcie niewielkiej masy, wysyłającej w różne strony ciała cieniuchne niteczki. W *stawowatych* występuje on w formie pojedyńczych zwojów, parami umieszczonych i połączonych ze sobą wzdłuż i w poprzek grubszymi wiązkami włókien nerwowych. Ze zwojów tych wychodzą cienkie nitki nerwowe i idą do odcinków ciała, przenikając do wszystkich jego członków. Najwyższego swego rozwoju dosięga on dopiero w zwierzętach kręgowych, a właściwie w człowieku. U lancetnika (amphioxus), najniższego ich przedstawiciela, napotykamy po raz pierwszy rdzeń pacierzowy, którego atoli koniec przedni niczym się nie różni od reszty. Zaczątek zwojów mózgowych znajdujemy dopiero u ryb *krążkoustych;* u człowieka dochodzą one do niezwykłych rozmiarów. Ten stopniowy rozwój systemu nerwowego w szeregu zwierząt coraz doskonalszej organizacji odbywa się naraz w trzech kierunkach: masa tkanki nerwowej, stając się coraz większa, dochodzi zarazem do coraz większego skupienia się w jedną całość i do wybitniejszego wyróżnienia się w swych pojedyńczych częściach.

Cały system nerwowy składa się z dwuch różnych tkanek: białej, która jest włóknista, i szarej, która ma budowę komórkową. Pod względem chemicznym nic pewnego do dziś nie można o nich powiedzieć; wiadomo zaledwie jest to, że w skład ich wchodzą fosforany i ciała białko-

wate, które jednakże w każdej z nich w odmiennym znajdują się stanie i inaczej są rozdzielone. W tkance komórkowej białko, zawierając więcej wody i będąc pomieszane z ziarnkami tłuszczu, ma przez to samo budowę mniej stałą, niż tkanka biała. Różnica ta pod względem budowy wewnętrznej obu tych tkanek ma ogromne znaczenie. Wyjaśnia nam ona, że komórki, mające układ mniej stały, muszą być siedliskiem cząsteczkowych zmian rozkładowych, które wyzwalają wielką ilość ruchu; gdy tymczasem w włóknach nerwowych, mających białka bardziej zgęszczone i wyraźniej oddzielone od tłuszczu, który je otacza, dokonywa się cząsteczkowa zmiana izomeryczna, a więc nierozkładowa, wyzwalająca nieznaczną ilość ruchu.

Co się tyczy układu systemu nerwowego, jako całości, rozpościera się on w swych obwodowych częściach po całej powierzchni ciała w kształcie mniej lub więcej gęstej siatki z cienkich włókienek. Oka tej siatki, znacznie większe na środku grzbietu, bardzo małe na brzuściach palców i na końcu języka, w oku zaś mające rozmiary mikroskopowe, powstawszy z rozgałęzienia osobnych wiązek, włókien, układają się w odrębne całości, które dla odpowiednich części ciała są właściwymi przewodnikami zewnętrznych bodźców. Zpośrodka tych wiązek wychodzi włókienko nerwowe (osiowe) i, przybrawszy podwójną obsłonkę, zmierza ku środkowi ciała, gdzie wchodzi do masy szarej materji, pełnej komórek nerwowych i tam z jedną z nich się łączy. Jest to nerw doprowadzający, czuciowy. Z tejże samej komórki, z drugiej jej strony, wychodzi inne włókienko, które, przybrawszy u swego wyjścia podwójną obsłonkę, idzie zwykle tą samą co i pierwsze drogą ku obwodowi i, przenikając w tkankę mięsną, rozgałęzia się w jej włóknach. Nerw ten zwie się odprowadzającym, ruchowym.

Taki jest najprostszy kształt systemu nerwowego. Rzadko przecież w takiej prostocie występuje. Zwykły kształt tego układu jest bardziej złożony. Najprzód pojedyńcze pary nerwów wraz ze swym ośrodkiem łączą się z sobą za pomocą poprzecznych włókien nerwowych, a następnie, tworząc wyższe połączenia, wiążą się za pomocą nerwów *dośrodkowych* i *odśrodkowych* z zwojami nerwowymi, bardziej ku środkowi położonymi.

U człowieka i wogóle u kręgowców pojedyńcze pasy nerwów jednoczą się w rdzeniu pacierzowym, który jest połączeniem oddzielnych ośrodków nerwowych, niezależnie od siebie występujących do działania. Wyższym ośrodkiem, w którym dokonywają się połączenia bardziej złożone, jest rdzeń przedłużony; dalej idzie móżdżek i mózg, w których wszystkie połączenia ześrodkowując się, tworzą nadzwyczaj liczne, złożone i różnorodne związki.



Do uzupełnienia powyższego opisu dodać potrzeba, że nerwy czuciowe w swych kończynach obwodowych zaopatrzone są w pewne multyplikatory, które potęgują znacznie minimalne działanie takich czynników zewnętrznych jak głos, światło i t. d. Dalej, że niektóre z nerwów ruchowych, zamiast do tkanki mięśniowej, przenikają do gruczołów wydzielniczych; że oprócz nerwów czuciowych i ruchowych, wprowadzających organizm w stosunek z światem zewnętrznym, są jeszcze nerwy naczynio-ruchowe, regulujące objętość naczyń krwionośnych, i nerwy sympatyczne, rozpostarte w trzewiach.

Zastanowienie się nad rozwojem systemu nerwowego prowadzi nas do wniosków: że w miarę, jak się powiększa ześrodkowanie systemu nerwowego, wzrasta także możność złożonych i różnorodnych połączeń; że w miarę, jak się tworzą coraz liczniejsze i różnorodniejsze połączenia, wzrasta także ilość materji (komórek nerwowych), zdolnej wyzwalać wiele ruchu.

Wiemy już z poprzedniego, że system nerwowy, wyzwalając ruch, zarazem go reguluje. Następuje więc pytanie: w jaki sposób spełnia on to podwójne zadanie? Dla zrozumienia tej kwestji musimy wyjaśnić następujące punkty, obejmujące wszystkie funkcje systemu nerwowego: 1) jakie są przyczyny skłaniające system nerwowy do rozpoczęcia ruchu? 2) w jaki sposób wyzwala on ruch cząsteczkowy, zawarty w pewnych tkankach, i zamienia go w ruch mas? 3) w jaki sposób zastosowywa on ruch mas do wytworzenia wszystkich owych połączeń, współczesnych i następujących po sobie, które są potrzebne do oddziaływania na świat zewnętrzny.

Wiadomo nam, że nerwy są czuciowe i ruchowe, a więc bierne i czynne. Otóż działanie tak jednych, jak drugich, nie jest czym innym, tylko ruchem. Wszystkie bodźce nerwowe są albo ruchem mas, albo ruchem cząsteczkowym, czyli są działaniem czynników bądź fizycznych, bądź chemicznych.

Wszystkie funkcje systemu nerwowego można sprowadzić do dwuch: wyzwalanie ruchu i jego regulowanie. W tym wszakże trzeba odróżnić dwie czynności: uregulowanie ruchu otrzymanego z ruchem otrzymanym i uregulowanie ruchu wyzwolonego z ruchem otrzymanym i wyzwolonym. Stąd podział funkcji nerwowych na *bierno-ruchowe*, *wyzwalająco-ruchowe* i *kierująco-ruchowe*. Podział ten, trudny do przeprowadzenia w połączeniach nerwowych złożonych, łatwy jest w połączeniach prostych, gdzie występuje para nerwów połączonych z sobą za pomocą komórki. Pamiętać w każdym razie potrzeba, że tkanka szara, która jest czynnikiem wyzwalającym ruch, jednocześnie przeprowadza ruch odebrany; również włókna nerwowe, będące przewodnikami ruchu otrzymanego, po części także wyzwalają ruch.

Łatwo teraz zrozumieć, w jaki sposób ruch cząsteczkowy zamieniają nerwy na ruch mas. Nerw doprowadzający, otrzymawszy ruch w swej kończynie obwodowej, podlega przemianie izomerycznej, której fala w miarę, jak postępuje wzdłuż nerwu, nabywa coraz większej siły. Doszedszy do swej wewnętrznej kończyny, napotyka szarą materję, niestałą, i udzieliwszy jej ruchu cząsteczkowego, wywołuje w niej przemianę rozkładową, wyzwalającą wielką ilość ruchu. Ruch ten przechodzi po kolei do nerwu odprowadzającego i, powiększając się w miarę, jak się zbliża ku jego końcowi obwodowemu, powoduje w tkance mięsnej, w której się rozgałęzia nerw odprowadzający, przemianę izomeryczną, objawiającą się skurczeniem jej włókien.

Co się tyczy uporządkowania ruchu, do należytego tej rzeczy zrozumienia wystarczy zauważyć, że działalność ośrodków nerwowych tak niższych, jak wyższych, nie ogranicza się na samym tylko zwiększaniu i przeprowadzaniu otrzymanego ruchu: zachodzą w nich czynności jeszcze bardziej złożone. Pamiętać bowiem należy, że we wszystkich ośrodkach, z wyjątkiem może najprostszych, znajdujące się komórki zaopatrzone są w liczne odrostki, które muszą być uważane za przewodniki, przeprowadzające w różne strony i w różnym stopniu ruch wywołany w komórce. Pobudzenie więc, udzielone jednemu ośrodkowi przenosi się wnet zapomocą włókien nerwowych, łączących się z odrostkami komórek, do przyległych ośrodków, które je ze swej strony przesyłają przez nerwy odprowadzające do mięśni i wywołują w nich ruchy złożone współczesne i następujące.

Taka jest ogólna teorja działania systemu nerwowego. Przechodzimy teraz do rozpatrzenia się w funkcjach pojedyńczych ośrodków nerwowych, jakie znajdują się w człowieku i wogóle w zwierzętach kręgowych. Otóż, o ile można o tym przedmiocie mówić coś napewno ze stanowiska dzisiejszych badań, wiadomo jest, że rdzeń pacierzowy jest organem przewodniczącym działaniu skóry i mięśni tułowia, oraz kończyn ciała, że większą część tych czynności, między którymi są nawet bardzo złożone, wykonywa bez udziału wyższych ośrodków; że rdzeń przedłużony jest ogniskiem, w którym ześrodkowują się bądź pośrednio, bądź bezpośrednio wrażenia, pochodzące od wewnętrznej powierzchni organizmu, od błony śluzowej ust, kanału pokarmowego, płuc, także wrażenia wyższych zmysłów, bezpośrednio słuchu i smaku, pośrednio — przez wzgórki czworacze — wzroku... O móżdżku i mózgu można powiedzieć, że są to organy, za których pośrednictwem dokonywa się porządkowaniu podwójnie złożone. One układają liczne i złożone już wrażenia, wychodzące od rdzenia przedłużonego, w grupy coraz obszerniejsze, w szeregi coraz różnorodniejsze, a jednocześnie porządkują złożone



bodźce ruchowe, wychodzące od rdzenia przedłużonego i wytwarzają z nich grupy czynności najbardziej złożone współczesne i następujące, które, przystosowując się do wrażeń złożonych, zadośćczynią celom dalszym. O właściwych funkcjach tak móżdżku, jak mózgu, możnaby w drodze przypuszczenia powiedzieć: że móżdżek jest organem porządkowania podwójnie złożonego w przestrzeni, mózg zaś jest organem takiego porządkowania w czasie. Że hipoteza ta ma za sobą wiele prawdopodobieństwa, dowodzą tego liczne fakty, których nam dostarczają patologja, anatomja porównawcza, a w końcu wiwisekcja, czyli doświadczenia, robione na żyjących zwierzętach.

Każdy łatwo pojmie, że działalność systemu nerwowego musi podlegać pewnym warunkom. Najważniejszym z nich jest ciągłość substancji nerwowej, ale ciągłość, opierająca się nie na fizycznym zetknięciu się części, ale na spójności cząsteczkowej. Ciągłość tę przerywa nietylko przecięcie nerwu, ale także cząsteczkowa dezorganizacja jego substancji, czyli jej stan chorobliwy, chociażby obsłonki nerwu pozostały nietknięte, dalej samo ciśnienie, jak naprz. przypływ krwi do jam mózgowych, albo silne uderzenie w głowę.

Oprócz ciągłości substancji potrzebna jest jeszcze pewna temperatura, czego dowodem jest fakt, że dłuższe działanie chłodu na zwierzęcy organizm przytępia działalność nerwową i usposabia do snu. Nareszcie wie to każdy z własnego doświadczenia, że nerwy nieodżywiane, albo odżywiane źle, niedostatecznie, tracą swą dzielność i nie są zdolne do prawidłowej czynności. Czynność ta atoli nie od samej tylko ilości krwi dostarczanej systemowi nerwowemu zależy, ale także i od jej jakości. Z jednej strony krew musi zawierać pewne substancje, potrzebne do odżywiania nerwów, a z drugiej strony musi być wolna od pewnych pierwiastków, albo, właściwiej mówiąc, muszą się one w niej znajdować w nieznacznym stosunku. Do takich należą ciała, które powstały z rozkładu tkanek organicznych, jak np. kwas węglowy, mocznik itd.

Konieczność tych warunków usprawiedliwia się tym, że one to właśnie umożliwiają powstawanie i przenoszenie się w nerwach ruchu cząsteczkowego, który, jak wiemy, stanowi istotę wszelkiej czynności nerwowej.

Każdy czynnik, zdolny naruszyć stan cząsteczkowy nerwu, pobudza go do działania. Czynnik ten atoli nie wywiera żadnego wpływu na naturę działalności nerwowej, na jej jakość. Bez względu na naturę czynnika, czy jest mechaniczny lub chemiczny, czy termiczny lub elektryczny, działanie jego na nerw idący do mięśnia wywoła tylko skurcz owego mięśnia, który może być większy lub mniejszy, stosownie do

tego, czy początkiem działania jest punkt nerwu bliższy czy dalszy od mięśnia.

Działanie nerwu nie jest ciągłe, po pewnej chwili nerw się wyczerpuje i staje obojętny, nieczuły. Tę własność nerwu łatwo zrozumieć, przypomniawszy, że prąd nerwowy stanowi zmiana cząsteczkowa substancji nerwowej, że zatym, zanim ta substancja nie powróci do swego pierwotnego stanu, nowa izomeryczna w niej zmiana dokonać się nie może.

Ponieważ prąd nerwowy rozchodzi się falami kolejno po sobie idącymi, potrzebuje przeto pewnego czasu na przebieżenie przez całą długość nerwu. Otóż liczne doświadczenia przekonywają, że prąd nerwowy przebiega blisko 90 stóp na sekundę.

System nerwowy, zużywając się przez działanie, stopniowo traci energję i po pewnym czasie staje się niezdolny do działania tak długo, aż za pomocą dostarczonej sobie krwi nie zastąpi utraconych części. To odnawianie się systemu nerwowego dokonywa się głównie podczas snu. Sen i czuwanie, działalność nerwów i następująca po niej chwilowa niezdolność ich do działania, stanowią podwójny rytm, będący formą wszelkich pobudzeń i prądów nerwowych.

Ważny jest nader fakt, że pojedyńcze pobudzenie i wywołany przez nie prąd nie stanowi całej działalności nerwowej, lecz że, obok prądu głównego, powstają prądy podrzędne, odbite niejako, rozchodzące się po całym systemie nerwowym. W ten sposób każde pobudzenie nerwów, zwiększając energję pojedyńczych organów, zwiększają zarazem dzielność całego organizmu.

Jak dotąd, zajmowaliśmy się wyłącznie tymi tylko zjawiskami systemu nerwowego, które są dostępne zmysłom, są widoczne, słowem — jego stroną przedmiotową; musimy teraz pokolei zastanowić się nad drugą stroną naszego przedmiotu, podmiotową; stanowią ją zjawiska świadomości.

Zanim do tego przystąpimy, musimy zwrócić uwagę, że wszelki stan świadomości umysłu dostępny jest tylko temu samemu umysłowi. Że podobne stany umysłu znajdują się poza obrębem mej świadomości, dowiaduję się dopiero zapomocą licznych, nieraz bardzo złożonych wywodów indukcyjnych. Drogą tychże wywodów dowiedzieliśmy się, że każdemu stanowi naszego umysłu odpowiada pewna zmiana w systemie nerwowym. Musimy więc zbadać, jaki stosunek zachodzi między stanami umysłu, a zmianami nerwowymi.

Otóż najprzód te same warunki, które są konieczne do działalności nerwowej, konieczne są także i do stanów umysłu; bez nich świadomość powstać nie może. Wiemy już, jakie to są warunki, poprzestajemy



więc na ich wyliczeniu: ciągłość substancji nerwowej, pewien stopień temperatury, a następnie odpowiednia ilość krwi i jej jakość, rozumiejąc przez nią obecność w krwi pewnych ciał, a jednocześnie brak w niej innych. Pod tym więc względem zachodzi wielkie podobieństwo między zmianami nerwowymi a ich stroną przedmiotową — stanami świadomości, pomimo, że nie każdej zmianie nerwowej towarzyszy świadomość, i że są znowu inne, które, w początkach życia będąc świadome, w wieku dojrzałym tracą tę cechę.

Do zmian nerwowych nieświadomych należą te, które dokonywają się w systemie nerwów trzewiowych, czyli sympatycznych, oraz w nerwach naczynio-ruchowych. Jeżeli odbieramy kiedy jakie wrażenia od tych nerwów, to dochodzą nas drogą pośrednią, za pomocą włókien rdzenio-mózgowych, które, tamtym towarzysząc w ich przebiegu, doznają pewnego zakłócenia w swym stanie wskutek nieprawidłowego ich działania.

Większa część zmian, zachodzących w rdzeniu pacierzowym, jest świadoma; świadomość ta atoli powstaje nie w miejscu, w którym nastąpiło podniesienie i prąd nerwowy był zbudzony, ale w mózgu. Tłumaczy się to w ten sposób, że wyzwolony ruch w ośrodku rdzeniowym nie udziela się cały nerwowi odprowadzającemu, ale w części przechodzi w nerw dośrodkowy, który ów środek łączy z mózgiem i, tą drogą dostawszy się do mózgu, wywołuje w nim zmianę, stanowiącą świadomość. Daje to nam także możność zrozumieć, dlaczego pewne zmiany nerwowe, zrazu świadome, stają się następnie automatyczne, działalność nerwowa staje się świadoma wtedy, gdy jest silna. Jeżeli prąd nerwowy jest słaby, wtedy cała jego ilość przechodzi do nerwu odprowadzającego, nerw zaś dośrodkowy, wiodący do mózgu, pozostaje niewzruszony. Otóż wiedzieć potrzeba, że w wieku dziecięcym prądy nerwowe, nie mając dla siebie dróg utorowanych w nerwach odprowadzających, zawsze udzielają się po części i nerwom dośrodkowym, dostając się w ten sposób do mózgu.

Dalej śledząc podobieństwo między zmianami nerwowymi a stanami świadomości, znajdujemy je w tym, że stan podmiotowy, ażeby się stać świadomym, musi mieć pewną, możebną do ocenienia trwałość; że każdy stan świadomości pociąga za sobą mniejszą lub większą niezdolność do podobnegoż stanu świadomości, niezdolność, która również trwa pewien czas oznaczony.

Powyższe uwagi dotyczą związku, jaki zachodzi między stanami świadomości a działalnością nerwów bierno-ruchowych (czuciowych). Zobaczmyż, czy czegoś podobnego nie można wykryć w stosunku do nerwów kierująco-ruchowych (ruchowych). Otóż wiadomo, że za każdym skur-

czeniem się mięśni następuje także mniej lub więcej oznaczone czucie. Czucie to jest bezpośrednim skutkiem samegoż prądu nerwowego, oraz mięśni, przezeń podnieconych. A jakkolwiek jest słabe, daje nam przecież możność poznać najmniejszą zmianę w położeniu naszych członków, bez posługiwania się w tym oczami.

Przekonywamy się zatym, że związek między zmianami nerwowymi a stanami świadomości jest dość ścisły. Czy można go oznaczyć ilościowo?

Zważywszy że są czynności nerwowe nieświadome; że liczne stany przedmiotowe systemu nerwowego, świadome w początkach życia, przestają być takimi w wieku późniejszym; że w tym samym życia okresie pewne zmiany w nerwie doprowadzającym mogą wywołać czucie lub też nie wywołać, stosownie do tego, czy uwaga nasza jest wolna lub zajęta: możemy pod tym względem tyle tylko powiedzieć, że związek między czuciem a zmianą nerwową podlega tylu i tak złożonym warunkom, że jeżeli stosunek ich można oznaczyć liczebnie, to tylko w bardzo ciasnych granicach. Stosunek ten należy rozumieć w ten sposób, że jeżeli n. p. podniecenie, działające na nerw doprowadzający i oznaczone przez 2, wywoła czucie 10, podniecenie 3 wywoła czucie 15. Dodać potrzeba, że stosunki liczebne zmieniają się z każdą nową serją nerwów doprowadzających i odprowadzających, inne są dla nerwów dotykowych, a inne dla słuchowych i wzrokowych.

Mówiliśmy dotąd tylko o czuciach, pomijając tę formę stanu podmiotowego, którą nazywamy uczuciem. Uczucie wszakże, będąc stanem złożonym z pierwiastków czuciowych, musi podlegać tym samym ogólnym prawom, co i czucie. Jakoż widzimy, że uczucia jaknajściślej zależą od ilości i od jakości krwi, że trwają czas pewien i nawet dość znaczny; że po każdym uczuciu następuje chwilowa niezdolność do podobnegoż uczucia; że nareszcie uczucie podlega również dziennemu rytmowi wzrastania i zmiejszania się jego żywości i siły, odpowiadającemu kolejnym stanom snu i czuwania.

Jest jeszcze jedna forma stanów umysłu, bodaj nawet, czy nie najważniejsza, polegająca na wyróżnieniu w nich skrajnych przeciwności pod względem natężenia. Każdy stan umysłu bywa: albo żywy, który nazwiemy *czynnym,* albo słaby, który nazwiemy *idealnym.* Do stanu czynnego należą czucia i uczucia rzeczywiste; do idealnego zaś ich przypomnienia. Ta różnica stanów umysłu tłumaczy się w ten sposób, że pobudzeniom ośrodków nerwowych bezpośrednim, a więc silnym, towarzyszą zwykle stany umysłu czynne, czyli żywe; pobudzeniom ich zaś pośrednim, a więc słabym — stany umysłu słabe, czyli idealne. W każdym razie różnica ta, dość wybitna w czuciach, staje się mniej wyrazistą w uczu-



ciach. Między uczuciem idealnym a rzeczywistym nie masz wyraźnej linji rozgraniczającej.

Pozostaje nam jeszcze wyjaśnić: czym są żądze, pragnienia, ze względu na zmiany nerwowe. Są one naturalnie idealnymi stanami naszego umysłu, które powstają u nas wtedy, gdy przez dłuższy czas nie doświadczamy odpowiednich im stanów rzeczywistych. Albowiem ośrodki nerwowe, odnowione przez dłuższy wypoczynek, przez nieczynność w swym układzie cząsteczkowym, stają się nadzwyczaj czułe na wszelkie pośrednie pobudzenia systemu nerwowego, odbijane w różnych jego kierunkach.

To są prawdy ogólne, dotyczące stosunku czucia i uczucia do zmian, dokonywających się w systemie nerwowym. A jakkolwiek trudno za ich pomocą dowieść, że stan naszego umysłu i działalność nerwowa są tylko dwiema stronami tejże samej zmiany — zewnętrzną i wewnętrzną, hipoteza ta bynajmniej nie sprzeciwia się owym prawdom, a nadto jest jedyna, która tłumaczy wszystkie fakty znane z psychologji.

Rozpatrzenie się w tych prawdach pozwala nam przystąpić do samej psychologji. Wprzód atoli musimy odpowiedzieć na dwa następujące pytania: co jest przedmiotem psychologji i jakie zajmuje ona miejsce w szeregu innych nauk?

Przedmiotem psychologji jest stosunek między związkami wewnętrznymi współczesności i następstwa, a takiemiż związkami zewnętrznymi. Z takiego określenia możnaby wnosić, że psychologja nie różni się wcale od biologji. Tak jednakże nie jest. Posiadając wiele cech wspólnych z biologją, różni się psychologia od biologji tym, że ma właściwy sobie tylko przedmiot, jakim jest grupa fenomenów, objętych nazwą rodzajową umysłu, a w owych badaniach posługuje się metodą, również jej tylko właściwą, obserwacją wewnętrzną. Psychologja przeto jest nauką samodzielną, stojącą między biologją, na której prawdach opiera się w swych badaniach, a socjologją, której dostarcza podstaw.

A. Comte i jego zwolennicy odrzucają obserwację wewnętrzną, twierdząc, że jest złudzeniem. Na to wystarczy odpowiedzieć, że dlatego, bym mógł badać n. p. uczucie w zewnętrznych jego przejawach za pomocą obserwacji przedmiotowej, muszę wiedzieć najprzód, czym jest uczucie wogóle, muszę je wprzód poznać, jako pewien stan mej świadomości, mego *ja.* Do tego poznania prowadzi nas tylko obserwacja wewnętrzna.

Psychologję można podzielić na dwie części: na psychologję przedmiotową, badającą zjawiska psychiczne w ich zewnętrznych objawach drogą obserwacji zewnętrznej, doświadczenia; i na psychologję podmio-

tową, która, posługując się obserwacją wewnętrzną, zajmuje się analizą fenomenów psychicznych, jako stanów umysłu. Przedmiotem niniejszego artykułu jest psychologja objektywna.

*Indukcje psychologiczne.* Pierwszym pytaniem, jakie nam się nastręcza u wstępu do psychologji, jest: jaka jest istota duszy? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, co rozumiemy przez duszę. Jeżeli nią nazywamy grupę fenomenów, dostępnych analizie wewnętrznej, grupę, która się nam wydaje czymś jednorodnym i niepodzielnym, natenczas możemy powiedzieć, że istota duszy nie jest nam nieznana zupełnie, że możemy o niej coś wiedzieć. Przeciwnie zaś, jeżeli przez duszę rozumiemy jakieś substratum, podścielisko fenomenów psychicznych, natenczas o jej istocie, jako nieprzystępnej ludzkiemu poznaniu, mowy być nie może. Cała nasza wiedza musi się przeto ograniczyć tylko do fenomenów psychicznych, jako stanów naszej świadomości.

Świadomość naszą stanowią czucia (wrażenia) i uczucia (wzruszenia) indywidualne, tak rzeczywiste, jak i idealne. Wszystkie te pojedyńcze stany naszej świadomości wydają się nam jednorodne, niepodzielne i proste. Z tym wszystkim wykrywamy między nimi takie, które są złożone. Upoważnia to nas do przypuszczenia, że i inne stany są również złożone, że zatym nie masz takiego stanu umysłu, któryby się nie dał rozłożyć na składniki pierwotne.

Stanem naszej świadomości, pozornie prostym i jednorodnym, a w rzeczy samej złożonym, jest dźwięk muzyczny, na którego wywołanie składa się szereg równych, w równych po sobie odstępach idących uderzeń, w ilości większej niż 16 na sekundę. Pierwotnym więc składnikiem dźwięku jest uderzenie fizyczne, któremu odpowiada, jako jego skutek podmiotowy, uderzenie nerwowe. Otóż do tej samej jedności można sprowadzić i inne stany naszego umysłu, których cała różnica polega na tym tylko, że w każdym z nich jednostki składowe odmiennie są ugrupowane. Uderzenie nerwowe, którego szybkie powtarzanie się stanowi różne formy naszej świadomości, może mieć natężenie stosunkowo bardzo słabe. Jest ono, że tak powiem, lekkim pulsowaniem zmian podmiotowych.

Hipoteza ta ma to za sobą, że ona jedna może nam wytłumaczyć, w jaki sposób powstają wrażenia tak różnorodne, jak ciepło, smak, kolor, dźwięk i t. d. w ośrodkach nerwowych, które są z sobą bardzo ściśle zjednoczone pod względem składu chemicznego i budowy wewnętrznej; a następnie, w jaki sposób drogą powolnego rozwoju mogły się wyróżnić wszystkie rodzaje i gatunki wrażeń zmysłowych.

Zrozumienie tej hipotezy ułatwia nam atomistyczna teorja materji. Z tego wszakże, że przez to porównanie odkrywa się ścisły paralelizm między materją a duszą, nie można jeszcze wnosić, że między nimi nie masz żadnej różnicy, że są jednym i tym samym. Jak stanów naszego umysłu niepodobna tłumaczyć za pomocą własności materji, tak odwrotnie własności materji nie można sprowadzać do pierwiastków naszej świadomości. Materja i dusza są to dwie grupy fenomenów, które na pomieszaniu się z sobą nietylko nic nie zyskują, ale tracą, jakkolwiek trzeba wyznać, że łatwiej byłoby własności materji sprowadzić do stanów naszej świadomości, niż odwrotnie. Materję bowiem znamy tylko pośrednio, bezpośrednio zaś znamy tylko stany naszego umysłu.



Przechodzimy teraz do złożoności duszy. Obserwacja wewnętrzna wykrywa w naszym umyśle dwa różne rodzaje pierwiastków: stany świadomości i stosunki między stanami świadomości.

Cechą stanów świadomości jest to, że każdy z nich zapełnia pewną cząstkę świadomości, o tyle znaczną, że nabiera ona przez to pewnej indywidualności, która ją wyróżnia jakościowo od innych przyległych jej cząstek; co się tyczy stosunku między stanami świadomości, ten nie zajmuje w świadomości tak znacznej części, iżby ją można było ocenić. Usuńmy terminy, które on łączy, a wraz z nimi i on ginie, jako nie mający ani niezależnego miejsca, ani właściwej sobie indywidualności. Niezawodnie, jest on także pewnym stanem świadomości, ale chwilowym, który towarzyszy przejściu od jednego wyraźnego stanu świadomości do drugiego. Nie można mu przeto odmawiać pewnego charakteru jakościowego, dostępnego poznaniu. Możnaby go uważać za jedno z owych uderzeń nerwowych, z których się składa każdy stan umysłu. Dlatego też, pomimo iż różnica, jaką odkrywamy między stanami świadomości a stosunkami tych stanów, jest wyraźna, nie jest wcale absolutna; polega głównie na tym, że gdy stany świadomości można rozłożyć na pierwiastki składowe, to stosunki tych stanów nie dają się na nic rozłożyć.

Różne są gatunki stanów świadomości. Można je podzielić na stany świadomości pochodzące ze środka i na stany świadomości pochodzące od obwodu: uczucia (wzruszenia) i czucia (wrażenia). Czucia dzielą się na dwie grupy: na wrażenia wywołane w kończynach nerwów, znajdujących się na powierzchni ciała, a więc przez czynniki zewnętrzne, i na wrażenia wywołane przez jakąkolwiek czynność w kończynach nerwów, rozchodzących się wewnątrz ciała.

Oprócz tej klasy stanów świadomości pierwotnych, czyli *rzeczywistych,* jest jeszcze, jak już wiemy, klasa stanów świadomości drugorzędnych, czyli *idealnych,* podlegających temu samemu podziałowi.

Wiemy, że warunkiem wszelkiego stosunku stanów świadomości jest zmiana, przejście od jednego stanu świadomości do drugiego. Podział więc stosunków musi się oprzeć na stopniu różnicy między stanami świadomości. Stąd podział ich na stosunki *podobieństwa,* łączące stany świadomości równe sobie, i na stosunki *różnicy*, łączące stany nierówne. Stosunki różnicy można jeszcze podzielić na stosunki różnicy *jakościowej* i *ilościowej*. Pomijając zaś w stosunkach wszelki wzgląd na podobieństwo i różnicę terminów, a biorąc pod uwagę tylko porządek, w jakim następują, jednoczesny lub następny, można je podzielić na stosunki *współbytności* i *następstwa.*

Określiwszy w ten sposób stany umysłu i ich stosunki, będące dla wewnętrznej obserwacji prostymi składnikami, możemy się teraz zastanowić, w jaki sposób, za pomocą jakich kombinacji wytwarza się z nich umysł, dusza.

Wymieniliśmy powyżej wszystkie rodzaje stanów świadomości. Tu zwracamy uwagę, że główną między nimi różnicę stanowi to, że gdy jedne z nich są bardziej określone, wyraźniej odgraniczone, inne znowu bardzo mało zawierają w sobie pierwiastku stosunkowości. Do pierwszych, najwyraźniej odgraniczonych, należą wrażenia, wywołane w nerwach przez czynniki zewnętrzne; do drugich wrażenia pochodzące od nerwów rozpostartych wewnątrz ciała, oraz wzruszenia, czyli uczucia, których rozgraniczenie tak pod względem czasu, jak przestrzeni, jest niepewne i niestałe.

Najwyraźniej rozgraniczone są wrażenia wzroku, równie jak wrażenia dotykowe, lubo te zawsze mniej są wyraziste i określone, niż tamte. Za nimi idą wrażenia słuchowe, których rozgraniczenie pod względem ich następstwa jest nadzwyczaj jasne. Najmniej oznaczone są wrażenia smaku i węchu.

Co się tyczy wrażeń, wywołanych przez zakłócenia wewnętrzne, najbardziej oznaczone z pomiędzy nich są wrażenia mięśniowe, szczególniej te, które pochodzą od mięśni małych i w ciągłej zostających czynności, jak np. mięśnie oka, palców i organów mowy.

Stany świadomości, zwane uczuciami (wzruszeniami), są nadzwyczaj słabo odgraniczone, tak pod względem ich początku i końca w czasie, jak umiejscowienia w przestrzeni.

Powyższa różnica stanów świadomości ma jeszcze to do siebie, że się łączy z inną jeszcze ważną właściwością, a mianowicie, że im stany świadomości są wyraźniejsze, bardziej rozgraniczone między sobą, tym też większą posiadają spójność, łatwiej się łączą w pewne całości, i przeciwnie, stany słabo rozgraniczone odznaczają się bardzo małą spójnością. Wrażenia wzrokowe silniej łączą się w jedną całość, niż wrażenia słuchowe. Wrażenia mięśniowe i uczucia prawie się nie łączą, nie spajają z sobą.



Jak pojedyńcze stany świadomości, tak i całe ich serje mogą się łączyć z sobą mniej lub więcej ściśle w oddzielne grupy, stosownie do tego, czy ich rozgraniczenia są mniej lub więcej wyraźne. Na tym nie koniec. Oddzielne grupy stanów, wyraźnie określone w swym rozgraniczeniu, wchodzą w stosunki z innymi, również oznaczonymi grupami i tworzą wraz z nimi oddzielne całości, które zkolei tak samo zlewają się z innymi całościami, z innymi grupami złożonymi i tworzą grupy bardziej złożone. Ten wyższy stopień kombinacji możliwy jest tylko w zakresie wrażeń zewnętrznych.

Oprócz tych związków są jeszcze inne, a mianowicie: wrażenia różnych rodzajów łączą się z sobą w pewną całość, lubo mniej spójną niż wrażenia tego samego rodzaju.

Takie są związki i kombinacje stanów świadomości pierwotnych, czyli żywych. Otóż wiemy, że oprócz nich są jeszcze stany wtórne, czyli słabe. Co do tych należy zauważyć, że tak pojedyńcze stany świadomości żywe, jak i ich grupy, łącząc się z innymi stanami i ich grupami, łączą się zarazem i ze stanami słabymi, czyli idealnymi i z ich grupami. Na tym układaniu się w związki stanów świadomości żywych ze słabymi opiera się cała budowa naszego umysłu. Z nich powstaje to, co nazywamy *pojęciami* (idejami). Do uzupełnienia rzeczy dodać potrzeba, że to samo, co się dzieje ze stanami świadomości, dzieje się także i ze stosunkami między stanami świadomości. Stąd powstają *pojęcia* stosunków.

Zastanawiając się teraz nad budową umysłu ze stanowiska teorji rozwoju, łatwo się przekonać, że jego kształtowanie się zgadza się najzupełniej z prawami, po za tą teorją wykrytymi. Widzimy tu najprzód stopniowe skupianie się pierwiastków umysłowych w grupy coraz bardziej złożone; następnie — że pierwiastki bardzo słabo oznaczone, rozgraniczone, nieokreślone zaledwie wchodzą w skład tego, co nazywamy zwykle myśleniem. Równolegle z coraz większym skupianiem się i wyróżnianiem składowych części następuje coraz ściślejsze ich jednoczenie się w jedną całość.

Poznawszy, jakie są stosunki wrażeń między sobą, możemy teraz zastanowić się, jaki jest ich stosunek do rzeczy znajdujących się zewnątrz świadomości umysłu. Naturalnie, że mamy tu przedewszystkim na myśli wrażenia żywe, rzeczywiste, wywołane przez działanie czynników zewnętrznych na nerwy obwodowe. Przekonywamy się, że wszystkie wrażenia są względne, że jak ilość, tak i jakość wrażenia, wywołanego przez pewną ilość siły zewnętrznej, zmienia się nietylko w sto-

sunku do budowy rodzajowej i indywidualnej organizmu, zarówno jak budowy tej części organizmu, na którą zewnętrzna siła działa, ale także w stosunku do wieku, stanu organizmu lub jego części, spowodowanego działaniem temperatury, obiegu krwi, ustalonych nawyknień, a nawet ruchu podmiotu i przedmiotu. Otóż, jeżeli zważymy, że najmniejsza zmiana w powyższych warunkach pociąga za sobą zmianę we wrażeniach, przez ten sam czynnik wywołany, nasuwa się mimowoli przekonanie, że świadomość podmiotowa nie może być brana za miarę istnienia przedmiotowego, że wywołane w nas przez zewnętrzne przedmioty wrażenia są tylko symbolicznym przedstawieniem rzeczy, które się znajdują zewnątrz nas i o których naturze nic nie możemy wiedzieć.

Z tego jednakże nie należy jeszcze wnosić, jak to robią idealiści, że nie masz żadnej egzystencji przedmiotowej. I owszem, wszystko, co się powiedziało o względności wrażeń, zmusza nas do przypuszczenia czegoś, co jest po za naszą świadomością, zewnątrz naszego umysłu, co jest światem przedmiotowym.

Nastręcza się pytanie, czy nie to samo dzieje się ze stosunkami, jakie zachodzą między wrażeniami? Wiadomo nam, że stosunki te wskazują albo współbytność, albo następstwo, albo też różnicę. Otóż to, co pojmujemy jako stosunki przestrzenne, nie może ani pod względem natury, ani stopnia, odpowiadać związkom, jakie zachodzą między przedmiotami zewnątrz nas istniejącymi. Pojęcia bowiem stosunków przestrzennych są, jak i wrażenia, względne i ulegają zmianom stosownie do warunków, w jakich pozostają, warunków tych samych, jakim wrażenia podlegają. To samo ma się rozumieć i o stosunkach czasu. Te przypuszczalnie nie są podobne jakościowo do stosunków, którym odpowiadają; że zaś nie są do nich podobne ilościowo, można utrzymywać z pewnością. Z większą jeszcze pewnością możemy to powiedzieć o stosunku różnicy, który jest jeszcze bardziej złożony i którego ocena zależy ściśle od wszystkich warunków, jakim podlegają wrażenia i stosunki między wrażeniami. Prowadzi to nas do wniosku, że stosunki współbytności, następstwa i różnicy nie mają żadnego znaczenia po za obrębem naszego umysłu. Wniosek ten wszakże nie znaczy nic innego, tyiko, że nasze pojęcia owych stosunków są symbolami warunków, w jakich objawia się przedmiotowość po za naszym umysłem.

Wszystkie wogóle stany umysłu dzielą się, ze względu na funkcję, na żywe, czyli pierwotne, któreby można nazwać obecnymi, i na wtórne, czyli słabe, któreby można nazwać przypomnianymi. Otóż musimy zastanowić się, w jaki to sposób po żywych formach stanów umysłu po-



wstają później odpowiednie im słabe, co powoduje ich wskrzeszenie i jakie warunki robią je mniej lub więcej wyraźnymi.

Ogólnym tu prawem jest, że stany świadomości, które najwięcej zawierają w sobie cech stosunkowych, posiadają też największą zdolność wracania do życia.

Wrażenia obwodowe zewnętrzne przypominają się najłatwiej, mniej łatwo wrażenia obwodowe wewnętrzne. Co się tyczy wzruszeń, te nietylko przypominają się trudno, ale nadto wcale inaczej, niż n. p. barwa, albo dźwięk. Niepodobna ich przywołać, odtworzyć w świadomości w jednej chwili. Posługiwać się w tym możemy tylko wyobraźnią, która, przywołując na pamięć właściwe do ich wywołania okoliczności, potrzebuje na to pewnego czasu.

Zdolność odtwarzania przeszłych stanów świadomości zmienia się w stosunku do żywości stanów obecnych. Antagonizm ten jaskrawo występuje między stanami przeszłymi a obecnymi do tego samego rodzaju należącymi. Zależy ona następnie od ilości powtórzeń. Im częściej stan przeszły doświadczał się, tym łatwiej przypomina się. Wielkie pod tym względem mają znaczenie ośrodki nerwowe, a mianowicie, o ile są uzdolnione do zmian cząsteczkowych, co znowu zależy od dobrego ich stanu, od dzielnego krwi biegu i od jakości krwi, bogatej w potrzebne do odżywienia pierwiastki.

Odtwarzanie, przypominanie stosunków podlega tym samym warunkom, co i odtwarzanie stanów świadomości. Dodać wszakże należy, że stosunki wogóle łatwiej się przypominają niż stany.

Wiadomo nam z poprzednich uwag, że wzajemna spójność tak stanów, jak stosunków, jest tym większa, im ściślejsze, wyraźniejsze zachodzi między nimi rozgraniczenie. Stanowi to ich zdolność kojarzenia się z sobą. Jakiemu prawu podlega ta zdolność? Oto, że każdy stan świadomości kojarzy się ze stanem poprzednio doświadczonym i do tej samej klasy, rzędu, rodzaju lub gatunku należącym. Jest to podstawowe, pierwotne kojarzenie się, które jest automatyczne. Wszystkie inne są tylko dalszym jego rozwinięciem, łączeniem się skojarzonych stanów z również skojarzonymi stosunkami.

Prawo odtwarzania się stanów i stosunków opiera się na prawach fizjologicznych. Zmiany w komórkach nerwowych są współczynnikami tego, co znamy podmiotowo, jako stany naszego umysłu; prądy zaś przebiegające po włóknach nerwowych, łączących komórki, odpowiadają temu, co znamy jako stosunki między stanami. Stąd wypada, że kojarzenie się stanu świadomości z innymi do tej samej klasy, rodzaju, gatunku należącymi, odpowiada umiejscowieniu zmian nerwowych w pewnej masie komórek nerwowych albo tylko w jej części; jak również skoja-

rzenie się stosunków odpowiada umiejscowieniu prądów nerwowych w pewnej grupie, w pewnej wiązce włókien nerwowych. Silne pobudzenie jednej komórki, jednego włókna nerwowego odbija się echem w komórkach i włóknach, które z tamtymi są skojarzone, i to stanowi fizjologiczną podstawę przypominania i wogóle myślenia.

Mówiąc o stanach umysłu i podawszy ich podział, z umysłu pominęliśmy jedną ich kategorją, a mianowicie stan przyjemny i przykry, które są najmniej zbadane i o których możemy zosobna kilka słów powiedzieć.

Uczucie przyjemne lub przykre towarzyszy zwykle pewnym stanom świadomości. Musimy więc zastanowić się nad tym, jakie stany świadomości powodują przyjemność, a jakie przykrość.

Jest pewien rodzaj przykrości, który pochodzi z bezczynności organów. Ten rodzaj przykrości stanowi to, co zwykle nazywamy potrzebą. Przykrości, wynikające z bezczynności organów, które są źródłem wrażeń epiperyferycznych (obwodowych zewnętrznych) rzadko bywają silne z powodu, że organy te rzadko pozostają w zupełnej bezczynności. Najsilniejszą bywa przykrość, pochodząca z beczynności narządów entoperyferycznych (obwodowych wewnętrznych), jak o tym świadczy n. p. uczucie głodu. Przykrość, będąca wyrazem potrzeby wzruszeń, pochodząc z bezczynności ośrodków nerwowych, również bywa bardzo silna, jak o tym każdy wie, kto był dotknięty w swych bezinteresownych uczuciach.

Przeciwna tej przykrości jest inna, będąca następstwem nadmiaru czynności. Nadmiar gorąca, ciśnienie, ciągły hałas, blask jaskrawy, zapach siarki i t. d. stają się powodem przykrości nieraz nie do zniesienia. To samo ma się rozumieć i o stanach świadomości entoperyferycznego pochodzenia, jak np. przykrość z przejedzenia się, albo z nadmiernego ruchu. Stany świadomości, zwane wzruszeniami, nie bywają nigdy przykre przez samo tylko spotęgowanie się, wzmaganie.

Zważywszy więc, że przykrość bywa zwykle towarzyszką dwuch ostateczności, bezczynności i nadmiaru czynności, zmuszeni jesteśmy przyjąć wniosek, który się sam nastręcza, że przyjemność towarzyszy czynnościom, zajmującym środek między owymi ostatecznościami. Mówiąc wyraźniej, przyjemność towarzyszy czynności umiarkowanej, gdy ta czynność z natury swej zdolna jest przejść w nadużycie, albo w bezczynność; jeżeli zaś czynność jaka nie jest zdolna wpadać w jedną z owych ostateczności, natenczas przyjemność wzrasta w stosunku do wzmagającej się czynności, z wyjątkiem, gdy ta czynność jest ciągła, nieprzerwana, albo też automatyczna, mimowolna.



Możnaby tu zapytać, co stanowi ową czynność umiarkowaną? gdzie są jej granice, po za którymi z jednej strony jest przykrość ujemna, potrzeba, z drugiej — przykrość dodatnia, ból?

Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, musimy wprzód zwrócić uwagę, że oba zarówno stany, którym towarzyszy przykrość tak ujemna, jak dodatnia, nie mogą się pogodzić z równowagą funkcji życiowych, która stanowi zdrowie organizmu; gdy tymczasem stan pośredni między dwiema ostatecznościami zgadza się z ową równowagą jak najdoskonalej. Dowodzą tego liczne fakty, czerpane z doświadczenia, które uczy, że przykrość zostaje w bezpośrednim związku z czynnością, szkodzącą organizmowi; przyjemność zaś z czynnością, sprzyjającą jego zdrowiu. Że to skojarzenie się uczucia przykrości z czynnością szkodliwą dla organizmu, uczucia zaś przyjemności z czynnością pożyteczną, jest wypadkiem powolnego rozwoju, albo ściślej mówiąc, doboru naturalnego, łatwo każdy zrozumie, kto obeznany jest z hipotezą ewolucji.

Można więc powiedzieć, że przyjemność pobudza nas do czynności, które są pożyteczne do zachowania życia, przykrość zaś powstrzymuje od czynności zagrażających życiu. Napotykane pod tym względem wyjątki są następstwem niedokładnego przystosowania się organizmu do warunków otoczenia.

Jakaż jest natura przykrości i przyjemności z psychologicznego punktu widzenia? Za odpowiedź niech służą następujące uwagi: 1. przykrość i przyjemność w znacznej mierze mogą być albo dodane, albo odjęte od stanów, z którymi je utożsamiamy; 2. przyjemność i przykrość mogą być nabyte powoli; 3. między przyjemnościami ściślejsze zachodzi podobieństwo, niż między stanami świadomości, które je powodują. To samo dzieje się z przykrościami. Naprowadza to nas na przypuszczenie, że przykrości i przyjemności są spowodowane w części tylko przez stany świadomości wybitne, umiejscowione, wywołane przez szczególne bodźce; głównie zaś składają się na ich wytworzenie stany świadomości wtórne, pośrednie, powstające wskutek rozchodzenia się bodźca po systemie nerwowym.

III. *Synteza ogólna.* Jeżeli teorja rozwoju jest prawdziwa, musi nam wytłumaczyć także stopniowe wytwarzanie się umysłu, zaczynając od zwierząt najniższych, a kończąc na człowieku. Naturalnie, możemy tu zacząć od rozwoju umysłu w formie najbardziej ogólnej, i dopiero później będzie można przystąpić do szczegółów.

Nikt nie zaprzeczy, że między zjawiskami umysłowymi a życiowymi (biologicznymi) zachodzi najściślejszy związek i podobieństwo, stanowią one dwie strony życia wogóle. Otóż wiadomo nam z biologji, że życie jest ciągłym przystosowywaniem się stosunków wewnętrznych do stosunków

zewnętrznych; że w miarę, jak organizm staje się coraz bardziej złożonym, przystosowywanie się stosunków wewnętrznych do zewnętrznych przybiera coraz większe rozmiary, staje się szczegółowsze, bardziej złożone, a jednocześnie ściślej zjednoczone i spojone. Stopni tego rozwoju nietrudno wykryć także w życiu umysłowym.

O ile życie w najwyższym swym rozwoju znajduje się w otoczeniu najbardziej złożonym, o tyleż życie istot najniższych upływa w otoczeniu nadzwyczaj prostym. Po większej części każde otoczenie zawiera naraz stosunki współczesne i następcze; są wszakże między nimi takie, które trwając okres czasu nader ograniczony, przedstawiają tylko stosunki współczesne. W otoczeniu należącym do tej kategorji powstają najniższe formy organiczne, jak grzybek *protococcus nivalis* i żyjąca komórka *gregarina*, których życie składa się z niewielkiej liczby czynności współczesnych, odpowiadających współczesnym własnościom otoczenia. Przystosowywanie się ich, albo lepiej odpowiedniość między ich wewnętrznymi i zewnętrznymi stosunkami jest *bezpośrednia* i *jednorodna*. Dlatego też wszelki ruch i przenoszenie się z miejsca na miejsce jest dla nich zgoła niepotrzebne. Odpowiedniość staje się *różnorodna* wtedy dopiero, gdy w otoczeniu zachodzą zmiany, gdy do stosunków współczesnych przyłączają się pewne stosunki następcze. W takim otoczeniu pozostają rośliny i zwierzokrzewy. W każdym razie i tu odpowiedność jest bezpośrednia: brak zupełny przystosowywania się stosunków wewnętrznych do zewnętrznych *odległych*. Wyższy stopień odpowiedniości następuje wtedy dopiero, gdy przystosowywanie się stosunków wewnętrznych do zewnętrznych może się dokonać w pewnej odległości, a więc wtedy, gdy zaczną się wytwarzać w organizmie zmysły węchu, wzroku, słuchu i ostatecznie wyższych zdolności. Im z większej odległości dokonywa się to przystosowywanie, tym liczniejsze powstają stosunki następcze, tym bardziej powiększa się zdolność zachowania życia. Stąd nasuwa się wniosek, że życie i zdolność zachowania go są dwiema stronami tej samej rzeczy. W dalszym ciągu rozwoju, kiedy zmysły węchu, wzroku i słuchu stają się doskonalsze i zastępują zmysł dotyku, którego są tylko dalszym rozwinięciem, wytwarza się w organizmach zdolność ruchu, za pomocą którego dokonywa się przystosowywanie stosunków wewnętrznych do zewnętrznych nietylko w przestrzeni, ale i w czasie z pewnej odległości. Ten nowy stopień rozwoju pociąga za sobą przyrost dzielności życia i większą jego trwałość.

Specjalizowanie odpowiedniości dostrzega się już w organizmach najprostszych, których otoczenie, jednorodne pod względem stosunków współczesnych, staje się różnorodnym w stosunkach następczych. Głównie atoli objawia się ono wtedy, gdy nastąpi wyróżnienie się zmysłów i ich



wydoskonalenie, gdy organizm uczuje się zdolnym dostrzec najmniejsze różnice, zaszłe w zewnętrznych własnościach przedmiotów. Specjalizacja ta dokonywa się naraz w przestrzeni, w czasie i przedmiocie: czynność organizmu odpowiada wszelkim zmianom, jakie zachodzą w pewnym określonym przedmiocie, w pewnym określonym czasie i w pewnym określonym miejscu. Tu dopiero występuje na jaw ten rodzaj czynności umysłowej, który nazywamy *przewidywaniem*, a które w życiu codziennym bywa *jakościowe* i dopiero w ścisłych umiejętnościach staje się *ilościowe*.

W miarę jak przystosowywanie się stosunków wewnętrznych do zewnętrznych coraz bardziej się specjalizuje, staje się coraz ogólniejsze. Nowy ten stopień odpowiedniości objawia się w rozpoznawaniu tych stałych stosunków współbytności i następstwa, które nie służą do ustalenia oddzielnych klas, ale są wspólne mnogim klasom i które łączą w jedno rzeczy, uważane przedtym za podobne do siebie. Że ten nowy stopień odpowiedniości można dostrzegać tylko w wyższych formach umysłu, łatwo odgadnąć. Powiększająca się ciągle ze wzrostem cywilizacji odpowiedniość odznacza się właśnie tym najwięcej, że w niej wytwarzają się coraz liczniejsze i zrozumialsze uogólnienia. Nadzwyczajny rozwój nauk polega głównie na połączeniu wielu poszczególnych danych w ogólne prawdy, na sprowadzaniu wielu ogólnych prawd do prawd bardziej ogólnych i t. d.

Uogólnienia naukowe, przyczyniając się do rozwoju sztuk i rzemiosł, zapewniają pomyślność rodzajowi ludzkiemu, a tym samym sprzyjają większej długości życia i wyższemu rozwojowi czynności umysłowych.

Każdy stopień odpowiedniości między organizmem a otoczeniem każe się domyślać dwuch rzeczy: odbierania wrażeń i wykonywania odpowiednich im czynności. W najniższych tworach zwierzęcych dotknięcie pociąga za sobą skurczenie się dotkniętej części, prostemu wrażeniu odpowiada prosta czynność. W zwierzętach wyższych rodzajów objawia się stopniowo zdolność odbierania wrażeń coraz bardziej złożonych i wykonywania coraz bardziej złożonych czynności. Ta strona przystosowywania stosunków wewnętrznych do zewnętrznych pod względem złożoności stanowi nowy stopień rozwoju odpowiedniości.

Wykonywanie pewnej czynności złożonej, odpowiadającej pewnemu złożonemu wrażeniu, wymaga czegoś więcej, aniżeli wpływu każdego w szczególe składnika wrażenia złożonego i czegoś więcej, aniżeli możności wykonywania zosobna każdego ruchu, wchodzącego w skład złożonej czynności. Potrzeba tu, ażeby wrażenia i odpowiadające im skurcze mięśni były uporządkowane we właściwy sposób, i dlatego doskonałość odpowiedniości zostaje w prostym stosunku do doskonałości uporządkowania.

Najwyższy stopień uporządkowania, a zarazem odpowiedniości, występuje w umiejętnościach ilościowych, w których nietylko mnogie szczegóły muszą się łączyć w pewne, ściśle określone kombinacje z mnogimi prawdami ogólnymi, ale newet pierwiastki składowe owych szczegółów i całej kombinacji muszą być wyraźnie i dokładnie określone.

Uporządkowanie pociąga za sobą zjednoczenie, zespolenie. Wrażenia złożone i wywołane przez nie ruchy złożone zewnętrznym swym charakterem zbliżają się coraz więcej do wrażeń i ruchów pojedyńczych; pierwiastki składowe zarówno bodźców, jak ruchów, właściwie uporządkowane, dążą do zlania się z sobą i zjednoczenia tak ścisłego, że tylko za pomocą rozbioru można je odróżnić, oddzielić; związek między bodźcem a czynnością staje się coraz ściślejszy, tak że w końcu stanowi tylko dwie strony jednej i tej samej zmiany. Temu prawu zawdzięcza odpowiedniość najwyższy stopień swej doskonałości. Bez niego złożone wrażenia nie zdołałyby wywołać z dostateczną szybkością złożonych ruchów i nie starczyłoby czasu na nieskończoną mnogość przystosowań, stanowiących istotę wyższej formy życia. Mocą tego prawa, odpowiedniości bardziej złożone przybierają powoli automatyczny charakter odpowiedniości prostych, odruchowych i instyktowych.

Z tego wszystkiego, cośmy powiedzieli o odpowiedniości, jako o głównych cechach życia wogóle, łatwo można się przekonać, że wszystkie objawy umysłowe polegają głównie na ustalaniu się odpowiedniości między stosunkami zachodzącymi w organizmie a stosunkami znajdującymi się zewnątrz niego, w otoczeniu; że sam postęp umysłowy jest tylko postępem odpowiedniości w przestrzeni i w czasie, rozwojem jej w kierunku coraz większego specjalizowania się i uogólniania, coraz większej złożoności i ściślejszego jednoczenia się składników. To nas także przekonywa, że umysł nie ma odrębnych stopni, że nie składa się z władz osobnych i niezależnych od siebie, że wszystkie objawy naszej umysłowości, nie wyłączając najwyższych, są tylko wypadkiem przystosowywania się stosunków wewnętrznych do zewnętrznych; że pomiędzy fazami umysłu stopniowo i w pewnym następstwie wytwarzającymi się niepodobna przeprowadzić linji granicznej. Instynkt, rozum, pojęcie, pamięć, uczucie, wola i t. d. i t. d, są tylko dowolnie ustanowionymi grupami poszczególnych odpowiedniości, podziałem poszczególnych działań umysłu, mających za zadanie ustalić pewne odpowiedniości. Chociaż wszystkie te formy umysłu są tylko oddzielnymi ogniwami funkcji przystosowania i dlatego tej samej są natury, posiadają przecież właściwe sobie cechy, które je wyróżniają i czynią z nich coś osobnego, niejako samoistnego. Należy przeto rozpatrzyć się w tych cechach, poznać, czym się od siebie różnią. Przechodzimy więc do syntezy szczegółowej.



IV. *Synteza szczegółowa.* Dwie wielkie klasy zjawisk życiowych, którymi się zajmują fizjologja i psychologja, różnią się od siebie tym głównie, że gdy pierwsza zawiera w sobie zmiany naraz współczesne i następcze, druga tylko następcze. Zjawiska, będące przedmiotem fizjologji, przedstawiają się nam w formie licznych połączonych z sobą szeregów, gdy tymczasem zjawiska, stanowiące przedmiot psychologji, objawiają się pod postacią prostego szeregu. Liczne procesy, których ciągłość i nieprzerwalność stanowi życie cielesne wogóle, są współczesne, dokonywają się naraz i we wzajemnej zależności; przeciwnie, czynności, należące do sfery myślenia, odbywają się nie razem, nie jednocześnie, ale jedna po drugiej.

Jednakże nie należy tej różnicy uważać za absolutną. Między tymi dwiema klasami zjawisk nie masz przepaści, któraby wszelką łączność między nimi zrywała. W najniższych formach życia psychicznego można zaledwie dostrzegać różnicę; występuje ona widocznie i w całej rozciągłości dopiero w wyższych formach, jakkolwiek i tu nie staje się bezwzględna. Tylko drogą stopniowego wyróżniania się, zmiany psychiczne, które przedtym były i współczesne i następcze, stają się wyłącznie następcze. Wyróżnienie się to atoli nie może jeszcze być uważane dzisiaj za zupełne. U zwierząt niższych rodzajów każda część organizmu, wykonywając sama przez się i dla siebie tylko wszystkie funkcje życiowe, odpowiada także sama przez się i dla siebie tylko na wszystkie bodźce zewnętrzne. Zmiany psychiczne, jeżeli można je nazwać psychicznymi we właściwym tego słowa znaczeniu, są naraz współczesne i następcze i to w tej samej prawie mierze, co i zmiany fizyczne. Dopiero za ukazaniem się systemu nerwowego zaczynają się uporządkowywać zmiany psychiczne. Między rozmaitymi ich szeregami ustala się pewien związek. W miarę zaś, jak system nerwowy staje się doskonalszy, łączenie się tych szeregów staje się ściślejsze i zupełniejsze. A jakkolwiek głównym dążeniem tego łączenia się szeregów jest wytworzenie z nich jednego pasma, cel ten nie może być osiągnięty zupełnie.

Zmiany, stanowiące istotę życia psychicznego, ześrodkowują się najprzód na powierzchni ciała, później na pewnych jej częściach, a następnie na tych określonych miejscach, które stanowią zmysły, będące źródłem całej działalności systemu nerwowego. Zmiany wewnętrzne idą za zmianami zewnętrznymi, jako ich następstwa; otóż w miarę, jak zmiany zewnętrzne zaczynają występować pod postacią szeregów, tę samą postać przybierają i zmiany wewnętrzne.

Konieczność układania się zmian psychicznych szeregiem jest prostym następstwem rozwoju odpowiedniości między organizmem a otoczeniem. Zdolność, jaką posiada istota rozumna, rozeznawania rozmaitych przedmiotów zewnętrznych i zgadzania swego działania ze zjawiskami w najrozmaitszy sposób złożonymi, wymaga pewnej władzy, któraby umiała porządkować różnorodne wrażenia. Wrażenia te odbierane są przez zmysły, przez rozmaite części ciała. Jeżeliby nie sięgały dalej po za punkt, w którym były odebrane, jeżeliby pomiędzy nimi żadnego nie było związku, stosunku, na nicby się nie zdały. Lecz dlatego, by między nimi mógł się ustalić jakiś stosunek, potrzebny jest pewien środek, w którymby się mogły z sobą spotykać: bez tego jakiekolwiek ich uporządkowanie jest niepodobieństwem. Ten środek wspólnego zetknięcia się jest jeden dla wszystkich wrażeń, i wrażenia te dostają się doń nie inaczej, jak pokolei. W miarę, jak zewnętrzne zjawiska stają się liczniejsze i bardziej złożone, powiększa się także rozmaitość i szybkość zmian, jakim podlega ów wspólny dla wszystkich wrażeń środek, a wskutek tego wytwarza się ciągły szereg zmian nerwowych, których podmiotową stronę stanowi to, co nazywamy świadomością. Jakoż świadomość stanowi główne znamię działań psychicznych, chociaż są między nimi i takie, które świadome nie są.

Charakterystyczną cechą świadomości jest to, że w niej wszelkie zmiany następują kolejno, szeregiem jedna po drugiej, kolejności tej wszakże nie należy pojmować w znaczeniu bezwzględnym, wykluczającym wszelką współczesność. Oko naprzykład doznaje jednocześnie licznych zmian wskutek oddziaływania na nie przedmiotów zewnętrznych. Zmiany te występują współcześnie w świadomości, ale jedne z nich mniej, inne bardziej wyraźnie. Jednakże w miarę, jak jaki przedmiot zajmuje wyłącznie myśl naszą, inne przedmioty znikają z myśli i pojawiają się zkolei wtedy dopiero, gdy myślenie przestało się tamtym zajmować.

Ponieważ przedmiotem psychologji jest ciągły szereg zmian kolejno po sobie następujących, zadaniem więc psychologji musi być wykrycie prawa, podług którego to następstwo zmian psychicznych się układa. Widocznie bowiem jest, że zmiany te nie są przypadkowe, że posłuszne są pewnemu prawu, o którego istnieniu świadczy cały zakres czynności umysłowych.

Sformułowanie atoli tego prawa nie jest rzeczą łatwą. Pamiętajmy bowiem, że w otoczeniu wszystkie zmiany następują nietylko szeregiem, porządkiem następczym, ale także współcześnie, że zewnętrzne zjawiska występują nieraz w najróżnorodniejszych z sobą połączeniach. W jakiż sposób wyrazić prawo, któreby przedstawiało wiernie i ściśle stosunek



zjawisk wewnętrznych, objawiających się porządkiem następczym, do zjawisk zewnętrznych, jużto następczych i współczesnych, jużto połączonych z sobą najrozmaiciej?

Odpowiedniość między porządkiem wewnętrznym i zewnętrznym każe się domyślać, że stosunek między dwoma stanami świadomości odpowiada stosunkowi między dwoma zjawiskami zewnętrznymi, które owe stany spowodowały. Na czymże więc ta odpowiedniość polega? Oto na tym, że *trwałość* związku między dwoma stanami świadomości zostaje w prostym stosunku do *trwałości* związków między dwoma zewnętrznymi, odpowiednimi tym stanom, zjawiskami. Jeżeli moc związku między stanami wewnętrznymi nie odpowiada trwałości związku między zjawiskami zewnętrznymi, dowodzi to wadliwości przystosowania; między porządkiem wewnętrznym a zewnętrznym nie masz odpowiedniości, i dlatego następuje między nimi niezgodność, sprzeczność. W działaniach zwierząt napotykamy liczne przykłady tego braku równoległości między porządkiem wewnętrznym a zewnętrznym. Jest on skutkiem albo niskiego stopnia umysłowości, albo niedostatecznego wykształcenia.

Powyższe prawo stosuje się zarówno do fenomenów następczych, jak współczesnych. Stosunek bowiem współczesności jest tylko podwójnym następstwem, takim mianowicie, którego ogniwa odtwarzają się w świadomości z równąż łatwością i z jednaką siłą tak w jednym, jak w drugim porządku.

Niezawodnie, w następstwie zmian psychicznych zdarzają się nieraz połączenia, które hipoteza, że siła dążności, jaką posiada poprzednik zmiany psychicznej do wywołania swego następnika, jest proporcjonalna do trwałości związku między rzeczami zewnętrznymi, z trudnością tylko potrafi nam wytłumaczyć. Co więcej, w licznych wypadkach nadzwyczaj wyjątkowy a więc przygodny charakter stosunku zjawisk zewnętrznych staje się właśnie przyczyną nadzwyczajnej trwałości stosunków wewnętrznych. Ależ trzeba pamiętać, że powyższe prawo nie jest prawem jakiejkolwiek umysłowości istniejącej. Jest to prawo umysłowości pojętej abstrakcyjnie; wyraża ono tylko dążność powszechną wszystkich zjawisk psychicznych do łączenia się z sobą w stosunki, któreby w mniejszym lub większym stopniu odpowiadały stosunkom rzeczy zewnętrznych. Bądź co bądź, mocą tylko tego prawa może nastąpić przystosowanie się stosunków wewnętrznych do zewnętrznych, stanowiące istotę życia; ono jedno zdoła nam wytłumaczyć, dlaczego stosunki bezwzględne nazewnątrz są także bezwzględnymi i w nas, stosunki prawdopodobne lub przypadkowe w otoczeniu są takimiż i w naszej świadomości.

Im umysłowość dosięga wyższego stopnia doskonałości, tym prawo

to ściślej i dokładniej się wypełnia, Postęp pod tym względem trzy przechodzi stopnie. Każdy organizm, umieszczony w otoczeniu zawierającym nieskończoną ilość różnorodnych stosunków, poczyna zrazu niedokładnie przystosowywać swe działanie do niewielkiej ich liczby i to do najprostszych. Bardziej ścisłe więc przystosowanie działania do tej niewielkiej liczby stosunków prostych stanowi pierwszy stopień postępu. Drugim stopniem jest przystosowanie czynności do coraz *większej liczby* prostych stosunków, trzecim nareszcie stopniem jest przystosowanie czynności do stosunków *złożonych*.

Jakież są warunki tych trzech stopni postępu?

Ponieważ w otoczeniu istnieją stosunki różnej trwałości, od bezwzględnych aż do przygodnych, wypada więc, że i w umyśle, stosownie do stopnia odpowiedniości, jaka zachodzi między nim a otoczeniem, muszą być związki różnej mocy i trwałości. W jakiż sposób powstają te różne stopnie spójności? Na to jedna tylko jest odpowiedź: siła dążności, jaką posiada każdy szczególny stan świadomości, do wywołania innego stanu, zależy wprost od mniej lub więcej częstego powtarzania się ich w doświadczeniu. Odpowiedź znajduje swe potwierdzenie w teorji o kojarzeniu się wyobrażeń, w powszechnie znanej prawdzie, że od niewiadomości dziecięcej do wiedzy człowieka dojrzałego postępuje się krokiem bardzo powolnym, we wszystkich nareszcie teorjach i praktykach pedagogicznych, opierających się głównie na wdrażaniu, przyzwyczajaniu, a wkońcu w samych nałogach i przyzwyczajeniach, o których mówi przysłowie: nawyknienie jest drugą naturą.

Jedynymi pod tym względem wyjątkami zdają się być te zmiany psychiczne, które noszą nazwę *odruchów* i *instynktów*. Po bliższym atoli zbadaniu rzeczy przekonywamy się, że to są wyjątki pozorne. Chociaż bowiem jasną jest rzeczą, że następstwa tak odruchowe jak instyktowe nie są wypadkiem indywidualnych doświadczeń organizmu, pozostaje przecież hipoteza, która ich wytworzenie przypisuje doświadczeniom rasy. Otóż za tą hipotezą przemawiają liczne fakty, dowodzące, że tak rośliny, jak zwierzęta, a w końcu ludzie odziedziczają po przodkach nie same tylko właściwości fizyczne, ale i psychiczne.

Czynność odruchowa w najprostszej swej formie jest pojedyńczym skurczem, następującym wskutek pojedyńczego podrażnienia. Wrażenie odebrane w obwodowej kończynie nerwu rozchodzi się wzdłuż nerwu doprowadzającego i wchodzi do zwoju nerwowego, w którym wyzwala się ruch. Ten drogą nerwu odprowadzającego dostaje się do tkanki mięśniowej i w niej rozbudza ruch cząsteczkowy, objawiający się skurczem. W tej najprostszej formie działania psychicznego dostrzega się przystosowanie określonego stosunku wewnętrznego do określonego zewnętrznego. Między zmianą np. dotykową a mięśniową zachodzi ten sam stosunek, co między oporem a rozciągłością w otoczeniu zewnętrznym. Łatwo zrozumieć, że ten stosunek wewnętrzny, powtarzający się nieskończoną ilość razy w codziennym działaniu zwierzęcia zgodnie ze stosunkami zewnętrznymi, ustala się w organizmie i w dalszych pokoleniach, występuje pod wpływem dziedzictwa w postaci stosunku organicznego wrodzonego.



Od najprostszej formy odruchu do najbardziej złożonego, takiego, w którym kilka naraz skurczów w połączeniu odpowiada na bodziec zewnętrzny, przejście jest nieznaczne. W każdym razie, nawet w formie najbardziej złożonej, działanie odruchowe, będąc najniższym objawem życia psychicznego, stanowi formę przejściową, w której poraz pierwszy występuje różnica między życiem fizycznym a psychicznym.

Instynkt, pojęty nie w tym znaczeniu, jak go ogół rozumie, nazywając nim umysłowość inną od tej, jaką człowiek posiada, ale w znaczeniu ciaśniejszym i ściślejszym, jest tylko złożonym działaniem odruchowym. To też między instynktem a zwyczajnym odruchem trudno przeprowadzić rozgraniczenie. Możnaby powiedzieć co najwięcej, że instynkt jest odruchem, w którym kombinacja bodźcow wywołuje naraz całą grupę skurczów mięśniowych, w odpowiedni sposób uporządkowanych, skombinowanych z sobą.

Instynkt, będąc wyższą formą życia psychicznego, jest bardziej oddalony od życia czysto fizycznego, i kiedy działanie odruchowe jest właściwe wewnętrznym sprawom trzewiów i zewnętrznym życia zwierzęcego, instynkt ogranicza się głównie do działania narządów nerwowo-mięśniowych, będących czynnikiem życia psychicznego. Jakoż w instynktowych działaniach daleko mniej dostrzega się współczesności, wszystkie one są przeważnie następcze. Co więcej, w najwyższych jego formach musi nawet być coś podobnego do tego, co nazywamy świadomością. Różni się on nareszcie od spraw fizycznych i tym, że działanie jego odpowiada stosunkom zewnętrznym bardziej złożonym, takim mianowicie, którymi się odróżniają jedne grupy przedmiotów i czynności od drugich.

Lecz w jaki sposób z prostych odruchów, drogą doświadczenia ciągle powtarzającego się, może się wytworzyć działanie, które zowiemy instynktem? Ażeby to zrozumieć, potrzeba przypomnieć, że prawem jest tak dla nas, jak i dla zwierząt, że im częściej powtarzają się w pewnym porządku stany psychiczne, tym silniejsza powstaje w nich dążność do połączenia się z sobą w tym samym porządku tak, że w końcu stają się nierozdzielne; że, ponieważ dążność ta odziedzicza się, więc jeżeli doświadczenia pozostają te same, każde następne pokolenie odziedzicza swą dążność nieco powiększoną. Stąd wynika, że między czynnościami

nerwów ustala się automatyczny związek, odpowiadający stosunkom zewnętrznym, których organizmy pewnej rasy ciągle doświadczają.

Rozwój instynktu, idący od form najprostszych do najwyższych, jest wogóle postępem, dążącym do odpowiedniości coraz bardziej złożonej i szczegółowszej. Pierwsze jego formy odpowiadają stosunkom najprostszym i najpowszechniejszym, a przez to samo najczęściej powtarzającym się w doświadczeniu; najwyższe zaś — stosunkom najbardziej złożonym i wyjątkowym, które tylko zrzadka się przytrafiają. Wynika z tego, że w miarę jak instynkt dosięga wyższego stopnia, czyli innymi słowy, w miarę jak jego działanie staje się bardziej złożone, zarazem mniej określone, mniej oznaczone, zatraca powoli swój automatyczny charakter, który go odróżnia od innych działań psychicznych, i przechodzi w wyższe formy życia psychicznego. Tymi wyższymi formami są: *pamięć* i *rozum*

Przystosowanie stosunków wewnętrznych do zewnętrznych w najprostszym swym kształcie jest działaniem zupełnym i niepodzielnym, w swym zaś kształcie złożonym przedstawia wiele stanów, które w sposób mniej lub więcej zupełny dają się oddzielać jeden od drugiego, które mogą się odtwarzać w sposób niezależny i tym samym stanowić osobne części odpowiedniości. Stąd wynika odrębny rodzaj działań psychicznych, między którymi pamięć zajmuje pierwsze miejsce W działaniu instynktowym przystosowanie stosunków wewnętrznych do zewnętrznych jest najzupełniejsze, w pamięci to przystosowanie nietylko nie jest zupełne, ale często nawet bardzo niepewne i nieoznaczone. Niezawodnie, szereg wyobrażeń, stanowiących pamięć, przedstawia doświadczenia poprzednio poczynione; ale ponieważ nasze wspomnienia dotyczą najczęściej zewnętrznych stosunków czysto przypadkowych, które tylko chwilowo istniały i nie nastręczą się może nigdy więcej, przeto stosunki wewnętrzne, przez to wspomnienie odtworzone, nie odpowiadają często żadnym istniejącym teraz, albo mogącym kiedyś istnieć stosunkom.

Dla lepszego uwydatnienia różnicy między instynktem a pamięcią, możnaby powiedzieć, że instynkt jest pewnym rodzajem uorganizowanej, ustalonej pamięci; pamięć zaś pewnym rodzajem powstającego, wytwarzającego się instynktu. Jakoż, gdy jednym z głównych warunków pamięci jest powolne następstwo stanów psychicznych, o tyle, by każdy z nich mógł być nieco poznany; to w instynkcie następstwo to dokonywa się nadzwyczaj szybko.

Pamięć objawia się każdym razem, gdy działanie automatyczne jest niezupełne. Przypomnieć sobie kolor różowy znaczy być w słabym stopniu w tym samym stanie psychicznym, w jakim się było, gdy się doznało



rzeczywistego wrażenia czerwonego koloru; przypomnieć sobie ruch ręki, znaczy być w słabym stopniu w tym samym stanie psychicznym, w jakim się było, gdy się wykonywało rzeczywisty ruch ręki.

Że pamięć słusznie może się uważać za powstający instynkt, dowodzi tego fakt, że skoro związek stanów psychicznych przez ciągłe powtarzanie staje się automatyczny, przestaje tworzyć składową część pamięci. Najlepszym przykładem stopniowej przemiany pamięci w działanie automatyczne jest gra na fortepianie, pisanie, czytanie itd.

Rozum, zarówno jak pamięć, będąc tylko wyższymi formami działania psychicznego, różni się od instynktu tylko stopniem rozwoju. W instynkcie dokonywa się przystosowanie stosunków wewnętrznych do zewnętrznych prostych i powszechnych; w rozumie — do stosunków złożonych, specjalnych, oderwanych i rzadkich. Gdy zaś wszystkie te charaktery podlegają nieskończonemu stopniowaniu, za pomocą którego ostateczności stykają się z sobą, jasną więc jest rzeczą, że przejście od instynktu do rozumu nie jest nagłe, lecz ma również liczne, często trudne do oznaczenia stopnie.

Gdy przystosowanie automatycznych stosunków wewnętrznych do zewnętrznych z powodu wzrastającej komplikacji i mniej częstego powtarzania staje się niepewne i chwiejne; natenczas działanie psychiczne, stanowiące naturę instynktu, przemienia się powoli w inne działanie psychiczne, zwane rozumem.

Pomiędzy działaniami rozumu należy przedewszystkim odróżnić to, które bezpośrednio nie prowadzi do żadnej czynności, ale za pomocą którego poznaje się cała nieskończoność następstw zewnętrznych i współbytności. Jest to tak zwane rozumowanie. Istota jego polega na tym, że w miarę, jak wskutek zorganizowania się doświadczenia wytwarza się zdolność oceniania wrażeń bardziej złożonego charakteru, natenczas przymioty i stosunki, połączone w jedną grupę, stają się zanadto liczne, ażeby mogły być przedstawiane jednocześnie nietylko umysłowo, ale nawet fizycznie. Z tego nagromadzenia się doświadczeń wynika, że każda grupa zjawisk zewnętrznych ustala w świadomości odpowiednią grupę stanów, która to ma do siebie, że zawiera w sobie daleko więcej stanów, niż ich kiedykolwiek mogło wywołać i wywołać kiedy zdoła jakie wrażenie złożone. Jeżeli więc kiedy, w czasie późniejszym, drogą wrażeń odebranych przez zmysły, powstanie jedna z owych grup stanów psychicznych, natenczas i różne inne stany psychiczne, związane przez poprzednie doświadczenie z ową grupą, objawią się w stanie słabym; następuje wyobrażenie przymiotów niepostrzeżonych, przymioty niepostrzeżone *wywnioskowują się*.

Wiemy już, że pamięć, drogą ciągłego powtarzania się, stając się automatyczną, przemienia się w instynkt. Otóż to samo dzieje się z dzia-

łaniem rozumowym. Przykładem tego są wszystkie spostrzeżenia nabyte, jakimi się kierujemy w ocenianiu odległości, kształtu itd. przedmiotów zewnętrznych. Zdaje się nam, że znamy to wszystko bezpośrednio, tymczasem są one wypadkiem wnioskowania, które przez ciągłe powtarzanie stało się automatyczne.

Do tego rodzaju automatycznych działań rozumowych należy zaliczyć także wszystkie tak zwane formy myślenia, albo wrodzone ideje idealistów. Do nich szczególniej należą pojęcia czasu i przestrzeni.

Ponieważ stosunków czasu i przestrzeni doświadczają wszystkie wogóle zwierzęta, nie wyjmując naturalnie i człowieka, przeto uorganizowanie się odpowiednich stosunków wewnętrznych musiało nietylko w nich się ustalić, ale co więcej z każdym nowym pokoleniem coraz większej nabierać siły tak, że wskutek tego stały się trwalsze od wszystkich innych. Czas i przestrzeń, będąc podścieliskiem wszystkich stosunków zewnętrznych, muszą odpowiadać pojęciom, które ze swej strony są podścieliskiem wszystkich stosunków wewnętrznych. Te, będąc stałymi i zawsze powtarzającymi się pierwiastkami myślenia, stają się w końcu automatycznymi pierwiastkami każdej myśli, pierwiastkami, których się pozbyć, których oddzielić od myśli niepodobna. Stają się, słowem, formami intuicji.

Hipoteza ta opiera się na znanych w fizjologji prawdach, że każde działanie psychiczne zależne jest od budowy systemu nerwowego, że w miarę jak przechodzimy od zwierząt niższej umysłowości do zwierząt, które objawiają ją w wyższym stopniu, znajdujemy coraz większy i bardziej złożony pod względem budowy system nerwowy. W każdym bowiem wypadku zdolność porządkowania wrażeń i wykonywania odpowiednich czynności może się objawić wtedy dopiero, gdy się wytworzą nerwy we właściwy sposób uporządkowane. Mózg np. ludzki, przedstawiający nieskończoną mnogość najrozmaiciej skomplikowanych stosunków swych części składowych, przedstawia zarazem tyleż *ustalonych* drogą wiekowego rozwoju stosunków między stanami psychicznymi. Każdy z nieskończenie mnogich związków między włóknami masy mózgowej odpowiada jakiemuś stałemu związkowi zjawisk, doświadczanych przez rasę. Organiczne uporządkowanie nerwów w mózgu nowonarodzonego dziecięcia nietylko czyni możliwymi pewne kombinacje wrażeń, ale nadto czyni je koniecznymi przy odpowiednich warunkach; kombinacje te muszą się dokonać w przyszłości, tworząc pojęcia złożone, odpowiadające kombinacjom zjawisk świata zewnętrznego.

Pierwiastek uczuciowy od umysłowego nie da się oddzielić. Rozum i uczucie są to dwie strony tej samej rzeczy, dwa kształty tego samego rozwoju. Z jednego pochodzą źródła i w jednaki sposób powstają.



Materjałem każdego działania rozumowego są albo wrażenia, albo ich przypomnienia. Otóż zarówno jedne, jak drugie, zawsze są do pewnego stopnia albo przykre, albo przyjemne. Dlatego też, jak żaden akt poznania nie jest absolutnie wolny od pierwiastka uczuciowego, tak żadne znów uczucie nie jest absolutnie wolne od pierwiastka rozumowego, każde bowiem uczucie wymaga spostrzeżenia, albo przypomnienia przedmiotów i działań zewnętrznych.

W jakim stosunku pozostaje uczucie do rozumu, wyjaśni nam dokładnie rozpatrzenie się w stosunku, jaki zachodzi między spostrzeżeniem a czuciem, które jest składowym pierwiastkiem uczucia.

Ani spostrzeżenie bez czucia, ani czucie bez spostrzeżenia istnieć nie może. Każde czucie musi być spostrzeżone i każdemu spostrzeżeniu towarzyszy czucie. Mimo tak ścisłego z sobą powinowactwa, różnią się one tym, że gdy w czuciu świadomość zajmuje się wrażeniami organicznymi, to w postrzeganiu głównym przedmiotem jej zajęcia są stosunki tych wrażeń. Postrzeganie powstaje wtedy, gdy zmiany stanów psychicznych są zbyt szybkie, gdy stany, tworzące poprzedniki i następniki, trwają czas tak krótki, że świadomość, zajęta prawie wyłącznie samą zmianą, może ująć tylko stosunki tych stanów; przeciwnie, gdy zmiana stanów psychicznych jest powolna, gdy w niej nie zacierają się wrażenia, jakie po sobie zostawia w świadomości każdy stan psychiczny, natenczas powstaje to, co nazywamy czuciem.

Jak między spostrzeganiem a czuciem zachodzi żywy antagonizm, tak samo między rozumem a uczuciem trwa wieczna nieprzyjaźń. W miarę, jak się zastanawiamy nad doznawaną przyjemnością, bądź szukając jej przyczyny, bądź ją samę poddając rozbiorowi, przyjemność ustaje.

Podobny antagonizm widzimy między uczuciem a działaniem automatycznym, tak iż można powiedzieć, że brakowi pamięci i rozumu towarzyszy zwykle zupełny brak uczucia. Uczucie bowiem, tak samo jak pamięć i rozum, powstaje wtedy dopiero, gdy działanie psychiczne przestaje być automatyczne

Zastanówmy się teraz, w jaki sposób powstają uczucia bardziej złożone.

Gdy działania automatyczne, wskutek wzrastającej komplikacji i mniej częstego powtarzania, stają się wahające, niepewne i nie zawierają w sobie nic więcej, oprócz grupy odebranych wrażeń i rozbudzonych przez nie zjawisk wytwarzającgo się ruchu; natenczas powoli układa się uczucie w coraz większe i różnorodniejsze skupienia stanów psychicznych, łączące w jedno bezpośrednie wrażenia z przypomnieniami innych wrażeń, przypomnienia wrażeń z bezpośrednią czynnością, albo

z przypomnieniem innych czynności. To wytwarzanie się coraz rozleglejszych i rozmaitszych grup stanów psychicznych jest koniecznym wypadkiem doświadczenia, które, łącząc z sobą pewne stany psychiczne, utrwala między nimi spójność i powinowactwo. Jak bowiem postęp rozumu od form prostych do najbardziej złożonych jest dziełem przystosowania stosunków wewnętrznych do zewnętrznych; tak i postęp uczucia, od form najprostszych do najbardziej złożonych jest rezultatem ustalania się pod wpływem stosunków zewnętrznych odpowiednich im stosunków wewnętrznych. O złożoności uczuć daje nam dokładne pojęcie uczucie, jakiego doznajemy na widok pięknego krajobrazu. Na wytworzenie tego uczucia składają się najprzód wszystkie wrażenia, jakich doznawaliśmy w życiu od drzew, pól, rzek, wodospadów, skał, przepaści, gór, obłoków itd. a które teraz, potrącone widokiem krajobrazu, przebudzają się i łączą z rzeczywistymi wrażeniami; następnie przebudzają się także prawdopodobnie i te mętne, głęboko leżące w umyśle wrażenia, które odziedziczyliśmy po przodkach, a których oni doznawali w owych czasach barbarzyńskich, kiedy jedynym źródłem doświadczanej przez nich przyjemności były lasy i wody. Pamiętajmy, że prawo odziedziczania tak tu, jak i wszędzie, odgrywa ważną rolę. Każde uczucie, każda skłonność powstają drogą powolnego rozwoju, przez skupianie się w oddzielne, coraz rozleglejsze grupy stanów psychicznych. Grupy te z każdym nowym pokoleniem, nabierając coraz większej mocy, stają się w końcu organiczne. To też zarówno formy myśli, jak i formy uczuć, będące wypadkiem doświadczenia rasy, każde nowonarodzone dziecię przynosi z sobą w stanie utajonym. Gdy się nastręczą odpowiednie okoliczności zewnętrzne, utajone formy uczucia przebudzają się zrazu słabo, a następnie, przy częstszym powtarzaniu, z coraz większą siłą i z większym uwydatnieniem swych różnic.

Nietylko pamięć, rozum i uczucie powstają, gdy psychiczne działania automatyczne stają się niepewne i wahające; w tych samych warunkach objawia się także wola, a mianowicie, gdy po odebraniu pewnego złożonego wrażenia powstają zjawiska odpowiedniego im ruchu, które jednakże nie mogą przejść w ruch rzeczywisty z powodu jednoczesnego wystąpienia innych zjawisk ruchu, również dążących do objawienia się i odpowiadających jakiemuś wrażeniu ściśle związanemu z pierwszym. Powstaje wtedy starcie się owych szeregów zjawisk, które jedynie są słabą formą stanów świadomości. W każdym przeto akcie woli, gdy odłączymy odeń te stany świadomości, które stanowią pobudkę czynu, znajdziemy tylko umysłowe przedstawienie czynu, mającego się wykonać. Naturalnie, że w formach woli wyższych, bardziej złożonych, stan świadomości, poprzedzający działanie



woli, oprócz wyobrażenia czynu, zawiera jeszcze liczne wrażenia uczuciowe, które, będąc słabym powtórzeniem doświadczonych już poprzednio w działaniu, stanowią to, co nazywamy *chceniem*.

Wiemy już, że wola powstaje wtedy, gdy działanie psychiczne przestaje być automatyczne; łatwo więc domyślić się, że, i odwrotnie, przez ciągłe powtarzanie pewne dowolne działania psychiczne mogą się przemienić w automatyczne. Przykładem tego są nawyknienia, nałogi. O ludziach, oddanych złym nałogom, powiadamy: „stracił wszelką władzę nad sobą; nie umie nad sobą zapanować".

Pojęta w ten sposób wola sprzeciwia się ustalonemu przekonaniu o wolności woli. Przekonanie to wszakże opiera się na złudzeniu; a jest nim przypuszczenie, że *ja* w każdej określonej chwili jest czymś więcej, niż pewnym złożonym stanem świadomości, właśnie w owej chwili trwającym. Jeżeli *ja* nie jest pewnym stanem świadomości, więc musi być czymś, czego świadomi nie jesteśmy, czego poznać nie możemy, nie możemy nawet wiedzieć, azali istnieje: co przeto jest dla nas, jakby nieistniejące, czyli, mówiąc wyraźniej, jest prostą niedorzecznością. Jeżeli pewne pobudzenie, odebrane zzewnątrz, wywołuje zjawiska odpowiedniego mu ruchu w słabej formie i wyobrażenie pewnych wrażeń uczuciowych, które mają towarzyszyć rzeczywistemu ruchowi, albo być jego następstwem, to ów złożony stan psychiczny, będący pobudką do czynu, chceniem, jest zarazem owym *ja*, które czynu tego chce dokonać. Ten więc, kto doznaje owego stanu psychicznego, ma wszelkie prawo powiedzieć, że chce swego czynu dokonać, ponieważ w tej chwili jest on jedynie owym stanem psychicznym, który pobudza do działania. Każdy może robić, co chce, o ile temu nie przeszkadzają zewnętrzne warunki; ale nikt nie może chcieć lub nie chcieć czegoś. Chęć, pragnienie czegoś, lub wstręt do czegoś nie od nas zależy.

V. *Synteza fizyczna.* Ten, obszernych rozmiarów rozdział, zapełniony przykładami, wziętymi z anatomji porównaczej, trudny jest do streszczenia z dwuch względów; najpierw zajęłoby ono więcej miejsca, niż na to nas stać, a powtóre, byłoby bez wielkiego pożytku dla czytelnika, któryby musiał zadawalać się skąpymi napomknieniami w kwestjach i bez tego trudnych do pojęcia. Dlatego też ograniczam się tu na przedstawieniu w krótkich wyrazach założenia rozdziału i jego zasadniczej myśli, rozwiniętej o tyle, żeby czytelnik mógł przynajmniej zdać sobie sprawę z tego, w jakim kierunku, na jakiej drodze szuka Spencer odpowiedzi na sformułowane przez siebie na początku rozdziału pytanie.

Pytanie to brzmi: w jaki sposób rozwój umysłowy może być podciągnięty pod rozwój ogólny, powszechny, rozważany jako postępowa przemiana fizyczna?

Całe zadanie sprowadza się do wytłumaczenia rozwoju umysłowego za pomocą podziału materji i ruchu. Chociaż bowiem umysł pod względem podmiotowym znany jest nam tylko jako grupa stanów świadomości, które nie mogą być brane za formy materji i ruchu, i niekoniecznie mają się zgadzać z tymi samymi prawami podziału; jednakże pod względem przedmiotowym pojmujemy umysł jako grupę działań pewnego organizmu, a więc, jako współczynnik pewnych zmian materjalnych, które muszą wejść w skład ogólnego procesu rozwoju materjalnego, inaczej bowiem proces ten nie będzie miał powszechnego znaczenia.

Przedmiotem więc naszych badań jest budowa i funkcje systemu nerwowego, rozważanego jako wypadek przystosowania się organizmu do otoczenia. Mamy właśnie wykazać, w jaki sposób stosunki zewnętrzne, oddziaływając na organizm, wytwarzają w nim odpowiednie stosunki wewnętrzne.

Wiemy, że prawem umysłu jest, iż siła powinowactwa, jaką posiada poprzednik pewnej zmiany psychicznej do swego następnika, jest proporcjonalna do związku między przedmiotami zewnętrznymi, których te zmiany są symbolicznym przedstawieniem. Otóż ponieważ zmiany psychiczne są tylko podmiotową stroną tego, co pod względem przedmiotowym stanowi działanie nerwowe; więc chcąc powyższe prawo umysłu podciągnąć pod prawo powszechne, musimy odpowiedzieć sobie na następujące pytanie: z jakiego ogólnego prawa podziału materji i ruchu wynika, że gdy fala przemiany cząsteczkowej przechodzi wzdłuż mechanizmu nerwowego, w mechanizmie tym następuje pewna zmiana, taka mianowicie, że gdy przy tych samych warunkach nowa, podobna do tamtej fala wystąpi, fala ta przejdzie przez nerwy z większą łatwością od poprzedniej?

Biologja nas uczy, że cały rozwój systemu nerwowego jest wypadkiem owego prawa mechanicznego, które powiada, że ruch dokonywa się w kierunku największego ciążenia, albo najmniejszego oporu, albo w kierunku wypadkowej ich obu.

Zakłócenie cząsteczkowe, spowodowane przez czynnik zewnętrzny w jakiejkolwiek części żyjącego organizmu, udziela się natychmiast częściom przyległym, i w ten sposób wytwarza się fala zmian cząsteczkowych, zmierzająca ku innym częściom organizmu. Fala ta, nie napotykając w koloidalnych substancjach organizmu doskonałej jednorodności, pójdzie naturalnie raczej w tym, jak w innym kierunku. Kierunkiem tym będzie mianowicie droga, na której fala zmiany cząsteczkowej napotka najmniejszy opór, czyli innymi słowy, kierunkiem tym będzie droga, wzdłuż której napotykać się będą cząsteczki, uzdolnione do zmian, jakie



im zakomunikuje odbywająca się fala ruchu i nie pochłaniająca w swej zmianie zbyt wiele tego ruchu, słowem, cząsteczki, uzdolnione do przemian izomerycznych. Taka jest w najogólniejszym kształcie gieneza nerwów. W podobnyż sposób tłumaczy się udoskonalanie się komunikacyjnych linji nerwowych, mocą którego każda nowa fala z większą łatwością odbywa drogę swego przebiegu. Linja komunikacji nerwowych ustala się, staje się coraz bardziej określona i pewna, najprzód przez to, że wzdłuż niej, mocą przebiegającego prądu zmian cząsteczkowych, wytwarza się materja, zdolna do przemian izomerycznych; powtóre, że cząsteczki, składające materję nerwową, będąc zrazu ułożone mniej symetrycznie względem siebie, w miarę jak prąd zmian cząsteczkowych częściej wśród nich przechodzi, przybierają układ coraz regularniejszy, a więc bardziej uzdolniający je do przemian izomerycznych. Słowem, przybierają ów układ biegunowy, który najmniej okazuje oporu rozchodzącej się fali ruchu cząsteczkowego.

# V.

# PSYCHOLOGJA.

## 2. PSYCHOLOGJA PODMIOTOWA.

*I. Analiza szczegółowa.* Zadaniem psychologji podmiotowej jest rozbiór wszystkich stanów świadomości, rozłożenie na pierwiastki składowe zarówno uczuć, jak myśli. Zadanie to nie łatwe. Jeżeli bowiem wszystkie formy myślenia, nie wyłączając najbardziej złożonych, zawierają pierwiastki, które łatwo można odróżnić i określić; to uczucia tak są niewyraźne w swych zarysach, składowe ich części tak ściśle są spojone i zlane z sobą, że niepodobna dokładnie oznaczyć ich pierwiastków i wykryć wzajemnego ich stosunku. Dlatego też Spencer wyłącznie zajmuje się w tej części swej psychologji rozbiorem myślenia, zaczynając od form najbardziej złożonych, które sprowadza do prostych, aż w końcu dochodzi do pierwiastków najprostszych i najogólniejszych, których nie można już dalej rozłożyć.

Najwyższą formą myślenia jest rozumowanie *świadome*, nazwane tak dla odróżnienia go od rozumowania nieświadomego, czyli automatycznego, które główną rolę odgrywa w naszych postrzeżeniach. Gatunkiem rozumowania świadomego najbardziej złożonym, t. j. takim, które zawiera w sobie najwięcej pierwiastków oznaczonych i połączonych z sobą, jest rozumowanie *ilościowe*. Rozumowanie to ze swej strony dzieli się na złożone i proste. Tak w tych, jak i w tamtych, chodzi o znaczenie stosunków ilościowych, albo między stosunkami ilościowymi, albo między samymi tylko ilościami. Właściwe one są matematyce, oraz naukom, w których matematyka ma zastosowanie. Rozumowanie ilościowe, mające za zadanie stwierdzić równość stosunków ilościowych lub samych ilości, jest *dokładne*, gdyż składa się z pierwiastków ściśle oznaczonych.



Z ilukolwiek części składa się rozumowanie ilościowe, ilekolwiek zawiera w sobie wielkości, dokonywa się przez porównywanie z sobą dwóch wielkości. To porównywanie jest aktem intuicji, bezpośredniego ujmowania, pojmowania następującej prawdy: że stosunki, które są równe temu samemu stosunkowi, są równe między sobą; albo: rzeczy, które są równe tej samej rzeczy, są równe między sobą. Przeciwnie rozumowanie, które stwierdza nierówność danych wielkości, jest *niedokładne*. Nierówność bowiem bywa rozmaitych stopni i stwierdzenie nierówności nie jest stwierdzeniem pewnego faktu, ale raczej prostym jego zaprzeczeniem. Poznanie nierówności, nie zawierając w sobie nic oznaczonego, nie może też prowadzić do żadnego oznaczonego wniosku. Proces myślenia w rozumowaniach niedokładnych jest taki sam, jak w dokładnych. Tak tu, jak i tam, punktem wyjścia dla niego jest intuicja, prawda bezpośrednio pojmowana i nie mogąca być dowiedzioną: że stosunki, które są równe temu samemu stosunkowi, są równe między sobą. Zdolność bowiem postrzegania równości zawiera w sobie współrzędną zdolność postrzegania nierówności. Jedno bez drugiego być nie może.

Ponieważ podstawą rozumowania ilościowego jest intuicja (bezpośrednie pojmowanie) równości dwóch wielkości, musi ono przeto zawierać w sobie koniecznie trzy pojęcia: współrozciągłości, współistnienia i tożsamości natury. Nie może być żadnego porównania między wielkościami, które nie są tej samej natury, jak również nie może być spostrzeżona tożsamość przestrzeni, zajętej przez pewne wielkości, jeżeli te wielkości nie są współistniejące.

Zadaniem rozumowania ilościowego jest oznaczyć jak najściślej stosunkową wielkość rzeczy. Jeżeli te rzeczy mają się do siebie tak, że stosunkowa ich wielkość poznaje się bezpośrednio, drogą intuicji, natenczas wszelkie rozumowanie staje się zbyteczne. Rozumowanie więc możliwe jest w tych tylko razach, gdy rzeczy znajdują się w warunkach, które nie pozwalają na bezpośrednie ich z sobą porównywanie; gdy stosunkowa ich wielkość może być oznaczona tylko za pośrednictwem innych wielkości, z którymi się porównywają. Jeżeli np. między A i B zachodzi stosunek ilościowy, którego nie znamy, lecz który pragniemy oznaczyć, to dojdziemy do tego jedynie przez porównywanie ich z innymi stosunkami, znanymi już nam w sposób pośredni lub bezpośredni, przez zastanowienie się, czy są im równe lub nierówne. Oznaczyć, czym jest rzecz, lub czym nie jest, jest to oznaczyć, do jakich rzeczy jest ona podobna lub niepodobna, do jakiej należy klasy. Całe więc działanie rozumowania ilościowego polega, jak widzimy, na stwierdzeniu stosunku równości i nierówności.

Pojęcia współrozciągłości, współbytności i tożsamości natury, są

jedyne, które mogą być ściśle oznaczone i które prowadzą do wniosków pewnych i dokładnych. Jeżeli więc w skład rozumowania nie wchodzi pojęcie współrozciągłości, a przynajmniej nie stanowi głównego jego pierwiastka, natenczas przestaje ono być ilościowe, a staje się *jakościowe*. Przejście od rozumowania ilościowego do jakościowego jest nieznaczne i ścisłej granicy między nimi niepodobna przeprowadzić. W rozumowaniu jakościowym stwierdza się *równość* dwóch stosunków, podobnych do siebie bądź pod względem swych oznaczeń, które są tej samej natury, bądź też pod względem współistnienia, jakie zachodzi między każdym poprzednikiem i jego następnikiem. Przez równość rozumiemy tu jedynie podobieństwo np. kolorów, dźwięków, wielkości i t. d. takie, w którym żadnej różnicy dostrzec niepodobna.

Rozumowanie jakościowe, w którym się stwierdza nie ilość pewnych rzeczy, ale istnienie lub nieistnienie pewnych własności, albo też jednoczesność lub niejednoczesność pewnych zmian lub grup zmian, rozumowanie, słowem, w którym nie rozważają się naraz stosunki czasu i przestrzeni, ale wyłącznie tylko stosunki czasu, odznacza się w wielu wypadkach tą samą koniecznością, jaką napotykamy w rozumowaniach ilościowych. Do takich należą mianowicie dwa rodzaje rozumowań: jedne obejmujące stosunki łączne, drugie stosunki rozłączne. Do pierwszego rodzaju należą te wypadki, w których na podstawie pewnych własności, spostrzeganych w przedmiotach, wnosimy, że muszą w nich być inne jeszcze własności, od pierwszych oddzielić się nie dające. Co się tyczy drugiego rodzaju, to w nich się stwierdza albo współistnienie, lub niewspółistnienie pewnych rzeczy, oznaczonych przez swój stosunek do trzeciej rzeczy, albo jednoczesność lub niejednoczesność pewnych wypadków, oznaczonych przez swój stosunek do trzeciego wypadku. Tego rodzaju rozumowania są rozumowaniami jakościowymi doskonałymi. Do nich potrzeba jeszcze zaliczyć te, w których idzie o stwierdzenie koniecznego stosunku między zjawiskami następczymi, między skutkiem, jako następnikiem, a pewną siłą, jako poprzednikiem.

Przejście od rozumowania jakościowego doskonałego do niedoskonałego jest nieznaczne. W praktyce nie zawsze można odróżnić jedno od drugiego. Przejściową ich formą są mianowicie rozumowania, których wynik jest *prawie* konieczny, ale nie bezwzględnie. Taki jest naprzykład stosunek między wzrokowymi, a dotykowymi własnościami rzeczy.

We wszystkich rozumowaniach jakościowych niedoskonałych stwierdza się nie równość rzeczy, lecz ich podobieństwo lub niepodobieństwo. Jeżeli przedmioty, dane do porównania, są pojedyńcze i mogą być rozważane tylko pod jednym jakimś względem, nazywamy je natenczas *równymi* albo *nierównymi*; przeciwnie, jeżeli te przedmioty są złożone,



jeżeli muszą być rozważane naraz pod wielu względami, jak np. wielkości, formy, koloru, budowy wewnętrznej i t. d, natenczas do określenia ich stosunku używamy wyrazów *podobne* i *niepodobne*, które oznaczają, że przedmioty są równe sobie pod względem niektórych tylko przymiotów, a nierówne pod względem innych.

Forma rozumowania sylogistycznego przechodzi nieznacznie w formę rozumowania przez analogję; ta forma różni się od pierwszej tym, że w niej dane wywnioskowanego stosunku posiadają daleko mniejszy stopień podobieństwa do danych stosunku znanego, który, jak przypuszczamy, jest równoległy do pierwszego.

Dotąd mówiliśmy o rozumowaniu jakościowym niedoskonałym, które wnioskuje z ogółu o szczególe; wypada nam teraz zająć się tym rodzajem rozumowania, które wnioskuje ze szczegółu o ogóle, t. j. rozumowaniem indukcyjnym. Jakkolwiek oba te rodzaje rozumowania mają za przedmiot porównywanie stosunków, różnica przecież między nimi jest dość ważna i polega na tym, że w pierwszym wypadku przewaga liczebna należy do stosunków przyjętych zgóry, a priori; w drugim zaś do stosunków wywnioskowanych. Jeżeli stosunki znane, razem wzięte, jako do tego samego rodzaju należące, przewyższają pod względem liczebnym stosunki nieznane, które są do nich podobne, natenczas rozumowanie jest dedukcyjne, jeżeli zaś rzecz ma się przeciwnie, natenczas rozumowanie jest indukcyjne.

Oprócz wymienionych już gatunków rozumowania jest jeszcze jeden, który wnioskuje ze szczegółu o szczególe. Jest to pierwotna forma rozumowania, do której można sprowadzić zarówno dedukcję, jak indukcję. Takim mianowicie rozumowaniem posługują się dzieci i zwierzęta wyższych rodzajów. Umysłowym w nim aktem jest intuicja, bezpośrednie postrzeganie podobieństwa lub też różnicy jednego stosunku do drugiego; w nim nowy stosunek jest pojęty jako podobny lub różny od stosunku, który poprzednio już był poznany.

Ostatnimi czasy sylogistyczne rozumowanie stało się przedmiotem licznych powątpiewań, i kiedy jedni utrzymują, że jest ono zasadniczą formą myślenia, to inni znów twierdzą przeciwnie i odmawiają mu wszelkiego znaczenia. Ta sprzeczność w zapatrywaniu się pochodzi głównie stąd, że biorą zwykle za jedno sylogistyczne rozumowanie z logicznym. Dla pogodzenia tej sprzeczności potrzeba pamiętać, że pomiędzy przedmiotem a podmiotem jest różnica, której zapoznawanie prowadzi do licznych błędów i nieporozumień; potrzeba pamiętać, że logika formułuje najogólniejsze prawa współzależności między rzeczami, rozważanymi przedmiotowo; teorja zaś sylogizmu formułuje najogólniejsze prawa współzależności, jakie zachodzą między pojęciami a odpowiadającymi im rzecza-

mi przedmiotowymi. Sądy logiczne wyrażają przedewszystkim konieczne zależności między rzeczami, nie zaś między myślami. Konieczne zależności przedmiotowe są po większej części natury *statycznej*, tymczasem konieczne zależności podmiotowe mają charakter czysto *dynamiczny*. Dlatego też o tyle tylko konieczne zależności rozumowe mogą odpowiadać koniecznym zależnościom logicznym (przedmiotowym), o ile współzależności dynamiczne dają się użyć do symbolicznego przedstawienia współzależności statycznych. Z tego wynika, że logika, zostająca w bezpośrednim stosunku z rzeczami przedmiotowymi, ma rzeczywistą wartość, oznaczoną jak najściślej, że sylogizm nie jest wyłączną formą rozumowania, albowiem są prawdy, które nie dadzą się wyrazić za pomocą sylogizmu, są rozumowania bardzo proste i bardzo złożone, których do sylogizmu sprowadzić nie można. Sylogizm więc, będąc tylko jednym z aktów rozumowania, całego rozumowania nie obejmuje. Wartość więc sylogizmu nie jest ta sama, co wartość rozumowania logicznego. Zadaniem sylogizmu jest, co najwyżej, sprawdzenie indukcji już dokonanej i to nie każdej, ale tylko do pewnej klasy należącej. Sprawdzenie to nie da się wykonać ani w prawdach, znanych pod nazwą aksjomatów, ani w wypadkach, w których zastosowanie sylogizmu prowadzi z konieczności do znanego sofizmatu, *petitio principii*.

Powszechnie jest przyjętą dzisiaj rzeczą, że w rozwoju rozumowania indukcja musi poprzedzić dedukcję; że nie możemy przejść od ogółu do szczegółu, dopóki nie wzniesiemy się od szczegółu do ogółu. Stosuje się to nie tylko do rozumowania, pojmowanego w swej całości, ale i do każdego poszczególnego rozumowania.

Z tego, co wyżej powiedziano, widać jasno, że wszelkie rozumowanie, bez względu na rodzaj, do jakiego należy i stopień doskonałości, jest tylko porównaniem stosunków.

Ponieważ treścią każdego rozumowania jest pewien stosunek, ponieważ każdy stosunek może być pomyślany tylko jako należący do pewnej klasy stosunków, poprzednio poznanych; możnaby zatym rozumowanie nazwać *klasyfikacją stosunków*. Określenie to wszakże nie jest zupełnie ścisłe. Pamiętajmy bowiem, że są dwa rodzaje poznania: *pośrednie* i *bezpośrednie*. Oba stwierdzają pewien stosunek, ale gdy poznanie bezpośrednie jest intuicją, poznanie pośrednie jest tylko rozumowaniem, wnioskowaniem. Rozumowanie więc możnaby nazwać: *pośrednim oznaczeniem określonego stosunku między dwiema rzeczami*. Że to pośrednie oznaczenie stosunku może się dokonać tylko za pomocą stosunku bezpośrednio poznanego, albo w ogóle wcześniej już poznanego, każdy łatwo się domyśli.

Jeżeli więc rozumowanie w najobszerniejszym swym znaczeniu jest jedynie klasyfikacją stosunków, to klasyfikacja jest tylko



odmiennym kształtem rozumowania, jest tym samym aktem umysłowym, w odmiennej tylko formie objawiającym się. Podstawą klasyfikacji tak samo, jak rozumowania, jest równość, podobieństwo stosunków. Dokonywamy klasyfikacji, gdy przywołujemy na pamięć jakąś rzecz, do której podobny jest, albo mu równy pewien oddzielny przedmiot; rozumujemy zaś, gdy, opierając się z całą świadomością na podobieństwie stosunków, myślimy o pewnych własnościach, jakie w tych stosunkach są zawarte.

Podobnaż analogja zachodzi między rozumowaniem a mianowaniem, nadawaniem pojedyńczym przedmiotom odpowiedniej nazwy. Miano, nazwa pewnej rzeczy, jest jedynie kopją jej istotnej własności. Mowa dzieci i dzikich przekonywa nas, że każdy język był naśladowczy w swych początkach. To też nietrudno wykryć w podstawie każdego języka zasadę podobieństwa stosunków.

Tak samo ma się rzecz z poznawaniem. Poznawanie, zarówno jak i klasyfikacja, jest tylko odmienną formą rozumowania. Jest ono tylko indukcją, która, opierając się na doświadczeniu ogólnym, łączy z nim doświadczenie poszczególne, stanowiące właśnie przedmiot poznania. Między poznaniem a klasyfikacją nie mniejsze zachodzi podobieństwo. Jeżeli poznanie można nazwać klasyfikacją wrażeń obecnych z wrażeniami przeszłymi; to klasyfikację można nazwać poznawaniem pewnej oddzielnej rzeczy, jako należącej do oddzielnej grupy przedmiotów.

W ten sposób ściśły rozbiór funkcji umysłowych prowadzi nas nieuchronnie do zniesienia wszystkich dowolnych różnic, jakie między nimi zaprowadzono, przekonywa nas, że wszelkie czynności naszego umysłu można sprowadzić do jednej zasadniczej, że upatrywane między nimi różnice główne swe źródło mają w języku, w naszych systematach, a bynajmniej nie leżą w samej ich naturze.

Klasyfikacja więc i poznanie są to dwie formy czynności umysłowej, zapomocą których stajemy się świadomi otaczających nas rzeczy. Pozostaje teraz wykazać, że otaczające nas rzeczy mogą stać się przedmiotem naszej świadomości tylko za pomocą klasyfikacji i poznawania.

Spostrzeżenie jakiegokolwiek przedmiotu zewnętrznego wymaga, by przedmiot ten przedstawił się umysłowi jako pewna, mniej lub więcej oznaczona rzecz; co ze swej strony wymaga, albo poznania tego przedmiotu, jako rzeczy poszczególnej, albo zaliczenia do szeregu pewnych rzeczy, które są do niego podobne. Zarówno więc nie może być klasyfikacji i poznania przedmiotów bez ich spostrzegania, jak nie może być spostrzegania przedmiotów bez ich klasyfikacji i poznania. Każdy akt postrzegania wymaga sądu twierdzącego, wyraźnego lub domyślnego,

wymaga stwierdzenia własności, stanowiących naturę spostrzeganego przedmiotu. Utrzymywać, że jakaś rzecz jest, to znaczy wskazywać, co jest do niej podobne i do jakiej klasy ona należy. Stosuje się to nie tylko do rzeczy, które się przedstawiają naszemu umysłowi jako podobne do innych, dawniej przez nas poznanych, ale i do takich, które zdają się nam być do nich niepodobne. Mimo bowiem największej różnicy, jaka nas uderza między przedmiotem po raz pierwszy widzianym, a przedmiotami, dawniej poznanymi, zawsze można w nim wykryć pewne podobieństwo, mniej lub więcej ogólne, które pozwoli go odnieść do pewnej klasy, poznać jako podobny do tych lub innych przedmiotów.

Dodać jeszcze potrzeba, że spostrzeżenie, za pomocą którego uznajemy pewien przedmiot za taki lub inny, wymaga rozumowania, wnioskowania, co znaczy, że wiele pierwiastków, które przyczyniają się do poznania spostrzeganej rzeczy, znane są nie bezpośrednio przez zmysły, ale pośrednio, za pomocą nieświadomego i szybkiego rozumowania. Akt poznawania takich przymiotów w rzeczy, jak rozciągłość, kształt i t. d., które zdają się być wrażeniami wzrokowymi, nazywa się spostrzeganiem *nabytym,* czyli pośrednim.

Przekonywa nas to, że spostrzeganie jest tej samej natury, co i rozumowanie, że różnica między nimi polega na stopniu oddalenia się od bezpośredniej czynności umysłu, od intuicji, że jest względna, a nie bezwzględna.

Trojaki zachodzi stosunek w akcie spostrzegania między podmiotem, a przedmiotem: 1) podmiot może zachowywać się biernie wobec przedmiotu, który nań działa; następuje w tym razie spostrzeganie własnych przymiotów ciała, które szłuszniej będzie nazwać dynamicznymi; 2) podmiot może działać na przedmiot, który w równej mierze oddziaływa, wskutek tego następuje spostrzeganie wtórno-pierwotnych, czyli statyczno-dynamicznych własności; 3) podmiot może być czynny, przedmiot zaś zachowywać się biernie, spostrzeganą natenczas własnością jest własność pierwotna, czyli statyczna ciał.

Te trzy rodzaje własności ciał nastręczają się zwykle naszej świadomości nie zosobna, ale razem. Rozciągłość i wszystkie własności przestrzeni poznajemy tylko za pomocą oporu i innych przymiotów siły; dotykowe własności ciał są zazwyczaj spostrzegane w związku z kształtem, z położeniem. Zpomiędzy zaś własności niedotykowych kolor bywa powszechnie pojmowany jako należący do powierzchni ciała; nie można go sobie przedstawić w oderwaniu od rozciągłości o dwóch wymiarach.

Do własności dynamicznych należą: dźwięk, ciepło, światło, woń smak, które są jedynie skutkami, wywartymi na nas przez siły



otaczającego nas środka. Podmiot doznaje w tym razie pewnej zmiany stanu, spowodowanej zewnętrznym działaniem przedmiotu, który je wykonywa bądź pośrednio, bądź bezpośrednio. Wobec tego działania podmiot zachowuje się biernie.

Własności ciała, zwane wtórne, różniące się od innych tym, że są natury czysto dynamicznej, mają jeszcze to sobie właściwe, że działają z odległości, że mogą być poznane w oderwaniu od ciał, że są nareszcie przypadkowe, t. j. że objawiają się w ciałach w różny sposób i w różnym stopniu, że stosownie do otaczających warunków mogą się nawet zgoła nie objawiać w ciele. Co więcej, możnaby powiedzieć, że nie są wcale własnościami ciał, że są to raczej objawy pewnych sił rozlanych we wszechświecie, które działając na ciała, wywołują w nich oddziaływanie. Słowem, własności ciała wtórne nie są ani podmiotowe, ani przedmiotowe; dla dokładnego ich zrozumienia potrzeba się zastanowić nad trzema rzeczami: 1) nad siłą, bądź rozproszoną, jak światło i ciepło, bądź skupioną, jak siła mechaniczna; 2) nad przedmiotem, na który działa cząstka tej siły, i który, o ile znosi działanie tej siły, jest bierny, o ile zaś oddziaływa na nią i nadaje jej pewien kształt i kierunek, jest czynny; 3) nad podmiotem, na który przechodzi cząstka zmienionej w ten sposób siły, wywołując w nim to, co my nazywamy wrażeniem, i który, jako odbierający tę siłę, jest bierny, chociaż w następstwie jej działania może się stać czynnym.

Jeżeli wyobrazimy sobie człowieka, pozbawionego wzroku, słuchu, smaku, powonienia i czucia temperatury, mającego tyiko zmysł dotykania i mięśniowy; natenczas jedynymi własnościami ciała, jakie będzie mógł poznać, będą własności statyczno-dynamiczne i statyczne. Do pierwszych należą wrażenia oporu: miękkość, gładkość, i t. d., do drugich — wrażenia rozciągłości: kształt, położenie. Obie te klasy spostrzeżeń zlewają się w świadomości w nierozdzielną całość, przynajmniej w umyśle dojrzałego człowieka. Własności ciała statyczno-dynamiczne nazwane są tak dlatego, że są nam znane, jako objawy pewnej siły mechanicznej. Spostrzeganie ich polega głównie na ustalaniu stosunku współczesności i następstwa między naszymi wrażeniami dotykania, ciśnienia, natężenia i ruchu, które znamy jako wzmagające się, słabnące, albo jednostajne i jako połączone z sobą w różny sposób i w różnym stopniu.

W stosunku do własności przestrzeni, objętość, kształt, położenie, przedmiot zachowuje się zupełnie biernie i spostrzeganie tych własności dokonywa się wyłącznie za pomocą pewnych czynności umysłowych, za pomocą działania myśli. Dlatego też własności przestrzeni nazwane są statycznymi. Spostrzeganie tych własności dokonywa się za pomocą ruchu Spostrzeżenia wzrokowe i dotykowe statycznych własności wytwarzają.

się później, na podstawie spostrzeżeń ruchowych, i dlatego dają się z łatwością rozłożyć na spostrzeżenia względnych położeń, które się nabywają za pomocą ruchu. Położenia te, które uporządkowane w myśli, stanowią nasze pojęcia kształtu i wielkości, muszą być ściśle z sobą spojone, muszą stanowić nieprzerwaną ciągłość z położeniami pośrednimi, mniej określonymi; jeżeli bowiem części, objawiające opór, są oddzielone od części, które nie okazują oporu, natenczas następuje spostrzeganie nie jednego ciała, lecz kilku.

Wiemy już, że dynamiczne własności ciał nie są konieczne, że ich współistnienie w ciałach zależne jest od warunków naszej świadomości. Inaczej ma się rzecz z własnościami statyczno-dynamicznymi i statycznymi: opór i rozciągłość są koniecznymi i niezmiennymi pierwiastkami naszej wiedzy. Całość pewnego spostrzeżenia, w którym wszystkie trzy rodzaje własności ciała są ujęte, jest stanem świadomości złożonym, zawierającym w sobie najprzód pewne ogólne wrażenia oporu i rozciągłości, połączone ze sobą i z podmiotem *bezwarunkowym* stosunkiem współistnienia w czasie i zetknięcia się w przestrzeni; dalej pewne poszczególne wrażenia oporu i rozciągłości, znajdujące się w stosunku *warunkowym* zarówno do siebie, jak do podmiotu; w końcu inne jeszcze wrażenia, zostające do siebie i do podmiotu w stosunku *podwójnie warunkowym* pod względem czasu i przestrzeni.

Rozważywszy pierwiastki, z których składa się spostrzeżenie, wypada nam słów kilka powiedzieć o czynności umysłowej, która te pierwiastki porządkuje i układa w całość. Czynność tę możnaby nazwać *klasyfikacją organiczną*.

Wiemy już, że sąd twierdzący, którego należy się domyślać w każdym spostrzeganiu, jest aktem klasyfikacji i poznania. Sąd ten nie musi być ani wypowiedziany, ani pomyślany; potrzeba tylko, by przedmiot spostrzegany był odniesiony do właściwej sobie klasy w sposób mniej lub więcej świadomy. Otóż ta klasyfikacja nawpół świadoma, zawierająca się w każdym spostrzeganiu pewnego przedmiotu, musi być koniecznie poprzedzona klasyfikacją mniej jeszcze świadomą składowych własności przedmiotu i ich wzajemnych stosunków, oraz warunków, pod jakimi te własności i ich stosunki są poznane. W każdym spostrzeganiu zachodzi klasyfikacja różnych własności z własnościami poprzednio poznanymi, stosunków między tymi własnościami ze stosunkami dawniej poznanymi, warunków, pod którymi własności te i ich stosunki są znane, z podobnymiż warunkami przedtym już poznanymi.

Trudno nam zrazu pojąć, jak może tego rodzaju czynność umysłowa, tak bardzo złożona, dokonywać się z taką szybkością, ażeby po niej żadnego nie zostało śladu w naszej świadomości. Zastanowienie się wszakże nad kilku przykładami rzecz wyjaśni i trudność tę rozwiąże. Każdy z nas, wyszedszy na ulicę, zapełnioną tłumem przechodniów, odróżni w nich w każdej chwili mnóstwo pojedyńczych ludzi, odnosząc ich do klasy mężczyzn, kobiet, dzieci, dziewic itd. i cały ten akt umysłowy dokonywa w sposób tak szybki, tak automatyczny, że zaledwie zdoła on przerwać zwyczajny bieg naszych myśli. Dziecię, ucząc się czytać, musi klasyfikować każdą pojedyńczą literę za pomocą oddzielnej czynności umysłu. Przez ciągłą wprawę czynność ta staje się coraz szybsza i w równej mierze mniej świadoma. W następstwie nabywamy zdolności klasyfikowania zapomocą jednej czynności umysłowej całych wyrazów, a nawet szeregów wyrazów. Jeżeli więc tego rodzaju klasyfikacja, która się zaczyna w piątym lub szóstym roku życia, może się stać automatyczną, organiczną: to cóż mówić o klasyfikacji, o wiele prostszej, która się zaczyna od urodzenia, o klasyfikacji kształtów objętości, odległości, kolorów, ciężkości, zapachów, smaków i t. d.!...

*Spostrzeganie przestrzeni.* Ciało od przestrzeni różni się tym jedynie, że gdy pierwsze przedstawia rozciągłość, objawiającą opór, to przestrzeń — rozciągłość bez oporu. Wiemy już, że spostrzeżenie wzrokowe i dotykowe ciał, czyli przestrzeni, stawiającej opór, rozkłada się na spostrzeżenia względnych położeń zarówno przedmiotu, jak podmiotu, i że stosunki tych położeń znane nam są za pośrednictwem ruchu; otóż nastręcza się pytanie: w jaki sposób doświadczenie rozciągłości wypełnionej, tj. ciał, może dać nam pojęcie rozciągłości niewypełnionej, tj. przestrzeni? W jaki sposób przechodzimy od stosunków między położeniami, stawiającymi opór do stosunków między położeniami bez oporu.

Gdybyśmy wskutek poruszeń naszych członków doznawali zawsze jakichś wrażeń, np. gładkości, miękkości, twardości itd., gdybyśmy również wskutek poruszeń oczu doznawali zawsze różnych wrażeń koloru, natenczas mocą praw kojarzenia się ustaliłby się tak trwały stosunek między pewnymi ruchami i pewnymi wrażeniami, że niepodobna byłoby ich rozdzielić. W takim razie nie inaczej moglibyśmy pojmować położenia, tylko jako zajęte przez ciała, wywołujące w nas pewne, szczególne wrażenia. Wrażeń od rzeczy oddzielićbyśmy nie mogli. Rzecz się ma atoli pod tym względem inaczej. Doświadczenie nas przekonywa, że jak ruch ręki nie zawsze prowadzi nas do zetknięcia się z jakimkolwiek ciałem, tak również i ruch oczu nie zawsze pociąga za sobą widok jakiegoś przedmiotu czarnego, białego itd. Wypada stąd, że pojęcie pewnego położenia, towarzyszącego każdemu z tych ruchów, oddziela się w drodze doświadczenia od przedmiotów i wrażeń i bywa pojmowane w oderwaniu. Owóż te położenia, pojmowane w oderwaniu od ciał, stanowią materjał, pierwiastek składowy, z którego wytwarza się pojęcie przestrzeni.

W wytwarzaniu przestrzeni z powyższego materjału główną rolę odgrywa oko, które dzięki swej budowie łączy współistniejące położenia w jedną nierozdzielną całość, stanowiącą pojęcie przestrzeni. Ponieważ nieskończone stosunki współistniejących położeń ustanowione były pierwotnie za pomocą ruchu, i sama myśl o tych stosunkach przywodzi na pamięć odpowiednie im ruchy, które, mogąc się dokonywać we wszelkich możliwych kierunkach, wykluczają z myśli poszczególny ich kierunek; przeto powstaje w naszym umyśle uczucie *zdolności poruszania* się, uczucie *swobody ruchów*, co właśnie uzupełnia nasze pojęcie przestrzeni.

Nie jednemu wyda się rzeczą trudną do zrozumienia, jak może pojęcie przestrzeni, napozór tak proste i tak jednolite, być wypadkiem czynności umysłu tak złożonej i skomplikowanej. Trudność atoli zmniejsza się, gdy zważymy, że czynność ta rozpoczyna się z narodzinami, że się powtarza w ciągu całego życia co dnia, co godzinę, że wszystkie doświadczenia w zakresie tej czynności są bezwzględnie niezmienne, zgodne i jednostajne.

W pojęciu przestrzeni znajdują się pewne pierwiastki konieczne, które należy odnieść do warunków organizacji, ustalających się drogą dziedziczności pod wpływem stosunków zewnętrznych. Do nich należą granice odległości, z jakiej przedmiot może wywołać wrażenie wzrokowe, dalej stosunek między powierzchnią siatkówki, zakrytej przez pewien przedmiot, w pewnym znajdujący się oddaleniu, a mięśniowym przystosowaniem oczu do tego oddalenia. Słowem, między wrażeniami wzrokowymi, dotykowymi i mięśniowymi zachodzi ścisła odpowiedniość i zależność, mające swe źródło zarówno w odziedziczonej organizacji, jak w nabytym doświadczeniu indywidualnym. Rzecz naturalna, że zależność ta i odpowiedniość zostaje w ścisłym związku z wielkością i budową ciała i jego członków, także z wielkością, budową i położeniem oczu. Pierwiastki te konieczne są dlatego, że podczas przystosowania się organizmu do jego środka w drodze rozwoju, wewnętrzne stosunki ukształtowały się podług zewnętrznych tak, że ustaliła się między nimi odpowiedniość, której żadne usiłowania znieść nie potrafią.

W spostrzeganiu przestrzeni zachodzi jeszcze pewna właściwość, o której wypada nadmienić. Jeżeli np. zwrócimy uwagę na naszą rękę, albo inny jaki również blizko znajdujący się przedmiot, to znajomość przestrzeni, zawartej między naszymi oczami a rozważanym przedmiotem jest, możnaby powiedzieć, zupełna. Jesteśmy tu świadomi najmniejszych różnic położenia. Jeżeli teraz zwrócimy oczy ku odleglejszym częściom pokoju, nasza świadomość przestrzeni staje się mniej dokładna; gdy zaś spojrzymy przez okno, kierując swój wzrok ku odległym częściom horyzontu, nasze pojęcie przestrzeni staje się niewyraźne i nieokreślone.



Właściwość ta najwymowniej świadczy o doświadczalnym pochodzeniu pojęcia przestrzeni. Mniej dokładne spostrzeganie przestrzeni w miarę jak jej odległość od nas się zwiększa, jest bezpośrednim następstwem tego, że nasze doświadczenia względnych położeń stają się mniej liczne.

Podobnegoż świadectwa dostarczają nam te dziwaczne uczucia, jakie towarzyszą pewnym anormalnym stanom naszych nerwów. De Quincey powiada w swych *„Marzeniach zjadacza opjum“*, że nieraz przedstawiały mu się w jego widzeniach gmachy i widoki w rozmiarach tak olbrzymich, że cielesnym okiem niepodobna było ich objąć. Przestrzeń sama rozdymała się i dochodziła do wielkości nieskończonej, nie dającej się wyrazić. Fakt, że nasza znajomość przestrzeni bliższej jest dokładniejsza, niż przestrzeni odleglejszej, przeczy stanowczo kantowskiej hipotezie, która z przestrzeni robi formę myślenia. W takim bowiem razie nasze pojęcie przestrzeni musiałoby być bezwzględnie jednorodne, jednostajne.

Pojęcie *czasu* jest w ścisłej zależności od pojęcia przestrzeni i odwrotnie. To też jeżeli w czasach pierwotnych i dzisiaj jeszcze w krajach nieucywilizowanych przestrzeń wyraża się za pomocą czasu, to ze swej strony czas oznacza się dziś w świecie ucywilizowanym, w nauce, za pomocą przestrzeni.

Wiemy już, że pojęcia przestrzeni i współistnienia są nierozdzielne; tożsamo należy powiedzieć o pojęciach czasu i następstwa. Czas, zarówno, jak przestrzeń, mogą być pojęte, pomyślane tylko przez ustanawianie pewnego stosunku między conajmniej dwoma pierwiastkami świadomości; cała różnica leży w tym, że gdy myślimy o przestrzeni, pierwiastki te przedstawiają się naszemu umysłowi jednocześnie, gdy zaś myślimy o czasie, przedstawiają się w następstwie, pokolei.

Że czas znany nam jest, jako następstwo naszych stanów umysłowych, nikt temu nie zaprzeczy. Każdemu wiadomo, że tydzień spędzony w podróży, lub na zwiedzaniu pewnych rzeczy, wskutek silnie podnieconej czynności umysłu, wydaje się nam daleko dłuższy, niż tydzień spędzony w domu. De Quincey powiada, że podczas snów, spowodowanych zażyciem opium, wskutek nadzwyczaj licznych i różnorodnych wrażeń umysłowych, jakich wtedy doświadczał, zdawało mu się nieraz, że w ciągu jednej nocy przebywał całe wieki, tysiące lat. Nasze więc pojęcie jakiegokolwiek przeciągu czasu określa się jedynie długością następujących kolejno stanów umysłu, które się przypomina, pamięta, jako zaszłe w owym czasie. Stany bowiem, które nie są obecne w naszej pamięci, nie mogą stać się miarą upłynionego czasu. Stany naszego umysłu znane nam są przez to, że zajmują pewne miejsce w całym

szeregu stanów umysłu, doznanych w ciągu całego życia. Czas więc, w którym coś się stało, znany nam jest przez zajmowane w owym szeregu stanów umysłu położenie. Czas zatym w oderwaniu, jak go np. zwykle pojmujemy, jest jedynie stosunkiem położenia między stanami umysłu, położenia, samo się przez się rozumie, względnego.

Pojęcie czasu nabywa się tak samo doświadczeniem, jak pojęcie przestrzeni. Czas, pojmowany jako stosunek położeń, może się ustalić w naszym umyśle w swym oderwanym znaczeniu wtedy dopiero, gdy różne stosunki położeń między stanami naszego umysłu będą spostrzeżone, porównane i przyswojone, gdy nagromadzenie w doświadczeniu licznych stosunków różnorodnych położeń da nam możność odłączyć, oderwać pojęcie stosunku od pojedyńczych położeń. Że pojęcie czasu oddalone jest, podobnie jak pojęcie przestrzeni samą budową organiczną, przekazywaną istotom żyjącym dziedzictwem, wykazują liczne fakty. Miarą czasu, właściwą każdemu zwierzęciu, jest rytm jego procesów życiowych i ruchowych, które nieskończenie różnią się w swych rodzajach.

Nasze pojęcia *ruchu*, przestrzeni i czasu tak ściśle są z sobą związane, że tylko z wielką trudnością można je rozdzielić. Jakkolwiek ruch, jak go pojmuje umysł rozwinięty, nie może być przedstawiony w myśli bez towarzyszących mu pojęć czasu i przestrzeni, nie wynika stąd jeszcze, by ruch, jak go zna umysł *nierozwinięty*, nie mógł być bez nich zrozumiany. Zgodzi się na to każdy, kto rozważy, że umysł, łącząc nabyte doświadczenia, wytwarza pojęcia, które są zgoła różne od tych, jakie miał w początku; że doświadczenia, które od samego początku występowały ciągle i niezmiennie w połączeniu, zlewają się w pojęcia, których analiza podmiotowa nie może rozdzielić. Jakąż drogą dochodzimy do pojęcia ruchu w oderwaniu od współrzędnych mu pojęć czasu i przestrzeni?

Wiemy już, że pojęcie przestrzeni jest pojęciem stosunku między współistniejącymi położeniami. Można to określenie sprowadzić do najprostszej formy, a mianowicie, że pierwotnym pojęciem przestrzeni jest pojęcie stosunku współistniejących położeń między dwoma punktami powierzchni naszego ciała. Podobnież pojęcie czasu jest pojęcie stosunku położeń w następstwie stanów naszego umysłu.

Wiemy już, że wszelka zmiana, zachodząca w naszej świadomości, dokonywa się za pomocą ruchu; że przezeń tylko znane nam są stosunki następczych położeń między stanami świadomości i stosunki położeń współistniejących.

Ażeby więc rozwiązać zagadnienie pochodzenia naszych pojęć ruchu, czasu i przestrzeni, musimy odpowiedzieć na następujące pytanie: w jaki



sposób dochodzimy do poznania dwóch punktów powierzchni naszego ciała? Dwa te punkta, rozważane jako współistniejące z sobą, stanowią zasadnicze pojęcie przestrzeni; znane nam zaś, jako dwa następujące po sobie wrażenia dotykowe, stanowią zasadnicze pojęcie czasu; następstwa zaś wrażeń mięśniowych, oddzielające dwa wrażenia dotykowe, stanowią zasadnicze pojęcie ruchu. W jakiż sposób powstają i rozwijają się te zasadnicze pojęcia, które Spencer nazywa *zarodkowymi*?

Gdy dziecię porusza ręką i w poruszeniach tych niczego nie dotyka, wytwarza się w nim pewien stan świadomości, który możnaby nazwać rodzącą się świadomością. Świadomości tej nie można podzielić na stany w sposób określony, zachodzące w niej zmiany przechodzą jedna w drugą nieznacznie, jako wahania się mniejsze lub większe. W tym stanie świadomości nie może być mowy o pojęciach ruchu, czasu i przestrzeni, jak my je pojmujemy. Jeżeli zaś, przeciwnie, ręka dziecięcia dotyka czegośkolwiek w swym ruchu, następuje wtedy nagła zmiana w jego świadomości, zmiana dobitna zarówno w początku, jak w końcu. Zmiana ta stanowi, możnaby powiedzieć, pewien *znak* w świadomości. Podobneż doświadczenia wytwarzają inne tego rodzaju znaki, które można porównywać pod względem stopnia i położenia. Jednocześnie czucia natężenia, mięśniowego podzielone przez te znaki na szeregi różnej długości, można również porównywać z sobą. W ten sposób zdobywa się materjał dla myślenia najprostszego rzędu.

Wrażenia dotykowe, stanowiące w świadomości znaki, oddzielone od siebie wrażeniami mięśniowymi, mogą także współistnieć, towarzyszyć wrażeniom mięśniowym. Otóż, jeżeli np. dziecię wodzi ręką po powierzchni swego ciała, dajmy na to od punktu A do Z, powstają w jego świadomości trzy szeregi wrażeń jednoczesnych: wrażenia, pochodzące z działania mięśni; wrażenia dotykowe, powstające w punktach dotykanej po kolei powierzchni jego ciała; a następnie wrażenia, które mają swe źródło w kończynach jego ręki. Otóż, ponieważ wszystkie te wrażenia powstają zawsze razem, gdy odbywa się odpowiednie poruszenie ręki wzdłuż powierzchni naszego ciała, łączą się one zczasem z sobą tak ściśle w naszym umyśle, że niepodobna ich rozdzielić. Stąd też wrażenia dotykowe i mięśniowe, wskutek silnego skojarzenia się z sobą, stają się równoważnikami wzajemnie się wywołującymi w świadomości. Szereg wrażeń mięśniowych, stawszy się równoważnikiem szeregu współistniejących położeń, bez nich nie może być pomyślany. W ten sposób stosunek współistniejących położeń między punktami A i Z objawia się nie inaczej, jak przez porównanie doświadczeń; pojęcia przestrzeni, czasu i ruchu rozwijają się razem. Gdy następujące po sobie stany świadomości od A do Z są pomyślane jako mające stosunki położeń, powstaje na-

tenczas pojęcie czasu; gdy te stany świadomości powstają nie pokolei, ale jednocześnie, względne ich położenia, będące przedtym następczymi, stają się teraz współistniejącymi i tym sposobem wytwarza się pojęcie przestrzeni; gdy zaś oba te stosunki położeń współistniejących i następczych przedstawiają się naraz naszemu umysłowi jako szereg wrażeń natężenia mięśniowego, powstaje natenczas zarodkowe pojęcie ruchu. Łatwo zrozumieć, że rozwój tych pojęć dokonywa się w drodze nagromadzania się doświadczeń i ich porównywania. Dodać tu potrzeba, że rozwój tych pojęć zależny jest od rozwoju ich objętości, ich budowy, i systemu nerwowego.

Najprostszymi pierwiastkami naszej wiedzy są wrażenia zmysłowe. Jest to materjał, z którego wytwarza się cała budowa naszych doświadczeń. Cóż jest fundamentem tej budowy? Oto wrażenie *oporu*. Jest to pierwotny, powszechny i zawsze obecny pierwiastek, świadomość, jest to podścielisko całej wiedzy naszej.

Wszystko, cośmy dotąd powiedzieli, prowadzi nas do wniosku, że nasze spostrzeganie ciał opiera się ostatecznie na wrażeniu oporu; że w stosunku do naszego umysłu opór jest pierwotną własnością ciał, rozciągłość zaś własnością wtórną. Opór znamy bezpośrednio, rozciągłość zaś pośrednio, przez skombinowane wrażenia oporu. To samo rozumie się i o naszych pojęciach przestrzeni i ruchu, które są nam znane tylko za pomocą doświadczenia wrażeń oporu. Nie inaczej ma się rzecz i z pojęciem siły, której miarą, równoważnikiem dla nas jest opór, jaki okazują ciała naszemu natężeniu mięśniowemu. Ponieważ wszystkie wrażenia, za których pośrednictwem znany jest nam świat zewnętrzny, są ostatecznie rezultatem pewnych form siły, cała więc znajomość nasza świata zewnętrznego opiera się na wrażeniu oporu.

Nasza świadomość oporu nabywa się za pomocą wrażeń ciśnienia, a więc dotykania i natężenia mięśniowego. Dla naszej świadomości oba te wrażenia są równoważnikami, które wzajemnie się zastępują w naszym myśleniu. W każdym razie jedno z nich występuje w naszym umyśle jako znak, drugie — jako rzecz tym znakiem oznaczona. Innymi mówiąc słowy: nasza świadomość oporu sprowadza się ostatecznie do świadomości natężenia mięśniowego, które pod względem czasu jest pierwszym doświadczeniem, najogolniejszym, poprzedzającym doświadczenie ciśnienia. Wrażenie więc natężenia mięśniowego stanowi zasadniczy pierwiastek naszego umysłu.

Pamiętać atoli należy, że samo uczucie mięśniowe nie stanowi jeszcze spostrzegania oporu: spostrzeganie to zależne jest od stosunku współistnienia między czuciem mięśniowym a pewnym szczególnym stanem świadomości, zwanym *wolą*.



Z tego, cośmy dotąd powiedzieli o spostrzeganiu, łatwo się przekonać, że wyraz ten oznacza stany świadomości tak pod względem odcieni, jak i natury bardzo różniące się od siebie. Spostrzeganie może się różnić nieskończenie pod względem złożoności, stopnia ciągłości i sposobu mniej lub więcej pośredniego. Z jednej strony może ono stać się rozumowaniem, tak iż wszelka różnica między tymi dwiema czynnościami umysłu zaciera się, z drugiej może zaledwie o jeden stopień wznosić się po nad proste wrażenie zmysłowe. Dlatego, pomimo, że wyraz spostrzeganie jest bardzo dogodny do powszedniego użytku, pod względem naukowym nie ma wielkiego znaczenia. Spostrzeganie, które z łatwością przechodzi w rozumowanie, różni się tylko od wrażenia zmysłowego. Spostrzeganie jest niejako ustanowieniem stosunków oznaczonych między stanami świadomości i dlatego różni się od ustanawiania samychże stanów świadomości. W wrażeniu zmysłowym umysł zajęty jest wyłącznie uczuciem podmiotowym, w spostrzeganiu zewnętrznego przedmiotu — stosunkiem, albo stosunkami między wrażeniem zmysłowym obecnym a wrażeniami przeszłymi. Wrażenie zmysłowe jest stanem świadomości prostym, nie dającym się rozłożyć na części składowe; gdy tymczasem spostrzeżenie przedmiotu zewnętrznego jest stanem świadomości nieraz bardzo złożonym.

Ponieważ spostrzeganie jest tylko ujmowaniem, ustalaniem stosunków między stanami świadomości, należy nam przeto zbadać, jakie są zasadnicze objawy świadomości, które wyrażają owe stosunki.

Najbardziej złożonym stosunkiem jest stosunek *podobieństwa*, mocą którego przedmioty tego samego rodzaju umieszczamy razem, mimo ich różnicy pod względem wielkości, oraz zaliczamy do tej samej klasy zjawiska przyczynowości, pomimo ich różnicy co do stopnia.

Podobieństwo pod względem przedmiotowym niedoskonałe, to które służy za podstawę w rozumowaniach, dotyczących życia zwyczajnego, każe się domyślać tożsamości stosunków między poprzednikami tej samej natury i następnikami tej samej natury; podobieństwo doskonałe, służące za podstawę rozumowaniom matematycznym, wymaga stosunków tej samej natury i jednakowego natężenia. Podobieństwo rozważane podmiotowo jest świadomością *współnatężenia* dwóch stosunków tej samej natury między stanami świadomości, które są podobne pod względem rodzaju, różne zaś pod względem stopnia. *Niepodobieństwo* jest świadomością *niewspółnatężenia* dwóch stosunków innej natury między stanami świadomości, które są podobne pod względem rodzaju, ale różne pod względem stopnia.

Czemże są te stosunki *współnatężenia i niewspółnatężenia*?

Nie ulega zaprzeczeniu, że możemy myśleć nietylko o stanach naszej świadomości prostych i niezłożonych, ale nadto o zmianach, jakie między nimi zachodzą, o przejściach od jednego wrażenia umysłowego do drugiego. Ponieważ dalej możemy być świadomi różnic co do stopnia i rodzaju nietylko następujących po sobie wrażeń, ale także i zmian, jakie po nich następują, wypada, że zmiany te mogą być tak samo klasyfikowane, porównywane, jak i proste wrażenia. Otóż stosunek współnatężenia jest jedynie podobieństwem co do stopnia między wrażeniami, do tego samego rodzaju należącymi; stosunek zaś niewspółnatężenia jest niepodobieństwem co do stopnia między zmianami i wrażeniami tego samego rodzaju. Słowem, współnatężonymi są stany świadomości równe co do stopnia swego natężenia.

Wiemy już, że rozciągłość można sprowadzić do stosunków współistniejących położeń. Przestrzeń znana nam jest jako nieskończona mnogość współistniejących położeń, które nam nie okazują oporu; ciało zaś jako grupa współistniejących położeń, które stawiają opór. Najprostsza forma przestrzeni, jaką jest linja, jest tylko szeregiem współistniejących położeń, stąd linje równe — równymi szeregami współistniejących położeń. Równość oddzielnych szeregów współistniejących położeń stanowi *współrozciągłość*, co znaczy, że każdy z tych szeregów zawiera jednaką liczbę współistniejących położeń.

Następuje pytanie: jaki stan świadomości odpowiada pojęciu współrozciągłości, jaką drogą do tego pojęcia dochodzimy? Dwie równe rozciągłości znane są nam najprzód jako dwa równe szeregi wrażeń mięśniowych i dotykowych, współrozciągłość zatym przedstawia się nam jako równość tych szeregów pod względem długości. W czasie późniejszym, gdy wskutek rozwoju naszej świadomości oddzielne szeregi wrażeń zlewają się, stanowiąc złożone stany naszej świadomości, współrozciągłość przedstawia się nam pod względem podmiotowym jako dwa stany świadomości złożone, dotykowe i wzrokowe, podobne do siebie pod względem liczby i porządku pierwotnych stosunków, z jakich się składają. W każdym razie, ponieważ rozciągłość znana nam jest jako stosunek współistnienia, przeto i współrozciągłość zrozumiana będzie należycie wtedy dopiero, gdy drogą analizy wyjaśnimy, co stanowi istotę stosunku współistnienia.

Jasną jest rzeczą, że stosunek *współistnienia* jest złożony, chociaż dla umysłu dojrzałego zdaje się być prosty. Współistnienie pewnych rzeczy nie może być pomyślane bez przestrzeni, w której te rzeczy współistnieją. Wypada stąd, że dwa punkta jakieś, umieszczone obok siebie na papierze, mogą być poznane wtedy tylko, gdy je poznamy jako znajdujące się jeden zewnątrz drugiego, w pewnej od siebie odległości.



Warunek ten wymaga przeto wcześniejszych doświadczeń, tych samych, które nam dają pojęcie rozciągłości. Doświadczenie to stanowią szeregi wrażeń dotykowych i wzrokowych, takie mianowicie, które wytwarzają stany złożone z położeń następujących po sobie, zdolnych przemienić się w położenia jednoczesne, a zarazem odwrócone. Mianowicie, szereg stanów świadomości od A do Z, wywołanych poruszeniem ręki wzdłuż jakiegoś ciała, albo ruchem oka, może nastąpić w odwrotnym kierunku od Z do A z równąż łatwością. Mówiąc więc, że stosunek współistnienia jest taki, którego ogniwa przedstawiają się naszej świadomości z równąż łatwością w jakimkolwiek porządku, nie twierdzimy tylko, że między dwoma uczuciami, towarzyszącymi zamianie poprzednika w następnik i następnika w poprzednik, zachodzi podobieństwo i równość.

O stosunku tożsamości natury niewiele da się powiedzieć; opiera się on poprostu na podobieństwie rodzajowym dwóch stanów świadomości. Mniej jeszcze jest do powiedzenia o stosunku tożsamości natury, o ile zachodzi nie między stosunkami, ale między pierwotnymi stanami świadomości, między wrażeniami zmysłowymi, albo ich przypomnieniami. Jaka jest natura wrażenia ciepła, barwy itd.; nikt na to nie potrafi odpowiedzieć. Są to pierwiastki umysłu nie dające się rozłączyć i dlatego nie nadające się do rozbioru. Utrzymując więc, że dwa wrażenia tego rodzaju są teżsame pod względem natury, wyrażamy tylko intuicję, bezpośrednią świadomość rzeczy, to tylko, że tę świadomość mamy. Nic więcej nadto powiedzieć nie możemy.

Samo się przez się rozumie, że stosunek nietożsamości pod względem natury jest różnicą rodzajową między zmianami świadomości, albo stanami, które je łączą.

W ten sposób dochodzimy do stosunków, które są podstawą wszystkich innych, fundamentem całego rozwoju umysłu — do stosunków *podobieństwa* i *różnicy*. Wszelkie rozumowania, najbardziej złożone i abstrakcyjne, jakimi się posługuje zarówno umysł dojrzały, jak i proste intuicje dziecięcia, polegają na ujmowaniu, ustanawianiu stosunków podobieństwa i różnicy. Jakież to są stany świadomości, które te stosunki oznaczają? Czy dadzą się określić?...

Do określenia pewnej rzeczy potrzeba mieć pojęcia bardziej ogólne, takie, któreby stały po nad tymi rzeczami. Otóż takich pojęć niema, niema stosunków, któreby były ogólniejszemi od stosunków podobieństwa i różnicy. Określać ich więc niepodobna, co najwięcej, możemy je porównywać ze stosunkami im współrzędnymi, które uzupełniając je niejako, rzucają tym samym większe na nich światło.

Przez wyrazy podobny i niepodobny, czyli różny, rozumiemy *zmianę* i *niezmianę* w świadomości. Dwa ogniwa stosunku

różnicy są dwoma stanami świadomości, tworzącymi poprzednik i następnik pewnej zmiany w świadomości; dwa zaś ogniwa stosunku podobieństwa są poprzednikiem i następnikiem stanu, który nie jest zmianą, który jest niezmianą, świadomość bowiem znajduje się w tym samym, co i poprzednio stanie. Ściśle atoli rzecz biorąc, stosunek podobieństwa opiera się na stosunku różnicy; wymaga bowiem dwóch stanów świadomości, które, nie będąc różnymi, nie mogłyby istnieć oddzielnie. Należy więc powiedzieć, że stosunek podobieństwa polega na dwóch stosunkach różnicy, które wzajemnie się znoszą. Tym sposobem stosunek różnicy jest pierwotny, zawierający się w każdym innym. O nim zaś to jedno tylko można powiedzieć, że jest *zmianą* świadomości.

Stosunek *następstwa* jest właśnie owym stosunkiem, który jest współrzędny poprzedzającemu. Następstwo jest zmianą; zmiana zaś jest różnicą między dwoma stanami świadomości, obecnym i przeszłym. Jeżeli bowiem z jednej strony dwa ogniwa stosunku różnicy nie mogą być znane bez zmiany w świadomości, to z drugiej strony zmiana nie może zajść w świadomości bez dwóch stanów, różniących się od siebie. Zasadniczy, pierwotny, nie dający się rozłożyć stosunek musi mieć dwa ogniwa, dwa stany świadomości stykające się z sobą. Pomyślane same w sobie, stany te muszą być pojmowane jako różne; rozważane zaś jako stany świadomości, ze stanowiska czysto podmiotowego, muszą być myślane jako następstwo: świadomość nie może się znajdować naraz w dwóch stanach. Zasadniczy więc stosunek jest jedynie *zmianą* w świadomości, którą nazywamy bądź stosunkiem różnicy, bądź stosunkiem następstwa. stosownie do tego, czy zajęci jesteśmy przeciwieństwem dwóch stanów świadomości, czy ich porządkiem.

Z tego, cośmy dotąd powiedzieli o różnych rodzajach spostrzegania i stosunków, widać jasno, że świadomość składa się ze zmian w rozmaity sposób skombinowanych. Kolejny rozkład zjawisk umysłowych, najbardziej złożonych, na zjawiska prostsze i tych na bardziej proste doprowadził nas do najprostszych, zasadniczych, które są tylko prostą zmianą w stanie świadomości. Jest to ostateczny pierwiastek, z którego powstają najbardziej złożone wiadomości, najbardziej abstrakcyjne pojęcia. Być świadomym, to znaczy myśleć; myśleć zaś, to znaczy tworzyć pojęcia, łączyć z sobą wrażenia i ich przypomnienia, wszystko to oznacza tylko, że się doznaje pewnych zmian wewnętrznych. W każdym razie ciągła zmiana nie jest jedyną rzeczą konieczną do wytworzenia świadomości; kolejne następstwo zmian musi być w pewien sposób uporządkowane, uorganizowane. Każdy rodzaj doświadczeń, musi się drogą długiego nawyknienia, powtarzania się, stać organicznym, i wtedy dopiero możliwe są doświadczenia wyższego



rodzaju. Każda grupa stanów świadomości nierozdzielnych i zawsze razem występujących musi przejść w stan mniej lub więcej prosty, zanim przez kombinację podobnych grup będą mogły wytworzyć się bardziej złożone. W rozwoju swym organizacja doświadczeń musi podlegać powszechnym prawom wszelkiej wogóle organizacji, a zatym musi dokonywać się nadzwyczaj powolnie.

Nietrudno teraz się przekonać, że wszystkie podziały naszych władz umysłowych, o których tak szeroko rozpisywała się dawniejsza psychologja, uważając za zupełnie oddzielne od siebie, nie ma żadnego znaczenia naukowego. We wszystkich objawach umysłu widzimy *jedność budowy*. Każde rozumowanie, każde spostrzeganie w zasadzie jest tylko intuicją podobieństwa i różnicy między stanami świadomości. Świadomość nie może ani powstać, ani się utrzymać bez powstawania zmian, różnic w jej stanach, jest ona zatym *ciągłym różnicowaniem* swych stanów; z drugiej atoli strony stany te muszą być uporządkowane, uorganizowane, obok różnicowania musi więc także być ciągle *łączenie, jednoczenie* stanów świadomości. Tym sposobem każdy akt umysłowy w swym najogólniejszym znaczeniu może być określony jako: ciągłe *różnicowanie. jednoczenie stanów świadomości.*

Jeżeli teraz przypomnimy sobie, że procesy życiowe, odbywające się w ciele, są ciągłym różnicowaniem i jednoczeniem organicznych tkanek, to w osiągniętych przez nas dotąd rezultatach będziemy mieć stwierdzenie prawdy, że między prawami budowy organizmu i jego czynnościami zachodzi ścisła zgodność, że uogólnienia psychologji i fizjologji są tylko dwoma wyrażeniami, dwiema postaciami tego samego zasadniczego procesu życia.

*II. Analiza ogólna.* Zajmowaliśmy się dotąd naturą umysłu ludzkiego, musimy teraz zająć się zbadaniem natury poznawania ludzkiego. Poznanie każe się domyślać czegoś, co jest poznane, i czegoś, co poznaje; wynika stąd wniosek, że teorja poznania jest teorją stosunków, jakie zachodzą między tym, co jest poznawane, a tym, co poznaje. Teorja więc poznania, czyli metafizyka, jak ją powszechnie nazywają, jest jedynie pogodzeniem nauki przedmiotowej, zajętej tym, co jest poznane, i nauki podmiotowej, tym, co poznaje. Wypada więc zająć się nam przedewszystkim zbadaniem kwestji, dotąd nierozstrzygniętej, przedmiotu i podmiotu, i następnie zastanowić się, o ile wyłożona w rozdziale poprzednim teorja poznania zgadza się z założeniami tej kwestji. W założeniu przyjmujemy, że między przedmiotem a podmiotem zachodzi ten stosunek, że są dwiema przeciwnymi stronami, dwoma objawami rzeczy niepoznawalnej. Musimy więc przedewszystkim dowieść, że rozu-

mowania idealistów i sceptyków, wiodące do wywodów, przeciwnych powyższemu założeniu, są błędne i nie wytrzymują krytyki.

Nastręcza się tu najprzód pytanie: dlaczego metafizycy pokładają zaufanie bez granic w jednej formie umysłowej czynności, w rozumowaniu; a odmawiają go innej? Oto dlatego, że drogą rozumowania doszło się do mnóstwa cudownych rezultatów, które utrwaliły wiarę w bezwarunkową jego wyższość nad innymi czynnościami umysłowymi; dlatego nareszcie, że za jego pomocą wyzwoliliśmy się z pod panowania przesądów, tradycji i t. d. Rozumowanie wszakże, dzięki któremu wolni jesteśmy od mnóstwa przesądów, samo stało się przesądem i, odbierając cześć bałwochwalczą, krępuje swobodę czynności umysłowej.

Zwrócić należy uwagę, że ludzie nauki, którym świat zawdzięcza tyle prawd nowych i odkryć, nie podzielali i nie podzielają przekonania metafizyków o wyższości rozumowania nad niższymi formami czynności umysłowej. Przeciwnie, we wszystkich swych badaniach rozumowaniom swym przyznają o tyle tylko wagę, o ile zgadzają się z bezpośrednim spostrzeganiem, będącym podstawą obserwacji. Naturalnie, że mowy nawet być nie może o poddawaniu rozumowania pod rządy wiary; chodzi tu wyłącznie o względną wartość z jednej strony przekonań, które nabywamy drogą złożonych czynności umysłu, z drugiej przekonań, do których dochodzimy za pomocą czynności prostej.

Wiadomo, że idealiści w rodzaju Berkeleya, zarówno jak sceptycy ze szkoły Huma, zaprzeczają istnienia świata zewnętrznego: jeden wszystko odnosi do idei, drugi do wrażeń umysłu, czyli że obaj po za obrębem stanów świadomości nie uznają żadnej rzeczywistości. Otóż wyznać należy, że mowa sama, sam język, jakim się posługują idealiści i sceptycy, nie nadaje się potemu, by za jego pomocą można wypowiedzieć ich hipotezy. Użyte bowiem przez nich wyrazy w zwyczajnym swym znaczeniu każą się domyślać czegoś, co ma istnienie niezależne, co znajduje się zewnątrz naszej świadomości; jeżeli zaś wyrazom tym nadadzą inne znaczenia, wyrzucając zeń to, czego domyślać się potrzeba, powstanie tyle sprzeczności, że z nich wywikłać się niepodobna.

Co się tyczy rozumowań, za których pomocą usiłują metafizycy dowieść prawdziwości swych hipotez, odznaczają się one głównie tym, że otwarcie odrzucają niektóre zasadnicze twierdzenia świadomości, takie mianowicie, bez których samo myślenie jest niemożliwe, których pominięcie sprowadza zamęt w pojęciach i nie dające się pogodzić sprzeczności. Nierzadko zdarza się, że to, co powinno być zaprzeczone w konkluzji, bywa zatwierdzone domyślnie w przesłankach. Naturalnie, że tego rodzaju rozumowania, pozbawione wszelkiej podstawy, uciekające się do przypuszczeń nieprawdopodobnych, byle tylko wyminąć nadarzające się



trudności myślenia, przyjmujące pewne kryterjum dla poznania wogóle i jednocześnie odmawiające mu wszelkiego znaczenia w stosunku do poznania szczegółowego, nie mogą dowieść swych założeń i wobec umysłu trzeźwo na rzeczy patrzącego są zgoła bezsilne.

Ta właśnie wadliwość rozumowań, oraz używanego przez metafizyków języka, jest negatywnym dowodem prawdziwości *realizmu*, którego oczywistość, widoczność jest daleko większa, aniżeli idealizm i sceptycyzm.

Postulatem, na którym opiera się całe rozumowanie metafizyków, jest twierdzenie, że pierwotnie posiadamy tylko świadomość wrażeń zmysłowych, że tego jednego jesteśmy tylko pewni bezpośrednio; co się zaś tyczy rzeczy, zewnątrz świadomości naszej istniejących, będących przyczyną wrażeń umysłowych, wiemy o nich tylko pośrednio, drogą indukcji. Owóż postulat ten nie wytrzymuje krytyki i przeciwny jest najpospolitszym faktom, jakich nam dostarcza rozwój umysłowy dzieci. Dzięcię w pierwszych chwilach swego rozwoju nic nie wie o wrażeniach zmysłowych, które są pojęciem oderwanym, zarówno jak nic nie wie o swoim *ja*. Każdą rzecz pojmuje konkretnie, jako mającą własny, zewnętrzny byt, a to tak dalece, że np. ludy dzikie nie mają wyrazów na oznaczenie pojęć ogólnych, jak: drzewo, kamień, zwierzę i t. d. Każdy człowiek, zanim dojdzie do pewnego stopnia rozwoju umysłowego, nietylko przynaje, że pewne własnośni każą się domyślać rzeczy, do której należą, ale co więcej, że same te własności są tym, czym mu się wydają, że mają byt niezależny od naszych zmysłów. Pojęcie realistyczne zawsze i wszędzie, nietylko w dziecku, wieśniaku, ale nawet w metafizyku, umiało poprzedzić pojęcie idealistyczne, wprzód bowiem, zanim człowiek spostrzegane rzeczy będzie uważał za proste zmiany stanów świadomości, potrzeba, by w nim sama świadomość siebie rozwinęła się, by w nim wytworzyło się pojęcio jego jaźni. To zaś następuje w czasie późniejszym, wskutek licznych doświadczeń, jakim podlega dziecko w pierwszych latach swego życia.

Sama prostota czynności umysłowej, która nas prowadzi do realizmu, przemawia na jego korzyść. Jeżeli bowiem czynność ta jest aktem umysłu pośrednim, to również pośrednim jest czynność umysłowa, za której pomocą metafizycy dochodzą do swych hipotez idealnych i sceptycznych. Różnica atoli między nimi jest taka, że gdy tamta wymaga jednego tylko aktu pośredniego, ta potrzebuje ich wielu, z których każdy bardzo często jest złożony. Otóż jeżeli jest jaka niepewność co do jednego kroku, to daleko większą niepewność musi w nas budzić mnogość kroków tegoż samego rodzaju.

To samo można powiedzieć o tych dwóch hipotezach pod względem

ich jasności. Wywody idealistów i sceptyków są tak ciemne i zawikłane, że do ich zrozumienia i zdania sobie sprawy potrzeba mieć umysł wyćwiczony w sylogistycznej szermierce.

Jednakże dla rozstrzygnięcia sporu potrzeba wynaleźć jakąś prawdę, któraby przez obie strony uznana za najwyższą mogła służyć za sprawdzian, za kryterjum pewności; żadna bowiem prawda nie może być bardziej pewne od kryterjum, które pozwala nam ocenić, w jakim stopniu pewna jest rzecz, podawana za prawdę.

Wiadomo nam, że wszelki akt poznania polega na porównywaniu rzeczy tego samego rodzaju; w razie zaś, gdy te rzeczy do różnych należą rodzajów, jedna z nich musi być sprowadzona do tego samego rodzaju co i druga, a przynajmniej znaleźć równoważnik porównywanych z sobą rzeczy.

Jednostkami, z którymi mamy tu do czynienia, są zdania, będące ostatnimi pierwiastkami poznania, jakkolwiek każde z nich jest jednostką złożoną. Chcąc więc porównać realizm z idealizmem i w ten sposób przekonać się, który z nich posiada większą pewność, musimy najprzód porównać z sobą składowe jednostki zdań, za których pomocą obie te doktryny wypowiadają swe założenia, musimy ocenić, jaka jest jakościowa różnica między zdaniami obu tych teorji.

Najważniejsza różnica, jaką można upatrzyć między zdaniami, jest ta, że gdy w jednych wyrażone własności *stale* i niezmiennie są połączone z przedmiotem, którego dotyczą, w drugich połączenie własności z ich przedmiotem jest *niestałe*, czasowe. Czy jest jaki sposób, któryby nam pozwolił oznaczyć w pewnym razie: czy połączenie, współistnienie dwóch terminów naszego poznania jest stałe albo niestałe? Sposób ten znajdujemy we właściwości naszego umysłu, który z łatwością może pojąć zaprzeczenie jednych zdań, a nie może pojąć zaprzeczenia zdań innych. Otóż skoro w pewnym zdaniu nie możemy w żaden sposób pojąć wyrażonych w nim własności bez przedmiotu i odwrotnie, skoro dwa termina naszego poznania łączą się w naszej myśli stale, bezwarunkowo, poznanie to musimy uważać za pewne, za takie, które wyraża konieczny stosunek rzeczy, oraz naszej świadomości. Pamiętajmy bowiem, że konieczne, absolutne stosunki naszej świadomości ustalają się w drodze doświadczenia i to nie wyłącznie indywidualnego, ale doświadczenia naszych przodków, przekazywanego nam za pomocą powolnego, odpowiedniego owym doświadczeniom rozwoju systemu nerwowego. Ci więc, którzy nie chcą uznać tego powszechnego postulatu, skazują się dobrowolnie na to, że będą musieli pozostać na stanowisku gołego zaprzeczenia. Jedno z dwojga bowiem, albo potrzeba przyznać, że świadomość logicznej konieczności ma inne, wyższe pochodzenie, albo



zgodzić się, że jest tak samo, jak inne intuicje, uważane za prawdziwe, prostym wynikiem doświadczenia. Przyjmując pierwsze założenie, potrzeba je dowieść, czego dotąd nie zrobiono: przyjmując drugie, potrzeba konsekwentnie zgodzić się, że jedyną gwarancją naszych rozumowań może być tylko niezdolność naszego umysłu pojąć rzecz przeciwną temu, co pewne zdanie wypowiada.

Mając tedy kryterjum, możemy przystąpić do ocenienia: jaką wartość posiadają twierdzenia idealistów i sceptyków wobec założenia realistów. Weźmy np. pod uwagę książkę, którą mamy przed sobą. Zastanawiając się nad stanem naszego umysłu, przekonywamy się, że jesteśmy świadomi, że książka, na którą patrzymy, której dotykamy się, istnieje zewnątrz nas. Czy w tej świadomości znajduje się jakie pojęcie o wrażeniach zmysłowych? Bynajmniej. Takie pojęcie wprowadza się do niego skądinąd, które, zapożyczone z teorji metafizycznych, wcale nie przyczynia się do jasności. Czy w rzeczy, której jesteśmy świadkami, upatrujemy tylko obraz, ideę książki, czy samą książkę. Każdy z nas, jeżeli nie ma myśli i opanowanej przez hipotezy, czuje aż nadto dobrze, że treścią jego świadomości jest książka, jako rzecz, mająca rzeczywistość zewnętrzną. Czujemy, że to uznanie rzeczywistości zewnętrznej książki jest aktem umysłowym prostym i niepodzielnym.

Idealiści utrzymują, że w akcie spostrzegania jesteśmy świadomi naraz naszego *ja*, jako podmiotu spostrzegającego, i rzeczywistości zewnętrznej, jako przedmiotu spostrzeganego, że dwie te rzeczy pojmowane są razem za pomocą jednego, niepodzielnego aktu naszego myślenia. Twierdzenie to jest sprzeczne z codziennym doświadczeniem. W pewnych zdarzeniach człowiek daje się tak dalece zaabsorbować zewnętrznym przedmiotem, że zapomina zgoła o swym *ja*, i to się nazywa zdumieniem, osłupieniem, zapomnieniem się; innym znowu razem świadomość swego *ja* może dojść do takiej potęgi, że człowiek zaprzątnięty myślami zapomina o otaczających go rzeczach. Że świadomość podmiotu i przedmiotu nie może być jednoczesna, że nie mogą zawierać się w tym samym, niepodzielnym akcie intuicji, wypada i stąd jeszcze, że świadomość nie może znajdować się w tej samej chwili w dwóch różnych stanach.

Idealiści, wychodząc z założenia, że świadomość nie może wyjść z siebie, utrzymują, że nie masz nic po za naszą świadomością. Zgadzając się, że zewnętrzna rzeczywistość znana nam jest tylko za pośrednictwem stanów naszej świadomości, potrzeba się zgodzić także, że w stanach naszej świadomości również muszą znajdować się dowody istnienia zewnętrznej rzeczywistości tak samo, jak jej zaprzeczenia. Musimy więc zbadać, czy w prawidłowych działaniach naszego umysłu nie masz takich,

któreby zawierały w sobie przeciwstawienie, antytezę przedmiotu. Wykrycie tego rodzaju aktów myślenia będzie dla nas pozytywnym dowodem prawdziwości realizmu.

Myśleć pewne zdanie, znaczy łączyć w świadomości podmiot z orzeczeniem. Otóż, jeżeli porównamy z sobą różne zdania, przekonamy się, że w jednych to łączenie podmiotu z orzeczeniem dokonywa się łatwo, w drugich zaś o wiele trudniej, a nawet staje się nieraz niemożliwe Gdy powiadam: ptak jest szary — podmiot i orzeczenie z równąż łatwością mogą być połączone i rozdzielone, ptak bowiem może być także biały, żółty i t. d. Przeciwnie, gdy powiem: lód jest gorący, — dwa stany naszej świadomości, odpowiadające pojęciu *lód* i pojęciu *gorący*, w żaden sposób połączyć się z sobą nie mogą. Jeżeli dalej powiem: nie masz ruchu bez rzeczy, która ruch ten odbywa; wywołane tym zdaniem stany świadomości są tak ściśle z sobą złączone, że rozdzielić ich niepodobna: żadnym wysiłkiem myśli nie mogę pojąć, by ruch mógł się dokonywać bez rzeczy ruszającej się.

Otóż zdania, które opierają się takiemu rozdziałowi pewnych własności od grupy innych własności, są zdaniami koniecznymi.

Rozumowanie, wytwarzające mniej lub więcej spojone z sobą szeregi stanów świadomości, jest jedynie próbą, prostym doświadczeniem, jak dalece złączone są z sobą pewne grupy stanów świadomości, które z tych stanów mają mniejszą spójność od innych. Wniosek stąd prosty: jeżeli tą drogą wykryją się związki pewnych stanów świadomości nie dające się rozdzielić, musimy stany te uważać za połączone z sobą bezwzględnie. Jest to jedyne kryterjum, jakie możemy posiadać, jest to ostateczny wyrok w sprawie naszego poznania, od którego nie masz odwołania.

Zastosowanie tego kryterjum daje nam pewność, że istnienie zewnątrz naszej świadomości coś, co nie jest naszym *ja*. Między każdym ze stanów świadomości mocnych i określonych, znanych, jako wrażenia zmysłowe, czucia, a świadomością nieokreśloną, przedstawiającą pewien rodzaj istnienia zewnętrznego względem wrażenia zmysłowego i różnego, niezależnego od nas, zachodzi spójność tak ścisła, że jej rozerwać niepodobna. Biorąc widelec w ręce i niosąc do ust cząstkę pokarmu, nie możemy się pozbyć w myśli pojęcia o czymś, co stawia opór sile, jakiej używamy: nie możemy wyrzec się powstającego wtedy przekonania o czymś, co istnieje niezależnie, co jest zewnętrzne względem naszego języka i podniebienia i co nam daje uczucie smaku, którego my sami, mocą naszej własnej czynności, nie bylibyśmy zdolni wywołać.

Ponieważ nasze wywody rozumowe ograniczają się do wykazania, w jaki sposób stany naszej świadomości łączą się z sobą i zgadzają;



więc i samo przekonanie nasze o istnieniu czegoś zewnętrznego, przedmiotowego, musi być wypadkiem, musi się opierać na pewnym sposobie, podług którego łączą się i zgadzają stany naszej świadomości.

Badając stopień spójności, jaka zachodzi między pierwiastkami świadomości, dostrzegamy pod tym względem różnicę, która pozwala nam złożyć owe pierwiastki w dwie przeciwstawne grupy, odpowiadające pojęciom przedmiotu i podmiotu. Te grupy stanów żywych, mocnych i stanów słabych różnią się od siebie następującymi cechami.

Cechy stanów żywych są:

1. Względnie żywe.
2. Pierwsze co do czasu.
3. Własności ich nie mogą być zmienione przez wolę.
4. Porządek ich współczesny nie dający się zmienić przez wolę.
5. Porządek ich następczy nie dający się zmienić przez wolę.
6. Stanowią one część grupy żywej, która nie może być rozerwana, rozdzielona.
7. Która jest zupełnie niezależna od grupy słabej.
8. Która ma swe prawa, od niej samej pochodzące.
9. Poprzedniki ich mogą, albo nie mogą być wskazane.
10. Należą one do nieznanej nam, rozciągłej całości.

Cechy stanów słabych są:

1. Względnie słabe.
2. Wtóre co do czasu.
3. Własności ich mogą być zmienione przez wolę.
4. Porządek ich współczesny, dający się zmienić przez wolę.
5. Porządek ich następczy dający się zmienić przez wolę.
6. Stanowią one część grupy słabej, która nie może być rozerwana.
7. Która po części jest niezależna od grupy żywej.
8. Której prawa po części pochodzą od grupy żywej, po części są właściwe jej samej tylko.
9. Poprzedniki ich zawsze mogą być wskazane.
10. Należą do całości ograniczonej, zawartej w tym, co zowiemy pamięcią.

W akcie poznania każdy stan świadomości łączy się natychmiast z grupą, do której należy, i to rozklasyfikowanie stanów oraz stosunków między stanami jest głównym warunkiem wszelkiej czynności umysłowej. W razie wątpliwości co do tego, czy pewien stan świadomości należy do grupy żywej, czy do słabej, następuje stan przykrej niepewności, uczucie zamętu.

Oprócz pierwiastków świadomości, grupujących się w dwie powyższe klasy, są jeszcze stany, wielce od nich różniące się pod tym wzglę-

dem, że są nieokreślone, że nie można ich umiejscowić, że tylko niedokładnie dadzą się oznaczyć, kiedy się zaczynają i kiedy kończą. Są to stany przyjemne i nieprzyjemne, uczucia, wzruszenia. Do jakiej grupy zaliczyć je należy — do żywej, czy do słabej?

Zważywszy, że każde wzruszenie rzadko tylko łączy się ze stanami żywymi, głównie zaś kojarzy się ze stanami słabymi we właściwy sposób połączonymi z sobą; że poprzednik każdego wzruszenia zawsze może być wykryty; że prawa, którym podlegają wzruszenia, należą do grupy słabej; że grupa żywa nie zawsze wywiera wpływ na wzruszenia, kiedy grupa słaba pociąga za sobą zawsze odpowiednie sobie wzruszenia; że nareszcie mają one tak, jak stany słabe, pewne granice, których przekroczyć nie mogą i które mogą być poznane przez nas: musimy zarówno wzruszenia rzeczywiste, jak i ich przypomnienia, pojęcia zaliczyć do grupy słabej. Dodać jeszcze potrzeba, że wzruszenia mają tę charakterystyczną własność, że są punktem wyjścia dla ruchów ciała.

W ten sposób całość naszej świadomości dzieli się na grupę stanów słabych, którą nazywam umysłem, duszą, i na grupę stanów żywych, która jest złączona z grupą słabą, i którą nazywam mym ciałem; a oprócz tego na grupę stanów żywych, która nie łączy się w ten sam sposób, co poprzednia, z grupą stanów słabych, a która stanowi to, co nazywamy istnieniem zewnętrznym. Gdy grupa żywa objawia bądź opór bierny, bądź energję czynną, kojarzy się ona zawsze w naszej świadomości z pojęciem oddzielnej od niej siły, potęgi, jakkolwiek mającej z nią pewną analogję, potęgę, jaką rozwija w sobie samej ciągle grupa słaba.

Wiadomo nam, że wrażenie oporu jest pierwiastkiem świadomości pierwotnym, powszechnym i zawsze obecnym, że zatem wrażenie oporu jest niejako macierzystym językiem myślenia, w którym są wyrażone najpierwsze nasze wiadomości, za którego pomocą można zrozumieć wiadomości w późniejszym czasie nabyte i innymi znakami oznaczone. To też świadomość czegoś, co okazuje opór, jest, wraz, z ugrupowaniem stanów naszej świadomości na żywe i słabe, powszechnym znakiem istnienia niezależnego, jakiego każe się domyślać grupa stanów świadomości żywych. Zasadniczym więc pojęciem istnienia zewnętrznego, znajdującego się po za świadomością, jest pojęcie oporu i siły, która ten opór ocenia, mierzy. Dwa te zasadnicze pojęcia, oporu i siły, stanowią właśnie to, co nazywamy substancją naturalną. W każdym razie zauważyć należy, że w naszym pojęciu substancji materjalnej znajduje się jeszcze jeden pierwiastek, a mianowicie trwałość, jakieś podścielisko, na którego tle dokonywają się wszelkie zmiany. Śród wszystkich zmian znajduje się coś, co jest trwałe, niezmienne. Żaden z wyraźnych stanów naszej świadomości nie jest stały; jedyną rzeczą stałą jest coś, co nigdy nie sta-



nowi wyraźnego stanu naszej świadomości, ale co wszystkie te stany utrzymuje w jedności, w połączeniu. To coś trwałego, nieznanego, jest pierwotnym danym mego doświadczenia i wyraz „istnienie“ oznacza tylko ów fakt doświadczenia, którego z myśli pozbyć się niepodobna. Ten pierwiastek wchodzi także w skład naszego pojęcia podmiotu. I tu wszystkie stany słabe przedstawiają się w naszej świadomości jako związane z sobą, połączone za pomocą czegoś, co jest stałe, niezmienne. To stałe i niezmienne tło słabych stanów naszej świadomości jest jedynie pierwotnym danym doświadczenia, żadnego więc innego znaczenia nadawać mu nie można.

Takie są podstawy realizmu, do którego nas prowadzi rozbiór psychologiczny naszego poznania. Realizm ten ustala się w naszej świadomości jako konieczne dane doświadczenia, poprzedzające wszelkie rozumowanie. Pozostaje nam jeszcze odpowiedzieć na pytanie: czy jest to realizm zwyczajny, taki, jakim się kieruje w swych rozumowaniach prostak i dziecię? Bynajmniej. Realizm, do którego doszliśmy, twierdzi tylko to, że istnieje przedmiot oddzielny i niezależny od istnienia podmiotu. Czy zaś sposób przedmiotowego istnienia jest rzeczywiście taki, jaki się nam wydaje, czy związki, które różne sposoby istnienia łączą, są przedmiotowo takie, za jakie je uważamy, o tym nic nie mówi i mówić nie może. I tym właśnie różni się od zwykłego realizmu; dla oznaczenia więc tej ważnej różnicy możnaby go nazwać *realizmem przeobrażonym.*

*III. Wywody dotyczące psychologji szczegółowej.* Zajmując się dotąd psychologją, jako nauką o umyśle wogóle, staraliśmy się wykryć jej zasady, wykazać prawdy, mające powszechne znaczenie, określić prawa, kierujące każdą wogóle czynnością psychiczną; po dokonaniu tego wszystkiego, możemy przystąpić do szczegółów, do rozważania form, w jakich się objawia ta lub inna czynność psychiczna, ten lub inny rodzaj umysłu. Naturalnie, że nie mogąc tu się zajmować psychologją szczegółową w całym jej zakresie, musimy ograniczyć się do krótkich uwag nad psychologją ludzką, i to o tyle, o ile zostaje w bezpośrednim stosunku do zjawisk społecznych. Słowem, mamy tu rozważać psychologję człowieka, jako jednostki, która wchodzi w skład organizmu społecznego.

Zanim przystąpimy do poszczególnych form czynności umysłowych, zwanych zwykle władzami, musimy zająć się ich rozklasyfikowaniem...

Jakkolwiek zdają się nie istnieć różnice i linje graniczne między władzami umysłowymi, jednakże po głębszym wejrzeniu w rzecz łatwo się przekonać, że zachodzi wyraźna różnica między stanem świadomości, w którym przeważa wrażenie, czucie, a tym, w którym świa-

domość zaprzątnięta jest stosunkami, łączącymi owe wrażenia. Stosownie do tego dzielimy najprzód władze umysłowe na *poznanie* i *uczucia*. Poznanie bywa:

1. *Poznanie zmysłowe*, w którym świadomość zajęta jest umiejscowieniem wrażenia, wywartego na organizmie.

2. *Poznanie zmysłowo - przypomniane*, czyli postrzeganie, w którym świadomość zajęta jest stosunkiem między wrażeniem, albo grupą wrażeń, a przypomnieniem wielu innych wrażeń, które towarzyszą pierwszym w doświadczeniu.

3. *Poznanie przypomniane*, w którym świadomość zajęta jest stosunkiem między pojęciem a przypomnianym wrażeniem.

4. *Poznanie podwójnie przypomniane*, w którym świadomość zajęta jest rozważaniem stosunków ogólnych, zawierających w sobie przypomnienie stosunków poszczególnych.

Podobny podział na cztery klasy da się przeprowadzić między uczuciami.

1. *Uczucia zmysłowe*, czyli wrażenia.

2. *Uczucia zmysłowo-przypomniane*, czyli wzruszenia.

3. *Uczucia przypomniane*, tj. wspomnienie wrażeń i wzruszeń.

4. *Uczucia podwójnie przypomniane*, te, które nie bezpośrednio następują wskutek wrażeń zewnętrznych, ale pośrednio. Są to uczucia złożone, takie np. jak miłość własności, sprawiedliwości itd.

Należy tu zwrócić uwagę, że, w miarę jak zdolność przypominania wznosi się na wyższy stopień poznania, i uczucia dochodzą do wyższego stopnia skupienia, określenia i rozróżnienia w swych częściach składowych, co, jak wiemy, stanowi warunek rozwoju.

Jakoż widzimy, że dziecko w pierwszych chwilach swego życia posiada tylko poznanie zmysłowe oraz uczucie zmysłowe dopiero z biegiem czasu, powoli, w miarę gromadzącego się zasobu doświadczeń dochodzi do wyższych gatunków poznania i uczucia.

Co się dzieje z człowiekiem pojedyńczym, dzieje się z ludzkością całą. Jej rozwój umysłowy dokonywa się równolegle z rozwojem warunków społecznych, które rozszerzając zakres doświadczenia, umożliwiają tym samym wytwarzanie się pojęć coraz rozleglejszych, bardziej określonych, różnorodniejszych i większą posiadających złożoność. Gdy postęp społeczeństwa nastręcza doświadczenia coraz liczniejsze i rozmaitsze, zaczynają powoli wykłuwać się z pojęć poszczególnych pojęcia ogólne. Zanim do tego przyjdzie, umysł dzikiego człowieka, niezdolny objąć wielkich okresów czasu i w powolnej kolejności zjawisk dopatrzyć się stałych stosunków, pozbawiony jest zdolności *przewidywania*. Odznacza się łatwowiernością w przyjmowaniu wszystkiego, co mu się podaje za prawdę, zarazem nieugiętością w swych wierzeniach raz nabytych. W miarę jak się rozwija zdolność wytwarzania pojęć ogólnych i oderwanych, rozwija się także zdolność upatrywania jednostajności, co prowadzi do pojęcia praw przyrody. W tym dopiero okresie poczyna się objawiać duch krytycyzmu i sceptycyzmu. W dalszym ciągu wyobraźnia odtwarzająca wznosi się na stopień wyobraźni twórczej, głównego czynnika w zakresie umiejętności, sztuk i przemysłu.



Przechodząc do rozwoju uczuciowego, towarzyszącego rozwojowi społecznemu, musimy wprzód zastanowić się nad sposobami, za których pomocą ludzie wpływają na siebie wzajemnie. Do takich sposobów należą słowa i znaki, używane ze świadomością, i objawy fizyczne, mimowolne, towarzyszące zwykle uczuciom. Zastanowimy się tylko nad uczuciami.

Każde uczucie, bądź obwodowe, jak wrażenie, bądź środkowe, jak wzruszenie, ma za współczynnik fizyczny wstrząśnienie nerwowe, które wywiera na ciało dwojaki skutek: ogólny i szczegółowy. Wyzwolony w jakimś ośrodku nerwowym ruch molekularny dąży w kierunku najmniejszego oporu na całej rozciągłości systemu nerwowego, wywołując wstrząśnienia nerwowe w innych ośrodkach. Takie jest działanie prądów nerwowych rozbiegowych. Oprócz nich są prądy ograniczone do pewnych miejscowości ciała, są uczucia, które wyłącznie związane są z pewnymi specyalnymi narządami nerwowymi.

Otóż uczucie, mające za współczynnik prąd rozbiegowy, pobudza wogóle mięśnie do ruchu, odpowiednie do swej mocy; najprzód mięśnie małe, takie np. jak te, którymi zaopatrzone są organa głosowe, później dopiero wielkie, jak te, które znajdujemy na kończynach ciała, na rękach i nogach. Co się tyczy prądów ograniczonych, ustalił się pod względem tym pewien związek drogą rozwoju między wiązką nerwów, w których umiejscowione jest pewne uczucie, a szeregiem mięśni, używanych zwykle gwoli temu uczuciu. Ruchy mięśni, dokonywające się pod wpływem zarówno prądów rozbiegowych, jak ograniczonych, stanowią mowę uczuć, ich wyraz.

Między prądami atoli ograniczonymi, mimowolnymi, są niektóre, używane świadomie, w celu zamaskowania pierwszych. Utrudnia to znacznie odgadywanie uczuć z poruszeń mięśni. Co więcej, prądy nerwowe, gdy są silne, działają na system naczyniowy, który ze swej strony oddziaływając, tamuje poruszenia mięśniowe, zobojętnia energję bodźców.

W każdym razie główna przyczyna wszystkich objawów uczucia leży nie w specjalnym urządzeniu, przeznaczonym zgóry do wyrażenia uczuć, ale w powolnym rozwinięciu się systemu nerwowo-mięśnio-

wego, który się wytwarzał i kształcił pod wpływem otoczenia, w jakim znajdował się organizm.

Poznawszy związek, jaki zachodzi między uczuciem a jego zewnętrznym objawem, możemy przystąpić teraz do rozpatrzenia się, jakie są następstwa tego związku we wzajemnych stosunkach ludzi.

Zastanawiając się nad zwyczajami zwierząt różnych rodzajów, wykrywamy, że dwie są główne przyczyny, które w różny sposób i w różnym stopniu działają na zbliżenie do siebie jednostek, lub na ich oddalenie. Są to dwie najpowszechniejsze funkcje życiowe, dwie główne potrzeby organiczne: zachowanie jednostki i rasy. Stosownie do okoliczności, w jakich się znajduje pewien gatunek pod względem warunków odżywiania się i rozmnażania, może być dla niego korzystne jedno z trojga: albo życie samotne, albo towarzyskie, albo też przez pół samotne, przez pół towarzyskie. Wzrost zwierząt pewnego gatunku, siła ich, środki obrony, rodzaj pożywienia i mniejsza lub większa trudność w wyszukaniu pokarmu, w końcu sposób rozmnażania się, oznaczają dokładnie, czy korzystniej dla zwierzęcia żyć tłumnie, stadem, czyli też samotnie.

Otóż u zwierząt, które drogą powolnego rozwoju pod wpływem powyższych czynników i drogą dziedzictwa, przekazującego potomstwu nabyte przez przodków zwyczaje, wyrobiły w sobie instynkt życia gromadnego, ustala się powoli przyjemność ze wspólnego pożycia, z obecności wzajemnej. Jest to sympatja, współczucie, która na pierwszym kroku swego rozwoju objawia się za pomocą znaków i głosów bardzo prostych, ale wyraźnych i różnych, stosownie do tego, czy powodem jej jest przestrach, czy radość.

Współczucie, ograniczone w zwierzętach niższego rodzaju do niewielkiej tylko liczby uczuć, w zwierzętach, odznaczających się większym stopniem rozwoju umysłowego, objawia się w wyższej potędze i w liczniejszych wypadkach. Do tego spotęgowania sympatji przyczyniają się znacznie stosunki płciowe i rodzicielstwa, gdy stają się stałe i tym samym bardziej ścieśniają węzły pożycia gromadnego.

Najsilniej rozwinęło się współczucie w rodzaju ludzkim, w którym trzy powyższe formy życia towarzyskiego łączą się z wysoką inteligiencją. Naturalnie, że objawy sympatji tu, jak i w różnych gatunkach zwierząt, są rozmaite, stosownie do stopnia wykształcenia pewnych ludów, plemion i ras. W każdym razie do dnia dzisiejszego znajdują się w ludzkości czynniki, które powstrzymują rozwój współczucia. Należą do nich czynności, mające na celu bądź niszczenie istot niższego gatunku, jak np. polowanie, bądź powstrzymywanie rozwoju społeczeństw, jak np. wojny.

Pozostaje nam teraz rozpatrzyć się pokrótce w grupach uczuć,



zachowując pewne między nimi stopniowanie, odpowiednie podanej wyżej klasyfikacji. Zwrócić tu należy uwagę, że uczucia różnią się od wrażeń i żądz tym, że nie są stanami zmysłowymi, ani gołym przypomnieniem tych stanów. Składają się z bardzo licznych przypomnień w nieokreśloną całość skupionych, połączonych z wzruszeniami mniej jeszcze wyraźnymi, które się skojarzyły z organizmem drogą doświadczenia poprzedzających gieneracji. Słowem, uczucia powstają przez nagromadzanie się doświadczeń, a właściwie ich skutków. Naturalnie, że przez doświadczenie rozumie się tu tylko określone postrzeganie, którego terminy są połączone za pomocą *rozważanego* stosunku. Otóż w pierwszych chwilach rozwoju umysłowego nie może być tego świadomego rozważania stosunków, stanowiącego cechę doświadczenia. Zwyczajne działanie środka, otoczenia, wywiera swój wpływ na organizm, ale organizm, odbierając wrażenia, nie jest zupełnie ich świadomy; pojęcie bowiem *ja*, niezbędne do świadomego doświadczenia, nie rozwinęło się jeszcze w umyśle, pozostającym w pierwszym okresie swego rozwoju. To nieświadome doświadczenie nie kończy się z pierwszym okresem rozwoju, lecz dokonywa się i nadal równolegle z doświadczeniem świadomym, które się staje w dalszym ciągu panujące. Wzdłuż cieniuchnego pasma pojęć jasnych, znajdujących się w stosunkach określonych, stanowiących właśnie istotę świadomego doświadczenia, ciągną się pasma o wiele znaczniejsze wrażeń, skojarzonych z sobą w sposób niewyraźny, przedstawiający liczne stopnie niepewności. Jest tylko małe ognisko w świadomości, niewielka jego sfera, składająca się ze spostrzeżeń i myśli; w miarę zaś jak pierwiastki świadomości oddalają się od tego ogniska, związki ich stają się wątlejsze, tak że na pograniczu świadomości przedstawiają się w stanie chaotycznym.

W tym to właśnie zakresie świadomości, różnorodnym i tylko w części określonym, wytwarzają się owe skojarzenia stanów złożonych, które, powtarzając się ciągle, stanowią to, co nazywamy uczuciami. Rodowód uczuć tym się różni od rodowodu myśli, że gdy te, zawarte w środkowym ognisku świadomości, składają się z pierwiastków prostych, pozostających w stałych i określonych stosunkach: uczucia znajdują się po za swym ogniskiem świadomości i składają się z obszernych skupień bardzo złożonych pierwiastków, które nigdy wszystkie razem nie występują i których stosunki nigdy nie są te same. W wytwarzaniu się pojęć kolejne doświadczenia wrażeń zmysłowych, albo poszczególnych przedmiotów, rozbudzających całe grupy owych wrażeń, mają tyle wspólnych punktów, że każde z nich przedstawia się w myśli w sposób określony, jako podobne do tego, co je poprzedziło; przeciwnie dzieje się w wytwarzaniu się uczuć: tu następujące po sobie doświadczenia różnią

się od siebie tak dalece, że każde z nich rozbudza doświadczenia przeszłe, które mają z nimi zaledwie podobieństwo ogólne.

Co się tyczy różnych rodzajów uczuć, te dadzą się ułożyć w następujące grupy:

1. *Uczucia egoistyczne*, pozostające w bezpośrednim stosunku z dobrem osobistym. Do nich należy przyjemność z widoku miejsc, w których się doznało miłych wrażeń, przyjemność z posiadania rzeczy, służących do zaspokojenia potrzeb, przyjemność swobodnego działania i przykrość, której doznajemy z powodu ograniczeń naszej swobody. Dalej zadowolenie, którego człowiek doznaje z nabycia pewności siebie, przekonania o swej doskonałości pod jakimkolwiek względem. Do tej grupy zaliczyć także potrzeba tak zwaną „rozkosz boleści", zagłębianie się we własnych cierpieniach i pewne w nich rozkoszowanie. Naturalnie, że tego rodzaju rozkoszowanie się w boleści nie może zachodzić gdy się uznaje, że nieszczęście, jakie nas spotkało, jest zasłużone.

2. *Uczucia egoistyczno-altruistyczne*, w których przyjemność osobista łączy się z przyjemnością innych. Tu należy uczucie pochwały i nagany, będące źródłem uczuć moralnych i religijnych, które ostatecznie rozwija się dopiero w wyższej fazie rozwoju uczuciowego, gdy powstaną uczucia altruistyczne. Do tej grupy należy także uczucie wstydu i wszystkie jego objawy.

Nieraz występowano z zarzutami, że rodowód uczuć, który w pochwale i naganie upatruje przyczynę powstania uczuć słuszności i niesłuszności, nie może wytłumaczyć powszechnej stałości tych uczuć i jednostajności. W odpowiedzi na ten zarzut należy zwrócić uwagę, że ponieważ stałe są warunki dobrobytu społecznego, więc też i sposoby działania, postępowania, mające na celu ów dobrobyt społeczny, muszą być stałe, dlatego też musi się wytworzyć także stała miara w ocenianiu tego, co jest pożyteczne a co jest szkodliwe dla społeczeństwa.

3. *Uczucia altruistyczne*, będące tylko dalszym rozwinięciem poprzedniej grupy i nie mogące być od nich ściśle odróżnione, są, co do swej istoty, tylko sympatją, uczuciem towarzyskości. Do nich należy uczucie szlachetności, litość, uczucie sprawiedliwości, wyrozumiałość i przebaczenie, współczucie ze słabymi i cierpiącymi.

4 *Uczucia estetyczne*. Uczucia estetyczne mają swój początek w popędzie do zabawy. Pierwotne czynności naszych władz tak cielesnych, jak umysłowych, wraz z odpowiednimi im przyjemnościami, zmierzają zawsze do pewnych celów, mają zawsze na widoku pewne bliskie lub dalsze dobro, pożytek bądź osobisty, bądź ogólny; przeciwnie, czynności, stanowiące istotę zabawy, rozbudzające uczucia estetyczne, nie mają na celu żadnego pożytku, nie dążą do zapewnienia jakiegokolwiek dalszego dobra. Stąd wypływa ważna różnica między tym, co jest dobre, a tym, co jest piękne. W pojęciu czegoś dobrego świadomość nasza przedstawia sobie w sposób niedokładny pomyślność poszczególną lub ogólną, jako mającą się powiększyć; w pojmowaniu zaś czegoś pięknego świadomość zajęta jest nie myślą o dalszym pożytku, ale samym przedmiotem, jako źródłem bezpośredniej przyjemności.



Uczucie estetyczne wznosi się powoli, stopniami. Najniżej znajdują się uczucia, mające swe źródło w wrażeniach zmysłowych; po nich idą te, które towarzyszą postrzeganiom mniej lub więcej złożonych form, rytmów, akordów itd. Wyższe stanowisko zajmują uczucia estetyczne we właściwym znaczeniu tego wyrazu. W nich pierwiastek zmysłowy jest tylko przypadkowy i ma podrzędne znaczenie środka, za którego pomocą rozbudzają się pewne uczucia w sposób idealny. Wogóle panującym w nich pierwiastkiem są uczucia, nie wyłączając z nich nawet egoistycznych.

# PODSTAWY SOCJOLOGJI I STANOWISKO W NIEJ

## HERBERTA SPENCERA.

Socjologja jest umiejętnością, mającą za przedmiot objawy życia zbiorowego zarówno ludzi, jakz wierząt. Ma ona za zadanie wykryć ich związek, przyczynowy zbadać warunki istnienia społeczeństwa i prawa jego rozwoju. Pojęta w tym zakresie, jest nauką nową nie z samego tylko nazwiska. Właściwym jej twórcą jest August Comte.

Nie znaczy to, ażeby dawniej nie zajmowano się zagadnieniami, stanowiącymi treść nauki o społeczeństwie. W najodleglejszych wiekach oświaty zastanawiano się nad naturą stosunków społecznych. Wszystkie atoli przedsiębrane w tym kierunku badania były wielce jednostronne. Do Comta zajmowano się głównie tymi tylko stosunkami, które stanowią treść organizacji społecznej, warunki istnienia społeczeństwa, ograniczając badania do jednej tylko strony bytu społecznego z pominięciem drugiej — którą jest jego życie dziejowe. Co więcej, o stosunkach tych, przedstawiających tylko jedną połowę życia społecznego, najfałszywsze nieraz wygłaszano zdania i teorje, sądząc o nich nie podług tego, jakimi były w rzeczywistości, nie podług tego, jak o nich mówiły świadectwa historyczne, ale podług tego, jakimi się wydawały z punktu widzenia prawnopolitycznego, albo jakimi je widzieć chciano ze względu na interesy państwa albo kościoła. Co się tyczy rozwoju społeczeństwa, praw postępu — zaczęto nad tą stroną życia społecznego zastanawiać się dopiero w nowszych czasach. To wszakże, co w tym zakresie zrobiono, nie mogło się przyczynić do wyjaśnienia rzeczy; najpierw dlatego, że prawa postępu badano w oderwaniu od praw istnienia społeczeństwa i jego organizacji, następnie dlatego, że zamiast praw tych szukać



w ścisłym rozbiorze faktów dziejowych, wyprowadzano je dedukcyjnie z założeń tej lub owej doktryny filozoficznej.

Comte pierwszy obie te strony bytu społecznego starał się ująć w jedność syntentyczną, wykazując ścisłą między nimi zależność, usiłując porządek pogodzić z postępem i ten sprowadzić na drogę rozwoju, wolnego od gwałtownych przewrotów. A jakkolwiek sformułowane przezeń prawa życia społecznego podlegają licznym zarzutom, przyczynił się on jednak najwięcej do ustalenia przekonania, że zjawiska społeczne nie stanowią wyjątku od powszechnych praw natury, że zarówno stosunki życia zbiorowego, jak i wydarzenia dziejowe, ulegają pewnym, stałym i niezmiennym prawom, które jeżeli nie dają się sformułować z taką ścisłością, jaką się odznaczają prawa świata fizycznego, to przynajmniej z taką, na jaką pozwala rachunek prawdopodobieństwa. Prawa te wyprowadził Comte z natury rzeczy, pojmując je, jako pewien porządek, podług którego układają się stosunki ludzkie i wydarzenia życia dziejowego, porządek zależny co do swej istoty od potrzeb fizycznych oraz umysłowych człowieka i od warunków zewnętrznych, wśród których rozwija się jego działanie.

Za czasów Comta dwie panowały doktryny, wręcz sobie przeciwne pod tym względem, że każda z nich inaczej pojmowała naturę układu społecznego i inaczej tłumaczyła jego powstanie.

Jedna z nich, której głównym apostołem był Rousseau, utrzymywała, że podstawą i początkiem społeczeństwa jest ugoda społeczna (*contrat social*), że wszystkie stosunki społeczne są tylko dziełem świadomej swych zamiarów i postanowień woli pojedyńczych ludzi, którzy się zgodzili na to, by wspólnie żyć i zbiorowymi siłami popierać swe cele i zamiary. Pojęty w ten sposób układ społeczny nie zawiera w sobie nic koniecznego i może być zmieniany i przerabiany bądź częściowo, bądź w całości z taką samą swobodą, z jaką został utworzony. Każdy musi przyznać, że jest to doktryna, która, uświęcając gwałtowne w społeczeństwie przewroty, toruje drogę do anarchji. To też do dziś dnia jest ona aktem wiary socjalistów, komunistów i wogóle wszelkiego rodzaju reformatorów, którzy w swej sangwinicznej niecierpliwości chcieliby jednym zamachem uszczęśliwić ludzkość, uwalniając ją raz na zawsze od jej bied i nędzy za pomocą przeobrażeń, nie uwzględniających ani natury ludzkiej z jej potrzebami zarówno umysłowymi, jak fizycznymi, ani przeszłości dziejowej, wypisanej w sercu ludzkim niełatwymi do starcia literami.

Druga doktryna, będąca logicznym następstwem idealnej filozofji niemieckiej, nauczała, że w podstawie społeczeństwa leżą pewne, konieczne i niezmienne w swej istocie prawa, które czynią porządek spo-

łeczny niezależnym od woli ludzkiej; ale prawa te wyprowadzała nie z właściwych naturze ludzkiej usposobień, skłonności i popędów, nie z przyrodzonych potrzeb człowieka fizycznych i umysłowych i z jego czynności, kierowanej tymi potrzebami, lecz z oderwanych idei, pojmowanych przez nią jako jakieś byty, unoszące się nad rzeczywistością i nie mające z nią nic wspólnego, jako jakieś czynniki, w tajemniczy sposób działające na pierwiastki życia powszechnego i zmuszające je do układania się w takim, a nie innym porządku.

Obie te doktryny, jedna wiodąca do anarchji, druga skuwająca naturalny pęd życia w klamry bezdusznych formułek i uścielająca drogę do despotyzmu — nie mogły ostać się wobec postępu nauk i idących z nim w parze udoskonaleń w metodach badania.

Przeciwko pierwszej stanęły na świadectwo z niezbitymi dowodami statystyka, ekonomika, etnografja i historja — wykazując, że w objawach życia społecznego panuje taka sama prawidłowość, jak w świecie zjawisk fizycznych, prawidłowość, mająca swą przyczynę w prawie: że te same zjawiska, w tych samych warunkach, do tych samych prowadzą następstw; że działalność zbiorowa, mająca na celu wytworzenie bogactwa i jego podział, układa się w stosunki podług przyrodzonych potrzeb człowieka, zgodnie z prawami, rządzącymi jego czynnością; że naturalnym stanem człowieka nie jest odosobienie, ale życie towarzyskie, któremu zawdzięcza całą swą wyższość nad zwierzęciem, otrzymawszy od niego w darze mowę i wiedzę; że w rozwoju tak pojedyńczych narodów, jak i całej ludzkości, zachodzi pewna ciągłość, która nie pozwala na gwałtowne przeskoki z jednego stanowiska na drugie, że postęp w każdej sferze życia społecznego dokonywa się powoli, przechodząc wszystkie pośrednie stopnie w miarę jak rozwijają się i wytwarzają niezbędne czynniki społeczne.

Doktryna, upatrująca w układzie społecznym i w dziejach fatalistyczne odprzedmiotowywanie się idei absolutnych, upadła wraz z filozofją Heglowską, która nie potrafiła usprawiedliwić swych założeń wobec pewników, do których doszły ostatnimi czasy nauki przyrodnicze. Nowy kierunek filozofji, opierający się w swych wywodach na owych właśnie pewnikach, wykazał, że cała budowa niemieckiej filozofji idealnej spoczywała na złudzeniu, polegającym na tym, że abstrakcje, które są tylko czynnością umysłu, uogólniającego dostępne obserwacji zjawiska zarówno przedmiotowe, jak podmiotowe, brała za jakieś byty metafizyczne, za jakieś czynniki samoistne, niezależne w swym działaniu od rzeczywistości, ale na nią oddziaływające w sposób tajemniczy i zmuszające jej czynniki do układania się w tym, a nie innym, porządku.

Comte właśnie, jako jeden z założycieli nowej filozofji, najwięcej



przyczynił się do obalenia filozofji Heglowskiej, a wraz z nią i owego pojmowania praw społecznych, jako pochodzących nie z natury pierwiastków społecznych, jakimi są: ludzie, ich potrzeby, zdolności umysłowe, uczucia, popędy, oraz zewnętrzne warunki czasu i miejsca, oddziaływające w pewien sposób na postępowanie ludzkie, ale z oderwanych idei, pozbawionych życia.

Przewrót, jakiego Comte dokonał w pojmowaniu zarówno społeczeństwa, jak i praw u podstawy jego bytu leżących i kierujących całym jego życiem, pociągnął za sobą w logicznym następstwie to, że odtąd niepodobna było uważać społeczeństwa za prosty aglomerat, za zbiór jednostek mechanicznie, albo raczej sztucznie z sobą połączonych, stosownie do woli bądź samych jednostek, bądź panującego nad nimi rządu; że przestano odtąd również przypisywać społeczeństwu tajemniczy początek, w jego powstaniu i w ważniejszych życia okolicznościach szukać bezpośredniej interwencji sił nadziemskich. Za przykładem Comta zaczęto zapatrywać się na społeczeństwo, jako na organizm, na naturalny utwór przyrody, który, jak każdy byt żyjący, ma w sobie samym pewne prawa, będące w istocie swej tylko wypadkową właściwości jego organizacji i czynności jego pierwiastków składowych; prawa, wyrażające się tym, a nie innym, porządkiem zjawisk.

Pojmowanie społeczeństwa jako organizmu nie jest wynalazkiem Comta. Jest ono tak stare, jak sama mądrość ludzka, która, chcąc zdać sobie sprawę ze wszystkiego, co się nastręcza jej uwadze, rzeczy nowe i nieznane tłumaczy za pomocą już poznanych, wykrywając między nimi pewne podobieństwa.

Upatrywanie dość ścisłych analogji między społeczeństwem a organizmem wogóle właściwe już było filozofom greckim. Alfred Espinas w znanym swym dziele: *Des sociétés animales*, dowodzi, że było ono punktem wyjścia dla sofistów w ich nauczaniu, które dla zwolenników Sokratesa miało znaczenie rewolucyjne, podkopujące istniejący za jego czasów porządek rzeczy. Arystoteles zaś wyraźnie powiada, że prawo organiczne, rządzące społeczeństwem ludzkim jest to samo prawo, któremu podlega każde ciało żyjące, każdy zbiór istot żyjących. Człowiek bowiem nie jest jedyną istotą społeczną; jest nią w wyższym tylko niż zwierzęta stopniu i to dzięki posiadanej przez siebie mowie artykułowanej. Społeczeństwo jest zwykłym tworem natury, bytem żyjącym, który badać potrzeba za pomocą tej samej metody, co i wszystkie wogóle istoty żyjące, za pomocą analizy doświadczalnej. W nowszych czasach wyznawcami tego poglądu byli: sławny historjozof włoski Vico, Montesquieu, wreszcie znany ze swych reakcyjnych dążności De Maistre.

Ten, zbijając zasadę Roussa że ludzie gwałcą swym działaniem prawa natury, zmieniając porządek zjawisk, powiada: „Naród, będąc dziełem natury, czyli Boga, kiełkuje powoli i rozwija się jak roślina przez współdziałanie mnóstwa okoliczności, które nazywamy zwykle przypadkowymi. Budowa społeczna narodów jest tworem naturalnym, poprzedzającym wszelkie ustawy pisane. Sztuka ludzka przyczynia się do jej rozwinięcia, ale sztuka ludzka jest to natura ludzka. Człowiek ze wszystkimi swymi uczuciami, z całą wiedzą i sztukami, jest człowiekiem natury; płótno, które tkacz wyrabia, jest tak samo naturalne, jak pajęczyna, którą wyrabia pająk.

Pogląd ten nie jest obcy i w naszej literaturze. Pomijając J. Supińskiego, który pisał po Comcie, spotykamy się z nim w dziele Frycza Modrzewskiego: *O Poprawie Rzeczypospolitej*. Świadczy o tym urywek następujący: „Albowiem rzeczpospolita jest jakoby jedno zupełne zwierzęcia któregokolwiek ciało, którego żaden członek sam sobie nie służy, ale i oko i ręce i nogi i wszystkie insze członki jakoby wspólnie o sobie radzą, a urzędu swego tak używają, aby się wszystko ciało dobrze miało, które gdy się dobrze ma, tedy i członkom krzywdy nie masz, a gdy się ciało nie dobrze ma, tedyć i członki pewnie jaki niewczas cierpieć muszą — nieinaczej, jedno gdyby którykolwiek członek od ciała był oderwan, już nie jest godzien, aby go własnym przezwiskiem zwano przeto, iż ani żywym być ani urzędu swego używać może, jeśli do wszystkiego ciała nie będzie przyłączon; także też żaden obywatel mimo rzeczpospolitą nie może dobrze żyć ani urzędowi swemu albo powinności swej dosyć uczynić... Lecz jeśli kto jest taki, coby okrom towarzystwa ludzkiego mógł żyć, a nikogo nie potrzebując samby z sobą przestawał, ten nie za obywatela ludzkiego, ale albo za bestję albo za jakiego boga ma być rozumian, jako Arystoteles powiada".

Uważanie społeczeństwa za organizm pojedyńczy, uświęcone wiekami i powagą najpotężniejszych umysłów, może się już dziś zaliczyć do stałych nabytków nauki, do szeregu owych pojęć zasadniczych, które stanowią kamień węgielny budowy umiejętności o społeczeństwie. Jakoż jest ono punktem wyjścia zarówno dla Spencera, jak i dla innych współczesnych nam badaczy, którzy usiłują na złożonych przez Comta podstawach wznieść gmach umiejętności o społeczeństwie. Budowa bowiem, którą sam Comte wzniósł na owych podstawach, za umiejętność uważana być nie może. Jest to raczej dzieło fantazji, kierowanej uprzedzeniami i powziętymi zgóry teorjami, niż trzeźwego rozumu, zapatrującego się na rzeczy przedmiotowo i starającego się swe wywody opierać na faktach dokładnie poznanych.

W każdym razie między współczesnymi nam badaczami a Comtem



jest pewna różnica pod względem pojmowania społeczeństwa jako organizmu — różnica wieleznacząca. Comte uważał społeczeństwo ludzkie za organizm pojedyńczy, ale wzbraniał się wyszukiwać jakiegokolwiek podobieństwa między organizmem społecznym a zwierzęcym, utrzymując, że chociaż społeczeństwo wytwarza się na podstawie praw biologicznych, nie można ich przecież stosować do tłumaczenia wszystkich objawów życia społecznego, które, z powodu nowych wyników, jakie w nim występują, musi mieć właściwe sobie prawa, różne od biologicznych pod tym względem, że są od nich bardziej złożone i zawikłane. Tymczasem Spencer i inni pisarze, jak Schaeffle, Espinas, uważają społeczeństwo za organizm, który posiada wszystkie cechy organizmu zwierzęcego tak pod względem morfologicznym, jak fizjologicznym, i ulega tym samym co i on prawom biologicznym w swym powstawaniu, kształtowaniu się i rozwoju.

Spencer niejednokrotnie wypowiadał swe poglądy i zapatrywania zarówno na całe społeczeństwo, jak i na pojedyńcze jego zagadnienia, jużto w oddzielnych artykułach, już w dziełach, obejmujących pewną całość systematycznie wyłożoną. W r. 1842 ogłosił w jednym z pism perjodycznych angielskich serję listów traktujących o właściwym zakresie władzy rządowej. Listy te posłużyły mu później za wątek do dzieła: *Social Statics*, wydanego w r. 1851. W dziele tym zajmuje się autor warunkami szczęścia ludzkiego. W r. 1874 wydał obszerny tom wstępu do socjologji pod tytułem: *Study of sociology*. Dzieło to, pełne głębokich uwag i poglądów na różne kwestje społeczne, ma za główny przedmiot rozważanie trudności, jakie towarzyszą badaniu kwestji społecznych, oraz wykazanie warunków, od jakich zależy skuteczność owych badań. W tym samym roku zaczął wydawać pojedyńczymi zeszytami olbrzymie swe dzieło o społeczeństwie, będące dalszym ciągiem jego Filozofji Syntetycznej pod tytułem: *Principles of Sociology*. Dzieła tego, mającego składać się z trzech wielkich tomów, wyszedł dotąd zaledwie tom pierwszy i pierwsza część drugiego tomu. Z jakim nakładem pracy przystąpił autor do swego dzieła, wskazuje ta okoliczność, że na kilka lat przedtym zaczął ogłaszać zebrane przez siebie i uporządkowane ze współudziałem kilku uczonych fakty socjologiczne, które służą za materjał empiryczny do jego socjologji. Wydawnictwa tego, noszącego tytuł: *Descriptive Sociology*, wyszło osiem tomów. Przeznaczeniem jego — ułatwić czytelnikom sprawdzenie, o ile zasady, wypowiedziane przez autora w jego Socjologji, opierają się na faktach i w jakiej mierze fakty te je stwierdzają.

Pisać obecnie o dziele, którego zaledwie mniejsza część wyszła, byłoby zawcześnie, a to tymbardziej, że wówczas, gdy dzieło zo-

stanie ukończone, mam zamiar podać dokładne jego streszczenie. Ograniczam się więc tym razem tylko na pobieżnej jego charakterystyce.

Socjologja Spencera jest przeważnie etnograficzna. Autor, zbadawszy poprzednio z właściwą sobie dokładnością składowe pierwiastki organizmu społecznego, wykazawszy ogólną jego budowę i prawa rozwoju, rozpatruje pokolei wszystkie strony życia zbiorowego w ich najróżnorodniejszych objawach, i formach u różnych ludów i narodów, zarówno żyjących, jak wymarłych, zarówno oświeconych, jak znajdujących się w stanie pierwotnej dzikości. W ten sposób stara się zbadać naturę tych objawów, szukając ich wyjaśnienia w czynnikach biologicznych i psychologicznych. Materjał empiryczny, nagromadzony w tym dziele, użyty jest tu tylko za rusztowanie. Posługuje się nim Spencer tu i w innych swych dziełach, o tyle, o ile potrzebny mu się zdaje do wyprowadzenia drogą indukcji zasad ogólnych, które następnie stosuje do wytłumaczenia poszczególnych objawów życia społecznego. Dedukcja u niego zawsze idzie w parze z indukcją, nieprzebrana mnogość faktów stoi zawsze w odwodzie ku poparciu i stwierdzeniu jego teoretycznych wywodów. Nadaje to jego dziełu charakter systematyczności, przypominającej niemiecką filozofję idealną z czasów Hegla, zarazem ścisłości i gruntowności, które nie pozwalają zapomnieć, że ma się tu do czynienia nie ze sztuczną budową systematyzowania djalektycznego, ale z umiejętnym powiązaniem wywodów, opartych na pewnikach naukowych, na twierdzeniach, mających za sobą liczne szeregi faktów.

Nie chcę przez to powiedzieć, by Socjologja Spencera była już tak doskonała, że w niej niema nic do zarzucenia, by w podstawach swych była już tak ugruntowana, iż żadne z ich założeń nie da się obalić, a przynajmniej poprawić. I owszem, zawiera w sobie pewne wady i niedostatki, których też liczni krytycy nie omieszkali jej wytknąć. Jednym z poważniejszych zarzutów, jakie robią Spencerowi jest ten, że zadaleko posuwa analogję między społeczeństwem a organizmem zwierzęcym. Jakąkolwiek doniosłość przyznamy temu zarzutowi, musimy się zgodzić, że Spencer w porównaniu z innymi pisarzami jest jeszcze bardzo umiarkowany pod tym względem. Alfred Espinas posuwa analogję do tego stopnia, że społeczeństwu, jako całości organicznej, przypisuje osobną świadomość siebie, inną i oddzielną od świadomości pojedyńczych ludzi stanowiących zbiorową jednostkę. U niemieckich zaś autorów analogja ta doprowadzona jest do takich szczegółów, że w końcu zatraca się pojęcie jakiejkolwiek różnicy między społeczeństwem i zwierzęciem.

W artykule swym: *Social organism* wykazuje Spencer następujące analogje między społeczeństwem a organizmem zwierzęcym:

1. Społeczeństwo, zarówno jak pojedyńczy organizm, będąc z początku małym tylko skupieniem cząstek, zwiększa się powoli i nieznacznie, tak że niektóre społeczeństwa dochodzą czasami do dziesięć tysięcy razy większej objętości, niż ta, jaką miały pierwotnie.



2. Początkowo będąc bardzo prostej budowy, tak iż można je uważać za bezkształtne masy, w miarę swego wzrastania stają się coraz bardziej złożone w wewnętrznym ukształtowaniu się.

3. W pierwotnym, nierozwiniętym ich stanie istnieje słaba zaledwie zależność między ich częściami składowymi, stopniowo atoli wzajemna ta zależność wzrasta i staje się w końcu tak wielka, że działalność i życie jednej z nich możliwe jest wtedy tylko, gdy żyją i działają inne części.

4. Życie i rozwój społeczeństwa są niezależne i o wiele trwalsze od życia i rozwoju swych jednostek składowych, które rodzą się, wzrastają, mnożą, działają, i umierają, podczas gdy ciało polityczne, składające się z pokoleń kolejno po sobie następujących, wzrasta pod względem objętości i staje się coraz doskonalsze tak w wewnętrznej budowie, jak w swych sprawach życiowych.

Obok wszakże tych podobieństw występują różnice, które Spencer sprowadza także do czterech punktów. Są one następujące:

„1. Społeczeństwo nie ma właściwej sobie formy zewnętrznej. Różnica ta wszakże traci swą doniosłość, gdy zważymy, że w całym królestwie roślinnym, jak i w niższych działach zwierzęcego, kształty są po większej części nieokreślone, tak że określoność ich można poczytywać raczej za wyjątek, niż za prawo, i że są widocznie wytworzone, przynajmniej w części, przez zewnętrzne okoliczności fizyczne po dobnie, jak zewnętrzne formy społeczeństwa.

2. Tkanka życiowa, z której składa się jednostka organiczna, stanowi masę ciągłą i nieprzerwaną, gdy tymczasem żyjące pierwiastki społeczeństwa nie stanowią ciągłej masy, lecz są mniej lub więcej rozrzucone na pewnej przestrzeni ziemi. Lecz i ta różnica traci swe znaczenie wobec faktu, że między niższymi gatunkami istot organicznych tak z królestwa roślinnego, jak zwierzęcego, są takie, w których żyjące jednostki, stanowiące ich masę, rozrzucone są w bezwładnej substancji, którą zaledwie można nazwać żyjącą w całym znaczeniu tego wyrazu. Zresztą w najdoskonalszym organizmie żyjące jednostki, jakimi są komórki, nie stykają się bezpośrednio z sobą, lecz są przedzielone od siebie tak zwaną substancją międzykomórkową. Z drugiej znów strony, chociaż ludzie składający społeczeństwo, są fizycznie oddzieleni od siebie i rozrzuceni na przestrzeni ziemi, przestrzeń ta wszakże nie jest pozbawiona życia: owszem, życie na niej rozwija się, jakkolwiek niższego rodzaju, ale życie, od którego zależy byt ludzi i społeczeństwa. Okrywająca

ziemię roślinność jest warunkiem życia zwierzęcego; twory zaś roślinne i zwierzęce pewnego kraju służą ku utrzymaniu społeczeństwa ludzkiego.

3. Pierwiastki życiowe jednostki organicznej są po większej części ustalone w swym położeniu, gdy tymczasem pierwiastki organizmu społecznego mogą się przenosić z miejsca na miejsce z całą swobodą. Różnica ta po bliższym jej zbadaniu okazuje się znacznie mniejsza, niż się wydaje z pierwszego wejrzenia. Przenoszenie się bowiem obywateli społeczeństwa swobodne jest tylko w zakresie życia prywatnego, w czynnościach zaś publicznych ustaje prawie zupełnie. Rolnik, przemysłowiec, kupiec wykonywają swe obowiązki na tym samym miejscu często przez całe życie, a jeżeli wydalają się czasowo, zostawiają innych do załatwiania spraw w swej nieobecności.

4. Ostatnią i najważniejszą różnicą jest, że gdy w organizmie zwierzęcym pewna tylko tkanka t. j. nerwowa, obdarzona jest czuciem, to w społeczeństwie każdy jego członek posiada czucie. Spencer przyznaje wielką wagę tej różnicy, w każdym razie nie taką, ażeby miała naruszać i znosić analogję między społeczeństwem a organizmem zwierzęcym. Albowiem jak z jednej strony są organizmy niższego rodzaju, które nie mają systemu nerwowego i u których czucie rozlane jest w całej masie ich ciała; tak z drugiej znowu strony, chociaż wszystkie jednostki społeczeństwa obdarzone są czuciem, nie wszystkie przecież posiadają je w równym stopniu. Warstwy narodu wyrobnicze, zajęte uprawą roli, daleko mniej są wrażliwe tak pod względem uczuciowym, jak i rozumowym, niż klasy społeczeństwa znajdujące się na wyższym stopniu oświaty. Z tym wszystkim różnica ta między ciałem politycznym, a ciałem jednostkowym jest stanowcza ie należy to też nigdy spuszczać z uwagi. „Przypomina nam bowiem — powiada Spencer — że gdy w ciele jednostki organicznej dobrobyt wszystkich części składowych służy ku zapewnieniu dobrobytu systemu nerwowego, którego przykre lub przyjemne wrażenia stanowią szczęście lub nieszczęście jednostki; to w ciele politycznym dzieje się odwrotnie. Jeżeli bowiem zwierzę, jako całość, posiada świadomość siebie, czyniącą je zdolnym do odczuwania szczęścia i nieszczęścia; to społeczeństwo, jako całość, nie ma oddzielnej świadomości siebie. Świadome są tylko pojedyńcze jednostki, ludzie, którzy czują, działają i myślą. Oni tylko, jako składowe cząstki społeczeństwa, zdolni są odczuwać dobrobyt całości, jej powodzenia i klęski; dlatego też pomyślność i szczęście obywateli nigdy nie powinny być poświęcone dla przypuszczalnych korzyści państwa, gdyż właśnie państwo istnieje tylko dla korzyści obywateli. Tutaj życie ogólne musi być podporządkowane życiu części składowych".

Wszystkie więc te różnice, z wyjątkiem może ostatniej, nietylko



nie zacierają podobieństw, które zachodzą między organizmem zwierzęcym, a społeczeństwem, ale, przeciwnie, bardziej je jeszcze uwydatniają. Szukając dalszych podobieństw, nie trudno odkryć, że jak w zwierzęciu, tak i w społeczeństwie, życie odbywa się za pomocą trzech układów organicznych, które tu i tam w jednakim do siebie zostają stosunku i w tym samym porządku występują. Są to: układ pokarmowy, krwionośny i nerwowy w zwierzęciu; w społeczeństwie zaś — przemysłowy, handlowy i rządzący.

Wykazane analogje stwierdzają najzupełniej, że społeczeństwo jest organizmem takim, jakim jest zwierzę, i że w swym wytwarzaniu się, kształtowaniu i rozwoju podlega tym samym, co i ono, prawom — prawom biologicznym. W każdym razie analogje te stwierdzają to tylko, że społeczeństwo podobne jest pod względem budowy wewnętrznej i procesów życiowych do organizmu zwierzęcego wogóle, ale bynajmniej nie do jakiegoś poszczególnego zwierzęcia, lub do któregoś z rodzajów zwierzęcych, a tym mniej do człowieka. Takie więc porównania, jakich przykłady znajdujemy u Platona w jego „Rzeczypospolitej" i Hobbesa w jego „Leviathanie", nie mają żadnej podstawy logicznej i prowadzą do wniosków o tyleż szkodliwych w zastosowaniu, o ile dziecinnych pod względem pomysłu. Plato, porównywając społeczeństwo z duszą ludzką, upatruje podobieństwo między władzami umysłu a klasami społecznymi swego idealnego państwa i dostrzega ścisłą odpowiedniość między rządem a rozumem; między stanem wojskowym a wolą; między klasą pracującą a uczuciami. Hobbes znowu, nazwawszy swego Leviathana (społeczeństwo) sztucznym człowiekiem, każe uważać rząd za sztuczną duszę, nadającą jego ciału ruch i życie, władze sądownicze i urzędy wykonawcze są podług niego sztucznymi wiązadłami, łączącymi oddzielne części ciała w jedną całość; nagrody zaś i kary, za których pomocą rząd pobudza członków społeczeństwa do pełnienia obowiązków, — są sztucznymi nerwami itd. Niedorzeczność tego rodzaju wywodów i porównań jest aż nadto widoczna, by potrzeba było wskazywać ją i wykazywać.

Ponieważ społeczeństwo posiada wszystkie cechy organizmu zwierzęcego; ponieważ wszystkie objawy jego życia mają ten sam charakter, co i objawy życia zwierzęcego: przeto zarówno cały ustrój jego, jak i procesy życiowe, muszą powstawać i dokonywać się samorzutnie, jak się wytwarza organizm żyjący, jak się odbywają wszelkie czynności fizjologiczne. Stosunki i urządzenia zarówno prywatne, jak publiczne, zarówno społeczne, jak polityczne i religijne, są naturalnym wynikiem indywidualnej czynności ludzi, wchodzących w skład ciała zbiorowego, jakim jest społeczeństwo. W swym ukształtowaniu się, zarówno jak w rozwoju, zależą one od właściwości składowych czynników społeczeństwa, ze-

wnętrznych i wewnętrznych, od wzajemnego ich na siebie oddziaływania i są ich wypadkową. Bodźcem, poruszającym jednostki do działania, są naturalne ich potrzeby fizyczne i moralne, czynne w nich mimo ich woli, a często nawet wbrew ich woli. Dokonywane pod ich naciskiem działanie musi ulegać warunkom, jakie znajduje gotowe w swym otoczeniu tudzież w organizacji swego ciała i umysłu. Czynność zbiorowa, skierowana ku pewnym celom, pociąga za sobą ustalanie się odpowiednich stosunków, odpowiedniego zachowywania się względem siebie jednostek. Stosunki te, układając się na podstawie podziału pracy, przechodzą w zwyczaj, w obyczaj, a w końcu w urządzenie uświęcone powagą bądź religji, bądź władzy prawodawczej. W ten sposób powoli, siłą samych czynników życia społecznego działających samorzutnie, przez wzajemne ich na siebie oddziaływanie, wytwarza się cały ustrój społeczny. Nie jest on tedy ani bezpośrednim dziełem Opatrzności, układającej ludzkie jednostki w jedną całość podług zamierzonego planu, jak zegarmistrz kółka i sprężyny; ani aktem prawodawcy, naginającego wolę jednostki do swych widoków; ani też dowolnym postanowieniem członków społeczeństwa, zgadzających się na pewien układ z całą świadomością następstw, jakie stąd mają dla nich wyniknąć. Ustrój społeczny nie robi się, ale wytwarza się samorzutnie na gruncie charakteru narodowego. Nadawane konstytucje, przeprowadzane reformy w jakimkolwiek zakresie życia społecznego o tyle tylko są trwałe i pożyteczne, o ile odpowiadają rzeczywistym potrzebom społeczeństwa, o ile zgadzają się z umysłowym wykształceniem jego członków, z ich moralnym uobyczajeniem. W przeciwnym razie, chociażby instytucje były najlepsze w zasadzie, nie utrzymają się długo; nie mając ugruntowania w uczuciach jednostek, muszą ustąpić miejsca innym, mniej doskonałym, ale mającym nad nimi tę wyższość, że są przykrojone do stopnia rozwoju społecznego, że są naturalnym jego wynikiem.

Zapatrując się z tego stanowiska na zagadnienia życia społecznego, potępia Spencer zarówno stronnictwo rewolucyjne, które za pomocą przewrotów chciałoby zapewnić społeczeństwu doskonalsze instytucje, jak i stronnictwo konserwatywne, które drogą represji usiłuje powstrzymać naturalny bieg rzeczy, zmierzający do postępu. Wobec tych dwuch stronnictw, rozrywających społeczeństwo i kierujących jego usiłowaniami ku przeciwnym sobie celom, prawdziwą oddaje usługę społeczeństwu rząd reprezentacyjny, który pod względem teoretycznym jest zupełną niedorzecznością, ale który w praktyce okazuje się czynnikiem, sprowadzającym do równowagi sprzeczne żywioły. W każdym razie pożyteczny jest on wtedy tylko, gdy nie przekracza właściwego zakresu swej władzy, jakim jest wymiar sprawiedliwości. Rząd powinien zostawić całą



swobodę działania jednostce, dozwolić jej, ażeby na własną odpowiedzialność pracowała nad swym uszczęśliwieniem i nie mieszać się w jej sprawy, chociażby te miały pociągnąć za sobą najfatalniejsze dla niej następstwa. Interwencja rządu konieczna jest w takich tylko razach, gdy działanie jednostki staje się naruszeniem swobody innych.

Wszelako rząd reprezentacyjny jest formą przejściową i zawdzięcza byt swój temu tylko stanowi społeczeństwa, w którym niezupełnie jeszcze znikły przeciwspołeczne instynkty, odziedziczone po najdawniejszych przodkach, w którym poszanowanie praw bliźniego, głębokie poczucie słuszności nie może jeszcze zapanować nad egoistycznymi popędami natury ludzkiej. Ostatecznym celem dążności ludzkich jest społeczeństwo, w którym rząd sprowadzony będzie do jaknajmniejszych granic, wolność zaś podniesiona do najwyższej potęgi; w którym natura ludzka, przez oddziaływanie na nią społeczeństwa, tak dalece wdroży się do zadań życia społecznego, że wszelki przymus zewnętrzny stanie się niepotrzebny, że sama będzie czuwać nad sobą i panować; w którym obywatele będą krępowani tylko w tym stopniu, jaki jest konieczny do zapewnienia równej swobody innym; w którym samorzutne współdziałanie jednostek, będące główną przyczyną tak szybkiego rozwoju naszego przemysłu, wytworzy siły potrzebne do wykonywania wszystkich spraw społecznych i zostawi rządowi jedno tylko zadanie — utrzymywanie warunków, zapewniających wolność działania, umożliwiających zbiorową czynność w celach społecznych w którym wreszcie życie indywidualne będzie miało jaknajszerszy zakres, na jaki tylko pozwalają wymagania życia społecznego; życie zaś społeczne nie będzie miało innego celu nad zapewnienie życiu indywidualnemu zupełnej swobody rozwoju".

Taki stan społeczeństwa nastąpi wówczas, gdy jednostka przejmie się do głębi „tą zbawienną prawdą, że każdy wtedy tylko może być doskonale wolny, gdy wszyscy są wolni; wtedy tylko może być doskonale moralny, gdy wszyscy są moralni; wtedy tylko doskonale szczęśliwy, gdy wszyscy są szczęśliwi".

Do tej doskonałości indywidualnej, która będąc głównym warunkiem i podstawą rozwoju społecznego, zarazem jego bezpośrednim następstwem, prowadzi droga rozwoju naturalnego, powolna i długa, ale za to pewniejsza co do swych następstw od wszelkich przewrotów. Rozwój społeczeństwa dokonywa się mocą tych samych praw, jakie przewodniczą rozwojowi jednostki organicznej. Społeczeństwo w miarę wzrastania, przez rozmnażanie się ludności i przyłączanie się bądź dobrowolne, bądź przymusowe, sąsiednich plemion, staje się coraz bardziej zjednoczone w swych częściach, a zarazem coraz różnorodniejsze pod tym

względem, że wytwarzają się w nim oddzielne klasy i oddzielne zajęcia. Klasy te i zajęcia, zrazu nieokreślone w swych atrybucjach, przybierają zczasem coraz wyraźniejszy charakter, stają się bardziej oznaczone pod względem wyróżniających je cech. Jednocześnie z takim różniczkowaniem się klas społeczeństwa na podstawie różnicy tradycji, zajęć, przekonań, dążności i t. d., z ustalającym się na szerszą skalę podziałem pracy, powiększa się także wzajemna zależność zarówno między wyróżniającymi się częściami społeczeństwa, jak i między oddzielnymi jego sprawami, czynnościami. Równolegle z tą stroną rozwoju dokonywa się w tym samym czasie druga jego strona, będąca podstawą postępu moralnego i umysłowego. Ustala się mianowicie coraz większa odpowiedniość między stosunkami wewnętrznymi społeczeństwa, a stosunkami zewnętrznymi i wewnętrznymi otoczenia, czyli innymi słowy: społeczeństwo coraz lepiej, dokładniej przystosowuje się do warunków fizycznych kraju i do stanu oświaty społeczeństw sąsiednich. W następstwie tego podwójnego rozwoju składowa jednostka społeczeństwa, jaką jest człowiek, staje się coraz indywidualniejsza, swobodniejsza w swym rozwoju, niezależniejsza w swym działaniu, lubo tym ściślej związana ze społeczeństwem, im to społeczeństwo większą pozostawia jej wolność!

Cóż stanowi podstawę tego rozwoju? Jaki jest czynnik, który pobudza jednostkę do działania, który sprowadza w społeczeństwie zmiany, a nierzadko gwałtowne nawet przewroty?

Podstawą rozwoju społecznego jest natura ludzka, posiadająca wraz z innymi tworami organicznymi zdolność zmieniania się pod wpływem otaczających warunków. Pod względem fizycznym przystosowuje się człowiek do fizycznych warunków kraju i do jego działalności przemysłowej; pod względem zaś umysłowym – do stopnia oświaty i do wewnętrznych urządzeń społeczeństwa, w którym żyje. Jednostka w całym swym bycie, ze wszystkimi przymiotami tak cielesnymi, jak moralnymi, jest tym, czym ją zrobiła praca długich pokoleń, przekazujących potomkom drogą dziedzictwa udoskonaloną organizację systemu nerwowego, drogą zaś języka – nabytki wiedzy i sztuki; jest tym, czym ją zrobiło społeczeństwo, które z całym „szeregiem urządzeń, z językiem, naukami, obyczajami, sztukami, handlem i przemysłem jest wypadkową olbrzymiego skupienia sił, działających razem podczas długiego ciągu stuleci".

Czynnikiem zaś, kierującym postępowaniem zarówno pojedyńczego człowieka, jak i działalnością społeczeństwa, są uczucia. „Nie wiedza, powiada Spencer, ale uczucia kierują postępowaniem człowieka, uczucia, bądź towarzyszące wiedzy, bądź przez nią wywołane. Nic nie znaczy dla pijaka wiedzieć, że po dzisiejszej hulance nastąpi jutro ból głowy, jeżeli



wyobraźnia nie przedstawi mu wyraźnie kary, jaka go czeka, jeżeli w świadomości jego nie wytworzy się dokładny obraz cierpień, których będzie musiał doznać, jeżeli coś nie rozbudzi w nim dość silnego uczucia, przeciwnego jego chęci upicia się". W innym znów miejscu powiada: „Nie ideje rządzą światem i wywołują w nim przewroty. Świat rządzony jest i zakłócany przez uczucia, którym ideje służą tylko za przewodników. Mechanizm społeczny nie tyle opiera się na mniemaniach, ile na charakterze. Przyczyną przewrotów politycznych nie jest anarchja umysłowa, ale antagonizm moralny. Wszystkie zjawiska społeczne są bezpośrednim następstwem uczuć i wierzeń ludzkich: uczucia po większej części wyprzedzają wierzenia, które dopiero po nich następują. Namiętności ludzkie są przedewszystkim dziedziczne, gdy tymczasem przekonania są wogóle nabyte i zależą od okoliczności, wśród których powstają. Otóż najważniejsze z tych okoliczności zależą od stanu społeczeństwa, który ze swej strony zależy od panujących namiętności. Stan społeczeństwa w jakiejkolwiek epoce jest wypadkową ambicji, interesów, obaw, niechęci, sympatji wszystkich obywateli, zarówno żyjących, jak i tych, którzy przed nimi żyli. Ideje, mające obieg w tym stanie społeczeństwa, muszą w przecięciu zgadzać się z uczuciami obywateli, i, co za tem idzie, zgadzać się ze stanem społeczeństwa, którego podstawą są właśnie owe uczucia. Ideje zgoła obce stanowi społeczeństwa nie mogą się rozwinąć, a jeżeli zostały wniesione z zewnątrz, nie zdołają się przyjąć; gdy zaś przyjmą się nawet, znikną wraz z uczuciami, które im drogę utorowały. Jakkolwiek więc ideje postępowe, raz wprowadzone, wpływają na społeczeństwo i przyczyniają się do dalszego rozwoju, jednakże ustalenie tych idei zależy od uzdolnienia społeczeństwa do ich przyjęcia. W praktyce charakter narodowy i stan społeczeństwa oznaczają, jakie ideje mogą w nim powstać lub się przyjąć, ale nigdy ideje, mające obieg w społeczeństwie, nie mogą wytworzyć charakteru narodowego albo spowodować zmiany w stanie społeczeństwa. Zmiana moralnej natury ludzi, spowodowana powolnym lub ciągłym działaniem dyscypliny życia społecznego, jest główną przyczyną postępu społeczeństwa".

Ponieważ człowiek kieruje się w życiu nie rozumem, nie wiedzą, ale uczuciem, łatwo więc pojąć, dlaczego religja zawsze była i będzie jedną z najpotężniejszych dźwigni postępowania ludzkiego. „Gdyby można było, powiada Spencer, zastąpić odrazu system przepisów, ustanowionych tradycją i uświęconych powagą, uznawaną za nadnaturalną, innym systemem, opracowanym w sposób czysto rozumowy — system ten daleko mniej okazałby się skuteczny... Pojęcia przyczyny i początku uległy licznym przeobrażeniom i zmieniają się ciągle; mimo to żadna zmiana, żadne, chociażby najskrajniejsze ich przeobrażenie, nie zdoła wyrugować

ich z serca ludzkiego; dlatego też i odpowiednie im uczucie (religijne) trwać będzie zawsze".

Nie jest moim zamiarem wchodzić w ocenę wyłożonych powyżej zasadniczych pojęć Spencera o społeczeństwie; nadmieniam więc tylko, że chociaż znalazły licznych zwolenników między Niemcami, nawet Francuzami, zwolenników, którzy w wyszukiwaniu analogji między organizmem zwierzęcym a społeczeństwem dalej jeszcze poszli od samego Spencera, przecież, jak dotąd, nie mają jeszcze powszechnego uznania i wywołują dość ostre przeciwko sobie krytyki. Między przeciwnikami Spencera znajduje się sławny zoolog H. Huxley, który stanowczo zaprzecza, by można było porównywać społeczeństwo do organizmu zwierzęcego, i by można było — przyjąwszy w zasadzie takie porównanie — wyprowadzać podobne, co Spencer wnioski, wiodące poprostu do „nihilizmu administracyjnego". Utrzymuje Huxley, że jeżeli już trzeba społeczeństwo przyrównać do czegoś, to właściwiej byłoby przyrównać do procesu syntezy chemicznej, w której niezależne atomy układają się w oddzielne skupienia i, chociaż w nich zawsze pozostają sobą, wchodzą przecież w ścisłą od niego zależność.

Są znowu inni, którzy przyjmują główniejsze założenia Spencera, odrzucając tylko drugorzędne wywody i wprowadzając pewne poprawki, które jak im się zdaje, łagodzą do pewnego stopnia czysto naturalistyczny charakter jego doktryny. Taki jest właśnie Alfred Fouillée, autor książki pod tytułem: „La science sociale contemporaine". Fouillée przyznaje, że ustrój społeczny wytwarza się samorzutnie i wzrasta, jak zwierzę i roślina — ale utrzymuje, że ten proces nieświadomego wzrastania powoli przechodzi w dzieło czynności świadomej, staje się układem społecznym, umową społeczną, która jest wynikiem powszechnej zgody obywateli. Do pewnego stopnia i Spencer na to się zgadza, różni się tylko od Fouillégo tym, że chce, ażeby ta umowa dokonywała się drogą zgody i porozumienia między osobami interesowanymi, między samymi jednostkami, gdy tymczasem Fouillée żąda, ażeby ta umowa społeczna była dziełem władzy prawodawczej, żąda, ażeby obok umowy i układów szczegółowych, była jeszcze umowa społeczna i układ, uświęcony powagą rządu, obejmujący w sobie tamte i ochraniający je od naruszeń.

---

V.

# ETYKA SPENCERA.

## (THE DATA OF ETHICS BY HERBERT SPENCER).

We wstępie do swego dzieła autor, tłumacząc się z powodów, które go skłoniły do opracowania tymczasowo pierwszej części Etyki, chociaż Socjologja dotąd nie jest jeszcze ukończona, powiada: „Przepisy moralne tracą powagę, którą im nadaje ich mniemane święte pochodzenie, dlatego też sekularyzacja moralności staje się coraz bardziej konieczna. Mało bowiem jest klęsk równie niebezpiecznych, jak upadek systemu kierowniczego, który wprzód utracił swą władzę, zanim wytworzył się nowy od niego odpowiedniejszy. Wielu z tych, co odrzucają powszechną dziś wiarę, zdaje się przypuszczać, że bez jej władzy kierowniczej można łatwo się obejść i opuszczone przez nią miejsce zostawić niezajęte przez inny czynnik podobnego rodzaju. Ci znów, co stają w obronie swej wiary, utrzymują, że kierunku, jaki ona udziela, żadnym innym zastąpić nie można, że samo tylko boskie przykazanie może być właściwym w życiu przewodnikiem. Oba te stronnictwa, mimo całej swej różnicy, mają myśl wspólną. Jedno twierdzi, że próżni, powstałej wskutek upadku etyki nadprzyrodzonej, nie potrzeba zapełniać kodeksem etyki przyrodzonej, drugie — że próżnia ta niczym nie da się zapełnić. Oba więc zarówno uznają, że próżnia jest nieunikniona — tylko, że gdy jedno jej pragnie, drugie się jej obawia. Zmiana, zapowiadająca stan, lub też nim grożąca społeczeństwu, którego jedni chcą, drudzy się boją, postę-

puje szybko. Ci więc, którzy wierzą, że owa próżnia może i powinna być zapełniona, obowiązani są cośkolwiek uczynić pod tym względem".

Że ludzkość w obecnej chwili ulega istotnie pewnemu przewrotowi, którego następstwa trudno dziś jeszcze obliczyć, jakkolwiek nie trudno odgadnąć jego dążności — zbytecznie byłoby dowodzić. Świadczą o tym wymownie wszystkie owe prądy myśli ludzkiej, które, wstrząsając podstawami naszych wierzeń, wskazują wiedzy naszej nowe drogi, jednych przejmują radością i zapałem, drugich trwogą i smutkiem; dowodzą tego wszystkie owe ruchy socjalno-komunistyczno-nihilistyczne, które, w swem sangwinicznym niezadowoleniu z obecnego porządku świata, grożą mu mordem i pożogą i zapowiadają zupełne przeobrażenie społeczeństwa na nowych podwalinach.

Objawy owego przewrotu mniej są widoczne u nas, którzy stoimy na uboczu prądów cywilizacyjnych dzisiejszego czasu, niż na Zachodzie, gdzie jest ich główne ognisko. Nie potrzeba na to jednakże zbyt wielkiej bystrości umysłu, ażeby i na obliczu naszego społeczeństwa dostrzec rysy, które pokazują walkę wewnętrzną, jaka w jego łonie się odbywa, wyraźnie świadczą o pewnej zmianie, jaka się dokonywa w jego przekonaniach, uczuciach i dążnościach. Ideały, którymi ludzkość dotąd żyła, czerpiąc w nich natchnienie do czynów, otuchę w niepowodzeniach, tracą powoli i u nas dawniejszy swój blask i zaczynają zapadać w zmierzch, chociaż nowe na ich miejsce jeszcze się nie wyłoniły z zamętu sprzecznych mniemań i usiłowań.

Jestto więc jedna z owych krytycznych chorób przejściowych, jakie ludzkość zmuszona jest przebywać w pewnych okresach swego rozwoju dziejowego, kiedy, straciwszy wiarę w to, co ją dotąd ożywiało, co czciła jako prawdę świętą, zwątpiwszy w skuteczność dotychczasowych haseł — miotana nieokreślonymi pragnieniami, rzuca się gorączkowo naoślep w różne strony, niepewna co ma czynić i jaką nadal drogą postępować.

Bądź co bądź, zachodzi pytanie, czy rzeczywiście owa zmiana, jaka się dokonywa obecnie w społeczeństwie europejskim, jest tej natury, że zagraża upadkiem obowiązującej powszechnie moralności?

Chcąc na to pytanie odpowiedzieć, potrzeba zbadać, co stanowi istotę owej zmiany, jakie w niej czynniki występują, jaki jest charakter i doniosłość dążności naszego czasu, słowem, potrzeba wprzód poznać, jakie są pragnienia i usiłowania dzisiejszej ludzkości...

Każdy przyzna, że główną cechą, wyróżniającą obecną dobę dziejów, że głównym kierunkiem, uwydatniającym jej żywotność, skupiającym wszystkie jej nadzieje na przyszłość — jest realizm, który z jednej strony objawia się usiłowaniami teoretycznymi, podjętymi w celu zbadania warunków rzeczywistości i oparcia całej wiedzy na podstawach doświadczalnych, — z drugiej — nadzwyczajnym rozwojem przemysłu, nadającym w społeczeństwie nadmierną nad innymi przewagę stosunkom ekonomicznym i kwestji socjalnej.



Realny kierunek w swym teoretycznym znaczeniu, jako pewne zapatrywanie na świat, jako pewna metoda badania, jest bezpośrednim następstwem rozwoju nauk przyrodniczych. Zdumiewające rezultaty, jakie umysł ludzki na tym polu osiągnął, podniosły metodę przedmiotową do znaczenia powszechnej, wykazawszy jałowość usiłowań metafizyki, która szukała prawdy na drodze czystego myślenia. Odtąd wszystkie badania naukowe, bez względu na sferę, jakiej dotyczą, oparto na faktach dostarczanych przez obserwację i doświadczenie. I tu leży przyczyna tak ważnej roli, jaką w nauce odgrywają dziś nauki przyrodnicze i statystyka. A jakkolwiek umiejętność dzisiejsza, zwana zwykle pozytywną, nie zadawala się gołymi faktami, lecz dąży do jaknajwyższych uogólnień, nie gardząc nawet prostym domysłem, za ostateczny sprawdzian swych dedukcji uważa samo tylko doświadczenie. I stąd to pochodzi powszechne dziś lekceważenie twierdzeń, na samym tylko rozumowaniu opartych, systematów filozoficznych, politycznych i społecznych, zbudowanych na założeniach metafizycznych.

Łatwo zrozumieć, że kierunek realistyczny, wygłaszający hasło, które było niejako zaprzeczeniem panującego w społeczeństwie nastroju, musiał odrazu stanąć do walki z tym wszystkim, co się uczuło zagrożone w swym bycie. Sam on zresztą rozpoczął kroki zaczepne przeciwko powadze, przemawiającej nie w imię nauki i rozumu, których dane i wnioski podlegają sprawdzeniu, ale w imię objawienia lub intuicji, których twierdzenia nie dają się podciągnąć pod warunki poznania ludzkiego, i o których przeto rozum ludzki nic powiedzieć nie może. Dlatego też, co nie umiało wobec jego wymagań usprawiedliwić racji swego bytu, co uznał za zawadę w postępie, za balast obciążający niepotrzebnie polot myślenia, za poniżające inteligiencję ludzką przesądy — znalazło w nim nieubłaganego tępiciela, który bez wahania przykłada do nich ostrze swej krytyki, wycinając to wszystko z korzeniem, jako chwasty i uschłe rośliny, utrudniające postęp ludzkości. Że nie uszanował i przeszłości i pod ścisły wziął egzamin tradycję, że zdarł tajemniczą zasłonę z religji i do moralności zastosował ogólną zasadę — tego mu za złe brać nie można, chociaż to właśnie posłużyło jego przeciwnikom za

broń, którą się posługują wytrwale, zaostrzając ją zmyśleniami, a nawet zatruwając potwarzą.

Jedni, bardziej namiętni, oskarżają go, że zagraża podstawom bytu społecznego, który się opiera na tradycji, religji i moralności; inni postępowsi i wyrozumialsi utrzymują, że kierunek realny, jako metoda naukowa, jest konieczny; ale powinien jaknajściślej trzymać się w granicach kwestji oderwanych, w życiu bowiem praktycznym, stosowany do zagadnień politycznych, społecznych i moralnych, zabija swą analizą to, co analizy nie znosi, a co jednakże podsyca życie i zapał podtrzymuje.

Jeżeli zarzuty tamtych są niedorzeczne i nie zasługiwałyby nawet na odparcie, gdyby nie były tak rozpowszechnione; to znowu zarzut i wymagania tych grzeszą takim brakiem rozwagi i znajomości rzeczy, że trzeba je uważać za objaw lenistwa umysłowego, które chętnie poprzestaje na wyrazach bez zdania sobie sprawy z ich znaczenia.

Żądać od myśli ludzkiej, ażeby w swym pochodzie zatrzymała się na pewnym punkcie dlatego, że w nim zaczyna się stosowanie do praktyki wyników, do jakich doszła na polu teorji, jest to samo, co żądać, ażeby wody rzek wpadających do morza nie mieszały się z jego falami, lecz zatrzymały u samego ujścia; jest to żądać, ażeby śnieżna lawina zawisła na pochyłości góry dlatego, że u stóp jej podobało się człowiekowi wybudować chałupę. Żądać od rozumu ludzkiego, który nie uznaje żadnej powagi, który pod karą zaprzeczenia sobie samemu musi zastanowić się nad tym, co się jego uwadze nastręcza, ażeby przez poszanowanie tradycji narodowej, religji i moralności powstrzymał się od dochodzenia ich rodowodu i z ślepą wiarą przyjmował to, co mu podają — jest to wznawiać ową podwójną buchalterją sumienia, podług której może być prawdą pod względem religji to, co rozum ze swego stanowiska otwarcie uznaje za fałsz. Taka buchalterja, będzie prostym wybiegiem, mogła być dobra w wiekach średnich; kiedy myślenie ludzkie musiało ciągle mieć się na baczności wobec podejrzliwości kościoła, ale dzisiaj byłaby wprost małoduszności.

Co się tyczy zarzutów, oskarżających kierunek realistyczny o podkopywanie bytu społecznego, upatrujących w nim gołe zaprzeczenie wszystkiego, pierwiastek, łączący w sobie naraz kosmopolityzm, materjalizm i ateizm, — za wiele w nich jest namiętności i złej wiary, ażeby warto było nad nimi długo się zastanawiać. Że kierunek realistyczny, wygłaszając nowe zasady, przez to samo już musiał wystąpić jako zaprzeczenie tego, co się z tymi zasadami nie zgadza, łatwo pojmie każdy prostaczek, mający zdrowy rozsądek, ale



zarazem zrozumie, że pielenie ogrodu nie jest to samo, co jego niszczenie.

Kierunek realistyczny, wychodząc z założenia, że obecne i przyszłe pokolenia mają te same prawa do życia, co ich przodkowie, domaga się, ażeby zaprzestano uważać tradycję za arkę przymierza, gdyż w tradycji, obok wielu rzeczy świętych i pożytecznych, nie mało jest i takich, o których należałoby jaknajrychlej zapomnieć. Tradycja, uważana jako punkt oparcia dalszych usiłowań narodowych, jako podstawa życia narodowego, jest konieczna; ale stawiana przyszłym pokoleniom jako dogmat niezmienny, paraliżuje życie narodowe i skazuje na zastój i zacofanie.

Kierunek realistyczny uznaje w religji konieczny objaw rozwoju dziejowego ludzkości, przyznaje jej ważne zadanie — utrzymywanie ducha ludzkiego w pewnym podniesieniu nad poziomem codziennych zabiegów życia; uważając ją atoli za fakt dziejowy, mający pochodzenie czysto ludzkie, żąda od niej, ażeby się pozbyła swego zesztywnienia, ażeby nie nadawała zbytecznej wagi formom, które podniecają wyobraźnię, ale zabijają ducha pobożności, ażeby w swych naukach oglądała się na wymagania rozumu i, uwzględniając postęp wiedzy powszechnej, nie stawała w rażącej sprzeczności z tym, co jest oczywiste dla każdego, a przynajmniej przeszło w obieg życia umysłowego ludzkości.

Od moralności żąda, ażeby przestała się uważać za wasala religji, która, zajmując się sprawami zaziemskimi, traktuje życie ludzkie po macoszemu. Ostatecznym celem wszystkich przepisów moralności musi być doczesne życie ludzkie, jego pomyślność, pogodzenie dobra ogólnego z dobrem osobnika. Jedyną dla niej miarą do ocenienia tego, co ma być uważane za dobre, a co za złe, ma być pożytek; jedynym uświęceniem jej przepisów ma być nie natchnienie „uczucia moralnego“, ale naturalne prawa rozwoju społecznego.

Główną podstawą kierunku realistycznego jest zasada, że życie ludzkie we wszystkich swych objawach ulega pewnym stałym prawom tak samo, jak zjawiska świata zewnętrznego. Zasada ta, będąca indukcyjnym uogólnieniem, którego prawdziwość stwierdzają fakty dziejowe i wypadki codziennego doświadczenia, znaczy tylko to, że każdy objaw życia ludzkiego ma naturalną swą przyczynę i właściwy mieć musi skutek, że w tych samych warunkach te same muszą nastąpić objawy życia. Słowem, przyznaje ona, że we wszystkich zakresach życia ludzkiego, w jego sprawach materjalnych, umysłowych i moralnych, panuje z całą bezwzględnością prawo przyczynowości, które, będąc prawem powszechnym, nie ma wyjątków i nie podlega zawieszeniu. Usuwa-

jąc na stronę wszelkie wywody teologiczne, kierunek realistyczny ocenia wartość i znaczenie życia ludzkiego podług warunków, jakie w nim samym znajduje, wszystkie jego zagadnienia sprowadza do celów doczesnych i całą troskę o sprawy pozaświatowe pozostawia osobnikowi.

Rzecz naturalna, że wobec takich założeń kierunku realistycznego, moralność nie może dłużej opierać się na zasadach, które, zmieniając istotne zadanie życia ludzkiego, całą jego wagę przenoszą na zaziemskie jego przeznaczenie i uznają w nim tylko czas dosługi, albo co gorsza — pokuty. Musi ona wyzwolić się z pod panowania dogmatów religijnych, nadających jej charakter wyłączności, oraz klasztornego ascetyzmu, musi przestać być systemem przepisów, opartych na uczuciu moralnym, które jest różne u różnych ludów i w różnych warunkach życia i szukać dla siebie podstawy i uświęcenia w samym życiu, w jego prawach, przyrodzonych, które, będąc powszechne i konieczne, podniosą ją do znaczenia systemu obowiązującego wszystkich bez względu na wyznanie i w każdej dobie dziejowej bez względu na swoiste warunki życia.

Zachodzi tu atoli pytanie, czy kierunek realistyczny zdobył już w życiu dzisiejszym taką przewagę, żeby można było uważać jego twierdzenia za wymagania czasu, za wyraz potrzeb jeżeli nie świadomie uznawanych, to przynajmniej odczuwanych przez dzisiejszą ludzkość?

Przeciwnicy kierunku realistycznego, uważający go za sztuczny i jednostronny, nietylko odmawiają mu takiego znaczenia, utrzymując, że jest aktem wiary małej tylko garstki ludzi złudzonych nowością, ale nadto przepowiadają rychły upadek. Przepowiednię swą opierają na tym, że w przeszłości nieraz już pojawiały się tego rodzaju prądy, a przecież nie zdołały się utrzymać i musiały ustąpić miejsca idealizmowi, który stanowi wątek całej cywilizacji europejskiej. Nie bawiąc się w proroctwa, godzi się zwrócić uwagę, że to powoływanie się na świadectwo przeszłości chybia zupełnie celu: najpierw dlatego, że wielka zachodzi różnica między dzisiejszym kierunkiem, zwanym powszechnie pozytywizmem, a kierunkami znanymi z przeszłości; powtóre, jakkolwiek tak zwany materjalizm w różnych swych objawach nie mógł zapewnić sobie w przeszłości trwałego bytu, nie przeminął przecież bez śladu. Pozostawił po sobie w spuściźnie niejedno głębokie spostrzeżenie, niejedną myśl trafną, które, zwiększając żelazny kapitał wiedzy ludzkiej, wywarły stanowczy wpływ na rozwój oświaty i zmusiły sam idealizm do zmodyfikowania swych pojęć w niejednej rzeczy.

Pozytywizm dzisiejszy tym się różni od pokrewnych sobie kierunków z przeszłości, że gdy te opierały się na ontologicznych założeniach, na przypuszczeniach on za jedyną swą podstawę uważa uogólnienia indukcyjne, pewniki wykryte w drodze doświadczenia. Pozytywizm nie gardzi przypuszczeniami, ale są one u niego tym, czym korona kwiatu dla rośliny. Będąc ochroną ziarnek nasiennych, jest zarazem przynętą dla szukających słodyczy owadów, które unosząc na swych skrzydełkach pyłek zarodkowy kwiatu, stają się mimowolnymi krzewicielami życia roślinnego. Nie ulega zaprzeczeniu, że teorje przypuszczenia, którymi się pozytywizm posługuje, stracą swą siłę w bliskiej przyszłości, odpadną odeń, jak kwiat opada, gdy swe zadanie spełni; ale sam kierunek realistyczny, który opiera się na faktach doświadczenia i na metodzie przedmiotowej, nie potrzebuje zmian się obawiać.



Co się tyczy pytania, jak dalece rozpowszechniony jest dziś kierunek realistyczny i czy można go uważać za prąd czasu, należy przedewszystkim pamiętać, że nie sama tylko filozofja pozytywna jest jego wyrazem. Wypowiada się on jeszcze we wszystkich dążnościach współczesnych, objawiających się w życiu praktycznym i to daleko dosadniej, przybierając nieraz formy przeciwne jego duchowi, jako gołe przeczenie tego, co przeszłość dziejowa wytworzyła. Filozofja pozytywna jest tylko umiejętnym rozwinięciem mniemań i poglądów, które samorzutnie wyrobiły się w ludzkości pod wpływem zdarzeń dziejowych — i łączy się bezpośrednio z owym powolnym przeobrażaniem się stosunków życia, którego jesteśmy świadkami, ze zmianą bezwiednie dokonywającą się w naszych zapatrywaniach na świat i zadania życia ludzkiego, w naszych uczuciach, pragnieniach i dążnościach. I gdy ona, świadoma celu, do którego dąży, i środków, jakimi rozporządza, stara się wykryć nowe zasady życia, bardziej odpowiadające potrzebom czasu, i, zostawiając swobodny bieg rzeczom, drogą przekonania wpływać na dalszy rozwój ludzkości, niecierpliwy realizm praktyczny, jak sądzić można z usiłowań bądź pojedyńczych, bądź zbiorowych, mając do walczenia z licznymi trudnościami, chciałby odrazu skończyć cały obrachunek z przeszłością. W ten sposób popada w błędy, które go czynią sprzecznym z samym sobą. Dowodem tego są agitacje socjalistyczne, które chciałyby ludzkość przerobić, zaczynając nie od treści wewnętrznej, ale od formy — wtłaczając życie ludzkie w kształty wręcz mu przeciwne.

W każdym razie nie godzi się do tych zboczeń zaliczać kierunku realistycznego, a tym mniej uważać za wierny jego wyraz takie objawy, jak kulturkampf pruski, wygłaszający zasadę: siła przed prawem, i pokrewne mu ruchy anarchistyczne, które, tą samą kierując się zasadą, całą

wiarę pokładają w sztylecie i bombach dynamitowych. Są to objawy patalogiczne, które chyba tylko atawizmem dziejowym dadzą się wytłumaczyć — przebudzeniem się ukrytych na dnie ducha ludzkiego dzikich i barbarzyńskich instynktów, jakie każdy z nas drogą dziedzictwa otrzymuje w spadku po swych przodkach z epoki kamiennej. Przytarte i stłumione cywilizacją, która w ich poskromieniu głównie posługiwała się potęgą religji, dzisiaj, kiedy ta potęga straciła swą siłę w starciu z różnorodnymi żywiołami, kiedy upadła wiara w dotychczasowe ideały i zapanował zamęt w przekonaniach i dążnościach, — wydobywają się z ciemnych przepaści ducha, niby owe potwory morskie, które burza wyrzuca na powierzchnię, i grożą zagładą wszystkiemu, czego się ludzkość krwawą pracą wieków dorobiła.

Bądź co bądź należą one do najbardziej charakterystycznych znamion czasu, dosadnie malujących ów stan przejściowy, w jakim ludzkość znajduje się w obecnej dobie — stan zamętu, w którym zdaje się wszystkie pierwiastki natury ludzkiej, złe i dobre, wystąpiły do walki o panowanie nad światem. A jakkolwiek z realistycznym kierunkiem nie mają nic wspólnego, wykazują przecież dowodnie, że wszystkie te potęgi mistyczne, które przewodziły ludzkości w jej dziejowym ukształtowaniu się, w imię których urządzano jej stosunki i jej sprawami zawiadywano, straciły dawną swą władzę nietylko u góry, ale i u dołu, i przestają już dziś być głównymi dźwigniami życia.

Realistyczny kierunek, sądzac z jego objawów w samym życiu, wyraża się przedewszystkim w zupełnym zobojętnieniu na wszelkie spory wyznaniowe i subtelności dogmatyczne, w stanowczym zwrocie myśli do spraw ziemskich, do zadań życia doczesnego, w pewnym obniżeniu uczucia, szukającego zadowolenia nie w niedoścignionych ideałach piękna i dobra, ale w doskonałościach zgodnych z warunkami rzeczywistości i dostępnych usiłowaniu ludzkiemu. Przedstawia się on najdokładniej w tej przewadze, jaką we wszystkich stosunkach życia ludzkiego zdobyła ekonomja polityczna której zasady stały się dziś regulującymi pierwiastkami nietylko dla polityki i prawa, ale nawet dla moralności. Najważniejszym zadaniem dzisiejszej ludzkości jest dobrobyt, zapewnienie materjalnych warunków bytu. A jakkolwiek zadanie to bywa uważane przez idealistów i marzycieli za zbyt poziome i niegodne wzniosłych przeznaczeń ludzkości; jemu to przecież zawdzięcza ona nietylko tyle swobód prawnopolitycznych, tyle zdobyczy naukowych, ale nadto ostateczne swe wyzwolenie z więzów teokratycznych, a wreszcie skosmopolityzowanie oświaty europejskiej.

Jakkolwiek przemysł i handel, stawszy się głównymi dźwigniami życia narodów i całej ludzkości, za cel swój pośredni mają wytworzenie bogactwa i jego rozpowszechnienie, wpływają nie na samo tylko podniesienie dobrobytu materjalnego. Oddziaływając potężnie i na inne strony życia ludzkiego, przyczyniają się do wzrostu nauk i sztuk, stają się mimowolnymi krzewicielami oświaty, a co więcej, łagodząc obyczaje, wpływają na uszlachetnienie natury ludzkiej. Im to wyłącznie zawdzięcza praca swe wyzwolenie z dotychczasowego poniżenia i podniesienie do wysokości zasady moralnej. Przywileje straciły swe znaczenie, ich miejsce zajęła osobista zasługa, która też uważa się dziś powszechnie za jedyną miarę wartości ludzkiej. To zdemokratyzowanie ludzkości pociągnąć musiało za sobą pewne zmiany w ustroju państwa i w dążnościach rządu. Państwo, uznane za instytucję czysto ludzką, musiało się pozbyć charakteru teokratycznego i przybrało formy bardziej zgodne z ziemskiem przeznaczeniem człowieka, którego indywidualna wolność stała się odtąd zasadą wszystkich konstytucji. Na miejscu rządu z bożej łaski stanął rząd z woli narodu. Ten, uważając za jedyne swe zadanie pieczę nad dobrem doczesnym, wszelką troskę o dobro wieczne zostawił osobnikowi, zapewniając mu zupełną swobodę w rzeczach wiary. Stąd oddzielenie kościoła od rządu, zniesienie religji państwowej i równouprawnienie wszystkich wyznań; stąd też ustanowienie ślubów i pogrzebów cywilnych oraz przeniesienie ksiąg metrycznych z kościoła do zarządu gminnego. Ostatnie ślady charakteru teokratycznego zdjęto z ustaw społecznych.

Ta dążność wieku, usiłującego sekularyzować wszystkie sprawy i stosunki życia ludzkiego, znalazła się w rażącej sprzeczności z moralnością teologiczną, opierającą się właśnie na dogmacie opatrzności, bez której włos z głowy człowiekowi spaść nie może. Jakoż moralność, która życie ludzkie urządza w celach zagrobowych, która w swych pojęciach o świecie i obowiązkach człowieka tchnie klasztornym ascetyzmem, nie mogła się pogodzić z kierunkiem myśli, która ostateczne zadanie życia upatruje w celach ziemskich, nie mogła zaspokoić uczuć, które, znużone czczą egzaltacją, zwróciły się do rzeczywistości. Gdy zaś jednocześnie — pod wpływem coraz więcej popularyzującej się wiedzy, która nie z jednej tajemnicy zdarła zasłonę i uczyniła rozum ludzki trudniejszym w przyjmowaniu tego, co mu się podaje za prawdę — znacznie osłabła wiara; dziwić się nie można, że moralność, która całą swą siłę zawdzięcza religji, gruntując swój wpływ na obawie kary i nadziei nagrody, przedstawiając zło i dobro jako ustanowienia boże, straciła całą powagę i stała się przedmiotem lekceważenia. Przestrzega się ona wprawdzie w stosunkach towarzyskich i życia rodzinnego, dzięki żywiołom, które te stosunki ożywiają, a z którymi moralność silniej się skojarzyła; ale za to wykluczono ją stanowczo, jako pierwiastek zbyteczny a nawet

szkodliwy, z dziedziny polityki tak zewnętrznej, jak wewnętrznej, ze spraw ekonomicznych i z życia publicznego.

W polityce nigdy moralność nie odgrywała zbyt wielkiej roli, zawsze przecież zachowywano pewne pozory, wymyślając je, jeżeli już nie można było na rzeczywistych oprzeć się powodach, któreby usprawiedliwiały ją w tym razie. Do odrzucenia zaś wszystkich względów słuszności, do postawienia w zupełnej nagości zasady gwałtu i przemocy, wygłaszając maksymę: siła przed prawem, — potrzeba nie już powszechnego upadku moralności, ale zupełnej dla niej pogardy.

Że z ekonomji politycznej oddawna wyparto moralność, uważając, że gdzie chodzi o bogactwo, tam tylko interes osobisty może być skuteczny — wiadomo każdemu. I tu właśnie leży główne źródło socjalizmu i owej namiętnej, ze stron obu nacechowanej zupełnym brakiem moralności, walki, jaką w dniach dzisiejszych toczy praca z kapitałem — praca, wyzyskiwana, bez miłosierdzia z kapitałem, nie uznającym żadnych względów ludzkości. Społeczeństwo jest dla ekonomji politycznej tylko fabryką, produkującą bogactwo, człowiek — prostym narzędziem owej produkcji, o tyle tylko cennym, o ile przyczynia się do wzrostu bogactwa materjalnego. Dzięki przewadze, jaką dziś otrzymał w społeczeństwie przemysł i handel, ten czysto ekonomiczny pogląd na stosunki ludzkie i zadania życia stał się powszechny do tego stopnia, że pod jego punkt widzenia podciągają dziś wszystkie sprawy narodowe, każdą czynność czy pojedyńczą, czy zbiorową. Dla tego też w życiu publicznym, w którym zwykle ma się na celu najbliższe korzyści polityczne i ekonomiczne, z pominięciem najczęściej dalszych — moralność wtedy tylko się uwzględnia, gdy da się użyć za środek do dopięcia celu; zresztą obchodzą się bez niej o tyle, o ile na to pozwala prawo karne, uciekając się nieraz do podstępów niezupełnie odpowiadających godności ludzkiej.

Jak powiedziałem, jedyną sferą życia, w której moralność cieszy się jeszcze większym, niż gdzieindziej uznaniem, są stosunki domowe i towarzyskie. Lecz i tutaj więcej jest pozoru, niżby można było wnosić, zapatrując się na rzeczy powierzchownie. Nie da się zaprzeczyć, że życie domowe i towarzyskie znacznie się umoralniło, ale nie dlatego, by było silnie oparte na niezachwianych zasadach, lecz dlatego, że pod wpływem cywilizacji uszlachetniła się natura ludzka, złagodniały obyczaje, że temparament nasz stał się miększy, mniej gwałtowny, że władze refleksyjne wzięły górę nad instynktowymi popędami; wkońcu dlatego, że udoskonalona organizacja społeczna w ściślejsze ujęła kluby wolę jednostkową, która wobec czujności prawa nie może już tak łatwo



folgować swym skłonnościom. Jednakże statystyka uczy nas, że w ostatnich pięćdziesięciu latach znacznie się podniosła doroczna liczba zbrodni i przestępstw, jak również, że wzrosła liczba samobójstw. Już to jedno źle świadczy o moralności obecnej doby; tym gorzej zaś, gdy się zważy, że głównymi pobudkami wszelkich kolizji z prawem są chciwość i nieobyczajność — szczególniej pierwsza, która też dostarcza największego procentu samobójstw i przestępstw.

W ten sposób obowiązująca dotąd moralność została podważona i zachwiana w swych zasadach samą siłą wydarzeń wprzód, zanim filozofja pozytywna zdołała wygłosić swój wyrok o niej i wyszukać dla niej nowych podstaw. Zbliża się więc szybkim krokiem ów stan rzeczy, o którym mówi Spencer w przytoczonym wyżej ustępie, wykazując całe niebezpieczeństwo, jakim zagraża społeczeństwu upadek kierowniczego w życiu pierwiastka. Jakkolwiek główna przyczyna tego stanu leży istotnie w realnym nastroju dzisiejszej cywilizacji, niepodobna jednakże nie widzieć, że na wytworzenie jego złożyły się w różnym stopniu i inne prądy czasu. Żadne bowiem wydarzenie, żaden fakt dziejowy nie może być brany za wierny wyraz jednego jakiegoś prądu; są one właściwie wypadkowymi wszystkich czynników życia społecznego, to też poddane pod ścisłą analizę wszystkie objawy życia współczesnego wykazują dokładnie, że w nich dziwnym nieraz sojuszem kojarzą się najsprzeczniejsze dążności i zapatrywania. Jakoż jeżeli wina upadku moralności teologicznej spada w znacznej części na karb dążności realistycznych wieku, to w równym stopniu odpowiedzialny zań jest racjonalizm, który znacznie poprzedził kierunek myślenia pozytywny.

Udział, jaki w tym dziele podkopania moralności miała filozofja pozytywna, sprowadza się do bardzo szczupłego zakresu. Jak każda wogóle filozofja, będąca tylko uświadomieniem mniemań samorzutnie powstających w społeczeństwie, nadawała i ona tym mniemaniom siłę przekonania i w ten sposób uświęcała je w opinji ogółu. Z drugiej atoli strony, usiłując tym mniemaniom nadać charakter konieczności rozumowej, nie poprzestawała na gołym zaprzeczeniu tego, co istniało, lecz usiłowała wytwarzającym się nanowo stosunkom życia dać nową podstawę. W tych właśnie usiłowaniach należy szukać głównej charakterystyki zarówno przeszłego racjonalizmu, jak i obecnie panującej filozofji pozytywnej. Oba te kierunki myślenia, występując przeciwko moralności teologicznej, miały głównie na celu nie obalenie samych zasad moralności, ale nowe ich uzasadnienie, oparcie ich na takich podstawach, któreby się bardziej zgadzały z charakterem czasu i jego potrzebami. Racjonalizm szukał podstaw moralności w panujących w owym cza-

sie założeniach metafizycznych; dzisiejszy pozytywizm takich podstaw dla niej szuka w przyrodzonych prawach świata i życia ludzkiego. Pod wpływem racjonalizmu wytworzyła się moralność intuicyjna, pod wpływem pozytywizmu moralność utylitarna. W jakiej mierze obie czynią zadość wymaganiom rozumu i warunkom życia rzeczywistego — zastanowimy się nad tym dalej.

## 2.

Obawy Spencera, że niedaleki jest czas, kiedy obowiązująca dotąd moralność teologiczna utraci swą moc i przestanie być regulatorem życia, nie są płonne. Znajdują one swe usprawiedliwienie zarówno w głównym kierunku dzisiejszej oświaty, która, pozbywając się do reszty wszelkich pozostałości po rządach teokratycznych nad światem, podkopuje tym samem powagę, na której opiera się moralność teologiczna, jak i w życiu praktycznym, które, urządzając się podług nowych haseł, nie zawsze umie uszanować to z przeszłości, co zasługuje na szacunek i w swym wstręcie do wszystkiego, co nosi na sobie znamię mistycznego początku, z lekceważeniem pomija przepisy moralności chrześćjańskiej.

Obecny stan społeczeństwa pod względem moralności słuszną przejmuje trwogą każdego, kto pilnie rozpatrzy się w stosunkach życia zarówno publicznego, jak prywatnego. Mimowoli nasuwa się pytanie, czy jest jaki środek zapobieżenia groźnym następstwom, jakie z tego stanu muszą wyniknąć w niedalekiej przyszłości? Na to pytanie aż trzy mamy odpowiedzi. Jedni utrzymują, że jedynym ratunkiem dla ludzkości jest powrót do wiary ojców — wiary naiwnej, z pokorą ulegającej powadze kościoła, który jest jedyną skarbnicą prawdy i łaski. Inni znów utrzymują, że przepisy moralności, konieczne dawniej, dzisiaj stają się zgoła zbyteczne wobec postępów prawodawstwa, które z dokładną ścisłością określa, co się komu należy, oraz wobec ekonomji politycznej, która wyraźnie wskazuje, jaki udział przypada każdemu w pracy i w podziale bogactwa społecznego. Nareszcie trzecia grupa, do której właśnie należy Spencer, podziela przekonanie, że moralność teologiczna, nieodpowiednia duchowi czasu, da się zastąpić przez inną, któraby, opierając się na prawach przyrodzonych, bardziej się zgadzała z warunkami dzisiejszego życia.



Pobożne wzdychania do owych czasów, kiedy kościół był ostateczną wyrocznią w rzeczach prawdy i sumienia, i naiwne marzenia o ich powrocie nie są dzisiaj tak bardzo rzadkie, jakby się zdawać mogło. Dość nawet potężne jest stronnictwo, któreby pragnęło zawrócić ludzkość z drogi postępu i cofnąć ją o kilka wieków wstecz. Stanowią je tak zwani ultramontanie, którzy, stawiając interes kościoła rzymskiego ponad wszystkie sprawy ludzkości, potępiają bezwzględnie całą dzisiejszą oświatę, uważając ją za owoc buntu rozumu, co w swej pysze ufa tylko w siebie i chce się obejść bez Boga.

Stronnictwo to kieruje się przekonaniem, nie wiem, jak dalece szczerym, że człowiek o tyle tylko może być dobry, o ile wierzy ślepo i Boga się boi. Gdyby to przekonanie było prawdziwe, natenczas należałoby uważać wieki średnie za ideał tego, czym ludzkość być powinna, jeżeli nie pod względem umysłowym, to przynajmniej moralnym. Tymczasem wiadomo nam z historji, że ów okres dziejów ludzkości jest najsmutniejszą ich kartą, świadczącą zarówno o głębokiej ciemnocie i niemoralności wszystkich warstw społeczeństwa, że panowało w nim zepsucie obyczajów, o jakim dziś pojęcia nawet nie mamy, że przy całym rygoryzmie w wypełnianiu praktyk ascetycznych dopuszczano się z lekkim sumieniem najbezecniejszych czynów i najpotworniejszych zbrodni. Zresztą uczy nas codzienne doświadczenie, że uczucie religijne, opierające się na ślepej wierze i bojaźni bożej, poprzestaje bardzo często na samych tylko praktykach religijnych. To też nie rzadko widzimy religjantów, którzy za nic w świecie nie złamią nakazanego przez kościół postu, ale którzy bez najmniejszego wyrzutu sumienia krzywdzą bliźniego bądź na honorze, bądź na majątku, gdy po temu sposobność się nadarzy.

Niezawodnie, człowiek musi w coś wierzyć, musi mieć jakieś przekonania, jakieś zasady, chociażby nawet na cudzą wiarę przyjęte, byle szczerze i głęboko. Brak przekonań pozbawia człowieka jedynego oparcia w życiu, czyni zaś zeń igraszkę chwilowych chęci i namiętności. Jest on jak rozbitek, którym miota fala wzburzonego morza, unosząc go mimo jego woli tam, gdzieby może zajść nie pragnął. Cnotliwym lub zbrodniarzem staje się on wedle okoliczności, w jakich bieg wydarzeń go postawi. Zasady te atoli i przekonania niekoniecznie mają być religijne, mieć charakter nadprzyrodzony. Mogą być dziełem rozumu, dla którego prawa przyrodzone, które wypowiadają się same w świecie i w życiu ludzkim, są tak samo święte i uszanowania godne, jak przykazania boże i przepisy kościelne dla prawowiernych wyznawców. Moralność bowiem nie wiąże się tak bardzo ściśle z dogmatami religijnymi. Świadczą o tym liczne przykłady, które pokazują, że można ślepo wie-

rzyć w dogmaty, a jednakże być nawskróś niemoralnym, jak również, że można być ateuszem, a przecież troskliwie chodzić około dobra ogółu i mieć żywe współczucie z bliźnimi. To też religja, jako skarbnica mądrości praktycznej, udzielająca rad i przestróg człowiekowi, który ich skądinąd zaczerpnąć nie może, jako źródło pociechy, pokrzepienia w dolegliwościach, na które w ziemskich środkach niema lekarstwa — jest zbawienna, dla pewnego zaś stanu umysłu nawet konieczna. Ale staje się ona zgoła szkodliwa, gdy zapomniawszy o swym istotnym zadaniu, czysto wychowawczym, narzuca się ludzkości na jedyną nauczycielkę prawdy, na skarbnicę mądrości teoretycznej, i wszystkie wyniki samodzielnego badania, niezgodne z jej dogmatami, ogłasza za fałsz. Staje się ona wtedy hamulcem opóźniającym pochód ludzkości po drodze postępu.

Gdyby życie praktyczne, troska o chleb codzienny, były jedynym zadaniem człowieka — mogłaby mu wystarczyć wiara teologiczna, która, bądź co bądź, zaspakaja najnaglejsze potrzeby serca i rozumu, udzielając odpowiedzi na pytania, jakie każdemu nastręcza świat i życie. Jednakże zabiegi życia powszedniego nie wyczerpują działalności ludzkiej, pozostaje pewna jej zwyżka, która się zwraca w inne sfery, szukając swego zaspokojenia w wiedzy i w sztuce. Sam nareszcie katechizm uczy nas, że człowiek jest istotą obdarzoną rozumem i wolą, — rozumem, ażeby poznawał prawdę, która się wypowiada w zjawiskach świata powszechnego i w stosunkach życia, oraz — wolą, ażeby działał. Obok więc celów praktycznych, ma jeszcze człowiek przed sobą cele teoretyczne, których urzeczywistnieniem jest wiedza, poznanie rzeczywistości, zbadanie jej praw niezmiennych. Tej wiedzy religja mu nie dostarcza. Mając bowiem za jedyne swe zadanie wychowanie ludzkości, zajmuje się przedewszystkim uobyczajeniem jej, złagodzeniem surowej natury człowieka, zaszczepieniem weń uczucia poświęcenia, obowiązku, poskromieniem samolubnych jego popędów i nałamaniem woli do karności i porządku, jakich samo istnienie społeczeństwa wymaga. Zawiera ona wprawdzie pewną sumę prawd oświecających rozum, dających mu pewne pojęcia o świecie, o życiu, o przyczynie wszystkiego; pojęcia te atoli jaknajściślej wiążą się z jej celami praktycznymi i użyte są jako środki dyscyplinarne, potęgujące znaczenie i wartość jej przepisów moralnych, służą jej ku temu, ażeby nastroić rozum do tonu uczucia, na którym głównie opierają się wszystkie zasady moralności teologicznej. Pragnienie więc wiedzy nie w religji, ale po za nią musi szukać swego zaspokojenia — w samodzielnym badaniu, opartym na doświadczeniu. Jeżeli zaś nauka w ostatecznych swych wynikach staje w sprzeczności z dogmatami — nie ona temu winna; w każdym razie pozostawi niętkniętymi istotne zasady moralności. Usuwa z pod nich podstawę teologiczną,



ale natomiast podkłada nową, która, będąc wolna od pierwiastka mistycznego, bardziej się zgadza z duchem czasu.

Zasada, w imię której ultramontanie stają do walki z oświatą i całym porządkiem rzeczy ludzkich, jest zgoła niemoralna, gdyż zaciera w człowieku to, co go robi istotą wolną i rozumną; jest nawskroś fałszywa, gdyż oprócz strachu nie przyjmuje w człowieku żadnych wyższych pobudek, na któreby można było liczyć; jest nadto niedorzeczna, gdyż prowadzi do awanturniczych przedsięwzięć, które narazie wiele złego mogą sprowadzić, ale pożądanego skutku nigdy nie osiągną. Każdy łatwo pojmie, skoro zastanowi się, że, chcąc przerobić człowieka podług swej zasady, potrzebaby wprzód przerobić cały ustrój społeczny, a więc zniszczyć wszystkie nabytki cywilizacji, wiedzę, przemysł, całe słowem otoczenie, które, oddziaływając na człowieka, budzi jego siły umysłowe i nie dozwala mu zasnąć snem błogosławionych. Na to, ażeby ludzkość mogła powrócić do stanu umysłowego, w jakim średnie wieki się znajdowały, powrócić do owej ślepej, naiwnej wiary, trzymającej się litery dogmatów i nakazów kościoła — potrzebaby chyba nowej inwazji barbarzyńców, którzyby zburzyli do gruntu cywilizację europejską i swą brutalną siłą tak przygnietli umysł człowieka, ażeby ten, straciwszy wiarę w siebie i w środki ziemskie, uczuł się zmuszonym szukać dla siebie ratunku w potęgach nadprzyrodzonych. Skłonność do mistycyzmu rodzi się tylko z ciemnoty i dotkliwych cierpień, łamiących przyrodzoną energję człowieka — i jest stanem umysłu chorobliwym.

Tejże wartości, co i poprzednie, jest mniemanie, że moralność można zastąpić przez prawo, że więc upadek systemu moralnego, na razie szkodliwy, jak każda doba przejściowa, nie zagraża ludzkości tak wielkim niebezpieczeństwem, jakby można wnosić z pojedyńczych faktów. Moralność była niezbędna w początkowych okresach życia społecznego, kiedy stosunki ludzkie dopiero układały się do pewnej normy i kiedy w starciu sprzecznych dążności i usiłowań konieczny był pierwiastek, któryby posiadał moc rozjemczą, zdolny był łagodzić i poskramiać gwałtowne popędy surowej jeszcze natury ludzkiej. Jednakże kiedy pod wpływem oświaty i tejże moralności zmiękło serce ludzkie i jego namiętności nagięły się do form obyczajowych, kiedy prawo i ekonomja polityczna coraz dokładniej określają stanowisko osobnika i jego stosunki: moralność ze swymi nieokreślonymi przepisami staje się rzeczą zbyteczną.

Że całe rozumowanie jest błędne, każdy łatwo się przekona, kto zastanowi się nad różnicą, jaka zachodzi między moralnością z jednej, a prawem i ekonomją polityczną z drugiej strony. Różnica ta jest zasadnicza, bo opiera się na naturze samych stosunków społecznych, które,

lubo łączą się w społeczeństwie w jedną organiczną całość, niemniej przecież stanowią odrębne gałęzi życia zbiorowego.

Zadaniem prawa jest porządek, bez którego ani społeczeństwo istnieć, ani osobnik bezpieczny być nie może. Porządek ten polega na takim ustosunkowaniu czynników społecznych, ażeby każdy z nich, działając wedle swej natury, nie tylko nie zawadzał i nie krępował działania innych, ale, przeciwnie, dopomagał im i zgodnie z nimi zmierzał do wspólnego celu — którym jest życie społeczeństwa i jego rozwój dziejowy. Porządek, będąc koniecznym warunkiem istnienia społeczeństwa, musi być dokładnie określony we wszystkich swych szczegółach i z całą bezwzględnością przestrzegany. W nim nie może być nic takiego, coby było pozostawione dobrej woli osobników; co tylko dlań jest niezbędne, musi być nakazane, co mu zagraża, co go w czymkolwiek narusza — musi być zakazane. Przymus stanowi charakterystyczne znamię prawa, dla którego człowiek ma tylko znaczenie składowej cząstki ładu społecznego, obowiązanej pod obawą kary do wypełniania pewnych czynności, jakie jej przypadają nie z natury posiadanych przez nią własności indywidualnych, ale z natury zajmowanego przez nią miejsca w powszechnym porządku.

Będąc czysto formalne, prawo nie dotyka treści rzeczy; zajmując się ustosunkowaniem składowych czynników społeczeństwa, określa ich zewnętrzne, nie wewnętrzne działania. Oznacza owe granice, w których każdy czynnik ze względu na inne trzymać się musi, ale pozostawia zupełną swobodę wewnętrznemu ich działaniu, które może się rozwijać stosownie do celu, jaki ma przed sobą.

Jednym z czynników życia społecznego i to głównym, który jest źródłem i podstawą wszystkich innych, jest człowiek. Z niego — z jego potrzeb fizycznych i umysłowych — wytryska całe życie społeczne, jego objawy w urządzeniach politycznych, w obyczajach towarzyskich, w handlu i przemyśle, w nauce i sztuce i t. d. Czynnik ten, jak każdy inny, podlegając prawu w swym działaniu zewnętrznym, o ile to dotyczy porządku i bezpieczeństwa publicznego, musi mieć zapewnioną sobie swobodę wewnętrznego działania, urządzania się, jak mu nakazuje jego natura. Ta właśnie sfera działalności ludzkiej stanowi przedmiot moralności.

Gdyby człowiek wychodził z rąk natury wykończony we wszystkich szczegółach, jak pszczoła albo mrówka, a przynajmniej, gdyby sformowany przez wychowanie, nie podlegał nadal żadnym zmianom czyto na lepsze, czy na gorsze, jak wytresowane zwierzęta: dla moralności nie byłoby miejsca w społeczeństwie; szłoby tylko o to, ażeby raz ustanowiony porządek utrzymać i zabezpieczyć od zakłócenia. Człowiek atoli tym się różni od wszystkich stworzeń żyjących, że,



posiadając świadomość siebie, mocą której może poznawać świat zewnętrzny, oraz własne swe uczucia, myśli i chęci — zdolny jest rozwijać się i doskonalić. Głównym warunkiem tego rozwoju jest moc panowania nad sobą, zdobywana przez niego drogą zastanawiania się nad swymi czynami, zdawania sobie sprawy ze swych pragnień i zamiarów, słowem — wolność. Wolność nie jest dana człowiekowi od natury; wyrabia ją w sobie własną pracą, korzystając z przyrodzonej energji organicznej. Im większa jest ta wolność w osobniku, tym potężniejszym staje się on ogniskiem życia w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu, tym jaśniej przyświeca swymi uczuciami, myślami i zamiarami, tym silniejszy wywiera wpływ na bieg wydarzeń swymi czynami.

Społeczeństwo jest organicznym zespoleniem osobników, polegającym na ścisłym zsolidaryzowaniu żyjącego pokolenia z pokoleniami przeszłymi i przyszłymi. Życie więc społeczeństwa, rozwój jego pod wszystkimi względami zależy wprost od pełni życia, jaką objawiają jego jednostki składowe. Im większą posiadają wolność, z tym większą swobodą będą używać kapitału cywilizacyjnego, jaki im się dostał dziedzictwem po ich przodkach, i z tym większym przyrostem przekażą go swym następcom. Na tym przyroście dziedzicznego kapitału, na tym przymnażaniu przez kolejne pokolenia zasobu cywilizacyjnego, polega rozwój dziejowy społeczeństwa, będący najwyższym jego dobrem.

Porządek społeczeństwa z jednej, dziejowy jego rozwój z drugiej strony, stanowią ostateczne cele życia społecznego, najzupełniej wyczerpujące zadanie ludzkości. Dwa te cele nietylko nie wykluczają się wzajemnie, ale owszem uzupełniają, łącząc się z sobą w całość organiczną, jaką jest życie ludzkie. W stosunku do siebie są one warunkami koniecznymi. Im więcej jest ładu w urządzeniach społecznych, tym szybszy objawia się postęp w przemyśle, naukach, sztukach itd. — i odwrotnie, im bardziej społeczeństwo rozwija się, wyższy stopień zajmuje w oświacie, tym doskonalszy staje się wewnętrzny jego porządek, który powoli traci swój charakter przymusowy i staje się dobrowolny. To też widzimy, że w miarę jak oświata coraz głębiej przenika i szerzej rozlewa się w ludzkości, zakres przymusu prawnego ścieśnia się, natomiast wzrasta swoboda moralna. Wprawdzie obyczajowość, opinja publiczna wywierają także swego rodzaju przymus, straszniejszy nieraz w swych skutkach od prawnego — przymus ten atoli jest bardziej ludzki, na szlachetniejszych opiera się pobudkach, niż prawny.

Czy dojdzie kiedy ludzkość do tej doskonałości, ażeby w niej przymus prawny zupełnie zaginął, ustąpiwszy miejsca swobodzie moralnej? Trudno dziś o tym coś mówić, a samo przypuszczenie tego rodzaju wygląda dość paradoksalnie wobec warunków, w jakich żyjemy. W każdym prze-

cież razie więcej ma ono za sobą prawdopodobieństwa, niż przeciwne mu, które spodziewa się, że upadającą moralność teologiczną będą mogły zastąpić przepisy prawne. Zastosowanie przymusu prawnego do stosunków społecznych, które dziś opierają się wyłącznie na wolności moralnej osobników, zatamowałoby życie u samego źródła, sparaliżowało wszelki postęp i doprowadziło ludzkość do stanu owego zesztywnienia umysłowego, w jakim obecnie znajduje się społeczeństwo chińskie, które z większą słusznością możnaby nazwać kryształem, niż organizmem.

Co się tyczy zdania, że zasady ekonomji politycznej mogłyby wystarczyć ludzkości do uregulowania jej stosunków, jest ono tak płytkie, a nawet niedorzeczne, że można byłoby o nim nie wspominać, gdyby nie to, że chociaż rzadko bywa jawnie wyznawane, za to częściej jest praktykowane, niżby tego spodziewać się wypadało.

Polega ono na prostym nieporozumieniu, wynikłym z fałszywego tłumaczenia zasady, z której wychodzi tak zwana moralność utylitarna. Przyjmuje ona, że zadaniem moralności jest użyteczność. Ponieważ ekonomja polityczna tak samo uważa użyteczność za swój przedmiot — stąd wniosek, że między nimi jest różnica formalna, i że zasady ekonomji politycznej w całości dadzą się przenieść do zakresu stosunków moralnych. Tymczasem rzecz ma się odwrotnie. Moralność, której przedmiotem jest dobro powszechne, zostaje w takim stosunku do ekonomji politycznej, która się zajmuje dobrem materjalnym, jak rodzaj do swego gatunku. Moralność, obejmując wszystkie stosunki życia ludzkiego, dotyczy także stosunków ekonomicznych, stanowiących tylko jedną stronę życia społecznego. Jakoż niemasz ani jednej zasady moralnej, któraby nie znalazła swego zastosowania w ekonomji politycznej; gdy tymczasem zasady ekonomji, traktowane w oderwaniu od całości życia społecznego, nie zawsze zgadzają się z moralnością. Do jakich zaś następstw prowadzi ekonomja polityczna, rozważana w swym oderwaniu od moralności, nielicząca się z jej przepisami — wykazuje dosadnie tocząca się w łonie dzisiejszego społeczeństwa walka pracy z kapitałem.

Różnica między moralnością a ekonomją polityczną nie jest tylko formalna. Leży ona w samej zasadzie. Moralność, której przedmiotem jest dobro powszechne, uważa człowieka, jako istotę czującą i świadomą siebie, za najwyższe dobro społeczeństwa i główne swe zadanie upatruje w tym, ażeby go podnieść do wysokości istoty wolnej, opierającej się na sobie samej i za siebie odpowiedzialnej. Przeciwnie, ekonomja polityczna, której chodzi wyłącznie o dobro materjalne, o bogactwo, zapatruje się na człowieka jako na proste narzędzie produkcji. Jeżeli nawet cenw nim zalety moralne, przymioty umysłowe, to tylko dlatego, że podnoszą produkcyjność pracy. Opiera się także na wolności, ale wolność układów, z powodu właśnie zerwania ekonomji politycznej z moralnością, kończy się tu na najstraszniejszej niewoli, na przewadze kapitału nad pracą. Wymaga i ona samodzielności, ale kiedy moralność wyprowadza ją z zasady: każdy za siebie, ekonomja polityczna sprowadza ją do formuły: każdy dla siebie.



Podstawą moralności jest współczucie z bliźnim, miłość dobra powszechnego, poświęcenie się — słowem, tak zwane uczucia altruistyczne. Podług niej, ostatecznym celem człowieka, do którego wszystkie jego usiłowania mają zmierzać, jest największa suma dobra ogólnego. O tyle tylko staje się on doskonały, o ile do tego celu wznieść się potrafi swymi uczuciami i myślami, o ile czynnie przykłada się do rozwoju społeczeństwa, do spełnienia jego zadań dziejowych. Podstawą ekonomji politycznej jest egoizm, pilnowanie osobistego interesu, który, będąc najdzielniejszą pobudką do pracy, jest też główną osią spraw materjalnych społeczeństwa, takich, jak rolnictwo, przemysł i handel. Nie spuszcza ona wprawdzie z oka dobra publicznego, ale je uwzględnia o tyle tylko, o ile łączy się z interesem osobistym, wychodząc z założenia, że bogactwo społeczne jest tylko sumą bogactwa jednostek.

Jeżeli więc upadającej moralności teologicznej nie może zastąpić ani prawo, ani ekonomja polityczna, — pozostaje jedno z dwojga: albo opuszczone przez moralność miejsce zostawić niezajęte, albo nową wytworzyć moralność, a przynajmniej na nowych oprzeć podstawach system moralności panującej.

Już z tego, co powiedzieliśmy wyżej, każdy łatwo odgadnie, że społeczeństwo bez moralności obejść się nie może. Moralność jest węzłem, który łączy w jedną całość oddzielne stosunki życia społecznego. Brak jej spowodowałby zupełne rozluźnienie tych stosunków i, co za tym idzie, nieład, któremu prawo nie zdołałoby zaradzić. Moralność, podnosząc umysł ludzki ponad egoistyczne popędy, łącząc ludzi węzłem współczucia w jeden związek bratni, godzi tym samym sprzeczne ich dążności. Pozbawione kierowniczego pierwiastka, jakim jest moralność, wyższego celu, jakim jest dobro powszechne, dążności te stanęłyby do otwartej z sobą walki — do walki na pięści, w którejby wszelkie poczucie słuszności i godziwości zatarło się do szczętu.

Człowiek o tyle tylko jest człowiekiem, o ile ma przytomny w swym umyśle ideał doskonałości ludzkiej, czy to przez samego siebie wytworzony, czy dany sobie przez społeczeństwo. Jakoż całą żywotność człowieka, jego wartość moralną, stanowi właśnie siła, z jaką tym ideałem przejął się i usiłuje wprowadzić w życie w granicach warunków, których mu samo społeczeństwo dostarcza. Takiego ideału nie da człowiekowi ani prawo, ani ekonomja polityczna, ani sztuka — bo ideał

ten powinien być powszechny, jedny dla wszystkich sfer społeczeństwa, dla wszystkich zawodów życia, dla każdego osobnika bez względu na stopień wykształcenia i zajmowane w świecie stanowisko. Znaleść go można tylko w moralności, która jest syntezą wszystkich stosunków życia ludzkiego.

Zachodzi atoli pytanie: czy moralność przyrodzona, wyprowadzająca swe przepisy z praw naturalnych, leżących w podstawie społeczeństwa i w istocie człowieka, zdoła zastąpić moralność teologiczną? Czy mianowicie potrafi ona zniewolić rozum do uznania jej za obowiązującą dla siebie, czy będzie mogła nakłonić ludzkie uczucia i namiętności do bezwarunkowej dla swych przepisów uległości? Wszak ażeby prawa przyrodzone mogły być uznane przez rozum za obowiązujące, muszą posiadać charakter konieczności; tego atoli charakteru mieć nie mogą, albowiem, będąc uogólnieniem indukcyjnym, wyprowadzonym z doświadczenia, nie zaś z zasad rozumowych, noszą na sobie cechę przypadkowości, której nie zatrze w nich najwyższe nawet uogólnienie. Zresztą, gdyby te prawa miały nawet wymagany przez rozum charakter konieczności, nie przestaną być pojęciem czysto rozumowym, gołą abstrakcją, pozbawioną wszelkiego wpływu na uczucia ludzkie. Tymczasem człowiek kieruje się tylko uczuciami, jeżeli więc jaka zasada rozumowa ma wpłynąć na jego działanie, musi naprzód skojarzyć się z uczuciami jego, stać się jego przekonaniem. Czy owe prawa przyrodzone, w imię których ma przemawiać do człowieka moralność naturalna, będą mogły trafić do uczuć ludzkich, potrafią z nimi skojarzyć się w silne i niezachwiane przekonanie?

Moralność teologiczna zawdzięczała swą powagę temu, że uchodziła za wyraz woli Boga, który, rządząc światem, zna najskrytsze nasze myśli i zamiary, że opierała się na wierze w żywot wieczny, gdzie każdemu będzie odmierzono podług tego, jak sam za życia mierzył. Wpływała więc na uczucia ludzkie i postępowanie za pomocą pobudek, które są przystępne i zrozumiałe dla egoizmu, będącego tłem wszystkich naszych uczuć, podstawą natury naszej; czerpała swe uświęcenie z religji, która, będąc ugruntowana na mistycznym usposobieniu umysłu ludzkiego, posiada dość mocy, by wznieść człowieka nad poziom samolubnych popędów i zaszczepić na właściwym mu egoizmie płonki uczuć altruistycznych. Czy moralność przyrodzona rozporządza takimi środkami? W czym znajdzie uświęcenie swych przepisów? Czy, wykluczając mistyczny pierwiastek, nie pozbawia się tym samym sprzymierzeńca, który jeden mógł jej zapewnić panowanie nad sercem ludzkim?

Z takimi zarzutami i wątpliwościami spotyka się na samym wstępie moralność przyrodzona.



Zastanówmy się nad nimi i zbadajmy, o ile są słuszne, jak dalece trafiają w słabą stronę moralności przyrodzonej?

Co się tyczy pierwszego twierdzenia, że prawa przyrodzone, jako pochodzące z doświadczenia, nie mają charakteru rozumowej konieczności, jest przesądem, który swą wziętość zawdzięcza filozofji idealnej, a przedewszystkim ostatniej spekulacji niemieckiej. — Tamta przyjmując wrodzone ideje, ta – utożsamiając umysł ludzki z duchem bezwzględności, miały zupełną słuszność tak utrzymywać. Od czasu atoli, kiedy wiara we wrodzone ideje upadła, kiedy spekulacja niemiecka okazała się niewypłacalna ze swych przyrzeczeń — twierdzenie powyższe nie ma żadnej podstawy. Umysł ludzki nie zna prawd bezwzględnych; zna tylko prawdy warunkowo konieczne. Takimi właśnie prawdami są prawa przyrodzone, które oznaczają stały i powszechny porządek świata. Że te prawa zależą od warunków świata, że gdyby świat był inaczej urządzony, inne byłyby i prawa jego, nie osłabia to bynajmniej ich konieczności. Konieczność bowiem nic innego nie może oznaczać, jak powszechność i niezmienność. Że kamień rzucony w górę spada w prostym kierunku ku środkowi ziemi, jest prawem tak samo koniecznym dla rozumu ludzkiego, jak prawo przyczynowości. Zresztą niczym się nie różnią pod tym względem tak zwane ideje wrodzone i kantowskie formy myślenia. Są one również tylko warunkowo konieczne, gdyż zależą od warunków organizacji umysłu ludzkiego. Byłyby one bezwzględne wtedy tylko, gdyby dowiedziono, że oprócz umysłu ludzkiego nie masz już innego we wszechświecie, albo że jest on rzeczywiście wiernym odzwierciedleniem ducha bezwzględnego.

Że prawa przyrodzone, które sobie rozum ludzki przedstawia, są tylko abstrakcją, uogólnieniem myśli, usiłującej zdać sobie sprawę z tego, co spostrzega w sobie i wkoło siebie, nikt temu przeczyć nie myśli. Stąd atoli nie wynika, żeby miały być uważane za czczą abstrakcją, której nic w rzeczywistości nie odpowiada. Oznaczają one, jak powiedziałem, niezmienny porządek rzeczy przyrodzonych, stałe i powszechne warunki zarówno świata fizycznego, jak i życia wogóle, nie wykluczając ludzkiego. Są one więc pełne treści, zrozumiałej nie dla samego rozumu, zajmującego się wyższymi zagadnieniami, ale i dla prostego rozsądku, jakim człowiek kieruje się w życiu codziennym. Człowiek o tyle tylko jest panem przyrody, o tyle może rozporządzać jej siłami podług swych zamiarów, o ile zna jej prawa; o tyleż równie staje się panem samego siebie, czyli istotą wolną, o ile zna swą naturę, prawa, jakim podlegają jego uczucia, myśli i chcenia. Wiedząc bowiem, w jakich warunkach pewne uczucia objawiają się i wzrastają, a inne słabną i zanikają, jakie okoliczności budzą w nim te, a nie inne chęci i pragnienia —

może w sposób odpowiedni celom życia, jakie sobie założył, oddziaływać na swe skłonności i swym usposobieniom nadawać pożądany kierunek. Wola ludzka tylko pośrednio może wpływać na uczucia i chęci za pomocą środków, jakich jej dostarcza znajomość praw natury ludzkiej i życia wogóle.

Że stosowanie się i przestrzeganie praw przyrodzonych zapewnia człowiekowi powodzenie w życiu, zapoznawanie ich zaś ściąga na niego klęski, uczy go codzienne doświadczenie, okupione nieraz łzami i ciężkim cierpieniem. Jakoż doświadczenie codzienne jest naturalnym przewodnikiem, za którego pomocą prawa przyrodzone, rozumowo pojęte, wywierają wpływ na bieg naszych uczuć i zamiarów; jest ich stroną praktyczną, za której pomocą stają się zrozumiałe dla samozachowawczego popędu natury ludzkiej, znajdującego w ich wskazówkach przestrogę, lub też zapewnienie, jak w pewnym wypadku ma sobie poczynać.

Toż doświadczenie najlepszą jest odpowiedzią na zarzut, że moralność, która nie opiera się na mistycyzmie, nie wywrze żadnego skutku na życie ludzkie. Zarzut ten wypływa z tego błędnego zapatrywania na naturę ludzką, że mistycyzm stanowi stały i niezmienny pierwiastek umysłu, łączący go bezpośrednio z życiem powszechnym i ze światem nadprzyrodzonym; że dzięki właśnie temu pierwiastkowi człowiek zdolny jest wznieść się ponad własną naturę, będącą nawskróś egoistyczną i stać się istotą współczującą i poświęcającą się.

Że mistycyzm nie jest żadnym pierwiastkiem stałym i niezmiennym umysłu ludzkiego, lecz tylko czasowym i zmiennym jego objawem, pewnym kierunkiem myślenia, zależnym od warunków życia i stopnia oświaty, dowodzi przedewszystkim ta okoliczność, że mistycyzm bywa dwojaki: jeden — pełen siły, który znamionuje budzącą się do życia myśl, usiłującą odgadnąć tajemnice wszechstworzenia; drugi — chorobliwy, który jest wyrazem przeżycia się, rezygnacji wobec zagadnień życia. Pierwszy właściwy jest narodom pierwotnym i ludziom energicznym, ale nieposiadającym dostatecznego wykształcenia. Źródłem jego jest słabe rozwinięcie władz rozumowych i brak oświaty. Taki był mistycyzm ludów barbarzyńskich, które obaliły cesarstwo rzymskie. Drugie spotyka się zwykle wśród narodów upadających, albo znajdujących się w ciężkich okolicznościach życia. Przyczyną jego jest zużycie się sił żywotnych i ociężałość myśli, albo utrata wiary w skuteczność środków ziemskich. Taki był mistycyzm konającej cywilizacji starożytnej, taki był również mistycyzm, który znamionuje naszą poezję po 31 roku. Powtóre, dzieje powszechne wyraźnie nam pokazują, że w miarę jak wzrasta oświata i utrwala się przekonanie o stałym i niezmiennym porządku



rzeczy; w miarę jak ze zmianą warunków życia dźwiga się człowiek lub naród z chwilowej niemocy, krzepnie jego myśl i serce — mistycyzm coraz bardziej słabnie i zacieśnia się do sfery ostatnich zagadnień myśli, jakimi są początek i koniec wszechrzeczy. Jednocześnie z coraz większą mocą objawia się dążność do tłumaczenia zagadnień życia drogą rozumową, przez stosowanie do wszystkich wydarzeń prawa przyczynowości, które też stają się odtąd jedynym kluczem do rozwiązywania tajemnic stworzenia, dostępnych rozumowi ludzkiemu. Również przekonywają nas dzieje, że nie każda prawda potrzebuje podkładu mistycznego, ażeby była uznana przez ludzkość. Nietylko religja ma swych wyznawców i męczenników; mają ich również nauka, sztuka, polityka i każda wogóle sfera życia ludzkiego. Dość tu wskazać Kolumba, Giordano-Bruna, Galileusza i wszystkich bohaterów sprawy narodowej, którzy dla idei nie zawahali się nieść życia w ofierze. Każda prawda, która się skojarzyła z naszymi uczuciami i stała przekonaniem — przez to samo posiada już moc kierowania wolą ludzką, jako najsilniejsza jej pobudka.

Niezawodnie, dzięki mistycyzmowi, religja i moralność teologiczna, które na nim się opierają, zdołały brutalny i nieuznający żadnych praw nad sobą egoizm ludów barbarzyńskich udyscyplinować i nałamać do ładu towarzyskiego. To atoli powściągnięcie egoizmu i ujęcie go w pewne karby nie oznacza jeszcze przeobrażenia egoizmu w uczucia altruistyczne. Gdyby człowiek z natury był istotnie tylko egoistą, z pewnością pozostałby nim na zawsze, pomimo wszelkich usiłowań religji i oświaty: mistycyzm, nawet w najwyższym swym spotęgowaniu, nie potrafiłby przerobić egoizmu na miłość innych, popędu samozachowawczego na ofiarność i poświęcenie.

Jaki jest człowiek z natury, można wnosić tylko z tego, jakim się okazuje w warunkach rzeczywistości, nie zaś, jakim się wydaje w oderwaniu od nich. Rzeczywistym bytem człowieka jest jego byt społeczny. Poza społeczeństwem niemasz człowieka. Warunki życia społecznego są dlań tak naturalne, jak warunki jego życia materjalnego. Ciałem związany jest z przyrodą, z której czerpie wszystkie pierwiastki, potrzebne do życia fizycznego; umysłem związany jest ze społeczeństwem, któremu zawdzięcza swe myśli, uczucia, pragnienia, wszelkie pobudki woli, kierujące jego postępowaniem.

Owóż, jako osobnik, stanowiący pod pewnym względem samodzielne ognisko życia, jest on egoistą, t. j. dąży do zachowania swego bytu. O ile zaś jest cząstką organizmu społecznego, związaną z nim wiarą, przekonaniami, uczuciami i dążnością, jest on altruistą, t. j. działa w widokach dobra ogólnego, czyli po prostu dąży do zachowania bytu spo-

łeczeństwa. Gdyby człowiek z natury swej był zupełnym egoistą, społeczeństwo nie mogłoby istnieć, chyba, że musielibyśmy przyjąć ową hipotezę przeszłego stulecia, podług której społeczeństwo powstało w drodze dobrowolnej umowy. Ponieważ ta hipoteza wobec nowszych badań nie da się utrzymać, związki zaś społeczne muszą być uznane za naturalne warunki bytu człowieka, musimy przeto zgodzić się, że uczucia altruistyczne, które są jedyną podstawą stosunków społecznych, leżą w samym człowieku. Naturalnie, uczucia altruistyczne w zaczątkach bytu społecznego słabo się objawiały, zakres ich bowiem dalej nie sięgał, jak do rodziny i plemienia. To też nie mogły równoważyć popędów egoizmu. Religja dla ich zwalczania musiała z konieczności oprzeć się na mistycznym usposobieniu umysłu, które u ludów nieoświeconych zazwyczaj wysoko bywa rozwinięte. Lecz dzisiaj, kiedy uczucia altruistyczne, a przedewszystkim uczucia moralne, dzięki tej samej religji, tudzież rozwojowi stosunków społecznych i oświaty, wykształciły się i doszły do tej potęgi, że zdolne są zrównoważyć egoizm ludzki, moralność nie potrzebuje już dzisiaj szukać pomocy w mistycyzmie, lecz może wprost odwoływać się do uczucia moralnego. A to tymbardziej, że w miarę jak urabiały się uczucia altruistyczne, egoizm coraz bardziej tracił swą szorstkość i bezwzględność, stawał się łagodniejszy i o tyleż altruistyczny, o ile altruizm stawał się, że tak powiem, egoistyczny.

Zdanie to wydać się może paradoksem, dlatego rzecz muszę wypowiedzieć jaśniej. Egoizm stał się altruistyczny dlatego, że się ułożył do zgody z dobrem powszechnym i w nim widzi własne swe dobro. Altruizm zaś stał się egoistyczny w tym sensie, że to, co dawniej uważało się za obowiązek zgóry nakazany, stało się dziś do pewnego stopnia naturalną potrzebą serca ludzkiego — potrzebą, której zaspokojenie przynosi człowiekowi pewną sumę przyjemności.

Jest to właśnie zasługą teorji rozwoju, szczególniej zaś Spencera, że uczucia altruistyczne, a wraz z nimi i uczucia moralne, zostały uznane za naturalne dla człowieka tak samo, jak uczucia egoistyczne. I w tych właśnie uczuciach altruistycznych znajduje swe ugruntowanie moralność przyrodzona. W tym punkcie moralność przyrodzona zgadza się z moralnością intuicyjną, która również przepisy postępowania ludzkiego opiera na uczuciu moralnym, wrodzonym człowiekowi.

Jeżeli więc moralność intuicyjna opiera się na tym samym pierwiastku, co i moralność przyrodzona, dlaczegóżby nie mogła zastąpić upadającej moralności teologicznej?

Jakoż rzeczywiście od czasów Kanta, który był ostatnim jej ustawodawcą, współzawodniczy ona w panowaniu nad światem z moralnością teologiczną. Jest to moralność rozumowa, niezależna od dogmatów religijnych, różniąca się od teologicznej pod tym względem, że postępowanie ludzkie stara się urządzać nie w widokach życia wiecznego, ale zgodnie z ziemskim przeznaczeniem człowieka. Jest to moralność czysto świecka i mogłaby być uważana za przyrodzoną, gdyby nie metafizyczny charakter, jaki ją cechuje.





Wyprowadza ona wprawdzie przepisy postępowania z pierwiastków, które znajduje w samym człowieku, stara się więc oprzeć na gruncie czysto naturalnym, jednakże pierwiastek ten w jej pojmowaniu traci wszelkie cechy naturalności i staje się czymś nadprzyrodzonym.

Uczucie moralne, które przyjmuje za podstawę dla siebie, nie jest zwykłe uczucie ludzkie, przeciwnie, jest to dar boski, doskonały i nieomylny w swej istocie, jakieś jasnowidzenie, wskazujące człowiekowi w najtrudniejszych życia okolicznościach, co ma uważać za słuszne lub niesprawiedliwe, za złe lub dobre. Uczucie to, jednakie u wszystkich ludzi, bez względu na stopień oświaty, nieomylne w swych wyrokach, nie podlega rozwojowi i doskonaleniu się, jak wszystkie inne władze człowieka — i tej właśnie swej nieomylności i niezmienności zawdzięcza tę powagę, że jego wskazówki muszą być uważane za obowiązujące bezwarunkowo. Takiemu pojmowaniu uczucia moralnego sprzeciwiają się fakty, jakich nam dostarczają etnografja, dzieje powszechne a wreszcie samo życie codzienne. Że nie jest ono u wszystkich ludzi jednakie, widać stąd, że objawy moralności u różnych ludów są różne. Że nie jest nieomylne, dowodzi fakt, że w zapatrywaniu na pewne postępowanie zachodzą bardzo często wielkie różnice nietylko pomiędzy ludami i narodami, ale nawet pomiędzy jednostkami tego samego narodu. Że znowu nie jest stałe i wszystkim ludziom właściwe, świadczy najdowodniej psychologja kryminalna, która nas uczy, że większa część zbrodniarzy należy do istot zupełnie pozbawionych uczucia moralnego. Zresztą sama psychjatrja dowodzi, że w pewnych fazach obłąkania zatraca się uczucie moralne.

Filozofja idealna, której moralność intuicyjna jest wyrazem, przyznaje człowiekowi owo uczucie moralne, czysto mistycznej natury, wychodząc z tego założenia, że w każdym człowieku, bez względu na jego stan umysłowy, znajduje się pewne pojęcie o tym, co jest złe, a co jest dobre; że tego pojęcia ludy nawet najmniej ucywilizowane, niemal całkiem dzikie, nie są zupełnie pozbawione. Fakt ten atoli oznacza tylko to, że natura ludzka jest jedna i warunki życia są wszędzie te same. Człowiek nie wyszedł z rąk przyrody z gotowym pojęciem o złem i dobrem, ale wyprowadził je sam z doświadczenia wewnętrznego. Doznając naprzemian wrażeń przykrych i przyjemnych, nazwał on dobrem, co mu przyjemność sprawia, nazwał złem, co miało dlań skutek przykry.

Rozciągając to pojęcie w dalszym doświadczeniu, w miarę jak człowiek się rozwijał i ustalało się społeczeństwo, do coraz liczniejszych przedmiotów, do rzeczy bardziej odległych i tylko pośredni z nim stosunek mających, doszedł wkońcu do wytworzenia pojęcia o dobrem i złem moralnym, tudzież o słuszności i sprawiedliwości.

Sumienie, które jest faktem niezaprzeczonym, ale którego początek wydaje się tak tajemniczy, że mu przyznają pochodzenie nadprzyrodzone, oznacza tylko to właśnie, że pewne uczucia altruistyczne, które dawniej były niejako nakazane przez religję, obyczaj i rząd, stały się z biegiem czasu naturalnymi potrzebami człowieka. Każde więc zadośćuczynienie im musi przynosić pewną przyjemność i odwrotnie, najmniejsze ich naruszenie lub zaniedbanie wywołuje przykrość.

Moralność więc intuicyjna, podważana i zachwiana w swej podstawie, może cieszyć się uznaniem ludzi skłonnych do rozmyślań metafizycznych, dla ludzi zaś zapatrujących, się na życie z punktu widzenia rozumu, będzie systemem przepisów, które w swej istocie niczym się nie różnią od przepisów moralności teologicznej.

Obie opierają się na pierwiastku mistycznym i obie odznaczają się charakterem oderwanym. Dla jednej złe i dobre jest to, co się Bogu podobało za takie uznać, dla drugich złe lub dobre jest to, co się takim wydaje wewnętrznemu uczuciu człowieka.

Jeżeli w pierwszej chodzi o to głównie, ażeby woli boskiej stało się zadość, drugiej chodzi o to przedewszystkim, ażeby uczucie moralne zostało zaspokojone.

Moralność intuicyjna jest moralnością czysto podmiotową, moralnością dobrych intencji; nie chodzi tu o skutek, jaki z postępowania ludzkiego ma wyniknąć, ale o zamiar, jakim człowiek się kieruje w swym postępowaniu. Nie chodzi tu więc ani o dobro społeczne, ani o dobro jednostki, lecz o wewnętrzną zasługę człowieka, o jego wartość moralną. Działać moralnie, podług niej, znaczy działać dla zasady, bez względu na to, czy ta zasada da się przeprowadzić w życiu, lub nie, działać zgodnie z natchnieniem uczucia moralnego niezależnie od skutków, jakieby stąd w rzeczywistości mogły wyniknąć bądź dla jednostki, bądź dla społeczeństwa.

Ten brak przedmiotowości, znamionujący moralność intuicyjną, stara się wypełnić moralność utylitarna. Wychodzi ona z tego założenia, że postępowanie ludzkie nietylko powinno się zgadzać z uczuciem moralności, ale co więcej z zasadniczymi prawami przyrodzonymi, którym podlegają objawy życia społecznego. Ten sposób zapatrywania się na rzecz jest o tyle słuszny, że samo uczucie moralne, które się objawia w człowieku, jest tylko objawem życia społecznego.



Głównym więc zadaniem moralności utylitarnej jest podać takie przepisy postępowania ludzkiego, któreby z jednej strony czyniły zadość wymaganiom uczucia moralnego, z drugiej zgadzały się z potrzebami życia społecznego.

Naturalnie, że wewnętrzna doskonałość człowieka, która jest głównym celem moralności intuicyjnej, pozostaje także pierwszym zadaniem moralności utylitarnej, nie jest atoli zadaniem jedynym; drugim tejże wagi zadaniem jest dobro ogólne. Cała więc trudność polega na tym, jak pogodzić z sobą te dwa zadania.

Tej właśnie trudności moralność utylitarna nie umiała pokonać. Przypuszczając, że człowiek w życiu swoim zawsze kieruje się tylko pobudkami egoistycznymi, nie umiała wytłumaczyć ofiarności ludzkiej, poświęcenia dla bliźnich i dla ogółu.

Przyznawała wprawdzie człowiekowi uczucia altruistyczne, uczucie słuszności, sumienie, ale widziała w nich tylko nabytek doświadczenia indywidualnego. Pozostawało więc zawsze pytanie, czym się dzieje, że te uczucia, które są tylko przypadkowym i uwarunkowanym nabytkiem doświadczenia indywidualnego, wznoszą się w człowieku do takiej potęgi, iż zdolne są nakazać milczenie samolubnym serca popędom i popchnąć go do czynu wręcz przeciwnego instynktowi samozachowawczemu.

Dlatego też moralność utylitarna nie umiała zapewnić sobie powszechnego uznania — i sami wyznawcy kierunku realnego uważali ją raczej za próbkę, aniżeli za wykończony system moralności przyrodzonej.

Dopiero Darwin i Spencer, którzy są głównymi twórcami teorji rozwoju, założyli prawdziwe podstawy moralności przyrodzonej. Oni pierwsi wykazali, że jakkolwiek uczucie moralne jest nabytkiem doświadczenia, to w każdym razie nie indywidualnego, ale rasowego. Sumowane nabytki doświadczenia przodków przekazują się drogą dziedziczności na najdalsze pokolenia, jako pewne organiczne usposobienia. Na tle właśnie tego usposobienia organicznego rozwijają się ostatecznie wszystkie uczucia, skłonności i usposobienia ludzkie, drogą doświadczenia indywidualnego, w warunkach, jakie zastają dla siebie gotowe w życiu społecznym.

Prawda ta stanowi właśnie główną treść dzieła Spencera: „Data of Ethics“, którego rozbiór szczegółowy podamy w części następne.

---

## 3.[1])

Dzieło Spencera „Data of Ethics" jest pierwszą częścią Etyki, która, podług planu nakreślonego przez autora w przedmowie do „Pierwszych Zasad", ma się składać z dwuch tomów. Obejmuje ono same tylko uogólnienia z biologji, psychologji i socjologji, to jest dane, które są podstawą każdego prawego postępowania, jako jego pobudki naturalne, i na których musi się też oprzeć cały system moralności przyrodzonej. Jest to więc dopiero wstęp do etyki, jednakże zawiera się tu jej całość. Jakoż za pomocą prostej dedukcji, jak powiada sam autor, można łatwo wywnioskować z owych danych wszystkie założenia etyki.

Pragnąc wiernie oddać nietylko myśli autora, ale i metodę, którą się posługuje w ich rozwinięciu, będziemy ściśle trzymać się tekstu książki i pominiemy w streszczeniu naszym to tylko, co jest mniej istotne, co ma tylko uboczny stosunek z przedmiotem.

Podług prawa paralelizmu, rządzącego wszelkim poznaniem, pojęcia spółrzędne, takie jak ojciec i dziecię, nie mogą być pomyślane i pojęte oddzielnie, w oderwaniu od siebie. To samo rozumie się i o takich pojęciach, jak całość i jej części. Chcąc dokładnie poznać, czym jest pewna całość, musimy zbadać składowe jej części, i odwrotnie, chcąc poznać część jakąś, musimy ją badać w stosunku do całości, do której należy.

Postępowanie, jakim etyka się zajmuje, jest tylko częścią postępowania wogóle, do którego należą nietylko czyny dobre i złe, ale i obojętne. Z drugiej znowu strony postępowanie nie jest równoważne z jakąkolwiek grupą czynności. Ruchów epileptyka nie zaliczymy do postępowania. Wykluczają się z niego wszelkie czynności pozbawione celu. Należą więc do zakresu postępowania te tylko czynności, które się wykonywają w pewnym celu. Można dać taką definicję postępowania: jest ono działaniem zastosowanym do pewnego celu, albo też jest nim zastosowanie działania do pewnego celu. Różnica między obu tymi określeniami zależy od tego, czy bierzemy pod uwagę pewną grupę czynów, czy tylko jej formę.

Zastanówmyż się teraz, czym się różni postępowanie, będące przedmiotem sądów etycznych, od postępowania, które pod te sądy nie podpada.

Powyżej już zaznaczono, że do zakresu postępowania należą czyny zarówno złe i dobre, jak obojętne. Przejście od postępowania obojętnego do takiego, które staje się złym albo dobrym moralnie, jest nieznaczne i stopniowe. Obojętnie jest pod względem moralnym, czy idę na przechadzkę tu lub tam; mniej obojętnie jeżeli, mogąc pokazać komuś nowe

[1]) Ateneum r. 1884, tom I.



widoki, oprowadzam go po miejscach, które już zna doskonale; a już zgoła przestaje być obojętnie, jeżeli wychodzę na przechadzkę, zamiast udać się na miejsce wyznaczone, gdzie czeka na mnie sprawa wymagająca załatwienia.

Postępowanie, przez nas określone powyżej, nie ogranicza się do samych tylko czynności ludzkich; do zakresu jego należą także czynności wszystkich istot żyjących. Dlatego też, chcąc zbadać dokładnie, jakie cechy są właściwe postępowaniu moralnemu, musimy postępowanie rozważać nietylko w stosunku do postępowania ludzkiego wogóle, ale nadto do postępowania wszystkich istot żyjących. W tym bowiem wypadku, jak w każdym innym, to, co jest bardziej rozwinięte, znajduje swe wyjaśnienie w tym, co jest mniej rozwinięte. Różnica zaś, jaka zachodzi między postępowaniem zwierząt wyższych a ludzkim, oraz między postępowaniem niższych zwierząt a wyższych, polega głównie na tym, że przystosowanie czynności organizmów niższych jest stosunkowo proste i mniej dokładne.

Obeznani już jesteśmy ze stopniowym rozwojem ustrojów organicznych, zaczynając od najniższych; znany jest nam również podobny rozwój funkcji organicznych, będących w ścisłej zależności od ustroju typów zwierzęcych. Musimy teraz z kolei zastanowić się nad rozwojem postępowania istot żyjących.

Przedewszystkim pamiętać należy, że postępowanie nie jest tym samym, co proces fizjologiczny. Czynności organizmu wewnętrzne, objawiające się n. p. w obiegu krwi, we wrażeniach zmysłowych, w kurczliwości mięśni — należą do fizjologji; objawy zaś zewnętrzne czynności organów zmysłowych i ruchowych stanowią to, co nazywamy postępowaniem, bez względu na to, czy będą proste, czy najbardziej złożone — byleby nie były czysto przypadkowe, wszelkiej celowości pozbawione.

Niezawodnie, trudno nazwać postępowaniem ruchy wymoczka, w których niepodobna dostrzec jakiegokolwiek przystosowania do wyraźnego celu; za to we wrotkach, których ustrój bardziej jest rozwinięty, przystosowanie czynności do celu jest wyraźne. Jakoż w porównaniu do wymoczków dłużej żyją. Wyższy stopień rozwoju postępowania widzimy w mięczakach; gdy zaś przejdziemy do zwierząt kręgowych, rozwój ten staje się coraz doskonalszy w miarę jak się wznosimy do typów coraz wyższych. Ażeby się o tym przekonać, dość porównać czynności ryby z postępowaniem słonia, którego działanie doskonale jest przystosowane do różnorodnych celów, jakie mu życie jego nastręcza. Że ten rozwój postępowania jest spółrzędny z rozwojem morfologicznym i funkcjonalnym istot żyjących — nie ulega dziś zaprzeczeniu.

Taki sam rozwój stopniowy zachodzi i między ludźmi. Rasy wyższe tym się głównie różnią od ras niższych, że przystosowania ich czynności są liczniejsze i doskonalsze. Postępowanie człowieka wykształconego, jakim go dzisiejsza cywilizacja zrobiła, przedstawia tak wysoki stopień rozwoju w porównaniu z postępowaniem jego przodków, że o dokonanym postępie wątpić nie można. Dość tu zwrócić uwagę na stosunki przemysłowe, handlowe i na wszystkie te zawody życia, do których człowiek przygotowywa się nieraz przez długie lata. To też w miarę jak przystosowania ludzkości stają się liczniejsze i dokładniejsze, zwiększa się średnia długość życia ludzkiego, stanowiąca najwyższe zadanie człowieka, chociaż nie jedyne. Drugim takim zadaniem jest ilość, pełnia życia. Ostryga przyczepiona do skały, lub robak ukryty w ziemi, dłużej żyją niż owad, ale za to daleko mniej doznają zmian, które właśnie stanowią treść wszelkiego życia. Życie istoty żyjącej musi być ocenione nie samą tylko długością jego, trwałością, ale nadto ilością wrażeń, myśli i działania. To też rozwój postępowania głównie się tym odznacza, że, przedłużając życie, rozszerza jednocześnie zakres działania.

Przystosowanie czynności do celu nie ogranicza się do zachowania indywidualnego życia, rozciąga się nadto do zachowania rodzaju, do wychowania potomstwa. Pod tym względem dokonywa się podobny rozwój: niższe twory, które rozmnażają się przez działkowanie lub pąkowanie, nie troszczą się o swe potomstwo, zostawiają je własnemu jego losowi; pieczołowitość rodzicielska objawia się dopiero u zwierząt rozmnażających się za pomocą jajek, jak np. ptaki; dochodzi zaś wyższego stopnia u tych, które wydają na świat młode żywo. To powolne wzmaganie się gorliwości rodzicielskiej spostrzegamy także między ludźmi, gdy porównywamy z sobą troskliwość o dzieci ras niższych z troskliwością ras wykształconych. Dwa te kierunki postępowania — jeden, który ma na celu życie osobnika, drugi — potomstwa, rozwijają się równolegle do siebie. Nie wyczerpują one wszakże całego zadania, jakie życie wogóle zakreśla postępowaniu istot żyjących.

Życie wogóle jest walką o byt, najprzód walką z siłami przyrody, a następnie ze współzawodnikami o te same korzyści. Otóż wśród tej powszechnej walki jednostki przeciwko jednostce i ras przeciwko rasom, wszelkie usiłowania, mające na celu przedłużenie życia jednostki i zachowanie gatunku, okazałyby się bezowocne. Osiągają zaś skutek pożądany wtedy dopiero, gdy jednostki przestają szkodzić sobie i przeszkadzać w swych dążnościach, a nadto drogą wzajemnego porozumiewania się i stowarzyszania zaczynają sobie wzajemnie pomagać. Ten trzeci sposób postępowania, objawiający się wyraźnie w związkach społecznych, podlega również rozwojowi, jak o tym łatwo się przekonać, wziąwszy na



uwagę warunki życia społecznego u ludów barbarzyńskich i porównywając je z takimiż warunkami u narodów cywilizowanych. W dobrze zorganizowanym społeczeństwie osiąga się dopiero ostateczny cel życia — jego pełnia.

Dochodzimy w ten sposób do wniosków, z jakimi już spotykaliśmy się w „Pierwszych Zasadach“, w „Biologji“ i „Psychologji“, a mianowicie: że życie jest określonym ściśle układem różnorodnych zmian współczesnych i kolejnych, odpowiednich współbytnościom i następstwom zewnętrznym, albo też, krócej mówiąc, jest ciągłym przystosowywaniem stosunków wewnętrznych do zewnętrznych.

Że powyższe wnioski zgadzają się z zasadniczymi pojęciami moralności panującej, przekonamy się w dalszym ciągu.

Jakoż zastanówmy się, jakie to postępowanie nazywamy dobrym, a jakie złym? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zbadać, w jakim znaczeniu używamy tych dwuch wyrazów w różnych zastosowaniach.

Mówiąc np. o scyzoryku że jest dobry, lub o parasolu, że jest zły, oznaczam po prostu ich stosunek do potrzeb ludzkich; w oderwaniu od nich nie mają one żadnej wartości. Nazywam je dobrymi, gdy są zastosowane do wypełnienia pewnych celów — złymi, gdy się do tego nie nadają. Tak samo o niepogodzie powiadam, że jest zła, ponieważ przeszkadza mi w moich zamiarach, i odwrotnie, o pięknym dniu — że jest dobry, ponieważ tymże zamiarom sprzyja. O psie mówią, że jest dobry, gdy pilnuje dobrze domu, lub dobrze goni zwierzynę; wołu nazywam złym, gdy chcę dać poznać, że jego mięso złym będzie pokarmem dla ludzi. Również mówiąc o czynnościach, które pod względem moralnym są obojętne, nazywam je dobrymi lub złymi stosownie do tego, czy są dobrze lub źle zastosowane do celu.

Poznawszy znaczenie tych wyrazów w innych wypadkach, łatwo nam teraz pojąć ich znaczenie w zastosowaniu do postępowania, rozważanego pod względem etycznym. Postępowanie nazywamy dobrym lub złym stosownie do tego, czy przystosowanie czynności do celu jest skuteczne lub nieskuteczne. Prawda ta niezawsze jasno występuje. Z powodu powikłania stosunków ludzkich, zdarza się często, że pewne działanie, zdolne zadość uczynić jednemu celowi, staje na zawadzie osiągnięciu innego celu. Rozróżniwszy atoli należycie wszystkie owe stosunki, przekonywamy się z łatwością, że względnie dobrym nazywamy takie postępowanie, które ma na celu dobro bądź jednostki, bądź potomstwa, bądź też współobywateli. Dobre względnie jest postępowanie człowieka, który się stara o zachowanie swego zdrowia, pomnożenie majątku, pozyskanie szacunku; dobra względnie jest troskliwość rodziców o swe

dzieci i o ich przyszłość; dobra względnie jest gotowość obywatela kraju służenia mu w każdej potrzebie majątkiem i życiem; dobre zaś w całym znaczeniu tego wyrazu jest takie postępowanie, które jednocześnie wszystkim trzem zadaniom życia odpowiada.

Większą zwykle przyznajemy wagę takim czynom, które w bezpośrednim zostają stosunku z dobrem współobywateli; tymczasem, ściśle rzeczy biorąc, również mają wartość pod względem moralnym te czyny, których celem jest dobro osobiste i dobro potomstwa — wszystkie one bowiem o tyle są względnie dobre lub złe, o ile odpowiadają lub nie swemu zadaniu. Ponieważ stopień odpowiedniości oznacza stopień rozwoju postępowania, można więc powiedzieć, że postępowanie bardziej rozwinięte jest względnie dobre — mniej rozwinięte jest względnie złe, niezależnie od tego, ku jakiemu celowi jest skierowane.

Zachodzi teraz pytanie, czym jest to dobro, które ma być ostatecznym celem postępowania ludzkiego? Jaka jest jego istota i czy jest ono wogóle dostępne dla człowieka? Z tym pytaniem wiąże się zagadnienie, które ostatnimi czasy żywo porusza umysły, a mianowicie: czy życie warte tego zachodu, jaki mu poświęcamy? Pesymiści utrzymują, że żyć nie warto, że zatym troska około zachowania życia osobistego, potomstwa i społeczeństwa zamiast być dobrem, jest złem; przeciwnego zdania są optymiści. Nie wchodząc w rozbiór tych dwuch mniemań, zwracamy uwagę, że zgadzają się w jednem, a mianowicie, że wartość życia ludzkiego polega na przyjemności, jakiej zdoła dostarczyć człowiekowi. Pesymiści utrzymują, że suma przyjemności, jaką człowiekowi życie przynosi, nie może wynagrodzić mu wszystkich przykrości i cierpień, jakich doświadcza w swej ziemskiej wędrówce; optymyści znów twierdzą, że suma przykrości znacznie jest mniejsza od przyjemności i że w ostatecznym obrachunku zawsze wynosi człowiek w zysku pewne zadowolenie z życia, wynagradzające go za doznane przykrości. Ci nawet, którzy wierzą, że najwyższa istota stworzyła rodzaj ludzki na cierpienie, pocieszają się tym, że w życiu przyszłym odbiorą za nie sowitą zapłatę i że wieczna szczęśliwość będzie nagrodą za utrapienia, jakie bądź sami sobie zadawali, bądź przypadły im w udziale z wyższego wyroku.

Do tego samego wyniku prowadzi nas rozbiór różnych systematów moralności.

Plato opiera dobro najwyższe na doskonałości ludzkiej. Cóż znaczy być doskonałym? Oto umieć przystosować w sposób możliwie doskonały swe czynności do jakichkolwiek celów. Przystosowanie zaś czynności do celów jest doskonałe jeżeli prowadzi do najwyższego rozwoju życia, jeżeli stanowi jego pełnię. Lecz pełnia życia, jego przyrost może mieć znaczenie dla człowieka wtedy tylko, gdy mu przynosi szczęście,



gdy zapewnia mu większą sumę przyjemności niż przykrości. Słowem, przyjemność jest jedynym kryterjum do ocenienia tego, co ma być uważane za doskonałe.

Arystoteles zasadza moralność na pojęciu cnoty. Otóż wszystkie cnoty, jakie Arystoteles wylicza, jak: odwaga, wspaniałomyślność, sprawiedliwość i t. d. same przez się nie mają żadnego znaczenia, nabierają go dopiero w praktyce. Nie oznaczają one jakichś absolutnych ideji, któreby miały byt samoistny, ale pewien sposób postępowania, pewne stosunki życia ludzkiego, a mianowice takie, które w skutkach sprowadzają szczęście bądź jednostki, bądź społeczeństwa — jak to sam Arystoteles twierdzi.

Wyznawcy moralności intuicyjnej, czyli metafizycznej, uważają głos sumienia za ostateczny sprawdzian czynów ludzkich. Wierzą, że Bóg obdarzył każdego człowieka uczuciem moralnym, które daje mu nieomylną wskazówkę tego, jakie czyny ma uważać za dobre, a jakie za złe. Postępowanie, które zgadza się z natchnieniami tego uczucia, ma być uważane za dobre bez względu na skutki, jakie za sobą pociąga, za złe zaś, gdy tym natchnieniom się sprzeciwia. Co się tyczy następstw tego lub owego postępowania, nie zostają one z nim w stosunku przyczynowym; związek ich jest czysto przygodny. Pomijając tę okoliczność, że owa wiara stoi w rażącej sprzeczności z faktami, jakich nam dostarcza etnografja, nie trudno wykazać, że i tu ostatecznym dowodem moralności czynów jest ich skutek bliższy lub dalszy. Jeżeli bowiem to samo sumienie, które chrześćjaninowi zabrania kraść i mordować, nie broni tego wielu ludom dzikim, a nawet zaleca — to jakim prawem możemy jedno postępowanie chwalić i uważać za dobre, a drugie za złe i potępiać? Czyniąc zaś to, czynimy głównie dlatego, że skutki jednego są dobre, gdy tymczasem drugiego są złe, przynoszące cierpienie i szkodę bliźniemu.

Słowem, wewnętrzny stan człowieka, zwany przyjemnością, zadowoleniem, rozkoszą, będąc koniecznym warunkiem jego szczęścia, jest też jedynym sprawdzianem moralności czynów ludzkich.

Wniosek ten niejednemu wyda się conajmniej paradoksem. Zachodzą tu bowiem różnorodne względy moralne, teologiczne i polityczne, które jego prawdziwość zakrywają. Zresztą, bardzo często większą wagę przywiązujemy do środków, wiodących do pewnego celu, niż do samego celu, jak to się dzieje np. ze skąpcem, który, zapomniawszy, że pieniądze są środkiem do życia, przywiązuje się do nich i uważa za wyłączny cel swej troskliwości, za ostateczne zadanie życia. Bądź co bądź, nie ulega wątpliwości, że gdyby nasze dobre czyny wiodły do szkodliwych

następstw, złe zaś do pożytecznych, przestalibyśmy nazywać tamte dobrymi, a te złymi.

Nie miejsce tu wskazywać, jak prawo przyczynowości powoli zdobywało uznanie dla siebie. Dziwić się nie można tej powolności, jest ono najwyższym uogólnieniem, wymagającym mnóstwa uogólnień niższych, do jakich dochodzi się tylko żmudną drogą doświadczenia. To też dziś zaledwie uznane zostało za prawo powszechne, rządzące wszelkimi zjawiskami świata fizycznego i moralnego; za prawo zasadnicze, od którego żadnego nie masz wyjątku. Oceniając ze stanowiska prawa przyczynowości wszystkie systematy moralności, widzimy w nich poprostu zaprzeczenie owego prawa.

Moralność chrześćjańska, opierająca się na wyraźnej woli Boga, nie przypuszcza naturalnego związku między czynami a ich następstwem. Podług niej dobre skutki dobrych czynów są nagrodą za okazywane woli bożej posłuszeństwo, złe zaś — karą za nieposłuszeństwo. Wynika stąd, że jeżeli człowiek nie wie, jaka może być w pewnym wypadku wola boża, może bezkarnie popełnić zły czyn bez żadnych szkodliwych następstw czy to dla siebie, czy dla bliźnich.

Tak samo grzeszy przeciwko prawu przyczynowości teorja Hobbesa, który, idąc w tym za zdaniem Platona i Arystotelosa, utrzymuje, że różnica między złym a dobrym ma swe źródła w postanowieniach rządu, w uchwałach prawodawczych. Teorja ta jest sprzeczna z własnym założeniem. Jeżeli bowiem ludzie zgodzili się zrzec cząstki swej wolności na rzecz monarchy, to dlatego, ażeby zapewnić sobie na przyszłość pewne dobro, którego inaczej osiągnąć niepodobna. Celem więc społeczeństwa i rządu jest owo dobro. Wszystkie zaś postanowienia rządu o tyle tylko są dobre, o ile tego dobra zasadniczego nie tracą z uwagi. Jeżeli więc rząd pewne czynności uważa za dobre, a inne za złe, to nie dlatego, że mu się tak podobało, ale dlatego, że jedne z nich wiodą do urzeczywistnienia celu, który społeczeństwo ma przed sobą, drugie zaś temu celowi się sprzeciwiają.

Wyższe pod tym względem zajmuje stanowisko moralność intuicyjna, jakkolwiek w niej prawo przyczynowości więcej jest domniemane, niż wyraźnie uznawane. Co się tyczy szkoły utylitarnej, prawo przyczynowości uznawane jest przez nią za prawo empiryczne, wymagające w każdym nowym wypadku doświadczalnego sprawdzenia. Dlatego też dotychczasowemu utylitaryzmowi brak rozumowej podstawy. Ażeby mu nadać formę umiejętną, z nauki czysto empirycznej zrobić ściśle rozumową, trzeba wykazać, że związek między czynami ludzkimi a ich następstwami nie jest przypadkowy, ale konieczny. Naturalnie, że wykrycie tego związku i ustanowienie prawa przyczynowości



w całym zakresie jego znaczenia, zależy od postępu fizyki, biologji, psychologji i socjologji, które dopiero ostatnimi czasy zdołały dojść do pewnych prawd, będących zarazem rozwikłaniem i utwierdzeniem owego prawa. Że etyka w swych wywodach musi zgadzać się z pewnikami powyższych nauk, każdy przyzna, kto się zastanowi nad tym, że zajmując się czynnością ludzką, a więc zużyciem siły, nie może sprzeciwiać się prawu zachowania siły; że mając do czynienia z zewnętrznymi i wewnętrznymi następstwami zmian życiowych, jakie zachodzą w organizmie ludzkim, zostaje etyka w ścisłym związku z biologją. W podobnym stosunku pozostaje ona do psychologji i socjologji: łączy się z pierwszą, ponieważ zajmuje się czynami, które są wyrazem myśli i uczuć ludzkich; z drugą – ponieważ te czyny pociągają za sobą pewne skutki, które wprost lub pośrednio dotyczą społeczeństwa.

Gdy wydajemy sąd o czynach ludzkich, gdy je chwalimy lub ganimy, mamy głównie na uwadze uczucia i myśli, których są wyrazem. Stąd pochodzi, że zajmujemy się zwykle psychiczną stroną czynów, zapominając, że właściwie znamy tylko ich stronę fizyczną, dostępną zmysłom, że psychiczna jest tylko domyślna, wywnioskowana. Pomijając tym razem psychiczną, zajmiemy się tą stroną czynów ludzkich, którą znamy bezpośrednio, za pomocą dotyku, wzroku i słuchu — słowem, ich stroną fizyczną.

Wiadomo nam, że gdy pewne skupienie, pewna całość się rozwija, nietylko materja, ale i ruch tej materji przechodzi ze stanu jedności niespójnej do stanu spójnej różnorodności. Musimy więc przedewszystkim zbadać, czy czyny ludzkie, wznosząc się do najwyższej swej formy, do czynów moralnych, objawiają powyższy charakter.

Co się tyczy *spójności* czynów u wszystkich istot żyjących, widzimy, że w miarę jak się wznosimy do typów coraz wyższych, wzrasta ona stopniowo i coraz dokładniej się przejawia. Spójność czynności u wymoczków prawie nie istnieje, trudno przynajmniej dostrzec jakikolwiek związek między jego ruchem w pewnej chwili, a ruchami poprzedzającymi i następnymi. Związek ten staje się widoczny dopiero u zwierząt wyższej organizacji, szczególniej u kręgowych ptaków i ssaków. U ludów dzikich spójność czynności przejawia się w wyższym stopniu, niż u zwierząt, w mniejszym atoli, niż u ludów oświeconych. Dosięga zaś najwyższego swego rozwoju w ludziach, których postępowanie jest moralne w całym znaczeniu tego wyrazu. Wyraz rozwięzły, stosowany do ludzi niemoralnych, doskonale maluje owo postępowanie, któremu brakuje spójności i jedności, którymi właśnie odznaczają się czyny moralne. Człowiek moralny daje pewną rękojmię, że jego postę-

powanie zawsze będzie jednakie w tych samych warunkach, kiedy postępowania człowieka niemoralnego nie można przewidzieć.

O ile działanie na najniższym stopniu swego rozwoju jest niespójne, pozbawione związku, o tyleż jest *nieokreślone*. Określoność, pewność działania wzrasta stopniowo, zaczynając od najniższych do najwyższych zwierząt, od ludów dzikich do stojących na czele oświaty. Dosięga zaś najwyższego swego rozwoju w człowieku moralnym, którego postępowanie jest zawsze pewne, który w wykonywaniu swych zobowiązań jest zawsze ścisły i dokładny. O ile człowiek niemoralny wpada w ciągłe zboczenia, których przewidzieć niepodobna, o tyleż moralny, mający panowanie nad sobą, umiejący się miarkować, postępuje stale po wytkniętej drodze i nigdy nie przekracza zakreślonych granic obowiązku.

Temu stopniowemu przyrostowi spójności i oznaczoności ruchów towarzyszy przyrost ich *różnorodności*. Im bardziej staje się złożony organizm żyjący, tym jego ruchy większą objawiają różnorodność. Samo się przez się rozumie, że największa różnorodność zachodzi w działaniach ludzkich, a przedewszystkim w tych, które nazywamy moralnymi. Postępowanie człowieka moralnego, który czyni zadość wszelkim wymaganiom swego ciała i umysłu, który ściśle wypełnia swe obowiązki względem rodziny, współobywateli i społeczeństwa, przedstawia daleko większą różnorodność, niż człowieka, który zajęty tylko sobą, żyje bez celu, z dnia na dzień, nie poczuwając się do żadnych obowiązków.

Rozwój postępowania, jak każdy wogóle rozwój, dąży do ustalenia równowagi, ale równowagi niestałej. Zachowanie życia, z fizycznego punktu widzenia, jest jedynie utrzymaniem w równowadze układu wewnętrznych czynności wobec sił zewnętrznych, które im są wrogie. Jakoż stopniowy rozwój życia odznacza się: przyrostem coraz większej zdolności w utrzymywaniu powyższej równowagi w przeciągu coraz dłuższego okresu, przyrostem sił organicznych, które coraz skuteczniej oddziaływają przeciwko nastawającym na nie siłom nieorganicznym. Stąd wniosek oczywisty, że życie moralne jest takie, w którym zachowanie równowagi niestałej jest zupełne, a przynajmniej zbliża się do zupełności.

Prawda ta staje się widoczna, gdy weźmiemy pod uwagę *rytm* fizjologiczny, który, będąc zaledwie dostrzegalny na niskim stopniu organizacji żyjącej, staje się coraz bardziej prawidłowy i rozmaity w miarę, jak się wznosimy do typów zwierzęcych wyższych, tudzież od ludów dzikich do narodów ucywilizowanych. Podobna różnica zachodzi między człowiekiem rozwięzłym, a moralnym. W tamtym wszelkiego rodzaju zboczenia burzą równowagę niestałą i zakłócają perjodyczność



funkcji życiowych. Rytm czynności, wewnętrznych będąc w ten sposób naruszony, skraca trwałość równowagi niestałej, która nie mogła dojść do zupełności, czyli poprostu sprowadza śmierć przedwczesną. Przeciwnie, w człowieku moralnym, w którym rytm wewnętrzny jest jaknajlepiej zachowany, zewnętrzna działalność, potrzebna do wypełnienia wszystkich obowiązków i potrzeb życia, wykonywana w najrozmaitszy sposób przy każdej sposobności, wiedzie do ustalenia równowagi niestałej, zarazem różnorodnej i trwałej.

Że człowiek może osiągnąć ten stopień rozwoju tylko w społeczeństwie w odpowiedni sposób rozwiniętym, tylko wśród współobywateli ten sam stopień rozwoju posiadających, łatwo zrozumieć. A jakkolwiek dalecy jesteśmy od tego stopnia rozwoju, nie jest on jednak niemożebny.

Zapatrując się teraz ze stanowiska biologicznego, musimy zgodzić się, że człowiek moralny, w którym równowaga niestała jest doskonała, a przynajmniej zbliżona do doskonałości, jest człowiekiem, którego funkcje życiowe odbywają się w sposób właściwy. Życie bowiem wtedy dopiero staje się zupełne, gdy różnorodne jego procesy dokonywają się dokładnie. Wszelkiego rodzaju zboczenia i nieprawidłowości — nadmiar lub niedostateczność w czynnościach jednego procesu życiowego — odbija się na wszystkich innych, zarówno fizycznych, jak moralnych, i sprowadzając powszechne zaburzenie, osłabia żywotność organizmu, czyli poprostu zmniejsza życie i pociąga za sobą śmierć po dłuższym trwaniu. Wypływa stąd wniosek, że ścisłe wykonywanie funkcji życiowych jest we właściwym sobie znaczeniu obowiązkiem moralnym.

Wniosek ten wyda się niejednemu dziwacznym. Pamiętajmy atoli, że trudność oswojenia się z nim pochodzi głównie stąd, że wyrokujemy o jego wartości podług tego, czy da się zastosować w dzisiejszych warunkach życia, czy nie. Wniosek ten przypuszcza idealny stan ludzkości; stan zaś jej obecny jest przejściowy, odznaczający się głównie tym, że przystosowanie ustroju ludzkiego i społecznego do ich warunków jest niedoskonałe. To też często się zdarza, że powinności moralne wyższego rzędu nakazują nam postępowanie, które pod względem fizycznym bywa szkodliwe. Pomijając więc wszystkie inne następstwa, musimy przyznać, że czyny, które zmniejszają żywotność ciała, osłabiają jego energję, są niemoralne.

Wiadomo, że psychologja zajmuje się zjawiskami przedmiotowymi, do których należy uczucie wogóle. Zważywszy atoli, że zarówno czucia zmysłowe, jak wzruszenia, pozostając w bezpośrednim stosunku ze sprawami fizjologicznymi i działaniem zewnętrznym, dla którego są bodźcem i pobudką, należą w pewnym stopniu i do biologji. Otóż, badając

stosunek, jaki zachodzi między uczuciem wogóle, a sprawami fizjologicznymi, wykrywamy, że w całym świecie istot żyjących przykrość jest współczynnikiem czynności szkodliwych organizmowi, przyjemność pożytecznych. Prawo to zresztą leży u podstawy teorji rozwoju; jest ono koniecznym warunkiem istnienia tworów żyjących. Tylko te istoty mogły zachować swój byt, w których uczucie przyjemne, a więc pożądane, towarzyszyło czynnościom podtrzymującym życie; uczucia zaś przykre, a więc te których unikały, czynnościom szkodliwym. Słowem, między czynnością powodującą przyjemność, a przedłużeniem i spotęgowaniem życia, tudzież między czynnością sprawiającą przykrość, a zmniejszeniem i utratą życia zachodzi jaknajściślejszy stosunek: — stosunek pierwotny. To też po bliższym rozpatrzeniu się w faktach, przychodzimy do przekonania, że jak niepodobna wytworzyć pojęcia o konkretnym przedmiocie, któremuby nie towarzyszyło uświadomienie przestrzeni, tak również niepodobna pomyśleć o jakiejś zasadzie etycznej, którąby nie była w pośrednim lub bezpośrednim stosunku do uczucia przyjemności. Należy więc zgodzić się, że przyjemność jest dobra pod względem moralnym, przykrość zaś zła, pomimo pewnych wątpliwości, jakie nam nastręczają liczne wyjątki od tego prawa. Wyjątki te bowiem są pozorne.

Nikt nie zaprzeczy, że przyjemność i przykrość są jedynymi kierownikami zwierząt w ich czynnościach, mających na celu zachowanie bytu jednostek i gatunków; każdemu z nas również wiadomo z własnego doświadczenia, że obawa przykrości z jednej strony, pragnienie przyjemności z drugiej dostarczają nam dokładnych wskazówek co do tego, jakie czynności są szkodliwe życiu, a jakie pożyteczne. Prawda, że nieomylność tych wskazówek sprawdza się tylko w zakresie potrzeb gwałtownych, którym bez narażenia życia nie możemy odmówić zadośćuczynienia. Co się tyczy wyższych potrzeb, potrzeb umysłowych, powyższa zasada zdaje się w zastosowaniu do nich nietylko tracić swą wartość, ale, co więcej, przedstawia się nam jako z gruntu zła i niemoralna. Jakoż w rzeczy samej w bardzo wielu wypadkach zmuszeni jesteśmy dla celów odległych wyrzec się przyjemności i podjąć się czynności, które są dla nas przykre. Jednakże i w tym wypadku jedyną dla nas pobudką do takiego działania jest uczucie przyjemności, uczucie spodziewane, mające nas wynagrodzić za doznane przykrości, a przynajmniej zabezpieczyć od przykrości większej, aniżeli ta, jakiej doznajemy na razie. Ta nieprawidłowość, czysto anormalna, pochodzi stąd, że wskutek ciągłego rozwoju, zaszły ważne zmiany w ludzkości, które nie doszły jeszcze do swego ostatecznego kresu. Równowaga między naturą ludzką a warunkami bytu została naruszona, przystosowanie się natury ludzkiej do tych warunków nie zostało jeszcze osiągnięte.



Łatwo o tym przekonać się, porównawszy z sobą życie człowieka dzikiego, lub koczującego, z życiem ludów osiadłych. Podobne różnice napotykają się w łonie społeczeństwa ucywilizowanego. Inne są dążności i inne cele klasy przemysłowej, inne zaś wojskowej. Dążności pokojowe jednej są sprzeczne z wojowniczym usposobieniem drugiej. Stan ten atoli ludzkości i wynikające zeń następstwa nie mają w sobie nic koniecznego, są przejściowe. W miarę jak warunki społeczeństwa zmienią się i natura ludzka dokona swego przeobrażenia, jak przystosowanie jej do warunków bytu stanie się zupełniejsze, powyższa nieprawidłowość zniknie. Przyjdzie czas, kiedy człowiek nie będzie potrzebował zadawać gwałtu naturalnemu popędowi do szukania przyjemności i będzie mógł z całą swobodą iść za jego natchnieniami.

Liczne są przykłady, które dostatecznie przekonywają, że panuje ścisły związek między przyjemnością wogóle, a pewnym ożywieniem fizjologicznym, tudzież między przykrością a przygnębieniem fizjologicznym. Dzieje się tak bez wyjątku nietylko w zakresie uczuć zmysłowych, ale i umysłowych. Świeże powietrze podnosi ton życia i jest przyjemne, powietrze zepsute obniża go i jest przykre. Przyjemna wiadomość ożywia, przykra sprawia skutek wręcz przeciwny. Zapominanie o tym fakcie prowadzi nas do najfałszywszych sądów, co się tyczy moralnej wartości czynów. Potępiamy słusznie ucznia leniwego, który traci czas i pieniądze, zaniedbując naukę; tymczasem unosimy się nad uczniem, który, pracując nad miarę, podkopuje swe zdrowie, nabawia się choroby i staje się tak samo jak pierwszy nieużyteczny dla społeczeństwa. Pod względem moralnym tak jeden, jak drugi postępują źle i zasługują na naganę. Potrzeba przedewszystkim mieć na uwadze nie uboczne następstwa czynów, ale ich następstwa proste, biologiczne. Uwagę naszą od tych prostych następstw odwodzą ustalone wiekami przesądy i uprzedzenia teologiczne, upatrujące w cierpieniu zasługę człowieka, oraz pewne względy polityczne i warunki obecnego stanu produkcji, częściowo tylko rozwinięte.

Na każdym stopniu rozwoju ludzkości wytwarzają się pewne systematy religijne i polityczne, oraz odpowiedni im systemat etyki. W praktycznym życiu ludzkości odbijają się głuchym echem wszystkie te systematy, utrudniając w ten sposób należyte zrozumienie zasad, jakimi człowiek winien kierować się w swym postępowaniu. Otóż, jeżeli słusznie jest wymagać, by formy polityczne odpowiadały warunkom czasu, by religje starały się uczynić zadość potrzebom żyjących pokoleń i stosowały się do ich stanu umysłowego; to również słusznie jest dążyć do ustanowienia systematu etyki, któraby ściśle stosowała się do warunków czasu i miejsca. Jeżeli czystsza religja, udoskonalony rząd są

udziałem bardziej rozwiniętego społeczeństwa, to również jego udziałem musi być doskonalsza etyka, taka mianowicie, która się opiera na wszechstronnym zbadaniu wszystkich następstw czynności ludzkich, o ile pośrednio lub bezpośrednio dotyczą szczęścia jednostki, rodziny i społeczeństwa.

W ten sposób umiejętność moralna, z biologicznego punktu widzenia, powinna być „ścisłym oznaczeniem postępowania ludzi stanowiących społeczeństwo, z których każdy jest w ten sposób ukonstytuowany, że wszelkie jego czynności, jakich wymaga samozachowanie, wychowanie potomstwa i dobro społeczne, są samorzutnym aktem zdolności, należycie ustosunkowanych i przynoszących w swym działaniu pewną ilość przyjemności; naturalnie, gdy to działanie jest prawidłowe i dokonywa się w pewnych granicach natężenia.“ Nieczynność bowiem tak samo, jak nadmiar czynności, musi pociągnąć za sobą konieczne bliższe lub dalsze cierpienie.

Rozważając rzecz ze stanowiska psychologicznego, mamy również do czynienia z przyjemnościami i przykrościami, zarówno zmysłowymi, jak uczuciowymi, ale już nie z rzeczywistymi, ale wyobrażonymi, o ile są pobudkami działania rozmyślnymi, czynnikami świadomego przystosowania działalności do celów.

Jak wiadomo, istotę umysłu stanowią czucia i stosunki między tymi czuciami zachodzące. Myślenie jest jedynie układem owych stosunków i wyobrażeń o nich; uczucie zaś, wzruszenie, jest tak samo układem czuć i wyobrażeń o nich. Stopień rozwoju umysłu odpowiada jaknajściślej stopniowi złożoności uczuć i myślenia.

Proces umysłowy, mocą którego w pewnym wypadku dokonywa się przystosowanie czynności do celów, i który w swej najwyższej formie staje się przedmiotem sądów etycznych, odbywa się drogą rozwoju uczuć, stanowiących pobudki, tudzież myśli, nadających tym pobudkom ostateczny kształt i wprowadzających je w czyn. Wrażenie staje się prostym czuciem, z czuć prostych powstaje złożone, następnie grupa czuć w części rzeczywistych, w części przypomnianych, stanowi zaczątek uczucia, grupa czuć wyłącznie przypomnianych tworzy uczucie właściwe; dalej grupa uczuć stanowi uczucie złożone, które w dalszym rozwoju, stając się bardziej złożone, staje się też bardziej idealne. Podobnież stopniowanie przejawia się i w myśleniu. Prosty bodziec przechodzi w odruch, bodziec złożony wywołuje ruchy złożone i skojarzone, zwane instynktem. Bardziej złożona kombinacja bodźców, lecz nieustalona dotyla, by w niej nie zachodziły od czasu do czasu pewne zmiany, prowadzi do czynności również zmiennych w swym przystosowaniu się, stąd przypadkowe wahanie się w procesie czuciowo—ruchowym. W dalszym ciągu grupa wrażeń, z których nie wszystkie są jednocześnie obecne, wywołuje również działanie, którego pojedyńcze akty dokonywają się w następstwie i które zatym wymaga wyobrażenia skutków, czyli myślenia. Rozwój myślenia dochodzi nareszcie do stopnia, na którym objawia się rozwaga, zastanawiająca się nad wartością wszystkich następstw i oceniająca ich prawdopodobieństwo, oraz równoważąca popędy odpowiednich uczuć. Na tym dopiero stanowisku myślenie staje się sądem spokojnym, postanowieniem. Stąd pochodzi, że czynności, które są spowodowane przez pobudki bardziej złożone i myśli bardziej rozwinięte, jako odpowiadające wyższemu stopniowi rozwoju, zdają się mieć większą dla nas powagę, niż czynności, których pobudki i myśli są proste. Wyrazem togo uprzedzenia są mniemania, że pobudkom i zasadom wyższym trzeba bezwarunkowo poświęcać pobudki i zasady niższe; że pobudkom niższego rodzaju nie należy zadość czynić nawet wtedy, gdy nie są w kolizji z pobudkami wyższymi; że działanie człowieka powinno wyłącznie być skierowane do celów odległych, które są jedynie godziwe, nie zaś do celów bliskich.



Że mniemania te w bezwzględnym swym znaczeniu są fałszywe, dowodzą tego liczne wyjątki, których nam codziennie życie dostarcza. Pojęte we właściwym znaczeniu, są potwierdzeniem tej prawdy, do której prowadzi nas badanie rozwoju życia: że uczucia pierwotne, proste i rzeczywiste muszą zostawać pod kontrolą uczuć pochodnych, złożonych i wyobrażonych (representative feelings).

Bądź co bądź, mają one racją swego bytu w przeszłych kolejach ludzkości. Potworzyły się pod wpływem kontroli, jaką nad jednostką społeczną rozciągała władza polityczna, religijna i społeczna za pomocą kar prawnych, nadprzyrodzonych i opinji publicznej. Historja ich powstawania jest zarazem gienezą sumienia moralnego, które jest tylko kontrolą jednych uczuć nad drugimi. Jednakże wielka zachodzi różnica między sumieniem, uczuciem moralnym, a uczuciami, które powstały pod wpływem powag politycznych, religijnych i społecznych. Człowiek prawdziwie moralny nie kradnie i nie zabija nie dlatego, że się obawia kar, wzgardy publicznej, ale dlatego, że ma na pamięci zło i cierpienia, jakieby tym wyrządził swym bliźnim. Główna więc różnica, jaka zachodzi między pubudkami moralnymi, a pobudkami zawdzięczającymi swe pochodzenie prawidłom, ustanowionym przez rząd, kościół i społeczeństwo, polega na tym, że gdy te są wyobrażeniem następstw czynności przypadkowych, sztucznych, nie mających koniecznego związku z tymi czynnościami: tamte są wyobrażeniem następstw, będących naturalnym skutkiem czynów.

W wytworzeniu się uczucia moralnego główną rolę odgrywa dzie-

dziczność. Doświadczenie przodków, odziedziczone w ostatecznych swych skutkach przez potomków, jest podstawą ich osobistego doświadczenia. Jest nim uczucie zarazem pełne i nieokreślone, które nabiera wyraźności i staje się oznaczone w miarę jak przybywa osobistego doświadczenia.

Uczucie obowiązku moralnego powstało tą samą drogą, jak wszystkie pojęcia ogólne — drogą abstrakcji. Charakterystycznymi cechami tego uczucia, w porównaniu do innych uczuć, są przymus i wyjątkowa powaga, jaką mu przypisujemy. Cechy te, świadczące o jego doświadczalnym pochodzeniu, będące pozostałościami z owego okresu ludzkości, w którym powaga zewnętrzna była dla niej jedynym prawem — dowodzą zarazem, że okres ten jeszcze się nie skończył, że jak ludzkość, tak i uczucie moralne pozostają na stanowisku przejściowym. To też w miarę jak ludzkość będzie się rozwijać, jak powszechne jej umoralnienie stanie się doskonalsze, charakter obowiązkowości, odznaczający uczucie moralne, będzie coraz bardziej zanikał. Uczucie moralne stanie się w końcu podobne do innych uczuć. Będzie ono wtedy dla ludzi takim samym samorzutnym bodźcem, pobudką do postępowania, jak wszystkie wogóle uczucia, żądze i pragnienia, których zaspokojenie sprowadza przyjemność, niezaspokojenie zaś — przykrość. Przyjemność i przykrość, pochodzące z uczucia moralnego, przystosują się tak ściśle do potrzeb życia, że postępowanie moralne będzie postępowaniem naturalnym.

Nietylko dla rodzaju ludzkiego, ale dla wszystkich wogóle zwierząt istnieją prawa postępowania prawego. Przy pewnych warunkach otoczenia i pewnym ustroju organicznym, dla każdego rodzaju stworzeń istnieje pewne przystosowanie czynności pod względem sposobu, ilości i kombinacji, zapewniające im najwyższy stopień zachowania, na jakie własna ich natura pozwala. W każdym razie o moralnym postępowaniu w ścisłym znaczeniu tego wyrazu może być mowa tylko w stosunku do ludzi, stanowiących całość społeczną, gdzie jednostka obok zachowania swego bytu ma jeszcze na celu zachowanie bytu swych bliźnich.

Etyka więc, rozpatrywana z punktu widzenia socjologicznego, jest tylko ścisłym oznaczeniem takich form postępowania, które mogą wytworzyć w społeczeństwie warunki, zapewniające każdej jednostce w szczególe i wszystkim razem największą długość i pełnię życia.

Jednostka znajduje w związku społecznym korzyści, jakichby nie znalazła w życiu odosobionym. Stąd obchodzi ją zarówno zachowanie własnego bytu, jak i bytu społeczeństwa. W początkach istnienia społeczeństwa nie mogło być harmonji między tymi dwoma zadaniami. Z powodu panującej nieprzyjaźni między grupami społecznymi, dobro jednostki



musiało ustąpić pierwszeństwa dobru ogólnemu i stało się dla społeczeństwa celem dalszym. W miarę atoli jak antagonizm między społeczeństwami się zmniejszał, a pokojowe dążności stawały się powszechniejsze, dobro jednostki zaczęło być uważane za cel najbliższy życia społecznego.

W przejściowym stanie społeczeństwa konieczny był jakiś kompromis, któryby godził wzajemne wymagania jednostki i społeczeństwa. Warunki tego kompromisu, mającego tylko czasową powagę, nie mogły być ściśle i raz na zawsze oznaczone. Stąd prawidła moralności, na owym kompromisie oparte, miały zawsze charakter czysto empiryczny. Z postępem czasu, kiedy wojny stają się rzadsze, kiedy zmniejsza się potrzeba przymusowego współdziałania przeciwko nieprzyjaciołom zewnętrznym, pozostawiając obszerne pole współdziałaniu dobrowolnemu w widokach dobra wewnętrznego, kodeks postępowania, jakiego wymaga dobrowolne współdziałanie, staje się dokładniejszy i ściślej oznaczony. Ostateczną formą tego kodeksu, stałą i niezmienną w swych głównych zarysach, będzie etyka rozumowa, różna od etyki empirycznej.

Można już tu wskazać, jakie będą zasadnicze podstawy owego kodeksu postępowania. Musi przedewszystkim odpowiadać temu głównemu wymaganiu, ażeby jednostka w swych czynnościach, skierowanych ku zachowaniu życia, mogła osiągnąć jaknajwięcej i jaknajrozmaitszych korzyści, jakie tylko czynność jej zdolna jest osiągnąć. Dlatego nie powinna jednostka doznawać ani bezpośredniego gwałtu na swej osobie i mieniu, ani pośredniego, jakim jest naruszenie umowy, zobowiązań. Oprócz tych negatywnych warunków dobrowolnego współdziałania, ułatwiających wymianę przysług na podstawie umowy, są warunki pozytywne, ułatwiające takąż samą wymianę poza obrębem zobowiązań i umów. Najwyższej bowiem pełni i rozwoju dostępuje życie wtedy dopiero, gdy ludzie pomagają sobie wzajemnie w wypełnianiu swych celów bez oglądania się na umowy i zobowiązania, przez samo tylko współczucie.

Przedstawiwszy w ten sposób ogólne zasady etyki, musimy przejść do szczegółowych wywodów.

Przedewszystkim musimy tu zaznaczyć różnicę, jaka zachodzi między utylitaryzmem empirycznym, którego przedstawicielami są Bentham, Mill i Sidgwick, a utylitaryzmem racjonalnym. Utylitaryzm empiryczny, zwany inaczej hedonizmem, bywa dwojaki: egoistyczny i powszechny. Pierwszy stawia za cel najbliższy postępowania człowieka dobro osobiste, drugi — dobro powszechne. Bentham, a za nim Sidgwick, krytykując hedonizm egoistyczny, wykazują w sposób niepozostawiający nic do życzenia, że dobro osobiste, którym są naturalnie uczucia przyjemne, nie da się podciągnąć pod jakikolwiek rachunek i dlatego pozostaje

rzeczą nieokreśloną. Że zatym najbliższym celem działania ludzkiego powinno być dobro ogólne, które jest koniecznym warunkiem dobra jednostkowego. Krytyka ta atoli, wymierzona przeciwko dobru jednostkowemu, z większą jeszcze słusznością da się zastosować do dobra ogólnego. Jeżeli bowiem nie możemy wyrobić sobie jasnego i dokładnie określonego pojęcia o naszym własnym szczęściu dlatego, że nie posiadamy żadnej miary do ocenienia względnej wartości przyjemności i przykrości różnego rodzaju, jakich doznajemy osobiście: to w jaki sposób możemy pojąć, co stanowi szczęście ogółu — szczęście, którego składnikami są przyjemności i przykrości, jakich nie my sami doznajemy, ale doznają inni? O ile więc słuszne jest twierdzenie, że dobro osobiste nie może być celem bezpośrednim, najbliższym postępowania ludzkiego, o tyleż znów błędne, że takim celem najbliższym powinno być dobro ogólne. Jak dobro pojedyńcze, tak i ogólne, mogą być tylko celem dalszym, pośrednim. Bezpośrednim i najbliższym celem naszego postępowania powinny być warunki wiodące do szczęścia, winno być stosowanie się do zasad, które, zgodnie z naturą rzeczy, zostają w stosunku przyczynowym do szczęścia.

Widzimy z tego, że utylitaryzm empiryczny jest tylko przygotowaniem, wstępem do utylitaryzmu racjonalnego, który się opiera na tej prawdzie głębokiego znaczenia, znajdującej swe potwierdzenie we wszystkich faktach z życia zwierzęcego i ludzkiego: że środki, używane do pewnego celu, przynosząc same przez się pewną sumę przyjemności, stają się w końcu same celem, celem wyraźnie określonym i najbliższym, chociaż nie wykluczającym głównego, który staje się dalszym. W ciągu rozwoju postępowania, do grupy środków pierwotnych i prostych, wiodących do celu, dodają się grupy nowych, bardziej złożonych, które muszą być wprzód wykonane, zanim tamte mogą być użyte. W ten sposób bezpośrednim celem postępowania ludzkiego są zawsze środki ostatnie, których zapewnienie prowadzi dopiero do samego celu — czyli innymi słowy: zdobycie środków potrzebnych do zamierzonego celu, jest zawsze bezpośrednim celem postępowania.

Zapatrując się z tego punktu widzenia na wszystkie systematy etyczne, musimy przyznać, że każdy z nich zawiera część prawdy. Każdy z nich wskazuje na pewien konieczny warunek szczęścia ludzkiego. Błądzą tylko w tym, że owe warunki uważają za ostateczny cel postępowania.

Psychologja dawno już nam wykazała, że własności rzeczy, które spostrzegamy naszymi zmysłami, nie mają w sobie nic absolutnego, nie są tym, czym się nam wydają. To samo należy rozumieć i o przyjemności i przykrości, jakich doznajemy od rzeczy zewnętrznych. Ani



przyjemność, ani przykrość pewnych rzeczy nie leży w nich samych, ale w oddziaływaniu ich na istoty żyjące — zależą więc wprost od warunków organizacji zwierzęcej, zarówno jak i od stanu tej organizacji. Przyjemności więc i przykrości tak zmysłowe, jak i uczuciowe, mają znaczenie względne, to znaczy, że w miarę jak organizm żyjący przeobraża się, zmieniają się także w tym samym stosunku przyjemności i przykrości, jakich doznawał. Wiadomo powszechnie, że z biegiem czasu pewne czynności, które były zrazu przykre, stają się następnie przyjemne. Dlatego też łatwo przewidzieć, że przyjdzie czas, kiedy czyny, które obecnie wykonywamy z obowiązku, nie bez pewnej walki wewnętrznej a więc z przykrością, będą się wypełniać samorzutnie, z wewnętrznego popędu, jako przynoszące bezpośrednią przyjemność.

Ludzkość w ciągu wieków doznała ważnych zmian i przeobrażeń. Ażeby ocenić ich doniosłość, dość porównać człowieka dzikiego z człowiekiem ucywilizowanym. Czynności przystosowane do potrzeb przynoszących przyjemność ludom dzikim, przestały być przyjemne dla ludów oświeconych; z drugiej strony, ludy ucywilizowane nabyły zdolności do pewnych czynności i towarzyszących im przyjemności, jakich ludy dzikie nie posiadają. Byłoby więc nierozsądnie przypuszczać, że zmiany i przeobrażenia, jakim ludzkość w ciągu dziejów podlegała, nie powtórzą się w przyszłości. Opierając się na zasadzie przyczynowości, musimy wierzyć, że w dalszym rozwoju ustali się zupełna harmonja między organizmem ludzkim a warunkami otoczenia. Postęp ludzkości nie może się zatrzymać wprzód, aż osiągnięty zostanie najwyższy typ natury ludzkiej, taki, któremu najwyższy stopień życia społecznego dostarczy wszelkich warunków, jakich wymagać będą jego władze, by mogły działać w sposób odpowiedni swej naturze i odpowiednią osiągnąć przyjemność. Ponieważ przyjemność jest następstwem czynności narządu, który jest przystosowany do właściwego celu, staje się rzeczą jasną, że każdy rodzaj czynności, zgodny z zachowaniem życia, musi stać się źródłem przyjemności, i że zatem przyjemność będzie towarzyszyła także każdej czynności, jakiej warunki życia społecznego będą wymagały.

Jestto prawda sama przez się widoczna, że, ażeby można było działać, potrzeba wprzód żyć. Stąd wniosek, że czynności, mające na celu zachowanie życia, muszą mieć pod względem nagłości pierwszeństwo przed innymi. Słowem, etyka musi uznać tę prawdę, którą dziś tylko ludzie niemoralni jawnie głoszą, że egoizm ma pierwszeństwo przed altruizmem. Prawdę tę stwierdzają zarówno warunki życia istniejącego, jak przebieg jego rozwoju.

Każda jednostka musi sama zdobywać dla siebie warunki bytu mocą zdolności, jakie posiada. Im doskonalsze jest jej przystosowanie, tym więk-

sze korzyści muszą być jej udziałem. Złe przystosowanie, czyniąc ją niezdolną do walki o byt, staje się naturalną przyczyną jej niepowodzeń i cierpień, a nawet przedwcześniej śmierci. Takie jest prawo powszechne natury. Dotyczy ono nietylko zdolności odziedziczonych, ale i nabytych. Czynność, zgodna z naturą odziedziczonych zdolności, wzmacnia je i rozwija, nieczynność osłabia i sprowadza ich zanik. Drogą dziedziczności przechodzą z rodziców na dzieci zarówno zdolności wrodzone, jak nabyte, ale w równej mierze przechodzą na dzieci rodzicielskie wady i niedołęstwo.

Powodzenie i klęski, jakich jednostka doznaje w życiu, są prostym następstwem jej natury, jej zdolności odziedziczonych i nabytych. Jestto prawo, którego udowodnieniem jest cały dotychczasowy rozwój życia. Wszystkie istoty żyjące wznosiły się postępowo od typów niższych do wyższych mocą tego prawa, że wyższy musi korzystać ze swej wyższości, niższy zaś cierpieć z powodu swej niższości. Nierozsądnie byłoby przypuszczać, że prawo to straci swą siłę w przyszłości. Układ rzeczy, w którymby istota doskonalsza nie mogła odnosić korzyści, jakie jej wyższość zapewnia, niższa zaś była zabezpieczona od naturalnych następstw swej nieudolności, — byłby wręcz przeciwny postępowemu rozwojowi świata organicznego.

Że egoizm jest pierwszym i naczelnym prawem istot żyjących, o ile prawo to nie przekracza zakresu biologji, każdy się zgadza; cała ludzkość polega na uznaniu, że jest on takim samym prawem i pod względem etycznym, w zakresie postępowania ludzkiego. Trudność ta atoli więcej jest pozorna, niż rzeczywista; pamiętajmy bowiem, że egoizm, przestrzegany w granicach godziwych, jakie mu zakreślają stosunki życia społecznego, jest koniecznym warunkiem nietylko szczęścia osobistego, ale i ogólnego.

Człowiek, troskliwy o swe zdrowie i powodzenie, pewny swej przyszłości, jest zawsze pogodnej myśli i niezużytej energji, w towarzystwie wesoły, w pracy wytrwały. Gdy go spotkają jakie niepowodzenia, odważnie staje z nimi do walki i przyjmuje z rezygnacją, co mu z niej przypadnie. Inaczej zachowuje się ten, co oddany na usługi innych, nie dba o siebie. Pozbawiając się zwykłych przyjemności życia, staje się niezadowolony ze siebie i ze świata, nieznośny dla wszystkich. Rzucając się na wszystkie strony, zużywa się w prędkim czasie i albo obojętnieje dla wyższych spraw, albo staje się do nich niezdolny przez nadwyrężenie zdrowia. Tego niedość. Człowiek zdrów i zadowolony z życia żeni się w porę i miewa dzieci zdrowe, troszczy się o ich wychowanie i w ten sposób dostarcza społeczeństwu pożytecznych obywateli. Tymczasem człowiek, skory do usług każdego, kto go tylko wyzyskać



pragnie, żeni się zwykle późno i udziela swym dzieciom organizm osłabiony i zarody pewnych chorób fizycznych i umysłowych. Zajęty cudzymi sprawami, nie ma czasu dopilnować wychowania dzieci, które wychodzą albo na próżniaków i niegodziwców, albo na niedołęgów.

Z drugiej znowu strony, ta ciągła gotowość do służenia każdemu i pomagania wyradza w obdarowywanych dobrodziejstwami nieoględność, spuszczanie się na innych i niewdzięczność. Oddziaływa więc szkodliwie na same społeczeństwo, którego powodzenie polega wyłącznie na energji i samodzielności jego członków. Przewaga bowiem poświęcenia w jednych wytwarza nadmiar egoizmu w innych.

Podnoszenie egoizmu do wysokości czynnika etycznego sprzeciwia powszechnie przyjętym zasadom. Jednakże dość przypatrzeć się zwykłemu porządkowi rzeczy, spostrzeganemu w życiu codziennym, ażeby się przekonać, że zasady te mają tylko wartość teoreretyczną. Najgorliwsi apostołowie zasad takich, jak: kochaj bliźniego jak siebie samego, żyj dla innych—postępują zwykle w sposób, który stwierdza znane przysłowie: bliższa ciała koszula, niż kaftan.

Jeżeli egoizm jest prawem naturalnym istot żyjących, to takimże prawem jest i altruizm, pojęty jako działanie, mające na celu korzyści innych, zamiast swej własnej. Między egoizmem i altruizmem panuje obopólna zależność, która wzrasta i zacieśnia się w miarę coraz wyższego rozwoju życia.

Na niższym stopniu rozwoju altruizm ogranicza się tylko do rodziny, do zachowania bytu swego potomstwa. Altruizm tego rodzaju, zrazu bezwiedny, czysto automatyczny, spotyka się w tworach, stanowiących zaczątki organizmów żyjących. Świadomy staje się on dopiero w istotach należących do wyższego typu, a przedewszystkim w ludziach. W każdym razie tak altruizm bezwiedny, jak i świadomy, który wytworzył się z tamtego tylko drogą powolnego rozwoju, mają tę samą naturę— oznaczają one: utratę na rzecz dzieci cielesnej substancji. Gdy część ciała rodzicielskiego oddziela się jako pąkowie, jajo, albo noworodek, poświęcenie się materjalne jest widoczne; niemniej przecież jest widoczne gdy matka karmi dzieci własnym mlekiem. W troskliwości, jaką rodzice otaczają swe dzieci, w zabiegach o ich dobro i byt przyszły, ta materjalna strona nie objawia się. Zważywszy atoli, że żadne usiłowanie nie może się odbyć bez równoważnego mu zniszczenia tkanki cielesnej, musimy przyznać, że wychowanie potomstwa dokonywa się kosztem rodzicielskiej substancji.

Na wyższym stopniu swego rozwoju altruizm rodzinny staje się społecznym. Społeczeństwo, podobnie jak gatunek, może istnieć tylko pod

warunkiem, że każda gieneracja zwraca następnej wszystkie te korzyści, jakie otrzymała od poprzedzającej.

Całkowite zaspokojenie egoistycznych dążności w stanie społecznym, zależąc głównie od zachowania normalnego stosunku między usiłowaniem a osiągnioną przezeń korzyścią, wymaga altruizmu, któryby ustalił słuszne postępowanie, a zarazem wzmocnił uczucie sprawiedliwości. Dobro każdego pod wszystkimi wogóle względami zależy od dobra bliźnich Wszystko, co się przyczynia do ich zdrowia i jemu służy również — mniejszym bowiem kosztem nabywa to, co mu jest potrzebne. Co ich zabezpiecza od chorób, zabezpiecza i jego; co podnosi poziom ich umysłowego wykształcenia, dotyczy go bezpośrednio, uwalnia go bowiem od wszystkich przykrości i niedogodności, na jakie naraża ciemnota i przestępstwa innych. Obchodzi go w równym stopniu to, co wpływa na moralne podniesienie ludzi; brak bowiem prawości, niesumienność powszechna, narażają go na każdym kroku na liczne cierpienia.

Egoistyczne zadowolenie zależy w sposób bardziej jeszcze bezpośredni od tych czynności altruistycznych, które zjednywają sympatje bliźnich. Współczucie bowiem o ile z jednej strony potęguje doznawane przyjemności, o tyleż z drugiej osłabia i łagodzi przykrości i cierpienia.

W końcu egoizm za daleko posunięty sam się podkopuje, pozbawiając się zdolności odczuwania szczęścia. Czysto egoistyczne zadowolenie, po dłuższym trwaniu, traci swą żywość i przechodzi w przesyt; gdy tymczasem altruizm podtrzymuje jego świeżość i podnosi do przyjemności estetycznych wyższego rodzaju.

Zbytecznie byłoby rozszerzać się nad tym, że jak w stosunkach życia społecznego, tak i w międzynarodowych, egoizm również zależny jest od altruizmu. To też w miarę jak ludzkość się rozwija, zależność egoistycznych interesów od altruizmu staje coraz ścislejsza i silniejsza. Społeczeństwom, związanym z sobą stosunkami politycznymi i handlowymi, zależy wiele na tym, by każde z nich było silne i zamożne. Zubożenie jednego, zmniejszając jego produkcyjność i siłę spożywczą, oddziaływa szkodliwie na interesy wszystkich innych.

Jeżeli więc egoizm i altruizm równe mają prawa w życiu, jakkolwiek w swej wyłączności każdy z nich staje się szkodliwy — konieczne więc jest ich pogodzenie. Na jakiejże podstawie pogodzenie to może nastąpić?

Wykazaliśmy we właściwym miejscu, że bezpośrednim celem postępowania ludzkiego może być tylko szczęście osobiste, jako jedyne dające się określić i pojąć mniej wiecej dokładnie; szczęście zaś ogółu musi być celem dalszym i zależnym od szczęścia jednostek. W każdym razie, o ile szczęście ogółu zależy od szczęścia jednostek, o tyleż znowu drugie



zależy od pierwszego. Oddziaływając na siebie wzajemnie, są koniecznymi dla się warunkami. O tej ich wzajemnej zależności świadczy cały postęp ludzkości — jej pojęcia i obyczaje. W miarę jak warunki życia dokładniej odpowiadają wymaganiom egoizmu, rozszerza się także zakres czynności altruistycznych. Jeżeli w obecnym stanie ludzkości, ścieranie się stronnictw politycznych, walka pracy z kapitałem, reformy sądownictwa dążą do dokładniejszego oznaczenia praw jednostki, zapewnienia jej należnych korzyści; to z drugiej strony — przelanie władzy na masy, zniesienie przywilejów, staranie o rozszerzenie oświaty, zaprowadzenie wstrzemięźliwości i zakładanie towarzystw filantropijnych świadczą dowodnie, że troska o dobro innych i ich szczęście wzmaga się równolegle z troską o własne szczęście. Wiele wprawdzie pod tym względem pozostawiają do życzenia stosunki międzynarodowe, a szczególnie postępowanie narodów cywilizowanych z ludami barbarzyńskimi. Lecz i tu dostrzegają się liczne zmiany na lepsze, a przynajmniej widoczna jest dążność do ustalenia tych stosunków na zasadach sprawiedliwszych.

Ostatecznie pogodzenie wymagań egoizmu i altruizmu może się ustalić tylko drogą sympatji, której wzrost zależy od warunków życia. Nie może ona rozwijać się w stosunkach życia, które więcej przykrości niż przyjemności przynoszą człowiekowi. Widok ciągłych cierpień zatwardza serce ludzkie i zobojętnia je na losy bliźniego, gdy tymczasem widok szczęścia bliźnich podnieca nasze współczucie i potęguje. W dzisiejszym położeniu ludzkości, w którym militaryzm cieszy się jeszcze znaczną powagą, w którym stosunki przemysłowe pozostawiają wiele do życzenia, w którym nareszcie nadmierny przyrost ludności jest głównym źródłem pauperyzmu, rozwój sympatji powstrzymany bywa klęskami wojny, katastrofami finansowymi i nędzą całych klas ludności. Spodziewać się atoli należy, że wojny zczasem ustaną, że stosunek pracy do kapitału ureguluje się podług zasad, jakie dyktuje sprawiedliwość i sama ekonomja polityczna, że płodność ludzi, w miarę podnoszącej się oświaty, zmniejszy się i zrówna ze śmiertelnością, że słowem ustaną wszystkie te warunki, które robią życie ludzkie bardziej przykrym niż przyjemnym, tamują rozwój sympatji Wtedy wszelkie czynności ludzkie, uwarunkowane wymaganiami życia, będą przynosiły człowiekowi więcej przyjemności niż przykrości; wtedy ludzie, powodowani sympatją, będą działać w widokach dobra cudzego nie przez poczucie obowiązku, nie wskutek przymusu moralnego, ale z popędu wewnętrznego, objawiającego się samorzutnie. Wprawdzie w miarę coraz doskonalszego przystosowania się ludzkości zmniejszać się będzie ilość cierpień, jakich jednostka w życiu doznaje, a przeto coraz mniej będzie sposobności do poświęceń; przystosowanie to jednakże nigdy nie dojdzie do tego stopnia, ażeby wszelkie przyczyny przykrości zostały raz

na zawsze usunięte. Pewne choroby, kalectwa, śmierć, pożary i inne przypadłości, acz rzadkie — nastręczać będą człowiekowi sposobność do rozwijania czynności altruistycznych. Zresztą otworzy się dla altruizmu inne, niemniej obszerne pole. Nie potrzebując troszczyć się o dobro bliźnich, któremu nic zagrażać nie będzie, głównym zadaniem altruizmu stanie się ułatwianie swobodnego objawu uczuć sympatycznych. Jeżeli bowiem zwykła sprawiedliwość wymaga od nas, byśmy w niczym nie sprzeciwiali się egoistycznym uczuciom naszych bliźnich, to sprawiedliwość wyższa wymaga, ażebyśmy im nie utrudniali okazywania nam swych uczuć sympatycznych. Słowem, musimy przypuszczać, że z biegiem rozwoju ludzkości, w dalekiej przyszłości, utrwali się stan, w którym ludzie nie będą potrzebowali kryć się ze swymi uczuciami, ale przeciwnie, znajdując rozkosz w szczęściu innych, będą wzajemnie okazywali sobie najmniejsze poruszenia serca. Zgodnie z tą potrzebą objawiania uczuć wykształci się mowa ludzka, która, będąc przeważnie wyrazem myśli, stanie się zczasem również dokładnym wyrazem uczuć. Rysy twarzy i ruchy ciała, nad którymi dziś staramy się panować, ażeby się nie zdradzić ze swymi uczuciami, przy zostawionej im swobodzie nabiorą takiej giętkości i podatności, że będą oddawać najdelikatniejsze odcienie uczuć.

Jakkolwiek sympatja w stosunkach społecznych nigdy nie dojdzie do tego stopnia rozwoju, jaki osiągnęła w stosunkach rodzinnych; jednakże stosunki rodzinne mogą nam posłużyć za wzór tego, czym się staną w przyszłości stosunki towarzyskie i społeczne. W rodzinie, o ile rodzice znajdują rozkosz w wychowywaniu dzieci, o tyleż dzieci ze swej strony znajdują rozkosz w troskliwości rodzicielskiej. Przyjemność tu jest obopólna. A chociaż w tej przyjemności czysto altruistycznej, jakiej doznają rodzice, jest pewna strona egoistyczna – egoistyczne zadowolenie, nie stanowi ona istoty altruizmu. Egoistyczne zadowolenie towarzyszy uczucia altruistycznemu, ale go nie wypełnia, jest jego pierwiastkiem następczym. Różnica między egoizmem a altruizmem jest ta, że pobudką poruszającą egoizm jest własna przyjemność, pobudką zaś altruizmu jest przyjemność innych. Jeżeli zaś przyjemność innych staje się przyczyną mojej przyjemności, ale przyczyną mimowolną, to dlatego, że uczucia altruistyczne są moje, są pewnym stanem mojej świadomości, który może być albo przykry albo przyjemny, — przykry, gdy me działanie nie zgadza się z warunkami życia, przyjemny — gdy się do nich stosuje i czyni im zadość. Otóż, jak w zakresie stosunków rodzinnych czynności altruistyczne stały się codzienną potrzebą, tak staną się one potrzebą w przyszłych warunkach bytu społecznego, gdy drogą postępowego rozwoju ludzkości utrwali się doskonałe jej przystosowanie do otaczającej ją przyrody.



Etyka, mając za zadanie oznaczyć, jakie postępowanie ma być uznane za prawe, a jakie za nieprawe, musi pojmować to postępowanie w najdoskonalszej jego formie, takiej, jaką mu nada dokładne przystosowanie się ludzkości do warunków bytu. Takim postępowaniem jest właśnie to, którego naturalnym następstwem będzie jaknajwiększa przyjemność tak dla jednostki działającej, jak i dla jednostek z nią współżyjących. W stosunku do istniejących obecnie warunków życia jest-to postępowanie idealne, przypuszczające istnienie idealnego człowieka w stosunkach społecznych idealnych. Dlatego też etyka może być przedewszystkim umiejętnością teoretyczną, czyli bezwzględną, to jest taką, która wszystkie swe zasady wyprowadza z rozważania prawidłowego postępowania w oderwaniu od warunków czasowych, sprowadzających w nim pewne zboczenia. Podobna jest pod tym względem do wszystkich innych umiejętności czysto teoretycznych, jak mechanika, fizjologja, które w rozważaniu swego przedmiotu pomijają czynniki, będące przyczyną nieprawidłości w działaniu sił fizycznych i życiowych. Lecz jak oprócz mechaniki rozumowej jest jeszcze mechanika stosowana, oprócz fizjologji jest patologja, tak również obok etyki bezwzględnej, czyli rozumowej, musi być etyka względna, czyli empiryczna. Do niej należy zastosowanie zasad etyki teoretycznej do warunków czasu i miejsca. Człowiek idealny nie mógłby istnieć w warunkach życia, w którychby walka o byt odbywała się na pięści, w którychby regułą powszechną postępowania było niesumienne wyzyskiwanie słabości drugich. Z konieczności musi człowiek przystosowywać się do warunków bytu, inaczej ani swej osoby nie zabezpieczy od cierpień i przedwczesnej śmierci, ani nie będzie mógł zostawić po sobie potomstwa.

Poznawszy w ten sposób dane moralne i główne ich następstwa, łatwo nam oznaczyć, jaki ma być szczegółowy podział etyki.

Ponieważ przedmiotem etyki są prawa życia w najwyższym stopniu jego rozwoju, życia doskonałego, ma ona więc zakres daleko obszerniejszy, aniżeli jej zwykle przyznają. Oprócz postępowania, uważanego zwykle za prawe lub nieprawe, należy do niej każde wogóle postępowanie, o ile przyczynia się lub przeszkadza w sposób pośredni lub bezpośredni dobru jednostki albo bliźnich. Stąd dwa główne działy etyki: jeden — który się zajmuje dobrem jednostki w oderwaniu od dobra powszechnego, drugi – który ma za przedmiot dobro bliźnich, czyli powszechne.

W pierwszym dziale etyka empiryczna znajduje obszerne dla siebie pole; ona jedna zdoła oznaczyć, w jakich warunkach życia i w jakich wypadkach ma jednostka wyrzec się dobra bezpośredniego dla zapewnienia sobie dobra przyszłego, lub też poświęcić swe dobro osobiste dobru bliźnich.

Co się tyczy działu drugiego, stanowiącego tak zwaną moralność społeczną, to w niej nietrudno określić teoretycznie, na czym polegają

stosunki słuszne tak między jednostkami doskonałymi, jako też między jednostkami a całym społeczeństwem. Trudniejsze za to jest zastosowanie zasad idealnej słuszności i sprawiedliwości do istniejących warunków życia z powodu niedoskonałego przystosowania się natury ludzkiej do warunków bytu.

Również trudno jest podać dokładne reguły co się tyczy dobroczynności. Dobroczynność ujemna, polegająca na powściąganiu się od pewnych czynności w zasadzie słusznych, na zrzeczeniu się pewnych korzyści prawych w celu oszczędzenia przykrości innym — nie będzie miała zastosowania w społeczeństwie, składającym się z ludzi doskonałych; dobroczynność zaś dodatnia, polegająca na oddawaniu innym przysług, rozważana ze stanowiska społeczeństwa idealnego, musi być różna od tej, jaka jest możliwa w dzisiejszych stosunkach. I tu więc nastręcza się obszerne pole do działania etyce empirycznej, zajmującej się stosowaniem zasad moralności bezwzględnej do pojedyńczych wypadków, zgodnie z warunkami czasu i miejsca.

---

VIII.

# PSYCHOLOGJA DOŚWIADCZALNA*).

## (OUTLINES OF PSYCHOLOGY BY JAMES SULLY).

W ciągu ostatnich lat trzydziestu psychologja uległa zupełnemu przeobrażeniu. Ze służebnicy, niewolniczo kroczącej śladami metafizyki i zmieniającej swą postawę stosownie do systematu, w którego służbie zostawała — stała się umiejętnością niezależną, opartą na podstawach trwałych i ściśle oznaczonych. Zamiast, jak dotąd, zajmować się duszą ludzką i gubić w scholastycznych subtelnościach, dotyczących jej istoty, usiłuje ona zbadać zjawiska umysłowe, które poddają się wewnętrznej i zewnętrznej obserwacji, bez wszelkiej troski o to, co się po za tymi zjawiskami kryje.

Wyzwolenie swe zawdzięcza psychologja głównie naukom przyrodniczym, które, wykazawszy ścisły związek między czynnościami umysłowymi a sprawami cielesnymi, dowiodły tym samym, że abstrakcyjne rozważanie umysłu za pomocą samej tylko wewnętrznej obserwacji do niczego zgoła nie prowadzi. Jakoż od tej chwili, gdy do badań nad umysłem została zastosowana metoda obserwacji zewnętrznej i doświadczenia, psychologja zrobiła w krótkim przeciągu czasu tak wielki postęp, że obecnie jest ścisła w swych zasadniczych twierdzeniach, jak każda inna umiejętność. Odtąd stała się nauką doświadczalną, która czerpie wskazówki dla siebie nie w metafizyce, ale w naukach biologicznych, a szczególniej w fizjologji. Zapatruje się na zjawiska umysłowe, jako na objawy życia wogóle, i w zasadniczych prawach życia szuka klucza do wyjaśnienia owych zjawisk. Jednakże nie zaciera różnicy, jaka zachodzi między czynnością umysłową, a sprawami cielesnymi, i nigdy nie traci z oczu właściwego im charakteru. Uznając wzajemną zależność ciała i umysłu, stara się zbadać każdy poszczególny objaw umysłowy w związku

---

*) Ateneum r. 1885 tom III.

z innymi tegoż rodzaju objawami, oraz z towarzyszącymi mu zjawiskami fizjologicznymi. W ten sposób określa warunki jego powstawania i dochodzi powoli do uogólnień, które pozwalają jej sformułować prawa, jakimi się rządzą czynności umysłowe wogóle. Stąd indukcja odgrywa w niej tak ważną rolę, jakkolwiek nie gardzi i dedukcją, która, właściwie użyta, oddaje nieocenione usługi, pozwalając jej zastosowywać prawdy ogólne do pojedyńczych wypadków.

Badania psychologji doświadczalnej można sprowadzić do trzech kierunków, odpowiednio stanowisku, z jakiego zapatrują się na sprawy umysłowe:

*a*) Kierunek abstrakcyjny. Wychodząc z założenia, że świadomość jest zjawiskiem swego rodzaju, dostępnym tylko wewnętrznej obserwacji, kierunek ten wymaga, ażeby wszelkie badania psychologiczne opierały się na faktach obserwacji wewnętrznej, gdyż w nich leży klucz do wytłumaczenia faktów, jakich dostarczają obserwacja zewnętrzna i doświadczenie.

*b*) Kierunek fizjologiczny. Ten odrzucając, za przykładem Kanta i Comta obserwację wewnętrzną, jako złudzenie, posługuje się w swych badaniach wyłącznie obserwacją zewnętrzną i doświadczeniem, gdzie to jest możliwe. Nie zajmuje się więc analizą faktu umysłowego, lecz przyjmując go w całości tak, jak go znajduje w świadomości, bada jego warunki fizjologiczne i tą drogą stara się wykryć jego pierwiastki składowe.

*c*) Kierunek rozwojowy. Przedmiotem psychologji rozwojowej jest embrjologja umysłu. Chodzi w niej nie tyle o związek przyczynowy stanów świadomości i ich warunki fizjologiczne, ile o to, ażeby zbadać, jak w rozwoju postępowym żyjących organizmów urabiały się pod wpływem otoczenia wszystkie te różnorodne czynności umysłowe, których w najniższych zwierzętach można się zaledwie domyślać, a które w człowieku wykształconym dochodzą do najwyższego stopnia rozwoju.

Te trzy kierunki badań psychologicznych, jakkolwiek są uprawiane zosobna, uzupełniają się wzajemnie. W każdym razie punktem wyjścia dla nich są dane psychologji abstrakcyjnej.

Badania te, zawarte w dziełach ściśle naukowych, takich jak: Baina, Spencera i Wundta, lub w monografjach, bądź oddzielnie wydawanych, bądź pomieszczanych w różnych czasopismach — są wogóle niedostępne dla szerszej publiczności. Niełatwo w nie się zaopatrzeć, a następnie czytanie ich wymaga pewnego przygotowania naukowego. Dlatego też powszechnie dawał się uczuwać brak dzieła, któreby, podając w zsumowaniu ostateczne wypadki psychologji, ułatwiało czytelnikom bliższe zapoznanie się z jej zadaniem i głównymi założeniami. Wprawdzie ostatnimi



czasy próbowano spopularyzować psychologję doświadczalną; próby te wszakże nie odpowiadają swemu przeznaczeniu. Jeżeli jedne grzeszą tym, że są zbiorem luźnych wiadomości, bez naukowej ścisłości połączonych; to inne znowu noszą na sobie zbyt wyraźną cechę indywidualności autora i są raczej wykładem jego własnych zapatrywań, jak sprawozdaniem z osiągniętych przez naukę rezultatów. Jedynym pod tym względem wyjątkiem jest psychologja Sullego, o której francuskie pismo perjodyczne *Revue Philosophique* powiada, że „ze wszystkich prób, jakie dotąd były robione, jest najdokładniejszym i najbardziej metodycznym przedstawieniem rezultatów psychologji empirycznej".

Imię Sullego nieznane jest naszej publiczności, jakkolwiek należy on do pierwszorzędnych filozofów angielskich i używa wielkiej powagi w świecie naukowym. Pierwsze jego prace z dziedziny psychologji i estetyki, pomieszczane przed dziewięciu laty w pismach perjodycznych, zwróciły na niego powszechną uwagę i odrazu wyrobiły mu zaszczytne stanowisko w filozofji współczesnej. Bain, a za nim inni krytycy, powitali go jako pierwszorzędnego psychologa.

W 1874 r. wydał w osobnym tomie wszystkie swe rozprawy, rozrzucone po pismach perjodycznych, pod nagłówkiem: *Sensation and Intuition,* którego drugie wydanie, poprawione i pomnożone, ukazało się w 1880 r. Na szczególną uwagę zasługują w nim dwa artykuły: teorja rozwoju w zastosowaniu do psychologji i rodowód doktryny o wolnej woli. W 1877 r. ogłosił dzieło o pesymizmie. W pierwszej jego części podaje dokładny rys historyczny doktryny, która zawdzięcza swe powodzenie w naszych czasach Schopenhauerowi i Hartmannowi; w drugiej zaś przeprowadzona jest szczegółowa krytyka zasad owych dwuch filozofów, oraz rozbiór podstaw, na których się opiera pesymistyczny pogląd na świat. Odrzucając zarówno pesymizm, jak optymizm, które są dwiema ostatecznościami, godzi sprzeczne zapatrywania za pomocą teorji rozwoju, która pozwala mu ustanowić na ich miejsce *melioryzm.* W 1881 r. ukazało się w „Bibliotece międzynarodowej" nowe jego dzieło: *Ellusions, a psychological study,* w którym stara się wytłumaczyć wszelkie złudzenia, jakim człowiek ulega we wszystkich sferach życia umysłowego tak podczas czuwania, jakoteż we śnie i w stanie hypnotycznym. Wreszcie w roku 1884 wydał swą Psychologję, której drugie wydanie ma się niebawem ukazać. Dodać należy jeszcze, że, będąc stałym współpracownikiem kwartalnika „Mind", zamieszcza w nim liczne artykuły i rozbiory dzieł z zakresu psychologji i pedagogiki.

Wszystkie te dzieła, odznaczające się obszerną i gruntowną wiedzą, dokładną znajomością filozofji obcych narodów, a szczególniej niemieckiej, świadczą o wielkim talencie pisarskim autora, który umie zestroić

harmonijnie powagę traktowania o rzeczy z wykładem przystępnym, pełnym wdzięku i prostoty. Lecz co stanowi największą wartość jego dzieł, to oryginalność poglądów. Ani filozofja niemiecka, na której kształcił się, ani gienjalne pomysły Spencera, którego teorję rozwoju przyjmuje w zasadzie, nie zdołały pozbawić go samodzielności myślenia. To też słusznie widzą w nim filozofa, który kiedyś godnie zastąpi Baina i Spencera i przyczyni się znacznie do rozwoju filozofji. We wszystkich swych pracach trzyma się ściśle gruntu doświadczenia, strzegąc się pilnie zbyt pośpiesznego uogólniania. A jakkolwiek nie odrzuca metafizyki, pojmuje ją inaczej niż niemieccy filozofowie, którzy najwyższe zagadnienia rozumu usiłują rozwiązywać w sposób abstrakcyjny, w oderwaniu od danych doświadczenia. Woli on w braku dostatecznych danych poprzestawać na gołym zaznaczeniu faktu, niż wdawać się w jego tłumaczenie, któreby żadnej nie miało podstawy. Wszechstronne wykształcenie, zarówno jak pewna moc panowania nad sobą, dozwalająca mu oprzeć się urokowi przyjętych teorji, dają mu możność dopatrzeć się nowych dróg badania, wyszukać nowych punktów widzenia, które ukazują mu rzecz ze strony albo zgoła dotąd pomijanej, albo tylko niedokładnie pojętej.

Poprzestając na tej pobieżnej charakterystyce prac Sullego i jego stanowiska w filozofji angielskiej, przystępuję do jego psychologji. Rozbierając ją szczegółowo, będę się starał uwydatnić w niej te punkty, w których autor zaznacza swój własny pogląd na czynności umysłowe. Gdzie zaś jest tylko sprawozdawcą z nabytków osiągniętych przez naukę, tam wystarczy pobieżny przegląd tych nabytków. Nie chodzi tu bowiem o systematyczny wykład psychologji, co może być przedmiotem tylko obszernej pracy, lecz o uwydatnienie stanowiska, jakie zajmuje w nauce Sully.

Psychologja Sullego, jako dzieło popularne, przeznaczone dla szerszej publiczności, która nie ma ani czasu, ani odpowiedniego przygotowania do czytania dzieł obszernych i ściśle naukowych, ma charakter przeważnie sprawozdawczy. Ogranicza się w niej autor na podaniu faktów dowiedzionych, a przynajmniej ogólnie przyjętych, przytacza główniejsze teorje i hypotezy, za pomocą których objaśniają bądź wszystkie wogóle, bądź tylko niektóre objawy umysłowe, — ale sam wstrzymuje się po większej części od wypowiedzenia swego zdania, zostawiając zupełną swobodę czytelnikowi w wyborze mniemań o zagadnieniach spornych. Pomimo to nie zrzeka się samodzielności — i ujawnia ją tak w określeniu stanowiska, z jakiego zapatruje się na czynności umysłowe i na zadanie psychologji, jako też w całym układzie dzieła, wynikającym konsekwentnie z obranego punktu widzenia.

W przedmowie do dzieła określa swe stanowisko w sposób następujący:



„Upieram się przy dawnym zapatrywaniu na psychologję, a mianowicie, że, jako podstawa nauk moralnych, różni się od umiejętności fizycznych i przyrodniczych. Ma ona do czynienia ze zjawiskami świata wewnętrznego i posługuje się metodą jej tylko właściwą — obserwacją wewnętrzną. Utrzymuję następnie, że zostaje w najściślejszym stosunku do zagadnień filozoficznych, czyli metafizycznych, takich, jak natura poznania i jego granice, oraz odpowiedzialność moralna.

„Jednocześnie uznaję, że psychologja, jako nauka o umyśle, jest nauką w tym znaczeniu, że naprzód zajmuje się wypadkami, czyli sprawami, które, podobnie jak zjawiska świata zewnętrznego, wykazują pewien porządek następstwa, pewną jednostajność, i dlatego mogą być sprowadzone do praw dokładnie oznaczonych; powtóre, że własne jej metody badania, należycie pojęte i zastosowane, są dostatecznym środkiem do wykrycia owych praw i ich sprawdzenia".

Zajęcie tego tradycyjnego stanowiska nie przeszkadza autorowi ocenić słusznie najnowszej dążności, która stara się „właściwe psychologiczne badanie nad umysłem uzupełnić poszukiwaniami fizjologicznymi nad jego warunkami nerwowymi i współczynnikami natury fizycznej". Tego rodzaju poszukiwania, lubo nie mogą zastąpić bezpośredniej obserwacji zjawisk umysłowych, są przecież ważnym przyczynkiem do nauki o umyśle, szczególniej w jej dziale najprostszym — w teorji wrażeń zmysłowych.

„Podzielam — powiada dalej — zdanie Lewesa, że ponieważ psychologja zajmuje się głównie typem rozwoju umysłowego, jaki się ujawnia w członkach społeczeństwa oświeconego, należy przeto uwydatnić w niej wpływ wychowawczy, jaki ukształtowany systemat społeczny wywiera na jednostkę za pomocą budowy języka, tradycyjnych form myślenia i t. d.

„A jakkolwiek za główne zadanie psychologji uważam badanie spraw umysłowych, zachodzących w życiu indywidualnym, uznaję przecież za konieczne, ażeby nie spuszczano z uwagi szerszego, gienetycznego poglądu na umysł, podług którego wzrost i rozwój umysłu indywidualnego jest rezultatem przeszłego doświadczenia rasy, działającego nietylko pośrednio, za pomocą zewnętrznych wytworów takich, jak: język, wiedza tradycyjna, obyczaje i t. d., które stanowią otoczenie społeczne, ale także wprost i bezpośrednio przez odziedziczone zdolności i usposobienia.

„Dlatego zastanawiam się obszernie nad tym, co możnaby nazwać embrjologją umysłu, a mianowicie nad najwcześniejszymi i najprostszymi formami typowych czynności umysłu, które objawiają się w życiu dziecka. Oprócz tego, do ogólnej teorji umysłu dołączam krótkie uwagi, wykazujące ważniejsze różnice indywidualne".

Dodam tu jeszcze od siebie, że autor nie zaniedbuje korzystania, o ile

na to zakres dzieła pozwala, z faktów, które dostarczają psychologja etnograficzna i zwierzęca.

Z tych głównych punktów programu, który sobie autor nakreślił i który wypełnił jaknajstaranniej, o ile na to pozwalał materjał gotowy, łatwo można przekonać się, że chociaż psychologja Sullego jest przeważnie abstrakcyjna, zawiera jednakże wszystkie nabytki, jakie zostały osiągnięte w drodze badań fizjologicznych i porównawczych. Tym sposobem jest ona w literaturze filozoficznej jedynym dziełem, które, podając ostatnie wyniki badań psychologicznych, osiągnięte w różnych kierunkach, wtajemnicza czytelnika w sposób przystępny we wszystkie zagadnienia psychologji empirycznej i przez to samo ułatwia dalszą pracę w celu głębszego jej poznania.

---

1. Na samym wstępie nasuwa się pytanie, czy psychologję można uznać za umiejętność samoistną, opartą na własnych podstawach? Pytanie to nasuwa się tym natrętniej, że są uczeni, którzy odmawiają jej samoistności, którzy ją uznają za jedną z gałęzi biologji i uprawiają ją ze stanowiska czysto fizjologicznego. Sully odpowiada na to pytanie w sposób twierdzący — w czym idzie za tradycją psychologji angielskiej, której przedstawicielami głównymi są dziś Bain i Spencer. Psychologja, posiadając przedmiot ściśle określony i używając sobie tylko właściwej metody, tym samym jest już umiejętnością, która ma za sobą wszystko, co jest potrzebne do zapewnienia jej niezależnego stanowiska. Autor określa psychologję w sposób następujący.

Psychologja jest ogólnym poznaniem umysłu, sprowadzonym do formy ścisłej i systematycznej. Przedmiotem więc psychologji jest umysł. Cóż to jest umysł? Muszę tu wprzód usunąć pewne wątpliwości, dotyczące samego wyrazu. Zrobiono zarzut, że umysł nie oznacza tego, co angielskie *mind*. Zarzut ten jest niesłuszny. Umysł tak samo, jak *mind*, ma dwojakie znaczenie: ściślejsze i szersze. Oznacza zarówno władzę poznawania, inteligiencję, jak i wszystkie wogóle władze razem wzięte, a więc uczucie i wolę. W tym wypadku znaczy on to, co nazywamy duszą. Mówimy więc w tym znaczeniu, naprzykład: wzniosły umysł, szlachetny umysł, a przeciwnie nie powiemy umysł logiczny. Że psychologja empiryczna woli używać wyrazu umysł zamiast dusza, to dla tego, że wyraz — dusza ma uświęcone przez tradycję znaczenie i nasuwa pojęcia, które nie zgadzają się ze stanowiskiem psychologji doświadczalnej, którymi zajmować się nie może. Wyraz zaś umysł nie przesądza o kwestji istoty duszy i oznaczając całość zjawisk psychicznych, wszystkie wiążące się z nimi zagadnienia metafizyczne usuwa na bok.



W ten sposób umysł, z punktu widzenia psychologji doświadczalnej, jest sumą zjawisk psychicznych. A jakkolwiek u podstawy jej badań leży przypuszczenie jedności umysłu, jedność tę przyjmuje jako fakt empiryczny i nie wdaje się w rozstrzyganie, czy jest substancjalna, czy tylko fenomenalna.

Co się tyczy zjawisk umysłowych, niepodobna ich bliżej określić. Są to pierwsze dane świadomości, których nie można sprowadzić do czegoś prostszego. Można je oznaczyć tylko za pomocą zdań równoznacznych, jak np. że zjawiska umysłowe są stanami naszej świadomości, że stanowią część naszego życia świadomego i t. d. Jakkolwiek jest rzeczą wątpliwą jeszcze, czy świadomość ogarnia wszystkie wogóle stany psychiczne, czy niema zjawisk umysłowych bezwiednych.

Zresztą, chcąc ściślej oznaczyć umysł, można go przeciwstawić temu, co nim nie jest — materji rozciągłej. Umysł jest nierozciągły i jego zjawisk nie można podciągnąć pod formę przestrzeni. Zaznaczając jednakże różnicę między umysłem a ciałem, nie powinniśmy zapominać o ich ścisłym związku. To, co nazywamy człowiekiem, składa się z organizmu cielesnego i z umysłu. Nasza jaźń jest jaknaściślej związana z materjalną budową. Każda czynność umysłowa zespala się z czynnością układu nerwowego. Jaknajbardziej oderwanej myśli towarzyszy zawsze pewien rodzaj czynności ośrodków mózgowych.

Stosunek umysłu do ciała należy do najzawilszych zagadnień filozofji. Psychologja empiryczna musi poprzestać na uważaniu umysłu i ciała jako zespolonych w życiu. Przekonywa się ona, że nietylko czynność fizyczna towarzyszy zawsze czynności umysłowej, ale nadto zachodzi między nimi wzajemne oddziaływanie. W pewnych wypadkach czynność nerwowa poprzedza i zdaje się wywoływać zjawiska umysłowe; w innych znów, jak w ruchach dowolnych, czynność umysłowa zdaje się być przyczyną choć w części zjawiska fizycznego. Jakkolwiek jednako czynności umysłowe są uwarunkowane zjawiskami nerwowymi i od nich zależne — nie są one przecież tym samym, co owe zjawiska — i psychologja nie powinna nigdy spuszczać z uwagi różnicy, jaka zachodzi między czynnością nerwową, a zjawiskiem umysłowym. Pewna czynność nerwowa, poprzedzając np. wrażenie światła, dźwięku i t. d. nie jest tym samym co owe wrażenia. Taki jest zakres przedmiotu, którym zajmuje się psychologja. Jakież są metody, których używa do poznania owego przedmiotu?

Dwie są metody, za pomocą których poznajemy umysł. Pierwszą z nich jest obserwacja wewnętrzna, wyłącznie samej tylko psychologji właściwa. Jest to metoda podmiotowa. Umożliwia nam poznanie wprost i bezpośrednio tego, co się dzieje w naszej świadomości. Zwracając uwagę

na zjawisko umysłowe, na pewien stan naszej świadomości, poznajemy, jaka jest jego natura, jakie są jego składowe części, jakie w nim zmiany zachodzą pod wpływem pewnych okoliczności i t. d.

Szkoda, że autor nie oznaczył dokładniej, na czym polega metoda obserwacji wewnętrznej. Wiadomo bowiem, że nowokantyści, uczniowie A. Comta, a nawet Wundt, utrzymują, że to, co nazywają obserwacją wewnętrzną, jest tylko zwykłą świadomością i na miano metody wcale nie zasługuje.

Drugą metodą, przedmiotową, jest obserwacja zewnętrzna, za pomocą której poznajemy umysły innych ludzi, objawiające się w słowach, spojrzeniach, ruchach ciała i w całym ich postępowaniu. Tą drogą poznajemy nietylko umysły ludzi, z którymi stykamy się, ale i takich, o których dowiadujemy się z opowiadania lub z historji. W ten sam sposób poznajemy umysły zbiorowe narodów, ujawniające się w wypadkach dziejowych. Badania porównawcze różnic, jakie zachodzą pod względem umysłowym między rasami ludzkimi, jak również między zwierzętami, dokonywają się także za pomocą obserwacji zewnętrznej. Do niej nareszcie i do doświadczenia należy badanie czynności umysłowych w związku ze sprawami fizjologicznymi.

Cechą umiejętnego poznania jest pewność i dokładność, następnie ogólność. Musimy bacznie obserwować, ażebyśmy byli pewni tego, co postrzegamy i mogli dokładnie zdać sobie z tego sprawę. Musimy następnie od poznania szczegółów wznosić się do poznania ogółu. Stąd łatwo przekonać się, że ani obserwacja wewnętrza, ani zewnętrzna oddzielnie wzięta, nie wystarczają i trzeba je łączyć z sobą. Wypadki jednej trzeba objaśniać, uzupełniać i sprawdzać wypadkami drugiej. Naturalnie, że każde badanie psychologiczne musi opierać się na pewnej sumie postrzeżeń bezpośrednich. Obserwacja wewnętrzna jest koniecznym warunkiem zewnętrznej. Jeżeli obserwacja wewnętrzna, sama przez się, pozwala nam tylko poznać nasz własny, indywidualny umysł: to przez obserwację zewnętrzną, pozwalającą nam porównywać objawy umysłowe różnych ludzi, w różnym wieku i na różnych stopniach wykształcenia, dochodzimy do ogólnego poznania umysłu. Sama zaś obserwacja zewnętrzna dostarcza tylko znaków, objawów zewnętrznych, które są dla nas tym, czym wyrazy obcego języka. Dla ich zrozumienia trzeba się odwołać do obserwacji wewnętrznej.

Zadaniem psychologji jest uogólnienienie wiadomości o umyśle. Dochodzi ona do tego za pomocą analizy, która pozwala jej rozklasyfikować zjawiska umysłowe, następnie wykryć prawa nimi rządzące. Ponieważ zjawiska umysłowe zachodzą w czasie, przeto prawa nimi rządzące dotyczą ich następstwa, zależności przyczynowej. Zależność ta panuje nietylko między zjawiskami bezpośrednio po sobie następującymi, ale i między takimi, które są oddzielone od siebie znacznym przeciągiem czasu, jak np. wprawa, nałóg. Stąd jednym z najważniejszych praw umysłu jest prawo jego rozrastania, rozwoju.



2. Na pograniczu między fizjologją a psychologją leżą zagadnienia dotyczące stosunku ciała i umysłu. Stanowią one treść tak zwanej psychologji fizjologicznej i są niejako wstępem i przygotowaniem do systematycznego badania zjawisk umysłowych. Do takich zagadnień należą pytania: gdzie jest siedlisko życia umysłowego? jakie są ośrodki mózgowe, odpowiadające pewnym czynnościom umysłu? jaki jest stosunek ilościowy zjawisk fizycznych i umysłowych? jakie są następstwa psychiczne zmian zachodzących w organach nerwowych? Co się tyczy pierwszych dwuch pytań, psychologja fizjologiczna nie daje stanowczej odpowiedzi. Pewną rzeczą jest, że siedliskiem umysłu jest mózg, wątpliwość jednakże zachodzi, czy wszystkie jego części biorą udział w czynnościach życia świadomego, czy tylko niektóre, a następnie, czy do organów życia umysłowego nie należy zaliczać i innych ośrodków nerwowych.

Większa jeszcze niepewność panuje pod względem umiejscowienia poszczególnych czynności umysłu. Podział mózgu na oddzielne organa, jak go dawniejsza frenologja obmyśliła, nie ma dziś żadnej wartości naukowej. To zaś, co pod tym względem zrobiła fizjologja przy pomocy patologji i anatomji porównawczej, bardzo jeszcze wiele pozostawia do życzenia.

Dwa są główne poglądy, tłumaczące związek czynności umysłowych ze sprawami mózgowymi. Podług jednego, pierwiastki składowe życia umysłowego, wrażenia zmysłowe, są umieszczone w oddzielnych komórkach szarej masy mózgu; podług drugiego, cały mózg, a przynajmniej znaczne jego części, biorą udział w pojedyńczych czynnościach umysłowych.

Do ważniejszych rezultatów doszła psycho-fizyka w kwestji stosunku ilościowego umysłu i ciała. Drogą doświadczenia wykryto, że do powstania wrażenia zmysłowego potrzeba pewnego natężenia bodźca zewnętrznego: tak samo, ażeby powstało zjawisko umysłowe, musi działanie nerwowe lub pobudzenie w mózgu mieć pewne natężenie i pewną trwałość. Są pewne zmiany mózgu, które, będąc zbyt raptowne, nie dochodzą do świadomości i stanowią to, co nazywamy czynnościami bezwiednymi.

Tak samo drogą doświadczenia wykryto, że wszelka zmiana w warunkach nerwowych wywołuje odpowiednią zmianę w czynnościach umysłowych, że zmiany w stanie umysłu można wywoływać nawet sztucznie za pomocą czynników fizycznych, które działają na układ nerwowy. Wogóle mówiąc, czynność umysłu zależy jaknajściślej od rozporządzalnej przez mózg energji, która znowu zależna jest od zdrowia organizmu, od odżywiania się, rodzaju pracy i wypoczynku.

3. Życie umysłowe, rozwijając się w czasie, przedstawia się jako pasmo różnorodnych zjawisk psychicznych, które wiążą się z sobą i splatają w jedną całość. Za pomocą tylko analizy można każde takie pasmo rozłożyć na pierwiastki składowe i, oddzieliwszy od siebie, sprowadzić do pewnych grup, czyli rozklasyfikować.

Takie czynności, jak postrzeganie, wyobrażanie, sądzenie i t. d. zaliczamy do poznania; ból, radość, smutek — do uczuć; wszelkie następnie działanie wraz z pobudkami, które nimi kierują — do woli. Te trzy działy faktów umysłowych opierają się na naturalnych różnicach, jakie między nimi zachodzą, a które są większe niż ich wzajemne podobieństwa. Stanowią one trzy strony życia umysłowego, trzy jego przymioty kardynalne. Można je nazwać władzami, ale z zastrzeżeniem, że się nie będzie przez nie rozumiało tego, co psychologja popularna przez nie rozumie. Nie są czymś tylko zewnętrznie z sobą zestawionym, jakąś wiązką oddzielnych sił, które niezależnie jedna od drugiej działają. Są one tylko odmiennymi sposobami działania tego samego umysłu, odmiennym oddziaływaniem na zewnątrz. W uczuciu umysł zachowuje się biernie, w poznaniu — bierno-czynnie: biernie, o ile wrażenia zmysłowe są mu dane, czynnie zaś, o ile na to wrażenie oddziaływa; czynnym zaś jest w woli.

Że poznanie, uczucie i wola są oddzielnymi, czynnościami umysłu, który w każdym z nich bierze udział w całości — dowodzi najprzód antagonizm, jaki między nimi panuje, następnie ta okoliczność, że wszystkie one w mniejszym lub większym stopniu występują w każdym akcie umysłu. Gwałtowne uczucia nie pozwalają człowiekowi ani myśleć, ani działać swobodnie. Jakoż uczy nas codzienne doświadczenie, że ludzie zbyt wrażliwi i uczuciowi nie odznaczają się ani ścisłością logiczną, ani stałością i wytrwałością. Przeciwnie zaś ci, u których władze rozumowe silnie są rozwinięte, zazwyczaj grzeszą brakiem uczucia i niepewnością w postępowaniu. Ludzie znów żelaznej i nieugiętej woli, jakkolwiek mogą mieć wysoko rozwinięty rozum, nie podlegają atoli jego władzy w tym stopniu, iżby w pewnym razie skłonić ich mógł do takiego, a nie innego działania. Upór jest ich właściwą cechą. Tłumaczy się to tym, że zasób energji, jaki mózg posiada, jest ograniczony i, zużyty w jednym, kierunku, nie może już dostatecznie zasilać innych.

Pomimo tego antagonizmu panuje między nimi ścisła łączność. Poznaniu towarzyszy zawsze uczucie przyjemności lub przykrości, oraz wola, jako uwaga, utrzymująca myślenie w natężeniu; uczuciu towarzyszy poznanie, jako odróżnienie jednego uczucia od innych i umiejscowienie go, tudzież wola, jako usiłowanie przedłużenia uczucia, gdy jest przyjemne, lub pozbycia się go, gdy jest przykre; we wszelkim wreszcie działaniu,



będącym aktem woli, łatwo odkryć pierwiastek uczuciowy w pobudkach, rozumowy w zamiarze i wytkniętym celu.

Analiza służy nam nietylko do tego, byśmy mogli rozklasyfikować zjawiska umysłowe, lecz nadto, byśmy mogli głębiej wniknąć w ich istotę, wykryć w nich zasadnicze pierwiastki i zbadać prawa, czyli warunki ich objawiania się.

Poznanie można sprowadzić do dwuch zasadniczych czynności: do wykrywania różnicy i podobieństwa między rzeczami. Poznanie jest jedynie odnoszeniem pewnej rzeczy do innych, już poznanych, z którymi ją porównywamy i dochodzimy do wykrycia, czym się różni od nich, a w czym jest do nich podobna. Zasadniczym zaś faktem wszelkich uczuć, ich cechą charakterystyczną, jest uczucie przyjemności i przykrości. Wszelkie nasze uczucia są stanami umysłu bądź przyjemnymi, bądź przykrymi. Co się tyczy woli, ta, będąc wogóle działaniem, odznacza się tym, że towarzyszy jej zawsze wysiłek, czyli poprostu jest usiłowaniem.

Prawa umysłowe oznaczają zależność przyczynową, czyli warunki zjawisk umysłowych. Warunki te są psychiczne i fizjologiczne. Tak w jednych, jak w drugich, należy odróżniać bliższe, czyli bezpośrednie, i dalsze; następnie — poszczególne, właściwe pewnym tylko czynnościom umysłu, i ogólne, które dotyczą wszystkich jego spraw. Między ogólnymi najważniejsze ma znaczenie *uwaga*, która, będąc aktem woli, stanowi konieczny warunek zarówno poznania, jak uczucia.

Czynności umysłowe nie u wszystkich ludzi są jednakie. Jedni są mniej, drudzy bardziej zdolni, ci odznaczają się większą żywością uczucia, niż tamci, lub też większą od nich posiadają energję w działaniu.

Wszelkie różnice umysłowe można ocenić ilościowo, pod względem ich natężenia, trwałości i liczby pierwiastków składowych. Dwa są sposoby oceniania owych różnic: pierwszy polega na tym, że w dwuch wypadkach używamy tego samego bodźca i porównywamy umysłowe nań oddziaływanie; drugi zaś na tym, że badamy, jaką potrzeba zachować różnicę w bodźcach, ażeby w obu wypadkach oddziaływania umysłu były równe. Chociaż metody te można ściśle przeprowadzić tylko w zakresie wrażeń zmysłowych, mogą być przecież stosowane do pewnego stopnia i w innych sferach życia umysłowego — Niektórzy starają się wyprowadzać indywidualne różnice umysłu z pewnych stałych właściwości organizmu cielesnego, czyli z tak zwanego temperamentu; doktryna atoli temperamentu tak samo, jak dawniejsza frenologja, nie wytrzymuje krytyki naukowej.

4. Jeżeli będziemy porównywać pod względem umysłowym człowieka dorosłego z dzieckiem, łatwo przekonamy się, że władze umysłowe pierwszego znacznie różnią się od władz umysłowych drugiego. Czynności

umysłowe, które w wieku dziecięcym są proste, niedokładne, z trudnością się wykonywają i wymagają silnych bodźców, w wieku dojrzałym stają się łatwe, potrzebują słabych bodźców, są doskonałe i złożone. Oddalając się coraz bardziej od wrażeń zmysłowych, które są źródłem wszelkich czynności umysłowych, nabierają coraz większej ogólności i stają się bardziej oderwane. Wszystkie te zmiany, zachodzące w umyśle człowieka w miarę jego wzrastania, stanowią rozwój umysłu. Prawa rozwoju umysłowego, czyli jego warunki, są tak samo stałe i pewne, jak każdego innego zjawiska umysłowego.

Ponieważ umysł jest całością organiczną i wszystkie jego czynności wzajemnie od siebie zależą i na siebie oddziaływają, więc rozwój jednej z nich pociąga za sobą z konieczności rozwój wszystkich, jakkolwiek nie w jednakim stopniu. Wyrabiana naprzykład zdolność odróżniania i upodobniania w zakresie wrażeń zmysłowych wpływa na rozwój wszystkich dalszych czynności rozumowych, takich, jak postrzeganie, wyobrażanie, pojmowanie, sądzenie i rozumowanie, które w gruncie rzeczy są wykrywaniem różnic i podobieństw między rzeczami. Tak samo rozwój władzy poznania oddziaływa na uczucia i wolę, które, towarzysząc każdej czynności rozumowej, żywy biorąc w nich udział, tym samym muszą się wznosić do wysokości, jaką rozum zajmuje, i doskonalić, stając się bardziej złożonymi i coraz więcej oddalając się od sfery wrażeń zmysłowych. W miarę jak umysł się kształci, rozwija się także mózg, który jest organem życia umysłowego. Rozwój jego polega nie na wzrastaniu, powiększaniu się jego masy, która w siódmym roku życia dosięga swego maksymum, ale na coraz doskonalszym kształtowaniu się jego budowy wewnętrznej, na ciągłym różnicowaniu się składowych jego części i wytwarzaniu między nimi oddzielnych związków. Rozwój mózgu dokonywa się pod wpływem wprawy, ćwiczenia. Każda czynność umysłowa, oddziaływając na pojedyńcze części mózgu, wywołuje w nich zmianę i staje się powodem ich ukształtowania się i jednocześnie wytwarza *„linje najmniejszego oporu“*, które, łącząc poszczególne części mózgu, ułatwiają wspólną ich działalność w określonym akcie umysłowym.

Rozwój zarówno umysłu, jak mózgu, w stosunku do otoczenia jest ciągłym przystosowywaniem się do niego. Doskonałość organów zmysłowych jest tylko dokładnym przystosowaniem się mózgu do zewnętrznych czynników takich, jak światło, dźwięk i t. d. Zdolność trafnego sądzenia i wnioskowania jest przystosowaniem się umysłu do warunków otoczenia dalszych i pośrednich, oddzielonych od niego mniej lub więcej znacznym przedziałem czasu i miejsca. Delikatność i żywość uczuć pochodzi także z dokładniejszego przystosowania się umysłu do otoczenia, którego czynniki szkodliwe wywołują w nim uczucie przykrości, pożyteczne zaś —



uczucie przyjemności. Wola, która w gruncie rzeczy jest tylko usiłowaniem, mającym na celu zapewnienie tego, co jest przyjemne, a usunięcie i zabezpieczenie od tego, co jest przykre, jest również o tyle rozwinięta, o ile umysł zdołał się przystosować do otoczenia.

Chociaż rozwój mózgu i umysłu, z tego stanowiska rozważany, jest przystosowaniem się do otoczenia, nie można przecież tego przystosowania uważać za skutek czysto mechaniczny. Mózg, a tymbardziej umysł, mają swe własne prawa rozwoju: otoczenie jest wobec nich tylko warunkiem. Potrzeba więc w przystosowywaniu się umysłu do otoczenia odróżniać dwa czynniki: wewnętrzny i zewnętrzny. Do pierwszego należy określona organizacja umysłu ludzkiego, mocą której doznaje on różnych wrażeń i zdolny jest z nich tworzyć postrzeżenia, pojęcia, sądy itd. doznawać przyjemności lub przykrości i w sposób odpowiedni oddziaływać na zewnątrz. Ważną rolę odgrywają w niej usposobienia odziedziczone, które są wypadkiem dziejowego doświadczenia rasy. Są to takie czynności umysłowe, które nie są nabyte przez indywidualne doświadczenie. Oznaczają szczególny sposób myślenia, czucia i działania. Skutkiem dziedziczności, psychiczny rozwój jednostki uwarunkowany jest stopniem rozwoju rasy, do której należy, przyczym każde nowe pokolenie przynosi z sobą pewien przyrost w zdolnościach wrodzonych.

Do czynników zewnętrznych należy świat zjawisk fizycznych i społeczeństwo.

Pod wpływem otaczającej nas przyrody wytwarzają się w naszym umyśle nietylko wyobrażenia i pojęcia o rzeczach, ale i o ich stosunkach. Porządek świata, współbytność zjawisk i ich następstwo, ich związek przyczynowy, ustalają w naszym umyśle pewien porządek myślenia, opierający się na tym, co nazywamy kojarzeniem się wyobrażeń.

Wpływ społeczeństwa na rozwój umysłowy słabo był dotąd uwzględniany. Tymczasem skutki jego są bardzo ważne, jakkolwiek nie w tym stopniu, jak utrzymuje Lewes. Wpływ ten dokonywa się w części przez samo stykanie się z ludźmi, przez mimowolne zastosowywanie się do ich sposobu myślenia, czucia i postępowania, po części nawzajem — za pomocą wychowania, kontroli moralnej i prawnej i t. d. W obu tych wpływach czynne są: budowa języka, tradycyjna wiedza, obyczaje, sympatja i naśladownictwo.

---

*Poznanie.*

1. Głównym warunkiem poznania jest uwaga. Zanim więc przystąpimy do rozpatrzenia wszystkich czynności, stanowiących zakres inteli-

giencji — rozumu, musimy zastanowić się nad tym, co to jest uwaga i jakie są jej warunki.

Rozdział o uwadze stanowi oryginalną część dzieła Sullego. Rzuca on światło na zapatrywanie autora na naturę umysłu. Przyznaje on mu większą samodzielność, aniżeli inni psychologowie angielscy, a szczególniej Spencer, który wszelkie czynności umysłowe sprowadza do odruchów mniej lub więcej złożonych. Zapatrując się z tego stanowiska, poznanie jest tylko dokładnym odbiciem zewnętrznego porządku rzeczy lubo w formie symbolicznej. Sully, wyprowadzając na jaw czynny pierwiastek umysłu, jakim jest uwaga, zajmuje stanowisko pośrednie pomiędzy czysto mechaniczną teorją umysłu a teorją spirytualistyczną. Zaznaczając bowiem fakt, świadczący o pewnej samodzielności umysłu zarówno w poznaniu, jak w woli — poprzestaje na tym i nie wdaje się w żadne wnioski wychodzące po za zakres psychologji doświadczalnej.

Rzecz godna zanotowania, że Sully, wysuwając na pierwszy, na główny plan uwagę, jako najważniejszy czynnik poznania, zbliża się pod tym względem do naszego Śniadeckiego, który w swej „Filozofji ludzkiego umysłu“ powiada: „baczność jest czynnością wolną umysłu, jest najważniejszą siłą i istotnym warunkiem poznawań ludzkich“.

Czymże jest uwaga i na czym polega? Jest ona samodzielnym skierowaniem się i zastanowieniem umysłu nad przedmiotem, który mu jest obecny. Możnaby ją przeto nazwać świadomością pewnego przedmiotu. Tylko że zakres świadomości jest daleko obszerniejszy, obejmuje bowiem i takie stany umysłu, które są tylko na pół świadome, jakgdyby na drugim stały planie.

Przedmiotem uwagi mogą być zarówno objawy myślenia, jako też uczucia i woli. Bezpośrednio dostępne są dla niej wrażenia zmysłowe, wyobrażenia, pojęcia i całe wogóle myślenie; pośrednio zaś, czyli ubocznie — uczucia i czynności. W miarę jak zwracamy na pewien przedmiot uwagę i zastanawiamy się nad nim, staje się on wyraźniejszy. Znaczenie i charakter uwagi szczególniej uwydatnia się w czynnościach poznawczych. Przedmioty, które się nastręczają naszym zmysłom, wtedy tylko mogą być odróżnione od innych, czyli poznane, gdy pilną na nie zwrócimy uwagę, gdy mamy na baczeniu nie tylko wrażenia obecne, ale i te które są z nimi skojarzone. Myślenie zatym, czyli proces poznawania, jest stanem umysłu czynnym, polegającym na dowolnem zwracaniu uwagi i zastanawianiu się. Sama zaś uwaga w stosunku do poznania jest udziałem czynnej strony umysłu, która dopomaga, kieruje i kontroluje mechanizm myślenia.

Doniosłość uwagi bywa różna. Gdy przedmioty są rozproszone i nie mają z sobą związku, może ona po kolei tylko nad każdym z nich się



zastanawiać; przeciwnie, gdy są połączone i stanowią jedną całość, może ogarnąć naraz kilka z nich, albo całą ich grupę. Co się tyczy natężenia, z jakim uwaga może zastanawiać się i rozważać, zależy ono od ilości przedmiotów, któremi się zajmuje. Im więcej będzie takich przedmiotów, tym natężenie uwagi musi być słabsze.

Przedewszystkim siła natężenia uwagi zależy od energji, jaką w określonej chwili umysł rozporządza, następnie od bodźców i pobudek, które zwracają uwagę w odpowiednim kierunku. Uwaga, posłuszna bodźcom zewnętrznym, działa w sposób czysto odruchowy i jest mimowolna; staje się zaś dowolna wtedy dopiero, gdy zaczyna się powodować pobudkami wewnętrznymi.

Uwaga mimowolna, ulegająca niewolniczo bodźcom zewnętrznym, zwraca się zwykle na przedmioty, które robią silne wrażenie, sprawiają większą przyjemność albo też przykrość, uderzają swą nowością, niezwykłością. Wogóle mówiąc, zmiana wrażeń, która jest jednym z głównych warunków życia umysłowego, ważną gra rolę także w uwadze mimowolnej, działającej, jak każda czynność odruchowa, w kierunku najsilniejszego ciążenia. Z samej natury jej wynika, że jest chwilowa, dopóty zastanawiająca się nad przedmiotem, dopóki nowy, większą siłę posiadający, nie pociągnie jej ku sobie.

W miarę jak umysł rozwija się, pobudki wewnętrzne nabierają w nim przewagi nad bodźcami zmysłowymi — i uwaga z mimowolnej staje się powoli dowolna. Uwaga dowolna nie znosi uwagi odruchowej, pozostaje zawsze czynna, jako skłonność, i łącząc się z uwagą dowolną, może ją znacznie wzmocnić, jakkolwiek w innych wypadkach może utrudniać jej działanie.

Charakterystyczną cechą uwagi dowolnej jest mniejszy lub większy stopień wysiłku, jaki towarzyszy jej czynnościom. Od tego wysiłku uwaga mimowolna jest zupełnie wolna. Pierwszym objawem uwagi dowolnej jest zwracanie się jej na przedmioty interesujące. W dalszym swym rozwoju zastanawia się ona i nad takimi rzeczami, które tylko pośrednio obchodzą, same zaś przez się nie posiadają żadnej wagi. Dlatego też uwaga dowolna polega przedewszystkim na zdolności opierania się bodźcom zewnętrznym. Jej doskonałość polega nietylko na swobodnym zwracaniu się na przedmioty, stosownie do pobudek wewnętrznych, do zamiarów i celów, jakimi się kierujemy w życiu, ale także na jej zdolności zastanawiania się nad rzeczami tak długo, jak tego okoliczności wymagają. Uwaga skupiona, niedostępna wszelkiemu roztargnieniu, niepodzielnie zajmująca się jednym przedmiotem, jest najwyższym stopniem rozwoju uwagi dowolnej. Właściwa jest gienjuszom. To właśnie dało powód

do błędnego mniemania, że istotę gienjuszu stanowi sama tylko uwaga skupiona.

Podzielność uwagi stanowi zdolność szybkiego przechodzenia od jednego przedmiotu do drugiego, jak np. malowanie lub granie i jednoczesne rozmawianie. Polega ona na łatwym przystosowywaniu się do nowego przedmiotu i jest dziełem nawyknienia.

Wprawa, jak we wszystkich wogóle czynnościach dowolnych, ważną odgrywa rolę w kształceniu uwagi. Za pomocą niej wyrabia się nawyknienie do pilnego zastanawiania się, przez co uwaga staje się swobodniejsza w swym działaniu, które się też odbywa z mniejszem wysiłkiem.

2. W dwuch następnych rozdziałach mówi autor o wrażeniach zmysłowych i postrzeganiu (percepcji). Rozdziały te należą do najlepiej opracowanych. Dziwić się temu nie można. Zajmują się bowiem zagadnieniami, które stanowią podstawę poznania, a które, przynajmniej u psychologów francuskich i niemieckich, obrabiane są w sposób pozostawiający wiele do życzenia. Dwa fakty tak różne, jak czucie zmysłowe i postrzeganie, nie są u nich dokładnie określone, a kiedy jedni całą różnicę między nimi upatrują w tym, że czucia są proste, a postrzeżenia złożone; inni utrzymują, że ścisłej między nimi granicy przeprowadzić niepodobna.

Autor, wierny tradycji filozofji szkockiej, utrzymuje ścisłą granicę między czuciem a postrzeżeniem, co zresztą robią i inni współcześni psychologowie angielscy. W każdym razie uwydatnia on tu właściwe sobie zapatrywanie na sprawy umysłowe.

Nadmieniłem wyżej, że, według autora, poznanie jest sprawą czynną umysłu. Ponieważ wrażenia zmysłowe pochodzą zzewnątrz i w odbieraniu ich zachowuje się umysł biernie — więc nie stanowią jeszcze poznania, ale są tylko materjałem surowym. Właściwe poznanie zaczyna się od postrzegania, za pomocą którego umysł przerabia określony materjał zmysłowy.

Jednakże Sully nie uważa wrażeń zmysłowych za zjawisko czysto fizjologiczne. Podrażnieniu fizycznemu organów zmysłowych i spowodowanej przez nie odmianie w nerwach odpowiada zwykłe czucie, które jest faktem czysto umysłowym. Dlatego też należy ściśle odróżniać stronę fizjologiczną wrażeń zmysłowych od ich strony psychicznej. Pierwszą właściwie byłoby nazywać wrażeniem, drugą zaś czuciem. Czucie bezpośrednio nam jest dane, kiedy o wrażeniu dowiadujemy się dopiero za pośrednictwem czucia. Że wrażenie zmysłowe, a czucie nie jest to samo, przekonywamy się z tego, że nie każde wrażenie wywołuje czucie, które wtedy tylko powstaje, gdy umysł jest swobodny i może zwrócić



uwagę na wrażenie, i że czucie zmysłowe może powstać niezależnie od wrażeń, co dzieje się w tak zwanych czuciach podmiotowych.

Cóż to jest czucie wogóle. Określić go niepodobna. Jest ono pierwszym danym świadomości i niema w umyśle prostszych zjawisk, do którychby można było je sprowadzić. Do zrozumienia, czym jest czucie, potrzeba się odwołać do indywidualnego doświadczenia, do świadomości.

Czucia bywają ogólne, właściwe wszystkim częściom organizmu posiadającym wrażliwość, i poszczególne, które stanowią własność pewnych tylko części organizmu, zaopatrzonych w odpowiednie przyrządy nerwowe.

Czucia powszechne, czyli organiczne, nie mają określonego charakteru i różnią się od siebie tylko mniejszym lub większym stopniem przykrości i przyjemności. Lokalny koloryt zawdzięczają późniejszemu doświadczeniu, mianowicie nabytej zdolności umiejscowiania ich w odpowiednich częściach ciała. Związane jaknajściślej z fizjologicznymi sprawami organizmu, oznaczają tylko stan jego w pewnej chwili. O świecie zewnętrznym nie dają nam żadnego pojęcia.

Czucia zmysłowe poszczególne należą do znanych pięciu zmysłów. Posiadają charakter ściśle oznaczony i przez to stają się znakami, które umożliwiają nam poznanie własności rzeczy zewnętrznych, oraz zmian w nich zachodzących. To też cały zakres naszej wiedzy ograniczony jest ściśle ilością różnic, jakie zachodzą między czuciami zmysłowymi.

W czuciach zmysłowych należy najprzód uwzględniać stopień ich natężenia. Zależy on od siły bodźca. Mierzeniem czuć zajmuje się psychofizyka. Podaje ona następujące prawo: każdy bodziec musi dojść do pewnego natężenia, ażeby mogło nastąpić dokładne czucie. Ten punkt natężenia zowie się progiem albo granicą natężenia. Oznacza on *bezwzględną wrażliwość* organu zmysłowego. Gdy próg zostanie przekroczony, natężanie bodźca nie zawsze sprowadza natężenie czucia. Ażeby nastąpił pewien przyrost czucia, musi natężenie bodźca dojść do pewnej określonej miary. Miara ta, wyrażająca się za pomocą ułamka, oznacza *wrażliwość odróżniającą* (discriminative). Powiększając coraz bardziej bodziec, dochodzimy nareszcie do punktu, w którym dalsze jego powiększanie nie wywołuje już w uczuciu różnicy. Punkt ten stanowi maksymum wrażliwości zmysłu, jej *wysokość*. Wrażliwość odróżniająca podciągnięta została pod prawo, zwane prawem Webera. Można je wyrazić w ten sposób: ażeby czucie mogło wzrastać w stosunku arytmetycznym, trzeba żeby bodziec wzrastał w stosunku gieometrycznym.

Zdolność odczuwania najmniejszych różnic nie jest jednakowa we wszystkich zmysłach. Dla zmysłu dotyku równa się ona $^1/_3$ do $^1/_{30}$; dla

temperatury — $^1/_3$; dla słuchu — $^1/_3$: dla wzroku — $^1/_{100}$; dla zmysłu mięśniowego — $^1/_{51}$ w ocenianiu ruchu, $^1/_{25}$ — w ocenianiu ciężaru.

Czucia zmysłowe różnią się od siebie stosownie do organu, w którym powstają. Różnicę tę stanowi ich jakość, która zależy od budowy ich organów. W czuciach tego samego rodzaju zachodzą jeszcze pewne różnice, jak np. różne kolory, dźwięki itd.

Obserwacji wewnętrznej każde czucie poszczególne przedstawia się jako całość nierozdzielna. Tymczasem fizjologja wykazuje, że są one natury złożonej. Spencer i Taine, posuwając analizę jeszcze dalej, utrzymują, że każde czucie, bez względu na ich różnice jakościowe, składa się z pewnych jednostek, atomów czucia, którymi są uderzenia nerwowe, że zatem różnice czuć naszych zarówno rodzajowe, jak gatunkowe, zależą od różnej kombinacji owych pierwiastków psychicznych.

Wszystkie nasze czucia mają pewną trwałość, jakkolwiek różną dla różnych zmysłów, Trwałość n. p. smaku i powonienia bywa bardzo nieoznaczona pod względem ich początku i końca.

Niektóre nareszcie czucia, jak dotyku i wzroku, odznaczają się właściwym sobie charakterem lokalnym. Dwa czucia, pochodzące od dwuch różnych punktów powierzchni organów, pomimo że są sobie równe pod względem jakości i natężenia, objawiają się jako dwa oddzielne czucia. Lokalny charakter uczuć polega na czynności oddzielnych grup włókien nerwowych, które, rozpościerając się na powierzchni organu zmysłowego, tworzą oddzielne, lubo zachodzące na siebie obwody czuciowe. Dotykając się skóry końcami cyrkla, gdy nóżki jego są odpowiednio rozstawione, wywołujemy dwa oddzielne czucia, albowiem dotyka on punktów, które leżą w dwuch osobnych obwodach czuciowych. Jeżeli zaś dotknięte punkty leżą w tym samym obwodzie, powstaje jedno tylko czucie. Wielkość tych obwodów jest różna: im część powierzchni organu jest wrażliwsza, tym obwody czuciowe są mniejsze.

Lokalnego charakteru czuć nie należy brać za jedno z ich umiejscowianiem. Umiejscowienie jest dziełem postrzegania i odbywa się na podstawie charakteru lokalnego, jakim odznaczają się czucia od rozmaitych części powierzchni organu pochodzące.

Zmysły, stosownie do ich ważności pod względem poznania, można ułożyć w następującym szeregu: smak, powonienie, dotyk, słuch i wzrok.

Smak i powonienie są najniższymi zmysłami. Zbliżają się do czucia organicznego, z którym mają to wspólnego, że przeważa w nich pierwiastek uczuciowy (przyjemność i przykrość). Czucia ich pozbawione są wyrazistości, a trwałość ich pod względem początku i końca jest nieokreślona. Dlatego też w poznaniu świata zewnętrznego mają małe dla nas znaczenie. Umieszczone u wejścia kanału oddechowego i pokarmowego, zdają się mieć jedynie za zadanie ostrzegać organizm o tym, co mu jest szkodliwe, a co zbawienne.



Dotyk, z którym się łączy zmysł temperatury, odgrywa wielką rolę w poznaniu, dzięki lokalnemu kolorytowi swych czuć, oraz naturalnemu połączeniu ze zmysłem mięśniowym.

Najwyższe miejsce zajmują słuch i wzrok.

Słuch, posiadający wysoką zdolność odróżniania jakości i trwałości dźwięków, dostarcza nam za pomocą muzyki szlachetnej przyjemności; za pośrednictwem zaś członkowanego głosu, czyli mowy, ogromnego zasobu wiedzy. Czucia jego atoli posiadają bardzo słaby koloryt lokalny.

Najbardziej wykształconym organem zmysłowym i dlatego dostarczającym najliczniejszych informacji o świecie zewnętrznym — jest wzrok. Zawdzięcza on swe znaczenie temu, że obdarzony jest ruchem i jaknajściślej połączony z czuciem mięśniowym, że posiada wysoką zdolność odczuwania najmniejszych różnic w doznawanych wrażeniach zarówno świetlnych, jak ruchomych, a następnie, że wrażenia siatkówki mają silny koloryt lokalny.

Osobne miejsce w szeregu zmysłów należy się czuciu mięśniowemu, które pochodzi nie od działania na jego organ przedmiotów zewnętrznych, ale od działania samego organu mięśni. Dlatego też, kiedy wszystkie inne zmysły są bierne, zmysł mięśniowy jest czynny. Działaniom jego towarzyszy czucie energji, usiłowania. Źródłem tego czucia jest przedewszystkim inerwacja nerwów odśrodkowych, czyli ruchowych, z którą się łączy czucie nerwów dośrodkowych, czyli czuciowych, naciskanych przy poruszeniach mięśni. Do właściwości jego należy jeszcze i to, że wchodzi w ścisłe połączenie z innymi zmysłami, a mianowicie z dotykiem i wzrokiem, które też, o ile się łączą ze zmysłem mięśniowym, mogą być uważane za zmysły czynne. Posiada przytym wysoką zdolność odczuwania najmniejszych różnic, jakkolwiek czucia jego nie posiadają lokalnego charakteru.

Czucia mięśniowe są dwojakiego rodzaju: czucie ruchu, czyli energji niehamowanej, czego przykładem jest ruch ręki w próżnej przestrzeni, i czucie oporu, czyli energji hamowanej, które objawia się, kiedy np. popychamy lub podnosimy ciężar.

Czucie ruchu różni się znowu stosownie do tego, w jakim kierunku i z jaką chyżością ruch się odbywa, oraz jak długo trwa i jaki zakres obejmuje.

Zmysły nie u wszystkich ludzi są jednakie. A jakkolwiek indywidualne różnice pod tym względem pochodzą z ich ukształtowania, w czym dziedziczność ważną odgrywa rolę, przecież wielkie ma znaczenie dla ich wykształcenia wprawa. Doskonałość zmysłów polega nie na samej tylko

zdolności odczuwania różnic, ale i podobieństw, jakie zachodzą między ich wrażeniami. Otóż jak jedno, tak i drugie, nabywa się i wyrabia przez ćwiczenie.

3. Wiadomo już nam, że zmysły dostarczają tylko surowego materjału, który umysł obrabia, łącząc z sobą pojedyńcze wrażenia lub rozdzielając. Pierwszą czynnością umysłu poznającego jest postrzeganie, które autor określa w sposób następujący: „Postrzeganie jest czynnością, za pomocą której umysł, odróżniwszy i utożsamiwszy rzeczywiste wrażenie proste lub złożone (z wrażeniami uprzednio doznanymi), uzupełnia je szeregiem wrażeń wznowionych, czyli przypomnianych, i całą tę grupę zespolonych wrażeń rzeczywistych i odtworzonych ujmuje w formę postrzeżenia, które jest pozornie bezpośrednim poznaniem (intuicją) przedmiotu, znadującego się w określonej chwili w pewnym miejscu przestrzeni".

Istotę postrzegania stanowi umiejscowianie wrażeń zmysłowych. Wrażenia organiczne odnosimy do pewnej części obwodu naszego ciała, wrażenia zaś innych zmysłów wyrzucamy niejako po za siebie i umiejscawiamy w przedmiotach zewnętrznych, które uważamy za ich przyczyny.

Postrzeganie może nastąpić wtedy dopiero, gdy umysł drogą doświadczenia codziennego zostanie zaopatrzony w pewien zasób wrażeń. Postrzeganie bowiem dokonywa się przez odróżnianie i utożsamianie wrażeń obecnych z wrażeniami przeszłymi. Zaczyna się ono więc w bardzo wczesnej dobie życia i odtąd towarzyszy wszelkim wrażeniom. Jakoż w późniejszym życiu niepodobna oddzielić wrażeń zmysłowych od postrzeżeń. Lubo postrzeżenia dokonywają się w zakresie wszystkich zmysłów, głównymi atoli narzędziami jego są zmysły czynne dotyku i wzroku W wieku dziecięcym zmysł dotyku przeważną odgrywa rolę w postrzeganiu i dopiero później ustępuje miejsca wzrokowi, który, wykształciwszy się pod jego kierunkiem, staje się w końcu jedynym prawie organem postrzegania.

Zmysł dotyku, za którego pomocą poznajemy tylko twardość i ciężar, dwie najważniejsze własności ciał, wprowadza nas w najściślejszy związek ze światem zewnętrznym. Za jego pomocą również nabywamy intuicji przestrzeni, której podstawę stanowi grupa jednoczesnych wrażeń dotykowych, odznaczających się miejscowym kolorytem, oraz czucia mięśniowe, towarzyszące ruchowi ręki.

Oprócz tego, za pośrednictwem zmysłu dotyku poznajemy względne i bezwzględne położenie przedmiotów, ich kształt, bryłowatość, wielkość, ilość, ich ruch i temperaturę, twardość i ciężkość, gładkość i chropowatość.

Niepodobna mi, idąc za autorem, wdawać się w szczegółowy rozbiór wszystkich doświadczeń, za pomocą których zmysł dotyku, połączonego.



z ruchem, dochodzi do wytworzenia właściwych sobie postrzeżeń o świecie zewnętrznym. Dość, że postrzeżenia dotykowe są pierwsze, które umożliwiają nam bezpośrednie poznanie istotnych własności ciał i świata zewnętrznego, i które dla ludzi, pozbawionych od urodzenia wzroku, stanowią jedyny prawie zasób ich wiedzy. W postrzeżeniach dotykowych przeważa pierwiastek obecny (*presentative)* nad przedstawionym, odtworzonym (*representative).* Dlatego też zakres ich ogranicza się w każdej chwili do małej tylko cząstki świata zewnętrznego, a mianowicie do tych tylko przedmiotów, których można jednocześnie się dotknąć.

Różnią się od nich pod tym względem postrzeżenia wzrokowe, Dla tych dostępne są nietylko przedmioty bliskie, ale i w znacznej znajdujące się w odległości, jak np. ciała niebieskie. Jednym rzutem oka zdolni jesteśmy objąć rozległą grupę przedmiotów w najróżnorodniejszych kierunkach i w różnej od nas odległości się znajdujących.

W postrzeżeniach wzrokowych działają te same czynniki, co i w dotykowych, a mianowicie: czucie mięśniowe, towarzyszące ruchom oczu, i lokalny koloryt wrażeń siatkówki.

Wzrokowa przestrzeń tak samo, jak dotykowa, składa się z grupy współczesnych wrażeń siatkówki, odznaczających się miejscowym kolorytem, skojarzonej z czuciami mięśniowymi, towarzyszącymi ruchom oczu. W postrzeżeniu wzrokowym przestrzeni, oczy, poruszając się w kierunku pionowym i poziomym i naprowadzając w ten sposób najczulszy punkt siatkówki na różne miejsca powierzchni przedmiotu, działają na podobieństwo rąk, przesuwających palce po powierzchni przedmiotu, ażeby dać możność zmysłowi dotyku poznać kolejno wszystkie jego części. Oczy nasze jednakże, poruszające się swobodnie z góry na dół, oraz na lewo i na prawo, nie mogą odbywać ruchu naprzód ani w tył, dlatego też w postrzeżeniu wzrokowym przestrzeni bezpośrednio dane są tylko dwa wymiary. Co się tyczy głębokości — poznajemy ją tylko za pośrednictwem dotyku. Głębokość bowiem jest tylko odległością pewnych punktów od punktu wyjścia. Otóż wszelka odległość dostępna jest tylko dla dotyku, połączonego z ruchem ręki lub też całego ciała. Niemniej jednakże wzrok nie jest zupełnie pozbawiony zdolności postrzegania odległości, i, co za tym idzie, głębokości, bryłowatości ciał. Wzrok do oceniania odległości posiada dwa środki, a mianowicie: sprowadzanie osi widzenia do punktu przecięcia bliższego lub dalszego, oraz tak zwaną akomodację oka. Każdej z tych czynności towarzyszą właściwe czucia mięśniowe, które same przez się nie mają znaczenia, ale nabierają go, gdy się skojarzą ze współczesnym doświadczeniem dotyku czynnego. W ten sposób stają się symbolicznymi znakami, które w postrzeżeniach wzrokowych nabierają tym dokładniejszego znaczenia, im silniej skojarzyły się z wra-

żeniami dotykowo-ruchowymi. Dlatego też twierdzenie, że przedmioty zewnętrzne przedstawiają się naszym oczom, jako płaskie, tak mianowicie, jak je widzą w pierwszych chwilach po dokonanej operacji ślepi od urodzenia, a zapewne i niemowlęta — nie jest słuszne.

Wzrokiem poznajemy również kształt, wielkość pozorną, ruch przedmiotowy, względne położenie przedmiotów i ich ilość; ale wielkość rzeczywistą przedmiotów i ich położenie bezwzględne, tj. położenie ich części względem naszego ciała, a mianowicie, która leży w górze, a która w dole, która po prawej, a która po lewej ręce — można poznać tylko za pomocą dotyku czynnego. I to właśnie tłumaczy, dlaczego przedmioty, które na siatkówce mają położenie odwrócone, widzimy prosto. Fakt ten jest wynikiem doświadczenia dotykowego. Za jego współudziałem również dwa obrazy naszych oczu zlewają się w postrzeganiu w jeden, jakkolwiek ważną przytym odgrywają rolę symetryczne punkty siatkówek naszych oczu.

„Przekonywa to nas, że jakkolwiek postrzeganie wzrokowe w dojrzałym wieku jest czynnością automatyczną, jest przecież wypadkiem licznych doświadczeń. Prawdopodobnie dziecko w związku z odziedziczonym układem nerwowym przynosi z sobą usposobienie wrodzone do koordynowania wrażeń siatkówki z wrażeniami ruchowymi oka, oraz wrażeń wzrokowych, jako całości, z doświadczeniem dotyku czynnego".

„Pomimo, że widzenie jest w ten sposób oparte na postrzeganiu dotykowym, przewyższa je zarówno pod względem delikatności w ocenianiu najmniejszych różnic, jako też i w tym, że jest bardziej rozumowe. Widzenie jest czymś więcej, niż samym przetłumaczeniem dotykowego poznania na nowy język, lub prostym jego skróceniem. Potęguje, udoskonala to poznanie pod tym względem, że jego pierwiastki czuciowe łatwiej dają się odróżniać i dzielić i przez to mogą wchodzić w liczniejsze kombinacje".

Postrzeganie naszego własnego ciała dokonywa się za pomocą dotyku czynnego, któremu towarzyszy podwójne czucie — palców albo całej dłoni, za pomocą której dotykam się i miejsca dotkniętego, które się nadto odznacza kolorytem lokalnym. Pod kierunkiem tego doświadczenia wzrok poznaje względne położenie części ciała i wytwarza pewien rodzaj mapy, w której te części ułożone są we właściwych sobie miejscach.

Ponieważ dziecię powoli tylko wyrabia w sobie zdolność refleksyjną, za pomocą której zwracać możemy uwagę na to, co się wewnątrz nas dzieje, na stany naszego umysłu, przeto nie odróżnia swego ciała od jaźni. Następuje to dopiero później, i to w miarę jak ustala się w nim przeświadczenie o stałości zewnętrznych przedmiotów, co jest już dziełem wyższej czynności umysłowej.



Oprócz postrzeżeń dotykowych i wzrokowych, są jeszcze postrzeżenia słuchowe. Postrzeżenie słuchowe przestrzeni jest bardzo wadliwe — z trudnością tylko możemy poznawać miejsce, z którego dźwięk nas dochodzi, oraz jego odległość. Zato postrzeżenia słuchowe czasu odznaczają się największą dokładnością — i tej właśnie doskonałości ucha pod względem oceniania stosunków czasowych zawdzięcza muzyka i mowa ludzka swój rozwój.

Wszelkie postrzeganie wymaga w pewnym stopniu natężenia uwagi. Z im większą uwagą zastanawiamy się nad rzeczą i usiłujemy poznać wszystkie jej szczegóły, tym postrzeganie staje się systematyczniejsze — i wtedy przybiera charakter obserwacji. Obserwacja zatym jest jedynie usystematyzowanym postrzeganiem.

## IX.

## NOWOKANTYZM, JEGO RODOWÓD I ZNACZENIE.

Nie pierwszy to raz zdarza się w dziejach filozofji, że spekulacja metafizyczna, wyczerpawszy się w jakimś kierunku i nie znajdując nowych dróg przed sobą, powraca na stanowisko, które już niegdyś opuściła. Świeżym przykładem takiego powrotu do przeszłości jest najnowszy kierunek filozofji niemieckiej, która, uznawszy dotychczasowe swe usiłowania za kręcenie się w zaklętym kole złudzeń, cofa się do Kanta i w jego nauce szuka zbawienia dla siebie.

Ponieważ kierunek ten nie ogranicza się na samych tylko Niemczech, lecz objawia się także w Anglji, Francji, Włoszech, a nawet w Ameryce; wnosićby więc można, że „powrót do Kanta jest rzeczywiście powrotem do takiego sposobu pojmowania zagadnień filozoficznych, który pozostaje w najściślejszym stosunku do potrzeb czasu i pozwala przynajmniej spodziewać się po sobie nowego rozwiązania tych zagadnień.

O ile jest słuszne powyższe zapatrywanie na filozofję Kanta, wypowiedziane przez jednego z jej angielskich zwolenników, Roberta Adamsona, przekonamy się w następstwie; tymczasem musimy zgodzić się, że fakt takiej wagi, jakim jest zwrot do kantyzmu, nie dzieje się bez ważnej i głębokiej przyczyny, że przezeń wypowiada się pewna potrzeba czasu, pewne wymagania umysłu ludzkiego, którym filozofja Kanta pod jakimś względem musi odpowiadać.

Najbliższą przyczyną powrotu do Kanta w Niemczech jest kierunek filozofji, jaki jej nadali bezpośredni uczniowie królewieckiego mędrca — Fichte, Schelling i Hegel. Kierunek ten stanął w tak rażącej sprzeczności z wynikami nauk przyrodniczych i z objawami życia rzeczywistego, że dalsze jego trzymanie się byłoby prostym zaślepieniem i majaczeniem na jawie.

Jak wiadomo, punktem wyjścia filozofji Fichtego, Schellinga, Hegla i Schopenhauera była nauka Kanta o rzeczy samej w sobie. Według niej poznaniu ludzkiemu dostępne są tylko zjawiska rzeczy; czym zaś jest rzecz sama w sobie, jaka jest jej istota, o tym umysł ludzki nic wiedzieć nie może i wszelkie kuszenie się o rozwiązanie tej zagadki naraża myśl ludzką na sprzeczności, z których się nie potrafi wywikłać. Jedynym więc przedmiotem wiedzy ludzkiej są zjawiska i nic więcej tylko zjawiska; do poznania ich zaś prowadzi nas doświadczenie, składające się z dwuch czynników: z gotowych form myślenia i z materjału wrażeniowego, pochodzącego od rzeczy w samej sobie.



Jakby na przekór tej nauce i zawartym w niej przestrogom, bezpośredni uczniowie Kanta zajęli się właśnie odgadywaniem tego, co mistrz ich uznał za niezbadalne, za niedostępne poznaniu ludzkiemu, czym jest rzecz sama w sobie. Ponieważ do rzeczy samej w sobie, przed naszymi zmysłami zakrytej i leżącej przeto za obrębem wszelkich z nami stosunków, drogą doświadczenia dotrzeć nie można, więc postanowiono dostać się do niej za pomocą czystego myślenia drogą djalektyki. Tym sposobem rzucono się w sam wir dociekań metafizycznych. Zamiast wprzód zbadać, czym jest rzeczywistość w swych widomych, konkretnych objawach, jakie są prawa, rządzące tymi objawami, i dopiero wtedy wyprowadzać wnioski, dotyczące istoty rzeczy; postąpiono sobie wręcz przeciwnie. Zabrano się przedewszystkim do rozwiązania zagadnienia: czym jest rzecz sama w sobie, jaka jest istota rzeczywistości, ażeby następnie drogą dedukcji wykazać konieczność wszystkich form bytu, wszystkich zjawisk świata. Zgodność myślenia była jedynym dla tych wywodów sprawdzianem. Dlatego też Fichte nie zawahał się wygłosić zdania, że „nauka wyprowadzi niezależnie od wszelkiej obserwacji budowę źdźbła, jako też ruchy ciał niebieskich z prostych zasad wiedzy".

Łatwo przewidzieć, do jakich wyników doprowadzić musiała tego rodzaju filozofja.

Kant uczył, że rzeczywistość stanowią *ja* i *nie ja*, podmiot i przedmiot; że zatym, jakkolwiek rzeczywistość, o ile ją znamy i pojmujemy, jest naszym wyobrażeniem, na wyobrażenie to wszakże składają się dwa niezależne od siebie czynniki: materjał wrażeniowy, którego dostarcza naszemu myśleniu za pośrednictwem zmysłów rzecz sama w sobie, i myślenie z formami danymi *a priori*, za pomocą których przerabia ono materjał i porządkuje.

Fichte zniósł rzecz samą w sobie i zawyrokował, że jedyną rzeczywistością jest samo tylko *ja*, które twórczym aktem myślenia, ale myślenia bezświadomego, stwarza dla siebie zarówno formy *a priori*, jako też materjał wrażeniowy, i w ten sposób przychodzi do świadomości siebie, jako też do poznania przedmiotowego, do wiedzy. Rzeczywistość

zatym jest nietylko naszym wyobrażeniem, ale nadto dziełem absolutnego *ja*, leżącego na dnie myślenia indywidualnego.

Schelling, niezadowolony z takiego wywodu, cofnął się do stanowiska Kanta, twierdząc, że zarówno *ja*, jak i *nie ja*, są rzeczywiste. Przyczyną ich jest rozum najwyższy, bezosobowy, jest zasada równa sobie i obojętna, do żadnego z nich niepodobna. Natura jest tym rozumem o tyle, o ile istnieje; umysł jest tym rozumem o tyle, o ile myśli. Zarówno umysł, jak natura rozwijają się podług tych samych praw. Dzieje ich rozwoju stanowią rozwój absolutu. Do poznania absolutu, a tym samym i do zrozumienia dziejów świata, potrzebna jest intuicja umysłowa.

Hegel, wychodząc z tego samego stanowiska, również przyjmuje podmiot i przedmiot, jako byty rzeczywiste, a właściwiej jako formy tego samego bytu, którym jest ideja bezwzględna. Odrzuca jednakże intuicję umysłową, uznając za jedyną drogę wiodącą do poznania,—djalektykę czystego myślenia. Za pomocą tej djalektyki myślenie czyste rozwija wewnętrzną treść swoją i w ten sposób, dobierając się do coraz wyższych kategorji, rozpatruje się w sobie i przychodzi do pełnej siebie świadomości, jako rozum bezwzględny. Świat cały, w nieskończonej rozmaitości swych zjawisk, jest objawem owego rozumu bezwzględnego, który w świecie fizycznym działa jako siły ślepe i głuche w sobie: w kamieniu, jako siła kształtująca, w organizmach, jako siły żywotne, aż wreszcie w człowieku przychodzi do zupełnej siebie świadomości. Objawem tegoż samego rozumu bezwzględnego jest życie państwowe i dzieje całej ludzkości. We wszystkich tych objawach unaocznia się ten sam proces djalektycznego myślenia, jaki odnajdujemy w działaniu myśli ludzkiej. Stąd dzieje przyrody i ludzkości są niejako odbiciem logiki i myślenia ludzkiego; dlatego „wszystko, co jest rozumne, jest też i rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, musi być rozumne".

W systemacie Hegla spekulacja metafizyczna doszła do najwyższego szczytu, ziściła wszystko, co ziścić mogła, wyczerpała cały zasób pomysłowości, na jaki stać było bujną i niekrępującą się żadnymi względami na rzeczywistość fantazję. Zmierzyła cały obszar wiedzy ludzkiej, uporządkowała ją podług kategorji logicznych, wypełniła wszystkie jej luki i podała zdumionej ludzkości dokładny plan stworzenia we wszystkich jego szczegółach w najdoskonalszym powiązaniu. Dalej myślenie czyste sięgnąć już nie mogło. Zresztą, dumne z osiągniętych nabytków, nie widziało potrzeby dalszych dociekań. Wszak prawda bezwzględna była już w jego posiadaniu.

Dzisiaj, kiedy sprawy życia realnego pochłaniają całą naszą uwagę, kiedy myśl nasza przyuczyła się pilnie rachować z wypadkami doświadczenia, trudno nam zrozumieć, jak mogła zapanować nad umysłami swego



czasu filozofja, która przepuściwszy rzeczywistość przez sitko subtelnej djalektyki, zamieniła ją na czczą i pustą marę, w tej marze kazała widzieć prawdę bezwzględną. Nie trzeba atoli zapominać, że każda filozofja jest wyrazem umysłowego nastroju pewnej epoki, jest wypadkową niejako panujących w pewnym czasie prądów cywilizacyjnych. Spekulacja niemiecka onego czasu jaknajściślej zgadzała się z romantycznym kierunkiem oświaty i zadość czyniła wszystkim jego wymaganiom. Była to filozofja w całym znaczeniu tego wyrazu romantyczna. Jakoż rozpatrzywszy się w niej pilnie, nie wiemy, czemu mamy się bardziej dziwić, czy fantastyczności pomysłów, nierzadko wzniosłych, ale zawsze prawie szalonych, czy subtelności i ścisłości wywodów logicznych, godnych średniowiecznego scholastycyzmu.

Bądź co bądź, filozofja Hegla, najbardziej wykończona ze wszystkich systematów spekulacji niemieckiej, została uznana za ostateczny wyraz prawdy, za koronę wszelkich dotychczasowych usiłowań ludzkości na polu filozoficznego myślenia. Nie dziw więc, że zawróciła głowy Niemcom, którzy uwierzyli, że są narodem wybranym, wcieleniem idei bezwzględnej, ogniskiem oświaty i całego ruchu dziejowego ludzkości.

Ale jeżeli wielka była duma Niemców z posiadania mądrości heglowskiej, przed którą obce nawet narody kornie pochyliły głowy: nie mniejsze także było późniejsze upokorzenie, jakiego doznali, gdy się okazało, że cała budowa heglowskiej mądrości, zdumiewająca rozmiarami i architektonicznym porządkiem, jest zamkiem na lodzie, wytworem fantazji, wprawdzie wspaniałym, ale pozbawionym gruntu i na nic nieprzydatnym. Upadek ducha, zwątpienie we własne siły, musiały nastąpić wskutek tego rozczarowania. Stąd pochodzi owa jałowość, jaką się odznaczają wszystkie późniejsze wysiłki spekulacji niemieckiej.

Upadek heglowskiej filozofji zaczyna się ze śmiercią jej twórcy. Bezpośredni jego uczniowie pierwsi podważyli jej fundamenty. Kiedy jedni z nich, docierając do ostatecznych jej konsekwencji, zaczęli głosić krańcowe pojęcia, zasady, które zdawały się zagrażać panującemu porządkowi rzeczy; inni, obawiając się zgubnych następstw heglowskiego radykalizmu, stanęli w obronie tradycji i uświęconych form bytu społecznego. Tak jedni, jak drudzy, występując z tych samych założeń, ustanowionych przez Hegla, odwoływali się do jego powagi i ogłaszali się za wiernych tłumaczów jego myśli. Wobec tego sporu zaciętego, w którym chodziło o to, jak należy rozumieć i tłumaczyć naukę Hegla, sporu bez końca i bez dodatniego rezultatu, nie mogła zachwiać się powaga zmarłego mistrza. Ogół, świadek nieczynny tego sporu, musiał stracić wiarę w nieomylność swego mędrca, a to tymbardziej, że nauka jego

zarówno w jednym, jak w drugim przedstawieniu, żywo obrażała uczucia i zapatrywania jednostek i całych stronnictw. Nareszcie ostateczny cios zadały jej wypadki polityczne z 1848 r. i rozwój nauk przyrodniczych.

Ruch ludów w r. 1848, który wstrząsnął całą Europą w jej podstawach, był dla Niemców czymś nakształt burzy letniej, rozpędzającej nagromadzone w powietrzu miazmaty i odświeżającej zatęchłą i usposabiającą do snu atmosferę. Huk armat, odpowiadający ludom na ich upominanie się o swe prawa, rozbudził Niemców z ich metafizycznej drzemki. Spojrzawszy na świat trzeźwiejszym okiem, łatwo mogli się przekonać, że nie wszystko, co jest rzeczywiste, jest już przez to samo i rozumne, jak również, że nie wszystko, co jest rozumne, może się stać rzeczywistym. Drogą ciężkiego doświadczenia dowiedzieli się, że życie ludzkie, że dzieje ludzkości mają własną swą logikę, która szydzi sobie z djalektycznej tezy, antytezy i syntezy, że do poznania tej logiki potrzebna jest przedewszystkim znajomość warunków życia.

Ze swej strony, nauki przyrodnicze, które w tym czasie znacznie były postąpiły, wykazały rażącą sprzeczność między wywodami berlińskiego mistrza a wypadkami doświadczenia. Wykryte przez nauki przyrodnicze prawa natury nie miały nic wspólnego z logicznymi formułkami jego filozofji natury.

Fatalne bankructwo filozofji Hegla, zdawałoby się, powinno było uleczyć Niemców raz na zawsze z ich mrzonek metafizycznych; powinno było przekonać ich, że gruntem wszelkich wniosków i przypuszczeń jest poznanie rzeczywistości widomej, że filozofja, pozbawiona naturalnej swej podstawy, jaką jest doświadczenie, musi skończyć albo na marzycielskim mistycyzmie, albo na oschłym scholastycyzmie. Ale za długo przebywali w mglistych sferach metafizycznej spekulacji, ażeby odrazu mogli się otrząsnąć z uroku, jaki miały dla nich pomysły Fichtego, Schellinga i Hegla.

Łatwo nam dzisiaj krytykować te pomysły i wykazywać ich błędy, musimy jednak przyznać, że jest w nich jakaś siła imponująca, której współczesnym, wychowanym w duchu tych pomysłów, niepodobna się było oprzeć. Dlatego też, chociaż wygłoszono nowe hasło, pod którym filozofja miała odtąd rozwijać się, hasło to pozostało tylko teoretyczną maksymą, która nie wiele zmieniła bieg rzeczy.

Powiedziano sobie, że prawda leży nie w samej tylko zgodności myślenia z sobą, ale nadto w zgodności jego ze światem. Nie umiano atoli wynaleść właściwej drogi, któraby zdolna była doprowadzić do praktycznego tej zasady rozwiązania. Zawsze jeszcze pozostawało panującym przekonanie, że co pochodzi z doświadczenia, jest tylko przypadkowe i nie ma w sobie żadnej rozumnej konieczności, że zatym całe



doświadczenie musi być podporządkowane pod pewne prawdy, które człowiek drogą intuicji, za pośrednictwem zmysłu wewnętrznego, odkrywa we własnym umyśle. Stąd za punkt wyjścia całej filozofji po upadku Hegla służyły pewne pojęcia metafizyczne, uświęcone tradycją, a na fakty doświadczenia powoływano się na to tylko, ażeby swym świadectwem stwierdzały prawdziwość dogmatów zgóry przyjętych. Filozofja ta, znana pod nazwą idealnego realizmu, pozbawiona jest wszelkiej samodzielności i w budowie swej jest najzwyklejszym eklektyzmem. Przerabiano w niej w najrozmaitszy sposób poglądy Fichtego, Schellinga i Hegla, bądź łącząc je z sobą, bądź sztukując pojęciami dawniejszych filozofów. Nauki zaś przyrodnicze odgrywały w niej rolę jasełek, w których figurki poruszają się podług ułożonego planu i, milcząc, pozostawiają głos za siebie ukrytemu reżyserowi.

Zupełny brak samodzielności, uboga pomysłowość stanowią wybitną cechę wszystkich dzieł filozoficznych tego kierunku. Twórczość filozoficzna Niemców wyczerpała się do dna. Oprócz szkoły Herbarta, która, stanowiąc jednolity zastęp, stworzyła psychologję doświadczalną, oprócz badaczów, którzy wzięli sobie za zadanie zgłębienie przeszłych dziejów zarówno w ich całości, jako też w pojedyńczych momentach, wszyscy filozofowie owego czasu zajęci byli każdy na własną rękę rozsnuwaniem pajęczej tkanki myślenia na temat metafizyczny w duchu spirytualistycznym. Nie brakowało wśród nich pewnych talentów, ale żaden z nich nie potrafił zaimponować swymi pomysłami tak dalece, ażeby mógł około siebie zgromadzić zastęp współwyznawców i naśladowców. Każdy z nich występował z własną swą filozofją, która w gruncie rzeczy była tylko przeróbką starych pomysłów, na stary sposób umotywowanych.

Tymczasem nauki przyrodnicze rozwijały się szybko, wzbogacając wiedzę ludzką nowymi prawdami, wywołując w społeczeństwie nowe potrzeby, zaprowadzając ważne zmiany w warunkach życia i dążnościach. Dążności tych niepodobna było pomijać, gdyż stały się tłem i podstawą uczuć i myśli ogółu. Filozofja jednakże nie zwracała na nie uwagi i lekceważyła sobie wypadki nauk przyrodniczych, które doszły do wniosków wręcz przeciwnych jej założeniom. Przyszło więc do tego, że wytworzył się zawzięty antagonizm między filozofją wogóle, a naukami przyrodniczymi. Przyrodnicy z pogardą spozierali na filozofów, uważając ich za zwykłych maniaków, z którymi wszelkie porozumienie jest niemożliwe; nawzajem filozofowie, odpłacając się pięknym za nadobne, traktowali przyrodników jako grubych empiryków i materjalistów, którzy znają się tylko na tym, co im zmysły podają i nie mają prawa głosu w zagadnieniach filozoficznych. A jakkolwiek nie każdy z przyrodników

ma być już przez to samo materjalistą, znaleźli się przecież wśród nich i tacy, którzy, utożsamiwszy z przyrodoznawstwem materjalizm, uznali go za jedyną filozofję, godną rozumu ludzkiego i odpowiadającą wymaganiom czasu. Jako apostołowie jego wystąpili Czolbe, Moleschot, Vogt i Büchner.

Rozpoczęła się walka na wszystkich punktach, walka zaciekła, której koniec łatwy był do przewidzenia. Kiedy materjalizm, przejęty nawskróś duchem czasu, wywiesił chorągiew z godłem wolności politycznej i sumienia, i odwołał się do mas, których językiem przemawiał: filozofja, obładowana martwą erudycją, posługująca się językiem rozwlekłym i upstrzonym niezrozumiałą terminologją, stanęła w obronie powagi i tradycji. Na fakty doświadczenia, których nie można było zaprzeczyć, które były jawne i zrozumiałe dla wszystkich, odpowiadała filozofja subtelnościami dyalektycznymi i sofizmatami, które nikogo nie mogły nawrócić. Gdy nadto materjalizm każdy dowód rozumowy umiał jeszcze zaostrzyć dowcipem lub zaprawić gryzącą wonią — filozofja z całym swym rynsztunkiem średniowiecznego scholastycyzmu została ośmieszona i straciła zupełnie wiarę u ogółu. Musiała w końcu uznać, że metafizyczne stanowisko nie da się obronić, że nie potrafi pokonać materjalizmu samymi wywodami logicznymi, ani też zdoła odstraszyć od niego ogółu wykazywaniem groźnych jego następstw, które robiły wrażenie malowanych smoków, jakimi ongi chińczycy usiłowali przestraszyć europejczyków kartaczujących ich szeregi.

Przypomniano sobie wtedy starego Kanta i jego opozycję przeciwko metafizyce, jego naukę, że rozum ludzki musi jaknajściślej trzymać się granic doświadczenia, poza którymi czeka go złuda i sprzeczności bez wyjścia. Przypomniano sobie także, że nauka Kanta okazała się w swoim czasie bardzo skuteczna w zwalczaniu materjalizmu, który właśnie wtedy dopiero podniósł znowu głowę, gdy tradycja tej nauki została zatracona w powodzi spekulacji metafizycznych. Pozostawało tylko zaprzeć się wszystkiego, co dotąd zrobiono, i powróciwszy do Kanta, rozpocząć pracę nanowo. Jakoż w r. 1856 po raz pierwszy dało się słyszeć hasło: powrót do Kanta. Że ten powrót nie mógł się dokonać bez pewnego upokorzenia wewnętrznego, świadczy o tym najwyraźniej niechęć i lekceważenie, z jakim nowokantyści odzywają się o całym okresie filozofji pokantowskiej.

Nawoływanie do nawrotu znalazło najniespodziewaniej poparcie ze strony, z której najmniej można było tego się spodziewać, bo ze strony nauk przyrodniczych.

Główni przedstawiciele przyrodnictwa w Niemczech, Helmholtz, Virtchow, Du-Bois-Raymond i inni, drogą ścisłych badań doszli do uogólnień,



które ich oddaliły od materjalizmu, ale za to zbliżyły do stanowiska Kanta. Fizjologja zmysłów przekonała ich, że wyobrażenia nasze o świecie nie odpowiadają rzeczywistości, która, zanim się stanie naszym wyobrażeniem, ulega zupełnemu przeistoczeniu, jakiego doznaje, przechodząc przez organa zmysłów, jako ich bodziec, i przemieniając się na akt czysto psychiczny, jako wrażenie i wyobrażenie świadome. Poznawać więc możemy tylko objawy rzeczy; samej zaś rzeczy, jaka jest w sobie, zbadać nie możemy.

W ten sposób powrót do Kanta był zdecydowany. Pozostawała jeszcze tylko wątpliwość, w jakim kierunku ma być ów powrót uskuteczniony.

Wątpliwość tę usunął narazie Lange, który w r. 1857 wydał dzieło: „Historja Materjalizmu".

Dzieło to, poświęcone przedmiotowi, który wtedy najbardziej wszystkim leżał na sercu, rozbierające krytycznie wszystkie założenia materjalizmu w ich rozwoju z jednego wątka w dziejowym procesie ludzkości, odznaczało się wiedzą tak obszerną, taką bystrością, a zarazem bezstronnością sądów i wykładem tak pełnym życia, wolnym od wszelkiej pedanterji, że odrazu zyskało największą popularność w Niemczech. Rozbrajało ono wprawdzie materjalizm, wykazując niesłuszność jego uroszczeń, i w ten sposób oddawało znakomitą usługę filozofji; ale jednocześnie wyjaśniało jego cywilizacyjne znaczenie i wskazywało, w jakich granicach ludzkiego poznania jest on prawomocny, czym zjednywało sobie najzagorzalszych wyznawców samego materjalizmu. Ponieważ napisane było w duchu kantowskim, więc powodzenie jego zostało policzone na rachunek filozofji Kanta. Nie było ono atoli wiernym jej powtórzeniem. Lange, stosując zasady Kanta do wyników doświadczenia, zachował z nich te tylko, które uznał za konieczne do nadania swym poglądom charakteru idealistycznego. W ten sposób stał się założycielem kierunku, który możnaby nazwać pozytywizmem idealnym, a który dla tego, że się opiera przeważnie na „Krytyce czystego rozumu", znany jest powszechnie, jako neokantyzm.

Kierunek ten jest obecnie panujący w Niemczech. Wątpić jednakże należy, żeby zdołał długo się utrzymać. Wywołany koniecznością walki z materjalizmem, wraz z nim musi ustąpić z widowni dziejowej. Sam przez się nie posiada warunków bytu. Jakoż w obecnej chwili okazuje już wewnętrzną słabość. Jakkolwiek trwa już blisko lat trzydzieści, jakkolwiek ogromny zastęp pracowników krząta się niezmordowanie nad jego ugruntowaniem, pozostaje dotąd tak dalece nieokreślony w swych założeniach, że niepodobna o nim mówić, jako o doktrynie wykończonej jako o systemacie filozoficznym, mającym podstawy ustalone. Jest to

wprawdzie kierunek, który bierze swój początek w „Krytyce czystego rozumu," ale który nie trzyma się ściśle jej zakresu, a co więcej, w dalszym swym przebiegu rozchodzi się na tyle dróg i ścieżek, ile jest pracowników. Każdy z główniejszych przedstawicieli neokantyzmu tłumaczy i przerabia Kanta na swój sposób, przyjmując jedną z jego zasad, a odrzucając inne, wprowadzając do jego nauki poprawki, których inni znowu nie przyjmują. Niedość na tym, sam charakter pozytywny, jaki temu kierunkowi nadał Lange, zaczyna wywoływać opozycję ze strony tych, którzy nie chcą zrezygnować z metafizycznych dociekań, upatrują w „Krytyce praktycznego rozumu" nowe ich ugruntowanie. Nie brak nareszcie i takich, co widzą w filozofji Kanta całość najdoskonalej powiązaną, z której nic ująć, ani też nic do niej dodać nie można — i dlatego całe zadanie dzisiejszej filozofji pragnęliby ograniczyć do prostego jej komentowania i rozwijania jej zasad.

Dlatego też, pragnąc ocenić, w jakiej mierze nowy ten zwrot filozofji niemieckiej odpowiada potrzebom czasu, wymaganiom dzisiejszej wiedzy, musimy z konieczności cofnąć się do samego źródła, do filozofji Kanta i poddać ją ścisłej krytyce. W niej bowiem zawierają się pierwiastki, jakie odnajdujemy we wszystkich odcieniach nowego kantyzmu, przedstawione z mniejszym lub większym uwydatnieniem.

Przedewszystkim musimy uprzytomnić sobie, jaka to myśl przewodniczyła Kantowi w jego pracy.

Rozpatrując się w dziejowym rozwoju filozofji, spostrzegł on, że metafizyka od najdawniejszych czasów, kręcąc się ciągle w kółku tych samych pytań i odpowiedzi, pozostaje zawsze na tym samym stanowisku i żadnego postępu nie robi.

Spostrzeżenie to nasunęło mu pytanie, które stało się nicią przewodnią jego badania, a mianowicie: w czym leży przyczyna niepłodności metafizyki? Czy w tym, że przedmiot metafizyki jest wogóle niedostępny dla umysłu ludzkiego, czy może w tym, że zapatrywano się na jej zagadnienia z niewłaściwego stanowiska?

Ażeby rozstrzygnąć tę wątpliwość, potrzeba było zbadać, jakie są warunki ludzkiego poznania. Zbadaniem tych warunków zajmuje się właśnie „Krytyka czystego rozumu".

W badaniach swych Kant postępuje drogą empiryczną. Ponieważ nie przyjmuje wewnętrznej obserwacji, za pomocą której możnaby poznawać bezpośrednio działanie rozumu, więc zwraca się do jego objawów, do wyobrażeń, pojęć sądów i wniosków, i w nich stara się odkryć warunki, oraz granicę poznania. Punktem zaś wyjścia i osią całej „Krytyki czystego rozumu" jest nauka o prawdach rozumowych i doświadczalnych.



Nauka ta głosi, że to, co jest konieczne i powszechne, pochodzi z rozumu, dane mu jest *a priori*; co zaś jest przypadkowe i zmienne, pochodzi z doświadczenia, dane jest rozumowi *a posteriori*. Dowodem prawdziwości tej nauki są: matematyka i czysta fizyka, której prawdy nie pochodzą z doświadczenia, ale z czystego rozumu. Stosując tę naukę do poznania ludzkiego, odróżnia w nim Kant dwa czynniki: czysto rozumowy, stanowiący jego formę, i doświadczalny, będący jego materjałem. Formy te, które rozum czysty dodaje za pomocą sądów syntetycznych *a priori* do materjału doświadczalnego, przerabiając go na poznanie, są: czas i przestrzeń, będące formami poglądu zmysłowego; kategorje myślenia, jak: ilość, jakość, konieczność, istota, przyczynowość itd.; ideje rozumu: świat, dusza i Bóg. Materjał zaś poznania stanowi doświadczenie, które Kant raz pojmuje jako wrażenie zmysłowe, to znowu nadaje mu znaczenie obszerniejsze i rozumie przez nie całość poznania ludzkiego. Wszystkie te formy, wzięte w sobie, są to czcze abstrakcje, a nabierają znaczenia dopiero w związku z doświadczeniem, na którym też całe nasze poznanie musi się ograniczać.

Poznanie ludzkie, już z tego względu, że jest syntezą dwuch czynników, rozumowego i doświadczalnego, nie może się uważać za równoważne rzeczywistości. Nie uczy nas ono, czym rzeczywistość jest w sobie, jaka jest jej istota, ale tylko, jaki jest jej stosunek do nas, jak się nam objawia. Słowem, przedmiotem naszego poznania nie jest rzecz sama w sobie, ale jej zjawiska. Wprawdzie rozum czysty posiada takie ideje, jak świat, dusza, Bóg, które mu wskazują, że doświadczenie nie wyczerpuje całego zakresu rzeczywistości, że są zagadnienia, leżące poza jego granicami. Zagadnienia te atoli są niedostępne dla czystego rozumu, który nie może do nich stosować swych kategorji pod karą uwikłania się w sprzeczności bez wyjścia. Ponieważ te właśnie zagadnienia stanowią przedmiot metafizyki, a zatym metafizyka, traktowana ze stanowiska czystego rozumu, nie ma racji bytu i musi być stanowczo odrzucona.

Zagadnienia te pozostają jednak zawsze zagadnieniami. I potrzeba szukać ich rozwiązania na innej drodze.

Człowiek nie jest samym tylko rozumem, ale nadto uczuciem i wolą. Przeznaczeniem jego nie jest samo poznanie, ale przedewszystkim działanie. Musi żyć w społeczeństwie, musi brać udział w jego sprawach i musi swój stosunek do innych ludzi uregulować podług zasad moralności. Otóż, jak w poznaniu ludzkim, tak i w postępowaniu, można odkryć dwa pierwiastki: empiryczny i aprioryczny. Empiryczną pobudką działania ludzkiego jest szczęście osobiste; pobudką zaś *a priori* jest głos sumienia, poczucie obowiązku, nakazujące człowiekowi spełniać swą powinność bezwarunkowo, chociażby była przeciwna jego szczę-

ściu. Ten kategoryczny rozkaźnik, nakazujący człowiekowi działać tak, ażeby zasada jego postępowania mogła stać się prawem powszechnym — dowodzi autonomji duszy, wolności woli, oraz świadczy nam, że dobro, które jest harmonją szczęścia i powinności, może być osiągnięte przez człowieka. Z tego pierwszego postulatu wypływają w logicznym następstwie dwa inne. Ponieważ w życiu doczesnym dobro nie może być osiągnięte, więc musi być życie pośmiertne, czyli, że dusza jest nieśmiertelna, a zarazem Bóg, jako najwyższe dobro, musi istnieć. Taka jest treść „Krytyki praktycznego rozumu".

Okazuje się z niej, że zagadnienia metafizyczne, które pod względem teoretycznym są tylko prostymi abstrakcjami, służącymi ku temu, ażeby wiedzy ludzkiej można było nadać jedność syntetyczną; pod względem praktycznym, w stosunku do potrzeb życia ludzkiego, stają się prawdami pełnymi treści i znaczenia, jako wymagalniki moralności. Stąd naturalny wniosek jest taki, że metafizyka o tyle tylko jest usprawiedliwiona, o ile zasadza się na moralności. Przed Kantem opierano zwykle moralność na religji i metafizyce. Podług niego porządek musi być odwrotny — musi odtąd tak metafizyka, jak i religja, opierać się na moralności, jako na swym naturalnym gruncie.

Niepodobna mi tu wdawać się w szczegółowy rozbiór filozofji kantowskiej. Muszę się ograniczyć na dotknięciu takich tylko punktów, które stanowią jej podstawę*).

Zasadą całej filozofji Kanta, jak powiedziałem, jest nauka o prawach rozumowych i doświadczalnych. Nauka ta, zawdzięczająca swe ugruntowanie Platonowi, przechodziła rozmaite koleje. Kant nadał jej formę, która, zdawało mu się, zabezpieczy ją od ciężkich zarzutów i ustali jej panowanie. Tymczasem fałszywość jej leży nie w tym lub owym kształcie, jaki jej nadawano, ale w samym jej założeniu. Powiada ona, że doświadczenie nie daje nam poznać tego, co jest konieczne i powszechne. A przecież samemu tylko doświadczeniu zawdzięczamy prawo powszechnego ciążenia, które jest i konieczne i powszechne. Dowód prawdziwości tej nauki upatruje Kant w matematyce i czystej fizyce, których prawdy nie dają się ani wykryć, ani dowieść drogą doświadczalną. Dowód ten jednak traci całą swą wartość wobec zdania największych matematyków dzisiejszych, a w tej liczbie i Helmholtza, który całej matematyce przypisuje początek doświadczalny; co się zaś tyczy prawd czystej fizyki, sama ich historja dowodzi, że wykryte zostały drogą doświadczenia. Zresztą gieometrja imaginacyjna wykazuje naocznie, że prawdy gieometrji euklidesowej przestają być prawdami dla przestrzeni o mniej albo o więcej, niż trzech wymiarach. Konieczność więc prawd naszej gieometrji jest warunkowa, związana jaknajściślej z doświadczeniem naszych zmysłów, którym świat zewnętrzny przedstawia się w trzech rozmiarach. Gdyby gieometrja euklidesowa była czysto rozumowa, a więc konieczna, nie mogłaby się obok niej wytworzyć gieometrja imaginacyjna, której twierdzenia są zrozumiałe, jakkolwiek wyobrazić ich sobie nie możemy.

Błędność całej nauki o prawdach rozumowych i doświadczalnych polega na tym, że uważamy zwykle powszechność za równoznacznik konieczności. Nie wszystko, co jest konieczne, ma być już przez to samo powszechne w tym znaczeniu, jakie pospolicie temu wyrazowi nadajemy. Ciążenie powszechne jest zjawiskiem, panującym w całym, znanym nam dotąd, świecie. Dlatego zdaje się nam, że jest bardziej konieczne, niż jakiś poszczególny jego objaw. Tymczasem spadnięcie cegły z dachu jest tak samo konieczne, a nawet powszechne, jak samo prawo ciążenia. Cegła, znajdująca się na dachu w określonych warunkach, musi spaść i spadnie zawsze i wszędzie, gdy się znajdzie w tych samych warunkach. Cała różnica między prawdami ogólnymi i abstrakcyjnymi, a szczegółowymi i konkretnymi, leży w tym, że gdy tamte pojmujemy bezwarunkowo, a przynajmniej pomijamy warunki, o których zapomnieliśmy, albo ich nie domyślamy się, te, przeciwnie, przedstawiamy sobie zawsze w ścisłej zależności od pewnych mniej lub więcej znanych nam warunków. Prawdy matematyczne są abstrakcjami; zdaje się nam przeto, że nie zależą od żadnych warunków. Tymczasem ilościowe stosunki świata rzeczywistego, spostrzegane drogą zmysłów, pozostają w jaknajściślejszej zależności od warunków przyrody ludzkiego organizmu. Dla istot, inaczej uorganizowanych i żyjących w przestrzeni o dwuch lub czterech wymiarach, prawdy naszej matematyki przestaną być prawdami. Prawd bezwzględnych i bezwarunkowych nie znamy. Każda prawda dla nas jest tylko względna i warunkowa, ale niemniej przeto konieczna i powszechna i powtarzająca się względnie i zawsze, skoro się znajdą te same warunki.

*) Chcących się zaś obeznać bliżej z zarzutami, jakie jej robi współczesna nauka, odsyłam do dzieł następujących: Ueberweg: „Geschichte der Philosophie", t. III; Lewes: „History of Pphilosophy", t. II; tegoż: „Problemes of Life and Mind", t. I; a szczególniej znakomity artykuł H. Sidgwicka, zamieszczony w kwartalniku „Mind" z 1883: „A criticism of the Critical Philosophy". W końcu musimy nadmienić, że krytykę systematu Kanta dokładną, acz nie wolną od namiętnych wycieczek, usprawiedliwionych zresztą obawami, które się sprawdziły, znajdzie czytelnik u naszego Śniadeckiego, który głębiej wniknął w filozofję Kanta i lepiej ją pojmował niż ci, co mu zarzucają brak jej zrozumienia. Wszystkie zarzuty Śniadeckiego powtarza niemal dosłownie dzisiejsza krytyka, jak o tym przekonywa zacytowany wyżej artykuł H. Sidgwicka, znakomitego filozofa angielskiego.

Kant, pragnąc obmyśleć taki systemat filozoficzny, na którego gruncie dałyby się pogodzić wszystkie kierunki myślenia filozoficznego i zabezpieczyć od ataków sceptycyzmu, uważał naukę o prawdach rozumowych i doświadczalnych za najskuteczniejszą broń przeciwko zarzutowi Huma, którego najniesłuszniej zaliczał do sceptyków. W tej atoli postaci, w jakiej panowała za jego czasów, nie mógł przyjąć. Była ona już wtedy dość zdyskredytowana, kiedy Kartezjusz nie wahał się jej wyprzeć jaknajuroczyściej. Dlatego przerobił ją poswojemu, zapożyczywszy do tego pomysłu od Arystotelesa, który formę i materję uważał jako coś, co istnieje niezależnie od siebie. Możemy wprawdzie myśleć o formie w oderwaniu od materji, ale w rzeczywistości nie masz formy, którąby nie była zarazem materją. Zdawało się Kantowi, że przeprowadziwszy te pojęcia oderwane ze sfery metafizycznej na grunt psychologiczny, zabezpieczy je od zarzutu powyższego. Tymczasem natura ich przez to nie zmieniła się. Pozostały, jak były, abstrakcjami, które niezależnie od siebie nie mogą istnieć, jakkolwiek w myśli możemy je rozdzielić. Formy czystego rozumu mogą być tylko uogólnieniami indukcyjnymi, wyrażającymi pewne stałe i niezmienne stosunki świata rzeczywistego; materja zaś doświadczalna, to suma spostrzeżeń, służących za podstawę owym uogólnieniom. W tym zaś znaczeniu, jakie im nadaje Kant, jako formy rozumu gotowe i wrodzone, formy, którym w rzeczywistości nic nie odpowiada, są czymś zgoła niezrozumiałym. Sam już wymyślony przez Kanta aparat psychiczny, za pomocą którego formy czystego rozumu mają się łączyć z materją doświadczalną, jest tak sztuczny i tyle w nim dowolności i naciągania, że musimy go zaliczyć do scholastycznych łamigłówek. Zresztą opiera się on na niewłaściwym rozróżnianiu sądów estetycznych i analitycznych, między którymi różnica bynajmniej nie jest tak znacząca, jak Kant utrzymuje. Są to zwykłe sądy rzeczowe i słowne.

Cała ta teorja o formach rozumowych jest tak nienaturalna, tak przeciwna zwykłym warunkom pojmowania ludzkiego, że dziwić się temu nie można, iż uwikłała Kanta w liczne sprzeczności, stała się główną przyczyną ciemności i zawiłości jego filozofji, a w końcu przywiodła do tego, że sam ją zgwałcił w tym, co stanowi jej istotę.

Kant najwyraźniej powiada, że formy *a priori* są to abstrakcje czcze i pozbawione wszelkiej treści, z których rozum nic zgoła wysnuć nie potrafi, że formy te nabierają dopiero znaczenia wtedy, gdy zostaną zespolone z materją doświadczalną. Uznaje on przez to, że zarówno formy rozumowe, jako też materja doświadczalna, są tylko warunkami poznania, ale warunkami koniecznymi. Wszelkie bowiem poznanie, na jakie stać człowieka, jest syntezą doświadczenia i form rozumu. Jakoż



niejednokrotnie przestrzega, ażeby się trzymano gruntu doświadczenia, gdyż ono stanowi jedyny zakres poznania ludzkiego, że raz przekroczywszy granice doświadczenia, rozum ludzki ulega złudzeniom i popada w obłęd. Wszystko to jednakże nie przeszkadza mu utrzymywać, że oprócz poznania doświadczalnego jest jeszcze poznanie czysto rozumowe *a priori*, wolne od wszelkiej przymieszki doświadczenia — poznanie, którego wzorem jest matematyka i fizyka czysta. A nie jest to niekonsekwencja błaha. Jakkolwiek u samego Kanta pozostała bez następstw, dla jego uczniów stała się źródłem najjaskrawszych błędów. Oni to właśnie, pochwyciwszy tę myśl, że może być poznanie czysto rozumowe, zaczęli snuć ze swej głowy pajęczą tkaninę czystego myślenia, nie troszcząc się o doświadczenie, a nawet z pogardą o nim odzywając się, jako o empirji, która zajmuje się tylko zjawiskami, kiedy oni za pomocą czystego myślenia mogą odrazu i bez wielkiego zachodu pochwycić i objąć rzecz samą w sobie.

Przyjęcie przez Kanta form rozumowych transcedentalnych, form, którym w rzeczywistości nic nie odpowiada, które rozum wnosi od siebie w doświadczenie i w ten sposób przerabia określoną treść zmysłową, musiało w logicznym następstwie doprowadzić go do agnostycyzmu i idealizmu. Jakoż twierdzi stanowczo, że rzeczy, jaka jest w sobie, nie znamy i poznać nie możemy, że znamy tylko jej zjawiska, jej oddziaływanie na nas za pośrednictwem zmysłów. Niemniej jednakże stanowczo utrzymuje, że rzecz w sobie nie ma nic wspólnego ze zjawiskiem, że to, czym się nam rzecz w sobie przedstawia, w niczym do tej rzeczy nie jest podobne. A zatym wiemy, czym jest rzecz w sobie, o tyle przynajmniej, że możemy powiedzieć, czym ona nie jest. Nie jestże to wyraźna sprzeczność? Niedość tego; mielibyśmy jeszcze prawo zapytać, skąd nam wiadomo, że rzecz w sobie różna jest od swych zjawisk? Wszakże o podobieństwie lub różnicy dwuch rzeczy możemy sądzić tylko z porównania, a jakże możemy porównywać to, czego zgoła nie znamy, z tym, co przynajmniej do pewnego stopnia poznać możemy? Idźmy dalej. Ponieważ wrażenia zmysłowe, które, podług Kanta, są natury czysto przedmiotowej, rozum przerabia podług form apriorycznych, nie mających nic wspólnego z tymi wrażeniami; cała więc rzeczywistość, którą sobie przedstawiamy, wyobrażamy i pojmujemy, jako przedmiot zewnętrzny, jest tylko naszym wyobrażeniem, wytworem naszej myśli, słowem — ideją. Wprawdzie zmuszeni jesteśmy przypuszczać zewnątrz naszego *ja* jakiś byt, który jest przyczyną naszych wrażeń; ale ponieważ to przypuszczenie opiera się na zasadzie przyczynowości, która, jako forma naszego myślenia, ma znaczenie czysto podmiotowe, więc do tego przypuszczenia nie można przywiązywać wielkiej

wagi. Zresztą zachodzi pytanie, powiada Kant, czy ów byt niezależny od nas, owa rzecz w sobie, nie jest tym samym co *ja*?

Tych kilka uwag, zapożyczonych od I. H. Lewesa, wystarczy, sądzę, do przekonania, że „Krytyka czystego rozumu“ nie odpowiada już dziś wymaganiom wiedzy, że całe jej rusztowanie, noszące, na sobie wyraźne piętno scholastycznego formalizmu, nie da się obecnie użyć do celów, jakie sobie wytknęła filozofja współczesna.

Co się tyczy „Krytyki praktycznego rozumu“, ta ściąga na siebie cięższe jeszcze zarzuty, niż „Krytyka czystego rozumu“.

Przedewszystkim trudno pojąć, jak mogą w człowieku znajdować się obok siebie dwa tak przeciwne rozumy, z których jeden odbudowuje to, co drugi burzy. Kazać rozumowi praktycznemu przyjmować prawdy, którym rozum czysty odmawia wszelkiej wartości — nie jest że to wznawiać średniowieczną naukę o dwojakiej prawdzie: filozoficznej i religijnej? To nie jest rozwiązanie odwiecznego sporu między wiarą a rozumem, lecz proste przeniesienie go ze sfery religijnej na grunt moralny. Prawdy, które religja podaje jako dogmaty, uświęcone nadziemską powagą i w które wierzyć każe z zaparciem się rozumu, sprowadza Kant do znaczenia postulatów moralności i każe je przyjmować ze względów praktycznych, pomimo, że w teorji nie dają się niczym uzasadnić. W ten sposób antagonizm między wiedzą a praktyką, nietylko się nie znosi, ale bardziej się zaostrza, okazuje się bowiem, że nie jest rzeczą przygodną, nieporozumieniem, ale objawem koniecznym, który ma swe ugruntowanie w naturze umysłu ludzkiego, w panującej w nim samym sprzeczności wewnętrznej.

Zresztą, jestże to ratować metafizykę od rozbicia, jeżeli się szuka uzasadnienia jej zagadnień w moralności? Zagadnienia metafizyczne są natury czysto rozumowej. Będąc wynikiem myślenia, zastanawiania się ludzkości nad sobą i nad światem, badania stosunków widomej rzeczywistości, mogą być rozwiązane tylko na drodze rozumowej, za pomocą sposobów, jakimi się nauka zwykle posługuje w swych dochodzeniach. Gdyby się zaś okazało, że żaden z tych sposobów nie daje się do nich zastosować, będzie to dowodem, że albo są prostą fikcją, albo stanowią zagadki, przechodzące zakres poznania ludzkiego. W pierwszym razie należy je zostawić poezji, dla której mogą być bogatym źródłem natchnienia, w drugim — zaliczyć do pojęć religijnych, w które się albo wierzy, albo nie wierzy, ale o których się nie rozumuje. W każdym razie mogą one być przedmiotem dochodzeń naukowych, które muszą opierać się na danych, czy to doświadczalnych, czyli też logicznych. Szukać zaś dla nich uzasadnienia w moralności, w jej założeniach upatrywać dowód konieczności zagadnień rozumu, znaczy to samo, co utrzymywać, że nędza ludzka i cierpienie są konieczne, gdyż inaczej nie byłoby powodu do miłosierdzia i litości. Słowem, opierać metafizykę na etyce jestto sadowić ją na „płytkim gruncie rozbujałych fluktów“. Zadanie bowiem moralności jest natury czysto praktycznej. Mając swą podstawę w uczuciu, które jest wytworem życia dziejowego, wypowiada się ona w zasadach, które są tylko uogólnieniem warunków życia społecznego. Jako fakt czysto empiryczny, różna jest w różnych czasach i u różnych ludów, jak różne są warunki bytu tych ludów i różne były stopnie oświaty w okresach dziejów powszechnych. Żadna więc moralność, jako pewien systemat etyczny, nie może rościć prawa do bezwzględności, gdyż, jako produkt historji, nie posiada cechy konieczności i powszechności, które, podług Kanta, właściwe są prawdom rozumowym, a zgoła obce są prawdom z doświadczenia pochodzącym. Moralność więc, jako pewien systemat etyczny, nie jest ową opoką, na której możnaby zbudować świątynię prawdy, sięgającej poza cele praktycznego użytku i dążącej do powszechności.



Pamiętajmy nareszcie, że jedynym zadaniem moralności jest zachowanie bytu społeczeństwa, którego życie z tym większą objawia się potęgą, im więcej jest dobrej woli i poświęcenia w jego członkach, im większa między nimi panuje solidarność w sprawach dobra ogólnego. Jak z powodu swego zadania, tak i z powodu swej natury przeważnie uczuciowej, moralność jest pierwiastkiem czysto konserwatywnym. Stopień rozwoju, do którego dochodzi drogą doświadczenia dziejowego, uważa za stopień najwyższej swej doskonałości. Jakoż jest on dla niej jedynym stanowiskiem, z którego może wyrokować o wszystkim, co staje przed jej trybunałem. Ponieważ w dzisiejszym swym rozwoju kojarzy się ona zwykle z tym, co temu rozwojowi towarzyszyło, co przyczyniło się do jej ustalenia, przeto wszystko to, co stanowi dorobek przeszłości, chociaż nie należy do jej istoty, ale jest jej przydatkiem, uważa za święte i nienaruszone, za konieczne warunki swego istnienia, za swe postulaty, Co się z tymi postulatami nie zgadza, co im zagraża i podkopuje, ogłasza ona za zgubne i przewrotne. Gdy zaś żadna nowa prawda nie może ustalić się, nie obaliwszy starych gdy każda do pewnego stopnia jest negacją i wiedzie do przewrotu w dotychczasowych zapatrywaniach i dążnościach, a poczęści i w uczuciach, musi w obliczu moralności być podejrzana i musi napotykać z jej strony opór i nieprzyjaźń. Chcieć więc opierać zagadnienia rozumowe na podstawach etycznych, szukać uzasadnienia dla metazyfiki w założeniach pewnego systematu moralności, jestto stwarzać nowy rodzaj dogmatyzmu, o wiele gorszy od dogmatyzmu powagi. Bo gdy ten zawsze w ostatecznej instancji odwołuje się do rozumu, chociażby dlatego, by go zniewolić do abdykacji, do za-

parcia się swej samodzielności: dogmatyzm ustanowiony przez Kanta opiera się na uczuciu, które nietylko o tym, co jest, ale i o tym, co być powinno, ani wie, ani wiedzieć może.

W nim to właśnie, w owym dogmatyzmie moralnym, leży źródło owego sposobu zapatrywania się na kwestje naukowe, sposobu, który szczególniej u nas rozpanoszył się nietylko w potocznym rozprawianiu, ale i w rozbiorach naukowych, a który polega na tym, że teorje i fakty naukowe podciągają się pod etyczny punkt widzenia i ulegają sądowi nie na podstawie wymagań rozumowych, nie podług dowodów faktycznych i logicznych, ale podług tego, jakie można z nich wyciągnąć wnioski pod względem moralnym, w jakim stosunku mają się ich wyniki do określonych postulatów moralności.

U podstawy tego rodzaju zapatrywania na zagadnienia teoretyczne leży to błędne przekonanie, że ludzkość w zużytkowaniu prawd czysto rozumowych kieruje się nie potrzebami naturalnymi życia, które jej wskazują, co z nich ma przyjąć, a co odrzucić, ale sofistyką logiczną, która jej nakazuje docierać do ostatecznych wyników; że w rzeczywistości znajdują się warunki do zrealizowania wszelkich możliwych następstw teorji i pomysłów mniej lub więcej abstrakcyjnych; że w starciu się różnorodnych żywiołów, z jakich się składa życie społeczne, niema dostatecznej siły do zrównoważenia krańcowych dążności i do sprowadzenia ich do właściwej miary.

Że obok tych wad organicznych systematu Kanta znajdują się także wielkie zalety, głębokie pomysły, które stały się niepożytym nabytkiem filozofji, zbytecznie byłoby dowodzić. Do największych zasług Kanta należy zaliczyć to, że ugruntował ostatecznie zasadę, którą przed nim usiłowali przeprowadzić w swych dziełach myśliciele angielscy, a mianowicie, że filozofja powinna zaczynać od zbadania warunków poznania ludzkiego, że w ten tylko sposób można oznaczyć dokładnie, co ma być przedmiotem jej dochodzeń i do jakich granic mogą być jej dochodzenia doprowadzone.

Niemałą też zasługą jego jest i to, że nie zrywał nigdy naturalnego związku, łączącego filozoficzne myślenie z widomą rzeczywistością i, pilnie śledząc rozwój nauk przyrodniczych, korzystał ze wszystkich nabytków doświadczenia. Jakkolwiek bowiem filozofja jego jest idealistyczna, idealizm jej, będąc transcedentalny, dotyczy tylko istoty rzeczy, nie zaś jej zjawisk. Monistyczna w zasadzie, nie znosi ona dualizmu fenomenalnego i pozostawia nienaruszonym charakter, właściwy zjawiskom zewnętrznym i wewnętrznym. Co więcej, wykluczając wszelkie dociekanie nad istotą rzeczy, nad rzeczą samą w sobie, za jedyny przedmiot poznania ludzkiego ogłasza same tylko zjawiska, zarówno zewnętrzne,



jako też wewnętrzne; jedyną zaś metodę poznania upatruje w doświadczeniu.

Tym to właśnie zasługom, które teraz dopiero zostały należycie ocenione, zawdzięcza Kant obecne swe powodzenie. Wprawdzie założenia kantowskiej filozofji daleko gruntowniej i w sposób naturalniejszy opracowała filozofja angielska, mająca takich przedstawicieli, jak Mill, Bain, Spencer itd., Niemcy więc powinniby się do niej udać dla zaczerpnięcia nowych sił, a to tymbardziej, że wśród nich samych tacy uczeni, jak Helmholtz i Wundt, dostarczają swymi badaniami najlepszego dowodu, ile żywotności posiada filozofja realistyczna. Pamiętać atoli należy, że umysł niemiecki natury spekulacyjnej zbyt długo przebywał w sferach czystego idealizmu, ażeby mógł odrazu przerzucić się na stanowisko wręcz przeciwne. Filozofja Kanta jest dla niego naturalnym przejściem od idealizmu oderwanego, czysto podmiotowego, jakim była filozofja Hegla, do realizmu, który stanowi charakterystyczną cechę obecnej doby. Trzeba jeszcze i to mieć na uwadze, że w tym powrocie Niemców do Kanta ważną odgrywa rolę wzgląd na materjalizm, do pokonania którego zasady Kanta zdają się być najwłaściwszą bronią. Czy są nią rzeczywiście? Wątpić o tym można. Pokonano wprawdzie hałaśliwą rzeszę materjalistów, zlekka harcujących na swym koniku; ale pozostaje zastęp ludzi uczonych, ścisłych badaczów, których nie można zwalczyć tym argumentem, że materja jest abstrakcją, gdyż tak samo jest abstrakcją ideja, forma *a priori*.

Do przywrócenia Kantowi utraconego pod wpływem spekulacji metafizycznej znaczenia przyczyniła się niemało i ta okoliczność, że pomimo zupełnego bankructwa metafizyki racjonalnej, nie wygasła nadzieja, że zagadnienia metafizyczne można na innej drodze rozwiązać. Jakoż tę inną drogę wskazuje Kant w swej Krytyce praktycznego rozumu, która rozwiązania tych zagadnień każe szukać w zasadach moralności.

Tym sposobem filozofja Kanta, czyniąc zadość wymaganiom czasu, który, dość mając domysłów, na niczym nie opartych, szuka prawdy w doświadczeniu, zaspakaja jednocześnie dążność umysłu ludzkiego do odgadywania tego, co wychodzi poza doświadczenie, a jest przecież jego podstawą i koniecznym warunkiem. Gdyż, bądź co bądź, zagadnienia metafizyczne nie dadzą się wyrugować ani z uczuć, ani z myślenia przez proste ich zaprzeczenie. Stają one w poprzek najściślejszym badaniom i nie pozwalają się obchodzić bezkarnie. Ominięte w jednym miejscu, zastępują natrętnie drogę w innym. To, że spekulacja nie umie sobie z nimi poradzić, dowodzi tylko, że spekulacja w oderwaniu od doświadczenia tak tu, jak i gdzieindziej, nie na wiele się przydać może. Należy próbować innych sposobów poznania. I to właśnie stanowi zasługę Kry-

tyki praktycznego rozumu, że wskazuje nową drogę do rozwiązania zagadnień metafizycznych. Że droga, którą wskazuje, jest fałszywa — może być dla wielu jeszcze kwestją sporną. Że w każdym razie jest jeszcze inna droga, łatwo się przekonać ze szczęśliwych prób, jakich nam dostarczają Spencer i Lewes, którzy starają się rozwiązać zagadnienia metafizyczne za pomocą metody doświadczalnej.

Neokantyzm, jak to już powiedziałem, nie stanowi osobnej i jednolitej w sobie doktryny, na której założenia zgodzonoby się powszechnie. Jest on właściwie kierunkiem filozoficznym, który, chociaż ze wspólnego wychodzi źródła, w dalszym biegu rozpada się na dwa główne, rozbieżne kierunki. Same te kierunki przybierają znowu pewne odcienia, opierające się na głębokich nieraz różnicach w pojmowaniu zasad filozofji kantowskiej.

Jakoż, kiedy jedni przyjmują za punkt oparcia Krytykę czystego rozumu i zajmują stanowisko sceptyczne wobec zagadnień metafizycznych, które podług nich nie dają się podciągnąć pod warunki poznania ludzkiego; inni, przenosząc całą wagę filozofji kantowskiej na Krytykę praktycznego rozumu, w jej duchu przerabiają całą filozofję Kanta i usiłują wykazać, że wyniki sceptyczne bynajmniej nie leżą w jej założeniu.

Zbytecznie byłoby wdawać się w ocenienie obu tych kierunków neokantyzmu. To, co się rzekło o filozofji Kanta wogóle, samo przez się i ich dotyczy. Zwrócę tu tylko uwagę na to, że nie wszyscy zwolennicy neokantyzmu zapatrują się jednakowo na zasadnicze pojęcia filozofji kantowskiej, iż pod tym względem zachodzą między nimi tak ważne różnice, iż nie godzi się ich pomijać. Różnice te bowiem, dotyczące zasad, które stanowią istotę kantyzmu, dowodzą lepiej i dokładniej, niż najsurowsza krytyka, jak dalece te zasady są trudne do zrozumienia, jak niepodobna ich pogodzić z wymaganiami dzisiejszej wiedzy bez zadania im gwałtu, nieraz bardzo krzyczącego.

Cała filozofja Kanta, jak wiemy, opiera się na nauce o formach apriorycznych czystego rozumu. Formy te mają być czymś danym i niezmiennym, czymś, co rozum znajduje w sobie gotowe i wykończone, jako pierwsze prawdy, bezpośrednio mu znane, a więc niepotrzebujące dowodzenia, gdyż same służą za dowód prawd, które dopiero za ich pośrednictwem poznaje.

Dzisiejsi jego uczniowie, niezadowoleni z takiego określenia czysto formalnego, starają się bliżej oznaczyć istotę form rozumowych i odpowiedzieć wprost na pytanie: czym są właściwie te formy, jak mamy je pojmować. Tłumaczenia ich i wyjaśnienia są tak z sobą niezgodne, a wszystkie razem tak od stanowiska filozofji kantowskiej oddalone, że w żaden sposób nie można ich uważać za wierny wyraz myśli mędrca króle-



wieckiego. O wszystkich tych różnicach niepodobna mówić na tym miejscu. Dość będzie, gdy dla dania o nich ogólnego pojęcia przytoczę kilka ważniejszych przykładów.

Zeller w swej historji filozofji niemieckiej utrzymuje, że czas i przestrzeń nie są wyobrażeniami gotowymi w rozumie, są jego właściwie wytworem. Powstają w nim wskutek wrażeń zewnętrznych, jako jego oddziaływanie na nie, mocą przyrodzonych własności, które stanowią jego istotę. Lange znów zapatruje się na formy rozumowe, jako na organizację wogóle, mniejsza, czy ją nazwiemy duchową, czy fizyczną, „organizacja bowiem fizyczna — powiada on — jest tylko moim wyobrażeniem i w istocie swej nie może się różnić od tego, co nazywamy duchowym". Ponieważ Lange jest zwolennikiem teorji rozwojowej i, co za tym idzie, przyjmuje powolne przeobrażanie się organizmów, przeto i same formy rozumowe, pojęte jako organizacja ludzka wogóle, muszą być zmienne i zdolne do dalszego rozwijania się. Schultze, najnowszy przedstawiciel nowokantyzmu, odrzuca stanowczo pojmowanie form rozumowych w tym znaczeniu, jakie im nadaje teorja rozwojowa, a mianowicie, że są uorganizowanym doświadczeniem rasy, i widzi w nich stałe i niezmienne formy duchowe, właściwe rozumowi bez względu na to, czy się objawia w organizmie ludzkim, czy zwierzęcym. Chociaż więc organizmy przeobrażają się i rozwijają, formy aprioryczne pozostają zawsze te same. Adamson, jeden z angielskich kantystów, rozumie przez formy rozumowe znowu co innego. Podług niego są one tylko wyrazem syntetycznego działania świadomości ludzkiej, która, będąc w sobie jedną i niepodzielną, jedność tę objawia w każdej swej czynności i do niej sprowadza wszelką treść doświadczalną.

Podobna niezgodność zachodzi w kwestji, dotyczącej ilości kategorji, ustanowionych przez Kanta. Kiedy jedni przyjmują bezwarunkowo wszystkie, inni powiększają ich liczbę, albo też zmniejszają. Tak np. Lange, oprócz czasu i przestrzeni, zalicza jeszcze do form zmysłowego postrzegania wszystkie wogóle wrażenia zmysłowe, oraz wyobrażenie ruchu. Ale za to odrzuca ideje czystego rozumu. Wprawdzie przyznaje on idejom świata i duszy znaczenie formalne i o tyle tylko uznaje ich konieczność; odmawia atoli tego znaczenia idei Boga na tej zasadzie, że są ludzie i plemiona, dla których ta ideja bynajmniej nie jest konieczna. Schultze przeciwnie wszystkie kantowskie formy *a priori* sprowadza do trzech kategorji: czasu, przestrzeni i przyczynowości.

Możnaby tu dotknąć innych jeszcze różnic, jakie dają się spostrzegać w poszczególnych odcieniach neokantyzmu; sądzę atoli, że te wystarczą do ogólnej charakterystyki owego kierunku filozofji niemieckiej, którego hasłem jest: powrót do Kanta.

Lange upatruje w tej niezgodności w zapatrywaniu się na zasadnicze kwestje kantyzmu dowód żywotności powyższego kierunku. Być to może; w każdym razie świadczy on także, że brakuje tej żywotności samemu kantyzmowi. Jeżeli bowiem właśni uczniowie Kanta nie mogą porozumieć się, jak mają pojmować ten lub inny szczegół nauk swego mistrza, co z niej można zatrzymać, a co odrzucić; to jak można wymagać od ogółu, ażeby ten szedł za tym lub innym tłumaczeniem tekstu i jego wykładem, kiedy ogół nie może, ani chce zabawiać się subtelnymi wątpliwościami, nie mającymi pod względem praktycznym wielkiego znaczenia?

Pomimo tego wszystkiego, co się powiedziało zarówno o kantyzmie wogóle, jak i o najnowszych jego przeróbkach, nie można zaprzeczyć, że powrót do Kanta jest zwrotem zbawiennym dla filozofji niemieckiej. Zasługa jego leży nie w odnowieniu doktryny filozofa królewieckiego, ale jego metody. Przyuczy on filozofję niemiecką do pilniejszego rachowania się z danymi doświadczenia, a zarazem oduczy od zbytecznego polegania na djalektyce, obniży do pewnego stopnia metafizyczny jej polot. Ponieważ on pierwszy w Niemczech potrafił zużytkować umiejętnie fakty nauk przyrodniczych, które w ręku materjalistów stały się niebezpiecznymi dla filozofji spekulacyjnej; przeto dziwić się nie można, że odrazu pozyskał tylu zwolenników i stał się kierunkiem popularnym. Panowanie jego jednakże nie może być trwałe, musi on zczasem ustąpić miejsca filozofji doświadczalnej, którą w Niemczech reprezentują Wundt, Helmholtz i kilku innych.

Nowokantyzm ma swych zwolenników także we Francji i w Anglji W obu tych krajach jednakże nie ma on tego znaczenia co w Niemczech. Wprawdzie we Francji objawił się także, jako reakcja przeciwko płytkiemu i deklamatorskiemu eklektyzmowi Cousina. Na nieszczęście główny jego przedstawiciel Renouvier przemówił do swych rodaków, obałamuconych oratorską swadą Cousina, językiem godnym prawego ucznia Kanta. Dlatego też nowokantyzm nie wywarł żadnego wpływu na rozwój filozofji francuskiej. A chociaż dzisiaj cieszy się większym uznaniem, niż dawniej, napotyka on niebezpiecznego współzawodnika w filozofji doświadczalnej, której wpływowi nie umie się oprzeć nawet kierunek spirytualistyczny we Francji.

W Anglji nowokantyzm zawdzięcza swe powodzenie głównie erudycji filozoficznej. Pojawienie się jego w kraju, który wyrobił sobie własną swą filozofję, jaknajściślej odpowiadającą zarówno przeszłości narodowej, jak i obecnym dążnościom, nie da się uzasadnić dziejowo. Wprawdzie możnaby dopatrzyć się w filozofji Hamiltona pewnego łącznika pomiędzy filozofją szkocką a nowokantyzmem; trudno jednakże zgodzić się na to,



żeby nowokantyzm miał być logiczną konsekwencją zasad, jakie rozwijali Locke, Hume, Berkeley i Reid — jak utrzymuje Adamson. Dlatego też, chociaż obóz kantystów w Anglji jest dość liczny i posiada ludzi z wielką nauką i talentem, należy go uważać jedynie za wysuniętą placówkę, która przeznaczona jest na stracenie. Trzyma się on tym tylko, że wszędzie i zawsze znajdują się jednostki, których umysł z natury swej nie zadawala się prawdami empirycznymi, lecz szuka zaspokojenia swych pragnień w sferach, leżących po za doświadczeniem. Jakoż nowokantyzm angielski rozwija się wyłącznie w duchu Krytyki praktycznego rozumu.

## X.

## STANOWISKO FILOZOFJI DOŚWIADCZALNEJ WOBEC INTUICYJNEJ[1])

Walka między filozofją intuicyjną a doświadczalną o pojęcia wrodzone, poprzedzające wszelkie doświadczenie, nie jest nowa. Ciągnie się całe wieki, raz uciszając się, to znowu wzmagając, ale nie przynosząc stanowczego zwycięstwa żadnej ze stron walczących. Z tak ujemnego wyniku owej walki możnaby wnosić, że jest sporem o wiatr, nieprzynoszącym żadnej zgoła korzyści, że jest marnowaniem sił i czasu, które z lepszym pożytkiem dałyby się użyć na inne cele. Wniknąwszy atoli w rzecz głębiej, łatwo się przekonać, że owa walka, napozór bezowocna, oddaje sprawie postępu niezmierne przysługi. Zmusza myśl ludzką do coraz pilniejszej baczności na siebie i na to, co się wkoło niej dzieje, do coraz głębszego wnikania w prawa i warunki swej czynności, do coraz dokładniejszego sformułowania podstaw poznania. Pod jej naciskiem systematy filozoficzne, oparte na słownych rozróżnieniach, wychodzące z założeń niesprawdzonych i niedowiedzionych, lecz przyjętych na wiarę jakiejś powagi — zmuszone były albo ustąpić miejsca innym, bardziej oględnym w swych wywodach, albo się przeobrazić i na nowych oprzeć podstawach. Tym sposobem pod ciosami kantyzmu upadł dogmatyzm filozoficzny, przed natarciem zaś materjalizmu spekulacja metafizyczna ustąpiła miejsca idealizmowi realnemu, który zkolei, nie umiejąc usprawiedliwić swych założeń, zeszedł z pola i utrwalił panowanie neokantyzmu. Z drugiej strony sensualizm, materjalizm i pozytywizm, zmuszone do ciągłej obrony swych zasad, rozszerzały stopniowo swe podstawy i, przeobrażając się zgodnie z postępem wiedzy, przybrały charakter filozofji doświadczalnej.

Obecnie dwa są głównie panujące kierunki — takie przynajmniej, z którymi musi rachować się każdy, co wstępuje na pole badań filozoficznych. Są nimi: filozofja doświadczalna, która całą wiedzę wyprowadza z doświadczenia, i filozofja krytyczna, czyli neokantyzm, który uznaje

[1]) Ateneum rok 1888 tom III.



wprawdzie, że doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy, ale zarazem utrzymuje, że koniecznymi warunkami doświadczenia są pewne pojęcia *a priori*.

Filozofja krytyczna licznych ma wyznawców nietylko w Niemczech, ale także w Anglji i we Francji. Jeden z wybitniejszych przedstawicieli krytycyzmu francuskiego Ludwik Liard w dziele swym: *La science positive et la metaphisique* tak usprawiedliwia stanowisko filozofji krytycznej: „Jakkolwiek początek naszego poznania leży w doświadczeniu, nie wypełnia go ono przecież całkowicie. Doświadczenie pozwala nam poznać to tylko, co jest, nie zaś to, co być powinno, co nie może nie być; pokazuje nam pewien porządek rzeczy, ale nie daje pewności, że ten porządek jest stały, że niemasz od niego jakichś wyjątków, że nie zajdą w nim kiedyś jakieś odmiany. Słowem, uczy nas ono tylko o tym, co jest poszczególne, przypadkowe, ale nie może dać nam poznać tego, co jest powszechne i konieczne. Skoro zaś w poznaniu naszym wykrywamy pojęcia i sądy, które mają charakter powszechności i konieczności, — rzecz więc prosta, że te pojęcia i sądy nie pochodzą z doświadczenia, ale z czystego rozumu". Dalej zaś powiada: „Zarzucą zapewne, że zasadnicze twierdzenie kantyzmu jest bez dowodu Otóż dowody, jakich można w tej rzeczy wymagać, nie mogą być demonstracyjne w gieometrycznym znaczeniu tego słowa. Gdy chodzi o przekonanie się, czy rzeczywiście istnieją zasady *a priori*, demonstracja może być tylko djalektyczna, nie zaś logiczna"... „Zagadnienia dotyczące zasad poznania mogą być rozwiązane tylko za pomocą hypotez"... „Najlepszą, a właściwie jedynie prawdziwą hypotezą, tłumaczącą zasady poznania, jest ta, która, nie gwałcąc w niczym faktów, ugruntowuje się zwycięsko na ruinach innych hypotez. Taką właśnie jest hypoteza Kanta. Najsilniejszym dowodem jej prawdziwości jest, że filozofja doświadczalna nie zdołała z danych empirycznych wyprowadzić zasad powszechności i konieczności".

W tym określeniu filozofji krytycznej zawiera się zarazem i krytyka filozofji doświadczalnej. Poznajmyż, jakie są jej podstawy, ażebyśmy mogli ocenić, o ile wymierzone przeciwko niej zarzuty są słuszne.

Filozofja doświadczalna w ostatniej swej postaci, jaką jej nadała teorja rozwojowa, również przyjmuje, że umysł nie jest, jak to utrzymywał Locke, czystą tablicą, na której doświadczenie indywidualne wypisuje wszystko, co stanowi treść naszego poznania. Przeciwnie, utrzymuje, że u podstawy wszelkiej czynności umysłowej leżą pewne formy działania, które są koniecznym warunkiem osobniczego doświadczenia, wytycznymi punktami poznania. Różnica zachodzi w tym, że owych form nie wyprowadza ona zpoza świata, nie uznaje w nich nic transcedentalnego. Zapatruje się na nie, jako na wynik przystosowania się orga-

nizmu do warunków świata zewnętrznego, jako na wypadek doświadczenia rasy, które, stawszy się uorganizowanym, dzięki dziedziczności przechodzi z pokolenia na pokolenia; jako na utrwalone dziedzicznością usposobienie układu nerwowego, który wskutek niego w ten tylko, a nie inny, sposób może oddziaływać na czynniki zewnętrzne. Umysł ludzki już w pierwszej dobie swego istnienia uposażony był w pewne formy działania, które odziedziczył po swych przodkach zwierzęcych; w pierwszym swym doświadczeniu ulegał już warunkom, które stanowiły jego istotę. Umysł bowiem nie jest jakimś bytem metafizycznym, istniejącym oddzielnie od tego, co jego wątek stanowi. Pojęty abstrakcyjnie, jest poprostu oddziaływaniem układu nerwowego na siły zewnętrzne; w konkretnym zaś znaczeniu jest zbiorem pewnych pojęć, uczuć i chęci, skojarzonych w pewne grupy, niezawsze łączące się w jednolitą całość i dlatego przedstawiające różny stopień siły i trwałości. Doświadczenie, które się powtarza niezmiennie i nieprzerwanie całym szeregiem następujących po sobie pokoleń i pod którego wpływem system nerwowy przystosował się do pewnego oddziaływania tak, że wszelkie inne oddziaływanie jest dla niego wprost niemożliwe — stanowi podstawę tego, co w doświadczeniu indywidualnym i wogóle w poznaniu uznajemy za powszechne i konieczne. Słowem, powszechność i konieczność pierwiastków poznania, będąc następstwem jednostajnego oddziaływania umysłu na czynniki zewnętrzne, stałe i powszechne, mają za jedyne swe źródło doświadczenie, nie doświadczenie indywidualne, ale doświadczenie rasy, utrwalone dziedzicznością, jako pewne usposobienie układu nerwowego.

Taki jest w najogólniejszych zarysach charakter filozofji doświadczalnej. Zapatrywanie jej na naturę i na genezę pierwiastków poznania, powszechnych i koniecznych, jest bezwątpienia hypotezą; lecz również hypotezą, jak to sam Liard powiada, są twierdzenia kantyzmu, dotyczące tych samych zagadnień.

Tym sposobem mamy przed sobą dwie hypotezy, stojące naprzeciw siebie i walczące z sobą o prawo panowania nad myśleniem filozoficznym. Jedna z nich opiera się na czynniku naturalnym, dającym się do pewnego stopnia sprawdzić; druga — na pierwiastku nadprzyrodzonym którego nietylko sprawdzić, ale nawet, ściśle rzecz biorąc, pojąć niepodobna. Pomimo bowiem najzręczniejszej djalektyki, pozostanie nazawsze zagadką nierozwiązalną, czym jest ów rozum czysty, oderwany od organizmu cielesnego i pozbawiony wszelkiej treści doświadczalnej, ale zarazem uposażony w pewne pojęcia *a priori*, — jak również, czym są owe pojęcia, które, nie pochodząc z doświadczenia i nie mając z nim nic wspólnego, kierują nim jednakże i są dla niego warunkiem koniecznym? W jaki nareszcie sposób owe pojęcia, z natury swej obce danym doświadczenia, łączą się z nimi w jedną całość, i temu, co jest przypadkowe i poszczególne, nadają charakter powszechności i konieczności?



Wybór między tymi dwiema hypotezami, tak bardzo różniącymi się pod względem swych założeń, zdaje się nietrudnym. Filozofja doświadczalna bardziej odpowiada wymaganiom naukowym, aniżeli krytyczna, która, tłumacząc nieznane za pomocą mniej jeszcze znanego, wykracza przeciwko zasadniczym prawom logiki.

Wybór ten atoli, lubo usprawiedliwiony dostatecznie, sporu jeszcze nie rozstrzyga. Przyznać słuszność filozofji doświadczalnej pod jednym względem, nie znaczy dowieść jej słuszności pod innymi. Do tak dodatniego wyniku możemy dojść wtedy tylko, gdy wykażemy, że wszystkie zarzuty, z jakimi występuje filozofja krytyczna przeciwko doświadczalnej, nie mają żadnej podstawy; że do wytłumaczenia sprawy poznania doświadczenie wystarcza jaknajzupełniej; że uciekanie się w tym wypadku do czynnika nadprzyrodzonego zgoła jest niepotrzebne.

Liard w wymienionym powyżej dziele poddaje szczegółowej krytyce zapatrywania filozofji doświadczalnej na zagadnienia, które stanowią sporne punkty, a do których dolicza zasadę przyczynowości, pojęcia czasu i przestrzeni, całą wogóle matematykę. Krytyka jego, mająca za główny punkt wyjścia twierdzenie, że z danych empirycznych niepodobna wyprowadzić zasad powszechności i konieczności, nie zawiera nic nowego. Posługuje się ona rozumowaniami powszechnie znanymi, których zasadniczy błąd leży w tym, że wywody, oparte na danych doświadczalnych, podciąga pod reguły logiki formalnej i każe w nich widzieć *petitio principii*, pomimo, że sam uroczyście oświadcza, że o tego rodzaju zagadnieniach rozstrzyga nie logika, ale djalektyka oparta na faktach. Jedyną zaletą jego krytyki jest to, że podając swe zarzuty w systematycznej całości, ułatwia tym samym rozprawienie się z nimi.

Zanim będziemy mogli przystąpić do rozpatrzenia się w szczegółowych zarzutach, musimy wprzód zastanowić się nad głównym, który się zawiera w twierdzeniu, że z danych empirycznych niepodobna wyprowadzić zasad powszechności i konieczności. Zdajmy sobie naprzód sprawę ze znaczenia, jakie przywiązujemy do wyrazów: powszechność i konieczność.

Jak wiadomo, są to wyrazy oderwane, a właściwe ich znaczenie może się wyjaśnić, gdy je sprowadzimy do konkretnych, z których zostały urobione. Takimi konkretnymi wyrazami są przymiotniki: powszechny i konieczny. Otóż powszechny oznacza to, co istnieje wszędzie i zawsze; konieczny — co istnieć musi, co nie może nie istnieć.

Jakież są znamienne cechy rzeczy, pozwalające nam wyróżnić po-

śród nich te, które są poszczególne i przypadkowe, od tych, które są powszechne i konieczne?

Że świat zjawisk zewnętrznych znamy tylko z doświadczenia, zgadza się na to i kantyzm. Cóż to jest doświadczenie? Jest oddziaływaniem umysłu na wrażenia świata zewnętrznego, albo, ściślej wyrażając się, jest wypadkową działania czynników zewnętrznych na umysł i oddziaływania umysłu na owe czynniki. Taką wypadkową są stany naszej świadomości żywe i słabe, rozmaicie z sobą skojarzone i występujące w mniej lub więcej stałym ugrupowaniu. Ponieważ te stany są jedynym materjałem, z którego powstaje nasze poznanie o świecie zewnętrznym, wynika stąd bezpośredni wniosek, że świata zewnętrznego, jaki sam jest w sobie, nie znamy, że znamy go tylko ze stosunku, w jakim pozostaje do naszego umysłu, ze skutku, jaki wywiera na naszym umyśle za pośrednictwem wrażeń zmysłowych. Poznanie więc świata zewnętrznego jest względne. Właściwie rzeczy biorąc, znamy bezpośrednio tylko stany naszej świadomości, świat zaś zewnętrzny poznajemy pośrednio, jako przypuszczalną przyczynę owych stanów. Stąd jedynym punktem wyjścia dla naszych pojęć i sądów o tym, co się dzieje wewnątrz nas, są stany naszej świadomości, czyli wogóle doświadczenie. Dlatego też, chcąc odpowiedzieć na pytanie, jakie to są cechy znamienne, pozwalające odróżnić między zjawiskami świata przedmiotowego to, co jest powszechne i konieczne, od tego, co jest poszczególne i przypadkowe, — musimy z tym zapytaniem zwrócić się do doświadczenia i w jego warunkach szukać na nie odpowiedzi.

Pomiędzy danymi doświadczenia indywidualnego łatwo można dostrzec dwie ich grupy stanowczo od siebie różniące się tym, że jedną z nich stanowią dane stałe i niezmienne wobec wszelkich zmian czasu, miejsca i okoliczności, gdy tymczasem druga składa się z danych, które za każdą zmianą czasu, miejsca i okoliczności albo zmieniają się częściowo, albo ustępują miejsca innym. Ponieważ dane stałe i niezmienne są jedyne w swoim rodzaju i nie mają przeciwko siebie nic, coby je zaprzeczało; ponieważ umysł nasz, nie znając nic im przeciwnego, nic też przeciwnego im pomyśleć nie może: muszą one przeto być dla nas konieczne. Konieczne są dla nas jeszcze i dlatego, że doświadczenie indywidualne, zgadzając się w swych danych stałych i niezmiennych z doświadczeniem rasy, przekazanym nam przez dziedziczność, znajduje w naszym umyśle grunt dla siebie przygotowany, utrwalony w pewnym kierunku sposób oddziaływania umysłu na zewnętrzne czynniki. Kojarząc się z odziedziczonymi przez umysł usposobieniami, stają się pierwiastkami jego ustroju, jedynym punktem oparcia wszystkich jego czynności, naturalnym tłem jego myśli, uczuć i dążności.



Lecz to, co jest konieczne, musi zarazem być powszechne. Gdzież jest rękojmia, że to, co się dziać musiało w przeszłości i w znanych nam przestrzeniach, dziać się też musi w przyszłości i w przestrzeniach nam nieznanych? Skąd ta pewność, że dane stałe i niezmienne dotychczasowego doświadczenia nie zostaną zaprzeczone przez doświadczenie przyszłe?

Ponieważ doświadczenie tak indywidualne, jak i powszechne, drogą tradycji naukowej nam udzielone, pozwala poznać to tylko, co się działo w przeszłości i to w pewnych jedynie granicach przestrzeni, ale nie pozwala nam poznać tego, co się dzieje w przestrzeni wszędzie nieskończonej, a mniej jeszcze, co się dziać musi w przyszłości: zdaje się więc, iż nieunikniony dla nas jest wniosek, że powszechność jest pojęciem pochodzącym z czystego rozumu, pierwiastkiem bezwzględnym naszego umysłu, który wnosi go w dane doświadczenia i zapomocą niego uogólnia, przerabiając to, co z natury swej jest poszczególne na powszechne.

Jak widzieliśmy, wniosek ten uważa Liard, a z nim wszyscy nowi zwolennicy Kanta, za jedynie prawdziwy. Czy jest taki rzeczywiście?

Ma on przeciwko sobie fakty, które go zwalczają w sposób stanowczy.

Pomijam tu tę okoliczność, że trzymając się ściśle powyższego wniosku, należałoby przyjąć, iż uogólnienie nie jest przyczyną pojęć oderwanych, ale ich skutkiem — co byłoby dopuszczać się grzechu metafizyki scholastycznej, która pod wszelkie czynności umysłowe podkładała jakieś b y t y, mające być ich przyczyną. Zwrócę więc tylko uwagę na fakty, jakich nam dostarcza doświadczenie codzienne.

Wiadomo, że ludzie nierozwinięci, umysły ubogie w doświadczenie, odznaczają się zazwyczaj zbyt wielką pochopnością do uogólniania. Wszystko niemal, co spostrzegają wkoło siebie, czego w sobie doznają, przenoszą na wszystkie czasy i miejsca, wierząc naiwnie, że co raz się stało, musi i na przyszłość się powtórzyć. Pochopność ta atoli powoli słabnie, w miarę jak umysł się kształci, jak rozszerza się zakres doświadczenia. Skądże pochodzi ta naiwna wiara i co jest przyczyną następnego jej słabnięcia? Pochodzi ona z bezwładności umysłowej.

Umysł z natury swej jest bezwładny. Nie może sam przez się, mocą energji wewnętrznej, któraby była niezależna od podniet zewnętrznych, wyjść ze stanu, w jakim się znajduje, stanu, którym jest jego doświadczenie. Musi w nim pozostawać dopóty, dopóki nowe doświadczenie nie nada mu nowego kierunku, nie wytworzy w nim stanu odmiennego.

Dla umysłu ubogiego w doświadczenia naturalnym stanem jest wiara, że cały świat i przyszłość są wierną kopją znanej mu przestrzeni i prze-

szłości, gdyż nad to, co mu dało poznać doświadczenie, nic innego nie zna i pomyśleć nie jest zdolny. Powoli jednak, gdy przybywa mu doświadczenie, gdy poznaje coraz szersze zakresy czasu i przestrzeni, przekonywa się, że to, co się dzieje tu i ówdzie, niekoniecznie dziać się musi wszędzie; że to, co się raz stało, może się już nie powtórzyć. Nabyte doświadczenie, kosztem nierzadko dotkliwych zawodów, hamuje naturalną jego skłonność do uogólniania i czyni go pod tym względem ostrożniejszym. Otóż tak w pierwszym, jak i w drugim wypadku, umysł działa na podstawie doświadczenia, którego przekroczyć nie może z powodu swej bezwładności.

Jakkolwiek doświadczenie powściąga zbyteczną pochopność do uogólniania, samego uogólniania nietylko nie obala, ale przeciwnie uświęca swą powagą, dostarczając rękojmi, że to, co się raz stało, nietylko może, ale nawet pod pewnymi warunkami musi się powtórzyć. Taką rękojmią jest ziszczenie przewidywań, opartych na dokładnej znajomości tego, co było. Przewidywanie tak zwykłe, jak i naukowe, jest tylko uogólnieniem. Czy to przewidując następstwa naszego postępowania, czy przepowiadając skutki działania pewnych czynników fizycznych, wnioskujemy z tego, co się zdarzyło, o tym, co się zdarzyć może i musi pod wiadomymi warunkami. To znaczy, że fakty, zaszłe w przeszłości, przenosimy myślą w przyszłość. Przenosimy je zaś wskutek bezwładności umysłu, dla którego doświadczenie jest jedynym punktem wyjścia w jego sądach i wnioskach o nieznanych mu czasach i przestrzeniach.

Dwa te fakty wykazują jasno, że przyczyną uogólnienia nie jest jakiś pierwiastek bezwzględny, tkwiący w umyśle i porządkujący doświadczenie, ale przeciwnie jest nią bierność umysłu wobec doświadczenia, jest nią bezwładność jego, wskutek której musi działać w tym kierunku i w takim zakresie, jakie mu doświadczenie wyznacza. Dowodzą one nareszcie, że pojęcia powszechności i konieczności niczym się nie różnią od innych pojęć oderwanych i, zamiast zawdzięczać swój początek siłom nadprzyrodzonym, są zwykłym wytworem myśli i pochodzą z doświadczenia, które myśl nasza uogólnia.

O prawdziwości powyższego zapatrywania, gdyby nastręczały się pod tym względem jakie wątpliwości, przekona nas mechanizm uogólniania. Nim atoli przystąpię do rozpatrzenia się w nim, uważam za potrzebne zastanowić się nieco bliżej nad bezwładnością umysłu, która, jak wiemy, główną odgrywa rolę w czynności uogólnianiu, ale o której panują dotąd sprzeczne mniemania.

Psychogja dzisiejsza ma charakter czysto determistyczny. W założeniu więc przyjmuje bezwładność umysłu. Jenakże, ulegając pewnym skrupułom, albo poprostu nieporozumieniu, unika wyraźnego jej



przyznania. Co więcej, nie rzadko występuje nawet przeciwko niej. Przykład tego mamy na Bainie, który, wychodząc z założenia, że pojęcia bezwładności i ciężkości są współzależne, utrzymuje, że kto przyznaje umysłowi bezwładność, ten przez to samo przyznaje mu także ciężkość. Założenie to opiera się na dawniejszym zapatrywaniu na ciężkość, którą uważał za nieodłączną własność materji. Że nie jest ona nieodłączną własnością materji, dowodzi tego nasze pojęcie o eterze, który jest materją nieważką; że nie jest ona zgoła własnością materji taką, jak bezwładność, wykazuje się stąd, że ciężkość stanowi pewne działanie, które daje się wymierzyć, sprowadzić do ściśle określonego prawa, że jest przyczyną pewnego skutku — słowem, siłą, podobną do innych sił przyrody. Wprawdzie nie znamy dotąd jej natury, ale, znając dokładnie jej skutek, nie możemy jej oddzielać od tej grupy zjawisk, do której właściwie należy. Ciężkość działa na ciała wskutek ich bezwładności tak samo, jak każda inna siła. Pod tym względem nie stanowi ona żadnego wyjątku — i dlatego nie możemy pojęcia bezwładności uważać za zależne od pojęcia ciężkości. To, co jest bezwładne, niekoniecznie ma być ciężkie. Bezwładność oznacza tylko niezdolność ciał do wyjścia ze stanu spoczynku lub ruchu, pokąd nie podziała na nie siła zewnętrzna. W tym znaczeniu daje się się ona zastosować najzupełniej do umysłu, który, pokąd nie podziałają nań wrażenia zewnętrzne, musi pozostawać w tym stanie, jaki w nim wytworzyło uprzednie doświadczenie.

Umysł jest tylko uorganizowanym i organizującym doświadczeniom, sumą stanów świadomości żywych i słabych, rozmaicie z sobą skojarzonych, w mniej lub więcej stałe grupy, pewnym oddziaływaniem, którego forma zależy od doświadczenia przodków, którego ostatecznym zadaniem jest przystosowanie organizmu do zewnętrznych warunków. Ponieważ doświadczenie, w najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu, stanowi organizację umysłu, rzecz więc prosta, że przekroczyć go nie może, jak nie może księżyc przekroczyć siły ciążenia powszechnego, która go utrzymuje w jego biegu naokoło ziemi. Wszelkie czynności jego—myślenie, uczucie i dążenia — są poszczególnymi sposobami oddziaływania jego na świat zewnętrzny, i objawiają się z powodu wrażeń, jakie ów świat wywiera na niego za pośrednictwem zmysłów. Sam przez się, niezależnie od doświadczenia, nie może może wytworzyć w sobie żadnego stanu, któryby w nim poprzednio nie istniał, jako dane doświadczenie. Nie ma bezpośredniej władzy nad swymi myślami, uczuciami i chęciami, nie może ich dowolnie ani wywołać w sobie, ani też usunąć z pola świadomości, gdy wraz w nim wystąpiły. Pozostają w nim dopóty, dopóki nowe doświadczenie nie zastąpi ich nowymi, a przynajmniej nie zaprowadzi w nich jakiej zmiany.

Nawet wtedy, gdy umysł występuje przeciwko myślom, uczuciom i chęciom, które w nim rozbudziło obecne doświadczenie, gdy je zwalcza i pokonywa, działa na podstawie doświadczenia, opiera się na innych myślach, uczuciach i chęciach, które tamtym są przeciwne, a które w nim wytworzyło doświadczenie przeszłe. Słowem, w każdej ze swych czynności, jakąkolwiek przybiera ona postać, musi działać na podstawie doświadczenia, zarówno własnego, jak i całego szeregu swych przodków. Doświadczenia swego przekroczyć nie może, gdyż stanowi ono wewnętrzny jego ustrój — i w oderwaniu od doświadczenia jest on czczą abstrakcją, lub, co gorsza, marą wyobraźni.

Tak się przedstawia zagadnienie bezwładności umysłu we właściwy sposób zrozumiane. Zbytecznie byłoby dodawać, że bezwładność umysłu wobec doświadczenia nie znaczy to samo, co bierność jego względem czynników zewnętrznych. W stosunku do nich nie jest on bierny, ale czynny. Jako uorganizowane doświadczenie, oddziaływa na nie, przerabia na wewnętrzną swą treść i tak przerobione, przyswaja.

Jak widzieliśmy, wskutek swej bezwładności, umysł uważa za konieczne to, co w jego doświadczeniu jest stałe i niezmienne wśród zmian czasu, miejsca i okoliczności. Wskutek tej bezwładności musi uważać to, co jest dla niego konieczne, za powszechne. Słowem to, co jest konieczne dla niego w stosunku do przeszłości i do przestrzeni znanych, konieczne jest również w stosunku do przyszłości i do przestrzeni nieznanych.

Czas i przestrzeń w najwyższym swym uogólnieniu przedstawiają się nam jako następstwo i współistnienie położeń. Jaką drogą dochodzimy do tego uogólnienia, dowiemy się w dalszym ciągu; nateraz wystarczy nam wiedzieć, że u podstawy jego leżą pewne, ściśle określone dane doświadczenia, które możemy sprowadzić do wrażeń zmysłowych.

Pojęte w znaczeniu konkretnym, czas i przestrzeń są jedynie stosunkami następstwa i współistnienia rzeczy, — stosunkami, w których każde zjawisko, każdy fakt, czyto fizyczny, czy umysłowy, zajmuje ściśle oznaczone położenie. Mówiąc, że coś dzieje się w pewnym miejscu i czasie, rozumiemy przez to, że dany fakt w stosunku do innych zajmuje pewne położenie zarówno pod względem współistnienia, jak i następstwa, czyli że istnienie jego łączy się z istnieniem innych faktów, między którymi jedne towarzyszą mu, drugie go poprzedzają. Wskutek właściwego sobie położenia pod obu powyższymi względami, wszystkie zjawiska pozostają w pewnej od siebie zależności, oddziaływają na siebie,



dzięki czemu są tym, czym są; przeniesione w inne położenie, zmieniają się, stają się czym innym. Doświadczenie atoli uczy nas, że wśród nieskończonej rozmaitości zjawisk, pochodzącej od względnego ich położenia w czasie i przestrzeni, istnieją takie, które pozostają stałe i niezmienne wobec zmian czasu i przestrzeni, czyli że pozostają tym, czym są w każdym położeniu zarówno pod względem następstwa, jak współistnienia. Jak wiemy, dane tego rodzaju są dla umysłu konieczne, gdyż stanowią pierwiastki jego organizacji.

Otóż pomiędzy tymi koniecznymi faktami doświadczenia pierwsze miejsce zajmuje czas i przestrzeń. Oznaczając stosunek rzeczy i potrzebując do swego określenia przynajmniej dwuch terminów, nie dają się one pojąć w oderwaniu od rzeczy. Myśląc o czasie i przestrzeni, musimy je wypełnić jakąś treścią, gdyż są one jedynie następstwem i współistnieniem zjawisk. Doświadczenie bowiem nie dało nam poznać ani czasu, ani przestrzeni, któreby istniały same przez się poza obrębem rzeczy konkretnych, jak nie dało nam poznać rzeczy, któreby istniały poza czasem i przestrzenią. Podobnie musimy pojmować czas i przestrzeń, jako nieskończone, albowiem doświadczenie nie dało nam poznać ani początku, ani końca zarówno następstwa, jak współistnienia zjawisk. Po za danym zjawiskiem musimy domyślać się innych i t. d. aż do nieskończoności; jednocześnie musimy myśleć i o tych, które je poprzedziły i po nich następują, w obu przeciwnych sobie kierunkach idąc do nieskończoności.

Wskutek tego, kto myśli o przestrzeniach znanych, musi zarazem myśleć i o nieznanych, jako o dopełnieniu tamtych; kto myśli o przeszłości, musi także myśleć i o przyszłości. Lecz myśleć o przestrzeniach nieznanych i o przyszłości jestto przedstawiać sobie w myśli współistnienie i następstwo pewnych faktów. Jakich faktów? Przedewszystkim takich, któreby odpowiadały warunkom zmysłowego postrzegania, któreby w razie, gdybyśmy się wśród nich znaleźli, czyniły wrażenie na naszych zmysłach. Ażeby zaś temu warunkowi mogły zadość uczynić, muszą być podobne do tych faktów, jakie znamy z doświadczenia. Lecz doświadczenie uczy nas, że w każdym zjawisku są dwojakiego rodzaju pierwiastki, jedne zmieniające się za każdą zmianą miejsca i czasu, inne zaś które wobec tych zmian pozostają stałe i niezmienne. Rzecz więc prosta, że do nieznanych czasów i przestrzeni przenosić możemy nie cechy zjawisk zmienne, stanowiące ich indywidualność, ale te, które są w nich stałe, cechy ich ogólne, rodzajowe, a przedewszystkim prawa, którymi się te zjawiska rządzą.

Lecz cóż nas upoważnia do takiego przenoszenia faktów doświadczalnych do nieznanych czasów i przestrzeni? Upoważnia nas do tego ró-

wnież doświadczenie. W miarę jak się rozszerza nasza znajomość przestrzeni ziemskich i niebieskich, przekonywamy się, że to, co jest stałe i niezmienne w znanych nam przestrzeniach, również jest takie i w przestrzeniach nieznanych. Podobnie cała przeszłość ludzkości i życie indywidualne przekonywają nas, że każda chwila następująca podobna jest do upłynionej w tym, co stanowi niezmienną cechę zjawisk i wydarzeń. Wie my z doświadczenia, nierzadko drogo okupionego, że nasze postępowanie musi mieć pewne z nieprzepartą koniecznością wynikające z niego skutki. W ten sposób uczymy się przewidywać najprzód wypadki naszego własnego życia, a następnie życia powszechnego. Przewidywanie zaś jest tylko przenoszeniem naszego doświadczenia do czasów i przestrzeni nieznanych. Doświadczenie umiejętne, jakim jest nauka, wykazujące, że przewidywania ludzkie, oparte na dokładnej znajomości tego, co się działo w przeszłości, sprawdzają się najzupełniej – i w ten sposób dowodzą, że cały świat, pojęty jako współistnienie i następstwo zjawisk, jest stały i niezmienny w tym, co doświadczenie nam podaje jako konieczne, czyli że to, co jest dla naszego umysłu konieczne, musi być zarazem powszechne.

Przekonywamy się więc, że dla wytłumaczenia pojęć powszechności i konieczności bynajmniej nie potrzebujemy uciekać się do przypuszczeń nadprzyrodzonych, niedających się sprawdzić, do czynników czysto dowolnych, fantastycznych, jakimi są pojęcia *a priori*, rozum czysty, wrodzone ideje, pierwiastek absolutny i t. d., że do ich wyjaśnienia wystarczają najzupełniej czynniki naturalne, dane doświadczenia. Umysł, będąc bezwładnym, nie może przekroczyć swego doświadczenia i musi trzymać się go wiernie w każdej ze swych czynności, gdyż jest ono jedynym dla nich punktem wyjścia i oparcia.

Rozprawiwszy się z zarzutem dotyczącym podstawy filozofji doświadczalnej, przechodzę zkolei do poszczególnych.

Zaznaczyłem już wyżej, że do głównych punktów filozofji doświadczalnej, przeciw którym neokatyzm wymierza swe ciosy, należą jej zapatrywania na początek naszych pojęć przyczynowości, czasu, przestrzeni i prawd matematycznych.

Stanowisko, jakie pod tym względem zajmuje Liard w swej krytyce, da się określić, jak następuje. Ponieważ dotychczasowe usiłowania wyprowadzenia powyższych zasad z danych empirycznych okazują się płonne, – przeto twierdzenie Kanta, że zasady te pochodzą nie z doświadczenia, ale czystego rozumu, musi być uznane za jedynie prawdziwe. Że rozumowanie tego rodzaju jest jawnym gwałceniem ścisłości logicznej, każdy przyzna. Przypuszczając nawet, że dotychczasowe usiłowania filozofji doświadczalnej należy uznać za chybione, czyliż stąd



mamy prawo wnosić, że takie będą również jej usiłowania przyszłe? Czy mamy prawo na podstawie tego jednego faktu wyprowadzać rozpaczliwy wniosek, że niema dla nas innej rady, jak, zaniechawszy dalszych prac i poszukiwań, szukać ratunku w dogmatyzmie kantowskim, którego ani dowieść, ani zaprzeczyć nie można? Dzieje nauk i umiejętności dostarczają nam licznych dowodów, że to, co niegdyś było zagadnieniem, o którego rozwiązanie próżno kusił się rozum ludzki, co powszechnie uznawane były za tajemnicę, niedostępną poznaniu, – później, dzięki nowym badaniom i niespodziewanym odkryciom, zostało wyjaśnione i sprowadzone do czynników naturalnych.

Krytykując zapatrywanie filozofji doświadczalnej na zasadę przyczynowości, usiłuje Liard wykazać, że wywody jej, którymi swe zapatrywanie popiera, są jedynie jaknajzwyklejszym *petitio principii*, czyli poprostu kręceniem się w kółko. Dowód tego upatruje w tym, że filozofja doświadczalna, przyznając prawu przyczynowości charakter konieczności i powszechności, odwołuje się, jako do ostatecznej instancji pod tym względem, do zasady stałości praw przyrody; tymczasem ta zasada potrzebuje sama dowodu swej konieczności i powszechności. Zasada przyczynowości, tak samo jak i stałości praw przyrody, są uogólnieniami indukcyjnymi; różnica między nimi jest ta, że zasada stałości praw przyrody, jako uogólnienie szersze, obejmujące wszystkie wogóle prawa zarówno następstwa, jak współbytności zjawisk, zawiera już w sobie prawo przyczynowości — tak iż kto przyjmuje zasadę stałości praw przyrody, ten już z konieczności musi przyjąć i prawo przyczynowości. Właściwym atoli dowodem słuszności tak jednej, jak drugiej, jest powszechne doświadczenie.

Badania naukowe, przeprowadzone we wszystkich zakresach zjawisk przyrody, w rozmaitych punktach przestrzeni, ziemskiej a nawet niebieskiej, wykazują, że cały świat podlega pewnym prawom, które od najdawniejszych czasów pozostają stałe i niezmienne; a zarazem świadczą, że w żadnym okresie dziejów przyrody, nawet w tych, o których tylko domyślać się możemy, nie zaszło nic takiego, coby można było uważać za wyjątek od praw powszechnych, coby nie dało się wytłumaczyć za pomocą czynników czysto naturalnych. Pomiędzy tymi prawami stałymi i niezmiennymi główne miejsce zajmuje prawo przyczynowości, oznaczające niezmienne i bezwarunkowe następstwo zjawisk.

Życie codzienne, zarówno jak dociekania naukowe, przekonywają nas na każdym kroku, że wszelkiego rodzaju zjawiska bywają poprzedzane przez inne, z którymi są tak związane, że, gdy te się pojawią, i tamte muszą nastąpić, gdy zaś nie pojawią się, i owe nie wystąpią, że podobna przyczyna w podobnych warunkach podobne pociąga za sobą skutki. Jak dotąd, nauka w żadnej gałęzi swych badań nie wykryła nic

takiego, coby temu prawu było przeciwne; codzienne zaś postępowanie nasze, opierające się wyłącznie na przewidywaniu następstw zjawisk przyrody i własnych naszych czynów, dostarcza ciągle nowych dowodów, które stwierdzają stałość i zmienność prawa przyczynowości.

Ponieważ stałość praw przyrody i przyczynowości są danymi doświadczenia niezmiennymi i trwałymi wobec zmian czasu, miejsca i okoliczności, ponieważ odpowiednie im stany naszej świadomości są również trwałe i niezmienne — muszą przeto być dla naszego umysłu prawdami koniecznymi i powszechnymi. Umysł poza nie żadnym wysiłkiem wewnętrzym wyjść nie może, gdyż nie zna takiego stanu, któryby im wprost był przeciwny, któryby je wykluczał zupełnie. Konieczność i powszechność tych praw tymbardziej przymusowa jest dla nas, że będąc danymi doświadczenia naszych przodków, leżą niejako w ustroju naszego umysłu jako usposobienie wrodzone do odpowiadających im stanów świadomości. Jakoż milczące instyktowe ich uznanie towarzyszy najpierwszym objawom życia umysłowego. We wszystkich ich sądach i wnioskach o tym, co się zdarza i zdarzać musi w nieznanych nam czasach i przestrzeniach, myśl ludzka może się opierać tylko na tym, co w jej doświadczeniu jest trwałe, co stanowi jej stan niezmienny wśród zmiennych wrażeń świata zewnętrznego — stan, który towarzyszy wszystkim innym, ale który z żadnym z nich nie jest tak skojarzony, ażeby nie mógł być od niego oderwany.

Ostatnimi czasy prawo przyczynowości przybrało nową postać. Uważają je mianowicie za jedno z zasadą trwałości energji. Rozważane z tego nowego stanowiska, znaczy ono, że każdy objaw energji musi być poprzedzony przez inny, który tamtemu równy jest pod względem ilości. Stąd bezpośredni wniosek, że każdy skutek musi być równy ilościowo swej przyczynie. Za przyczynę uważa się tu nie sam tylko czynnik, ale i okoliczności, wśród których czynnik ten działa i które wywierają wpływ na skutki jego działania.

Zasada trwałości energji powiada, że suma energji tak czynnej, jak ukrytej, jest stała we wszechświecie, że zatym ani nowej energji stworzyć, ani istniejącej już zniszczyć nie można. Wszystko, co się dzieje w świecie, jest tylko skutkiem przeobrażania się energji, przemiany jednych jej form na inne, a przedewszystkim przemiany energji potencjalnej na energję czynną. W tych przemianiach nic nie ginie i nic nie przybywa. Suma danej energji pozostaje zawsze ta sama pomimo ciągłej zmiany w jej objawach. Ponieważ przyczyna i skutek są czym innym, jedynie odmiennymi formami tejże energji, która w nich obu pozostaje równa sobie, przeto i między nimi nie może zachodzić najmniejsza różnica pod względem ilości.



Prawo przyczynowości, pojęte jako zasada trwałości energji, staje się ściślejsze, jaśniejsze i tym konieczniejsze dla naszego umysłu, że kto raz pojął je w całej jego rozciągłości, ten nie może nawet pomyśleć o czymś, coby nie było skutkiem pewnej przyczyny i, odwrotnie, przyczyną pewnego skutku. Pojmować bowiem jakiś fakt bez przyczyny i bez skutku jest to pojmować rzecz bezwzględną, jest to doznawać stanu świadomości, któregoby nie poprzedzał i po którymby nie następował inny stan umysłu.

Zasada trwałości energji, zarówno jak i jej współrzędne — niezniszczalności materji i ciągłości ruchu — jest świeżym nabytkiem nauki. Znane są dokładnie okoliczności, wśród których powstała, i drogi, którymi myśl ludzka doszła do jej wykrycia. Wobec tych faktów trudno zaprzeczyć jej początku czysto doświadczalnego. Jest ona jedynie indukcyjnym uogólnieniem. Pomimo to wszakże posiada charakter powszechności i konieczności w równym stopniu, jak i te zasady, które uczniowie Kanta wyprowadzają z czystego rozumu. Pozostaje więc jedno z dwojga: albo zasadę trwałości energji zaliczyć do prawa *a priori*, uważając ją za pochodzącą z czystego rozumu, albo w prawdach *a priori* uznać zwykłe uogólnienia doświadczenia powszechnego, dokonane za pomocą indukcji.

Uczniowie Kanta wybierają pierwszą alternatywę, usprawiedliwiając swój wybór następnym rozumowaniem. Wszystkie prawdy konieczne i powszechne mają swe źródła w czystym rozumie, są objawem tkwiącego w umyśle ludzkim pierwiastku bezwzględnego. Dlatego atoli, żeby mogły się objawić w czynności myślenia, jako sądy, muszą wprzód być uświadomione; otóż do takiego uświadomienia ich niezbędne są fakty doświadczalne, jako konieczny materjał myślenia.

Że to rozumowanie nie wytrzymuje krytyki, dowodzi to, co powiedziałem wyżej o pochodzeniu pojęć powszechności i konieczności. Co więcej, zawiera się w nim mimowolne przyznanie faktu, który zachwiewa potężnie całą doktrynę kantowską, a mianowicie, że prawdy *a priori* zamiast poprzedzać doświadczenie i nim kierować, z niego bezpośrednio wynikają. Napróżno tu bowiem utrzymywać, że fakty doświadczalne odgrywają wobec czystego rozumu rolę prostych bodźców, popychając go do działania, że dostarczają mu koniecznego materjału, na którymby mógł swą czynność wywierać. Dzieje bowiem nauk, a przedewszystkim najświeższe zdobycze, jakimi są zasady niezniszczalności materji, trwałości energji, wykazują dokładnie, że wszystkie te prawdy *a priori* dla swego uświadomienia wymagają faktów takiej natury, że trudno je uważać już za proste bodźce; muszą być nieraz tak drobiazgowe i liczne, że na ich zgromadzenie potrzeba bardzo wiele

czasu, i tak wymowne, że potrzeba bardzo ograniczonego umysłu ażeby ich znaczenia nie zrozumieć. Dość tu przytoczyć prace Lavoisiera i Joula, którym zawdzięczamy ustalenie zasad niezniszczalności materji i trwałości energji. Gdyby fakty doświadczalne miały służyć tylko za podnietę dla czystego rozumu i za prosty materjał do jego działania, to jak wytłumaczyć to tak spóźnione jego objawienie się w sprawie zasad trwałości energji? Czy dotąd brak mu było odpowiednich faktów? Ależ prawo przyczynowości znane było od najdawniejszych czasów; fakty zaś, dotyczące prawa przyczynowości, są te same, na których i trwałość energji się opiera. Na tym nie koniec. Logicznie myśląc, należałoby przypuszczać, że prawdy pochodzące z czystego rozumu, stanowiące właściwie jego istotę, skoro raz zostaną uświadomione, wystąpią w całej potędze swego charakteru, jako wewnętrzna konieczność myślenia, jako niezmienna podwalina sądów i wniosków ludzkich. Tymczasem wystarczy zastanowić się nad dziejami zasady przyczynowości, ażeby się przekonać że rzecz się ma zgoła przeciwnie. Zasada przyczynowości uznawana była w najdawniejszych czasach. Nie przeszkadzało to przecież, że uwierzono jednocześnie w powstawanie świata z niczego, w cuda, w wolną wolę, co wszystko wychodzi z przypuszczenia, że coś może powstać bez przyczyny. A i dziś jeszcze, pomimo, że zasada przyczynowości dokładniej i ściślej bywa pojmowana, — nie brak ludzi, którzy w swych sądach i wnioskach ustawicznie ją gwałcą, trzymając się ślepo tradycyjnych przesądów i uprzedzeń.

Powie kto może, że ten sam zarzut możnaby zrobić i naszemu zapatrywaniu na naturę konieczności i powszechności tego, co w doświadczeniu jest stałe i niezmienne. Wejrzawszy atoli głębiej w zagadnienie, nie trudno się przekonać, że zarzut ów opiera się na nieporozumieniu. Doświadczenie jest wypadkową dwuch czynników: działania na umysł sił zewnętrznych i oddziaływania na nie umysłu. Działanie sił przyrody musi dokonywać się podług stałego i niezmiennego porządku przyrody. Co się tyczy oddziaływania umysłu, może ono być mniej lub więcej odpowiednie, stosownie do przystosowania się umysłu do warunków świata zewnętrznego. Wskutek tego to, co w doświadczeniu umysłu należycie przystosowanego i oddziaływającego na czynniki zewnętrzne w sposób odpowiedni, jest stałe i niezmienne i uświadomione występuje jako prawda konieczna i powszechna; w doświadczeniu umysłu mniej przystowanego, czyli, co na jedno wychodzi, nierozwiniętego, niewykształconego, albo uprzedzonego, może być zmienne i niestałe, może znajdować obok siebie dane wręcz sobie przeciwnie. Uprzedzenie bowiem, błędne zapatrywanie się na fakty, stanowią tak samo pewne stany świadomości, jak i prawdy, i są danymi doświadczenia, powstającymi w skutek nieodpowiedniego oddziaływania umysłu na siły zewnętrzne. Działanie sił zewnętrznych proste, bardziej jednorodne i bezpośrednie, zdolne jest w umyśle najmniej rozwiniętym wytworzyć stan ściśle sobie odpowiadający, — ale działanie ich złożone, różnorodne i pośrednie, wywołując oddziaływanie umysłu, do niego nieprzystosowane — musi pociągnąć za sobą w następstwie stan świadomości, który nie odpowiada ściśle porządkowi świata, jakkolwiek odpowiada danym doświadczenia. Jakoż widzimy, że kiedy zasada przyczynowości, będąca skutkiem pośredniego działania sił zewnętrznych, działania nadzwyczaj złożonego i różnorodnego, bywa uznawana i stosowana w całej swej rozciągłości tylko przez niewielu; to takie pojęcia, jak czas i przestrzeń, opierające się na prostym postrzeżeniu, będące zatym skutkiem bezpośredniego, mniej złożonego i bardziej jednorodnego działania sił zewnętrznych, są uważane za konieczne i powszechne przez wszystkich wogóle, bez względu na stopień rozwoju umysłowego i wykształcenia.



Pojęcia czasu i przestrzeni zalicza filozofja doświadczalna, jak to zaznaczyłem już poprzednio, do nabytków doświadczenia. Sprowadza je drogą analizy psychologicznej do pewnych wrażeń zmysłowych, które są pierwiastkami doświadczenia – i wykazuje, że powstały przez skojarzenie się tych wrażeń w pewne całości psychiczne, które następnie uświadomione i pojęte w oderwaniu, dały początek pojęciom czasu i przestrzeni.

Liard, który w swej krytyce uwzględnia tylko psychologję angielską, załącza następujące uwagi z powodu powyższego zapatrywania na początek pojęć czasu i przestrzeni.

„Jestto prawo umysłu, że wszystkie nasze intuicje następują po sobie kolejno, i że te z nich, które wydają się nam zewnętrznymi względem nas, rozmieszczają się jedne zewnątrz drugich. Konieczność tego prawa uznaje filozofja doświadczalna, utrzymuje bowiem, że prawa, podług których łączymy zjawiska w celu ich zrozumienia, można ostatecznie sprowadzić do dwuch — do prawa następstwa i współbytności. Zachodzi więc pytanie, jakie jest pochodzenie dwuch tych praw? Czy są przyrodzone umysłowi, dane mu *a priori*, czy nabyte przez doświadczenie?

„Zgadza się Spencer na to, że czas jest warunkiem naszego myślenia, niepodobna nam bowiem pojąć jakiegokolwiek stanu naszej świadomości, któregoby nie poprzedzał i po którymby nie następował stan inny. Jednakże utrzymuje, że uświadomienie tego warunku myślenia nie towarzyszy pierwszym naszym postrzeżeniom, W początku naszego myślenia dostrzega tylko taki a taki stosunek położenia pewnych stanów naszej świadomości; dopiero później, gdy te stany stały się dla nas zwykłymi, wyłania się z nich drogą porównania pojęcie bezwzględności ich

położenia wogóle, czyli pojęcie czasu. Bardzo dobrze. Lecz czy te początkowe wrażenia i postrzeżenia, te pierwociny myślenia, poprzedzające pojęcie czasu i niezbędne do jego wytworzenia, dane są naszej świadomości poza obrębem nie już pojęcia abstrakcyjnego, ale instyktownego zastosowania prawa następstwa? Powie kto może, że następstwo dane tu jest jako fakt, i że dopiero z nagromadzenia tych faktów wywiązuje się prawo? Lecz czy prawo dlatego, że nie zostało wyrażone zapomocą formuły abstrakcyjnej, przestaje być prawem? Czy stany naszej świadomości nie rozwijałyby się drogą następstwa, gdybyśmy niezdolni byli wyprowadzić tej formuły z doświadczenia? Jedno z dwojga: albo prawo następstwa zawiera się w najpierwszych naszych wrażeniach, albo się w nich nie zawiera. Jeżeli się w nich zawiera, natenczas pojęcie czasu musi być uznane za wrodzone, gdyż poprzedza wszelkie doświadczenie; jeżeli się nie zawiera, w takim razie nie może być zrozumiane i zapomocą prawa kojarzenia niepodobna wytworzyć czasu z wrażeń, które go nie posiadają. Widzimy więc, że Spencer wytwarza empiryczne pojęcie czasu z samegoż czasu i dopuszcza się w ten sposób błędu logicznego, zwanego *petitio principii*".

Najsłabsza strona powyższej krytyki zawiera się w tym, że oceniając wywody Spencera pod względem konsekwencji logicznej, wychodzi z założeń, które tym wywodom nietylko są obce, ale wręcz przeciwne. Za pomocą takiej metody w każdym rozumowaniu można wykazać *petitio principii*, szczególniej, gdy się je podciąga pod zasady, których słuszność na tym głównie polega, że im przeciwne nie wytrzymują krytyki.

Co się tyczy strony materjalnej, błąd jej tkwi w tym, że faktyczne następstwo wrażeń, — czyli jak powiada Spencer — czas konkretny, uważa za prawo umysłu pierwotne i przyrodzone.

Przedewszystkim stany naszej świadomości nie występują samorzutnie, ale są zwykle wywoływane przez wrażenia zewnętrzne. Są one prostym następstwem oddziaływania umysłu na czynniki świata zewnętrznego; porządek zaś, w jakim stany naszej świadomości się objawiają, musi być zgodnie z teorją rozwoju uważany jako ostateczny wypadek przystosowania się organizmu ludzkiego do warunków otoczenia, a zatym jako fakt następczy, nie zaś pierwotny. Czas konkretny jest pewnym porządkiem rzeczy i ma znaczenie czysto przedmiotowe. Jest on porządkiem nietylko zjawisk umysłowych, ale i fizycznych. Obieg soków w roślinie odbywa się także drogą kolejnego postępowania po sobie ich fal oddzielnych. Pojęcie zaś czasu jest produktem myślenia, wytworem ludzkim — i dlatego uważać je za przyrodzone umysłowi jest to samo, co zaliczać do *a priori* wszystko, co tylko człowiek nabył drogą myślenia abstrakcyjnego, słowem, całą wiedzę, która w swym usystematyzowaniu jest czysto abstrakcyjna.



Powtóre, nie jest to prawdą, ażeby absolutnym prawem życia umysłowego było kolejne następowanie po sobie stanów świadomości. Postrzeganie i wyobrażanie dowodzą jasno, że umysł nasz w tym samym akcie może uświadomić sobie kilka naraz wrażeń, występujących jednocześnie. Wrażenia bowiem zmysłowe i, co za tym idzie, stany naszej świadomości kojarzą się z sobą nietylko w kierunku następstwa, ale i współbytności. Jeżeli w wyższych czynnościach rozumowych główną rolę odgrywa kojarzenie wyobrażeń następcze, to w każdym razie u podstawy ich leży już kojarzenie wyobrażeń współczesne, którego wytworem są same wyobrażenia. Nie dosyć na tym. Podczas kiedy bieg myślenia rozwija się pasmem następujących po sobie wyobrażeń, wyraźnie uświadomionych, występują obok nich wyobrażenia nawpółświadome, pozostające na drugim planie, a nierzadko się zdarza, że z głębin umysłu wyłaniają się nagle wyobrażenia, które w żadnym nie pozostają stosunku z biegiem naszego myślenia i przerywają całe jego pasma.

Zresztą wyrażenie: stany świadomości — niezupełnie jest właściwe. Każe ono przypuszczać, że przez świadomość rozumie się coś samoistnego, jakiś byt metafizyczny. Kiedy tymczasem jest ona jedynie zjawiskiem, podobnym do wszelkich innych. Nie znamy jej istoty, ale wiemy, że towarzyszy zawsze czynnościom układu nerwowego, skoro te dosięgają pewnego natężenia i mają trwałość. Zamiast więc mówić: stany świadomości, ściślej byłoby używać wyrażenia: stany świadome, jak się mówi: stany nieświadome, bezwiedne. Mając to na uwadze, nietrudno wytłumaczyć, dlaczego stany wyraźnie świadome następują po sobie kolejno. Procesy życiowe organizmu dokonywają się współcześnie, przedstawiając układy czynności prawie samodzielne. Usystematyzowanie swe zawdzięczają układowi nerwowemu, który je koordynuje i sprowadza do mniej lub więcej doskonałej jedności. Ostatecznym celem tego usystematyzowania jest zachowanie organizmu, środkiem zaś — oddziaływanie na czynniki zewnętrzne. Takie oddziaływanie może być tylko wypadkową wszelkich czynności organicznych. Otóż taka wypadkowa, na którą w każdej chwili składają się liczne siły współcześnie działające, może objawiać się tylko w kolejnym następstwie czasu. Dzieje się w tym wypadku to samo, co w każdej maszynie, której poszczególne ruchy obrachowane są na wytworzenie ruchu wypadkowego, mającego za zadanie wykonywanie pewnej czynności. W niej obok współcześnie odbywających się ruchów różnych kół i drągów — dokonywa się ruch główny, będący wypadkową poszczególnych, ruch, który, panując niejako nad innymi, przykuwa do siebie naszą uwagę i w ten spo-

sób inne towarzyszące mu ruchy spycha na drugi plan, czyniąc je nawpół świadomymi. Stany świadome, będąc wypadkową procesów życiowych, muszą się objawiać porządkiem następstwa nie dlatego, że ten porządek został im nadany zgóry, ale dlatego, że wskutek przystosowania się organizmu do warunków zewnętrznych skierowane są ku jednemu celowi, którym jest oddziaływanie na czynniki zewnętrzne.

Przechodząc do pojęcia przestrzeni, powiada Liard: „Filozofja doświadczalna sprowadza współbytność do następstwa. Podług niej, szereg stanów świadomości następujących po sobie, tym się różni od szeregu współistniejących, że ten daje się odwrócić z zachowaniem swej wyrazistości, kiedy tymczasem tamten odwrócić się nie daje w ten sam sposób. Otóż, ponieważ następstwo jest podstawą współbytności, a następstwo dane nam jest *a priori*, przeto i współbytność nie może być uważana za coś innego, jak za prawo umysłu przyrodzone".

Powyżej starałem się wykazać, że następstwo, jako zasadnicze prawo naszego umysłu, jest bezpośrednim skutkiem oddziaływania organizmu na czynniki zewnętrzne, nie zaś przyczyną tego oddziaływania, czymś narzuconym umysłowi zgóry. Zresztą, gdybyśmy nawet przyjęli zapatrywanie Liarda na początek pojęcia czasu, nie wynika stąd jeszcze konieczność logiczna, ażebyśmy ten sam początek przyznali także i pojęciu przestrzeni. Różnica bowiem, jaka zachodzi między szeregiem stanów świadomości, następujących po sobie, a szeregiem stanów współistniejących, pochodzi stąd, że te mogą być odwrócone, tamte zaś nie mogą. Otóż takie odwracanie szeregu stanów jest faktem doświadczalnym — a zatym tylko drogą doświadczenia przychodzimy do pojęcia przestrzeni.

W dalszym ciągu swego rozumowania dowodzi Liard, że ani zmysł dotykowy sam przez się, ani w połączeniu ze zmysłem mięśniowym, nie pozwalają nam poznać współbytności ciągłej, jaką jest przestrzeń, tylko współbytność rozdzielną. Do zjednoczenia współbytności rozdzielnej w całość ciągłą potrzebny jest nowy czynnik — i takim właśnie jest przestrzeń *a priori*, która logicznie poprzedza tak umiejscowianie wrażeń dotykowych, jak i ocenianie szerokości ruchów mięśniowych.

Że zmysł dotykowy i mięśniowy ani same przez się, ani w połączeniu, nie dają nam pojęcia przestrzeni takiego, jakie mamy w stanie normalnym, nie ulega wątpliwości. Trzeba atoli pamiętać, że pojęcie przestrzeni nie składa się z samych tylko wrażeń dotykowych i mięśniowych, że z nimi kojarzą się jeszcze wrażenia wzrokowe, które w pojęciu przestrzeni główną odgrywają rolę i nadają wrażeniom dotykowym i mięśniowym pożądaną ciągłość. Za pomocą tylko wzroku poznajemy współbytność ciągłą, dzięki lokalnemu charakterowi jego wrażeń, które zlewają się



z sobą w jedną całość nierozdzielną. Jaka jest przestrzeń czysto dotykowo-mięśniowa, właściwa ślepym od urodzenia, o tym jasnego pojęcia mieć nie możemy, gdyż w tym kierunku badania nie posiadają pewnych danych. W każdym razie musi znacznie różnić się od przestrzeni wzrokowej, jak o tym świadczy zachowanie się ślepych od urodzenia w chwili, gdy zostanie im przywrócony wzrok za pomocą operacji.

Niepodobna zaprzeczyć, że wytłumaczenie pojęcia przestrzeni na podstawie danych doświadczenia napotyka trudności, których dotąd nie zdołano całkowicie usunąć. Lecz to jeszcze nie dowodzi, że ich usunąć nigdy nie zdołamy. Kraków, jak powiada nasze przysłowie, nie odrazu został zbudowany. To zaś, co dątąd pod tym względem zrobiono, daje nam niepłonną nadzieję, że dalsze usiłowania osiągną pożądany skutek.

Metafizyka spekulacyjna posiada szczególniejszą zdolność przemieniania zagadnień z natury prostych i łatwych do zrozumienia w najtrudniejsze i najbardziej zawiłe. Umie zawinąć je w tak gęstą tkankę sztucznych subtelności, że więcej kosztuje pracy wydobycie ich z tych powijaków, aniżeli samo ich rozwiązanie. Tak właśnie ma się rzecz z zagadnieniem, dotyczącym początku i charakteru matematyki.

Podług filozofji doświadczalnej, matematyka jest wprawdzie nauką czysto dedukcyjną, opiera się przecież na zasadach, które mają początek w doświadczeniu i są uogólnieniami indukcyjnymi. Wszystkie jej pierwiastki są prostymi abstrakcjami myślenia. Charakter konieczności i powszechności, jaki mają pojęcia i wywody matematyczne, pochodzą stąd, że są natury hypotetycznej.

Liard zbija to zapatrywanie, dowodząc, że doświadczenie nie dostarcza umysłowi wszystkich pierwiastków, jakie wykrywamy w matematyce, że dane doświadczenia nie czynią zadość wszystkim warunkom rozumowania matematycznego. Dowodzenie swe sprowadza do trzech głównych punktów:

*a*) W przyrodzie nie masz ani linji absolutnie prostych, ani też doskonałych kątów, kwadratów, kół itd. Jeżeli więc całe rozumowanie gieometryczne opieramy na przypuszczeniu, że figury gieometryczne posiadają doskonałość, jakiej niema w rzeczywistości; to sama możliwość takiego przypuszczenia dowodzi, że nasze pojęcie o doskonałości figur gieometrycznych jest pojęciem *a priori*, poprzedzającym doświadczenie, że pochodzi z czystego rozumu. Rozum przerabia dane doświadczenia podług wzoru, jaki w samym sobie znajduje — i wytwarza z nich figury idealne. Dokonać tego nie może ani abstrakcja, ani uogólnienie. Abstrakcja oddziela tylko jedne własności od drugich, uogólnienie zaś polega na zastosowywaniu odkrytych doświadczeniem własności i stosunków w jednym wypadku do wszystkich jemu podobnych. W ten sposób zarówno jedna, jak i drugie

nie tworzą nic nowego, nic nie wnoszą do danych doświadczenia, czego w nich już niema.

*b*) Wszystkie działania matematyczne, dające się ostatecznie sprowadzić do liczenia i mierzenia, opierają się na pojęciu równości bezwzględnej. Lecz w świecie zewnętrznym niema dwuch rzeczy, któreby były absolutnie równe, między którymi nie zachodziłaby jakaś chociażby najmniejsza różnica. Dlatego też mocą logicznej konieczności jesteśmy zmuszeni przyznać, że pojęcie bezwzględnej równości pochodzi nie z doświadczenia, ale z czystego rozumu, że jest pojęciem *a priori*.

*c*) Tworzenie liczb i figur gieometrycznych, czyli poprostu dodawanie i dzielenie ilości, oraz kombinowanie pierwiastków gieometrycznych nie ma granic i może być przedłużane do nieskończoności; tymczasem w rzeczywistości stosunki ilościowe i przestrzenne są skończone. Dowodzi to więc wyraźnie, że rozum w działaniach matematycznych wychodzi poza granice doświadczenia, prześciga je o całą nieskończoność,

W założeniu powyższych rozumowań leży przypuszczenie, że umysł ludzki we wszystkich fazach swego rozwoju odbiera od świata zewnętrznego jednakie wrażenia i jednakowe o nim wyrabia sobie pojęcia; że to, co w poznaniu człowieka wieku naszego jest rezultatem umiejętnych dociekań, zawierać się musiało i musi w poznaniu naszych najdalszych przodków i współczesnego nam człowieka bez wykształcenia. Tymczasem codzienne doświadczenie przekonywa nas na każdym kroku, że indywidualne różnice między ludźmi zarówno pod względem wrażeń i spostrzeżeń, jakoteż pojęć i sądów, są tak wielkie, że nierzadko, patrząc, słuchając i dotykając się tej samej rzeczy, co innego widzą i odmienne o niej wyobrażenia sobie tworzą. Jakoż, gdy zważymy, że umysł ludzki jest jedynie uorganizowanym doświadczeniem, musimy się zgodzić, że każdy człowiek, odpowiednio do stopnia swego rozwoju i wykształcenia, inaczej zapatruje się na rzeczy i inaczej je pojmuje. Co więcej, sama budowa organów zmysłowych, będąc w różnym stopniu zrócznikowana, wpływa na odmienny sposób pojmowania rzeczy.

Rzeczy konkretne są dla nas jedynie skupieniem pewnych własności. O tych własnościach dowiadujemy się za pośrednictwem zmysłów, które odbierają od nich właściwe sobie wrażenia. Jakkolwiek każda własność rzeczy, do których nasze zmysły się przystosowały, wywiera na nich pewne wrażenie, nie każda przecież wywiera je w równym stopniu. Zależy to od tego, do których własności nasze zmysły najbardziej się przystosowały. Zresztą nie trzeba zapominać, że wrażenie nie jest prostym odbiciem na umyśle czynników zewnętrznych, lecz ich przeróbką, wypadkiem oddziaływania na nie umysłu. Nie dość na tym: nie wszystkie własności rzeczy, pomimo swego działania na nasze zmysły,



dostają się do ogniska naszej świadomości, bywają przez nas postrzegane. Głównym warunkiem postrzeżenia jest uwaga, skierowanie się naszej świadomości w jednym wyłącznie kierunku. Uwaga w początkach życia umysłowego bywa czysto automatyczna, działająca w kierunku największego ciążenia. Zwraca się ona ku wrażeniom najsilniej działającym na zmysły. To też umysły nierozwinięte uważają własności rzeczy najsilniej działające na ich zmysły za istotne — i na inne nie zwracają uwagi. Dopiero w późniejszej dobie rozwoju umysłu i dokładniejszego przystosowania się zmysłów do warunków otoczenia, uwaga z mimowolnej staje się dowolna w tym znaczeniu, że kieruje się świadomie na te rzeczy i ich własności, które najbardziej odpowiadają wymaganiom poznania i przedsięwziętemu zadaniu. Od wyrobienia uwagi czynnej zależne są obserwacja i doświadczenie, które są tylko zwykłym postrzeganiem, ale postrzeganiem uregulowanym w celu osiągnięcia wyraźnie określonego zadania.

To więc, co w poznaniu dzisiejszego człowieka, wzbogaconego tradycją naukową kilkudziesięciu wieków, jest pierwiastkiem koniecznym, może takim nie być, a nawet zgoła nie znajdować się w poznaniu człowieka, pozbawionego dobrodziejstw wykształcenia. Z tym większą słusznością można to wypowiedzieć o oddalonych naszych przodkach, którzy pierwsi wytworzyli pojęcia o stosunkach ilościowych i przestrzennych. Stosować więc do wyobrażeń ludzi pierwotnych, którym zawdzięczamy zasadnicze wyobrażenia o świecie zewnętrznym, wymagania, jakie po tylu wiekach trudów i poświęceń stały się koniecznymi warunkami poznania — jestto zapominać, że czynność umysłowa, jak wszelka inna, będąca objawem życia, wyrabia się i wykształca powoli, przechodzi liczne fazy, z których każda ma właściwe sobie warunki.

Dla nas, bogatych w doświadczenie wieków, zaopatrzonych we wszelkie przyrządy miernicze i mikroskopy, potęgujące, i bez tego spotęgowaną w nas pracą przodków, zdolność postrzegawczą — nie masz w przyrodzie ani linji absolutnie prostych, ani absolutnie doskonałych kątów, trójkątów, kół i t. d. Dość atoli zwrócić się do ludzi niewykształconych, ażeby się przekonać, że dla nich każda linja prosta, nieprzedstawiająca ich oku wyraźnych nierówności, jest bewzględnie prosta, że każda figura gieometryczna, nieprzedstawiająca widocznych nieregularności, jest bezwzględnie doskonała. O tym, że w rzeczywistości niema ani absolutnie prostych linji, ani absolutnie doskonałych trójkątów, kół i t. d. nie wiedzą zgoła, jak nie wiedziała ludzkość przed wynalazkiem przyrządów mierniczych. W odróżnianiu bowiem tego, co jest doskonale proste, od tego, co nie jest proste, kierujemy się nie naukowo wyrobionymi pojęciami, ale bezpośrednim postrzeganiem. Nasi

protoplaści, którzy pierwsi odróżnili linję prostą od krzywej, różnicę tą przeprowadzili na podstawie wrażeń wzrokowo-mięśniowych i dotykowych — i ich pojęcie o prostej linji odpowiadało jaknajściślej stopniowi przystosowania się ich zmysłów do oznaczania mimowolnych różnic w zakresie powyższych wrażeń.

Pojęcia linji prostej i krzywej są współrzędne. W miarę jak zakres jednego z nich się rozszerza, zakres drugiego musi się zacieśniać. Im dokładniej oceniamy nierówności linji konkretnych, dzięki przyrządom mierniczym i szkłom powiększającym, tym pojęcie o linji prostej staje się bardziej hypotetyczne. Pomimo tego charakteru, jaki ma linja prosta w naszym rozumowaniu matematycznym, nie jest ona bynajmniej wytworem czystego rozumu. Obecne jej pojęcie urabiało się powoli pod wpływem wzrastającego doświadczenia drogą abstrakcji, przez usuwanie i wykluczanie z danych doświadczenia wszystkiego, co sobie wzajemnie przeczyło. Jeżeli bowiem w rzeczywistości niemasz linii doskonale prostych, to są przecież linje, które mniej lub więcej są prostymi doskonale. Powtarzające się wrażenia tych linji zostawiają po sobie ślad w umyśle, w którym zacierają się częściowe różnice, a pozostaje tylko główny jej kierunek. Większym byłoby cudem odtworzyć w wyobraźni linję ze wszystkimi jej konkretnymi nierównościami, niż linję doskonale prostą, czyli idealną.

Co się powiedziało o linji doskonale prostej, to samo należy rozumieć i o bezwzględnie doskonałych trójkątach, kołach i innych figurach gieometrycznych, które mają również charakter hypotetyczny. Dla ludzi niemających książkowego wykształcenia każdy trójkąt, kwadrat i koło są albo doskonałe, albo niedoskonałe. O bezwzględnej doskonałości w tym znaczeniu, jakiej jej nadają filozofowie, nie mają najmniejszego pojęcia — i ktoby im chciał dowodzić o kole, którego punkty obwodowe znajdują się podług zwykłego wymiaru na jednakiej odległości od środka, że nie jest bezwzględnie doskonałe, tenby wprawił ich w zdumienie tylko i mógłby być posądzony o chęć zażartowania z nich. Pojęcia o bezwzględnej równości, doskonałości i t. d. są wynalazkiem spekulacji i w gruncie rzeczy mają znaczenie ujemne. Oznaczają one równość, doskonałość i t. d., pozbawione wszelkich przypuszczalnych nierówności i niedoskonałości. Są to więc wyrazy, którym nie odpowiada nic rzeczywistego, żadne zgoła wyobrażenie.

Co się tyczy tej właściwości działań matematycznych, że tworzenie liczb i kombinowanie pierwiastków gieometrycznych może być przedłużane do nieskończoności — na to można odpowiedzieć, co następuje. Najprzód, jeżeli dodawanie i dzielenie ilości rzeczywiście może być przedłużane do nieskończoności, to jest wątpliwe, czy można to samo utrzymywać o kombinowaniu pierwiastków gieometrycznych. Jednostki liczebne są głuchymi abstrakcjami, różniącymi się od siebie tym tylko, że różne zajmują położenie w czasie i przestrzeni; kiedy tymczasem pierwiastki gieometryczne, przedstawiając określone stosunki przestrzeni, różnią się od siebie nie samym tylko położeniem, ale i kierunkiem w przestrzeni. Kombinacja pierwiastków gieometrycznych, chociażby praktycznie nie dała się wyczerpać, niemniej musi być skończona. Powtóre, jeżeli dodawanie i dzielenie mogą być przedłużane do nieskończoności, to dlatego, że są jedynie dodawaniem i dzieleniem pewnych cząstek czasu i przestrzeni. Ilość bowiem oznacza tylko czas i przestrzeń, pojmowane nie w ciągłości, ale w krotności. Ponieważ czas i przestrzeń są nieskończone, gdyż doświadczenie nie dało nam poznać ich granic, ich początku i końca, przeto tak sumowanie, jak i dzielenie ich cząstek, ich momentów, muszą być nieskończone. Nieskończoność ich pochodzi jeszcze stąd, że samo myślenie, nie znając ani początku, ani końca swego, nie jest zdolne zatrzymać się na jakimkolwiek stanie świadomości, któryby nie był poprzedzony przez inny i po którymby inny nie następował.



Do pierwiastków transcendentalnych zalicza Liard także zasady myślenia, których głównym źródłem ma być odróżnianie zjawiska od rzeczy w sobie. W doświadczeniu — powiada on — dane są tylko zjawiska, prawa zaś dotyczą rzeczy w sobie, istoty. Praw tych ze zjawisk wyprowadzić nie można, gdyż w nich nie znajdują się, wyprowadza je rozum z pierwiastków, które w nim samym tkwią. Całe to rozumowanie polega na tym, że rozróżnieniu czysto logicznemu nadaje się znaczenie rzeczywiste,

Odróżnianie istoty rzeczy od jej zjawisk ma swe źródło, jak powiada Spencer, we względności naszego poznania, które wymaga dwuch terminów. Zjawisko, jako zjawisko, może być pojęte w stosunku do czegoś, co się różni od zjawiska, co nim nie jest. Tym czymś różnym od zjawiska jest właśnie istota, będąca pojęciem nieokreślonym. Bliższe wyjaśnienie pochodzenia pojęcia o istocie rzeczy znajdujemy u Lewesa. Rzecz konkretna jest zbiorem pewnych własności znanych i nieznanych. Otóż doświadczenie nas uczy, że ilość własności nieznanych jest nieskończenie większa od znanych. W miarę jak udoskonalają się metody badania, wykrywamy coraz nowe własności rzecz — i nie możemy nawet pomyśleć o tym, ażeby ich ilość mogła być skończona. Ta nieskończona ilość własności nieznanych, ale możliwych, zestawiona z ograniczoną ilością własności znanych, przybiera pozór czegoś, co z natury swej zdaje się być różnym od zjawiska. Do podtrzymywania tego złudzenia przyczynia się także sama forma myślenia. W sądach naszych przeciwstawiamy podmiot, jako rzecz, orzeczeniu, jako jej własnościom. W tym przeciwsta-

wieniu rzeczy jej własnościom pojmujemy rzecz, jako coś, co jest przyczyną własności, ich istotą. To więc, co jest czysto logicznym odróżnieniem, staje się dla nas rzeczywistym.

Te są główne zarzuty, z jakimi Liard w imię filozofji intuicyjnej zwraca się do doświadczalnej. Jakkolwiek załączone tu uwagi nie wyczerpują kwestji i pod wielu względami mogą się okazać niezupełnie przekonywającymi; w każdym razie dowodzą tego jednego, że założenia filozofji doświadczalnej mają podstawę, której tak łatwo zburzyć nie można za pomocą djalektyki czysto spekulacyjnej. Opierając się na faktach, może ona tylko przez te fakty być obalona. Daleka od tego, by miała sobie przyznawać nieomylność, podaje swe wyjaśnienia i hypotezy z tym zastrzeżeniem, że uważa je za prawdopodobne, jako najbardziej odpowiadające obecnemu stanowi wiedzy. Czy wszystkie jej zapatrywania utrzymają się w przyszłości? Na to pytanie odpowiada: utrzymają się potąd, pokąd fakty, na których jej zapatrywania się opierają, nie zostaną zaprzeczone przez dalsze doświadczenie, przez głębsze wniknięcie w naturę rzeczy i odkrycie stron jej nieznanych. Muszą ulec częściowym zmianom, uzupełnieniom i prostowaniom, gdyż zakres poznania coraz się rozszerza. Mogą nawet zupełnie ustąpić miejsca innym, jednakże pozostanie to, co stanowi jej cechę charakterystyczną—metoda, która wszelkie swe rozumowania opiera na faktach doświadczalnych.

---

XI.

# SPIRYTYZM.[1]

Spirytyzm znamy zaledwie z posłuchu. Był wprawdzie czas kiedy i u nas zajmowano się nawet dość zapamiętale kręcącymi się stolikami. Praktyki te atoli uważano właściwie za zabawkę, nie zaś za doświadczenia, któreby miały na widoku jakieś wyższe cele. Była to poprostu moda, która też wkrótce sprzykrzyła się. A jakkolwiek przed kilkunastu laty praktyki spirytystyczne wznowiono we Lwowie i ich zwolennicy zorganizowali się nawet w osobne stowarzyszenie, mające swój organ, w którym zdawano sprawę z posiedzeń i za pomocą którego ogłaszano światu kwintesencją mądrości nóg stołowych; praktyki te przecież długo nie trwały. Stowarzyszenie naszych spirytystów, spotykając naokoło siebie obojętność, a co gorsza, szyderstwo lub politowanie, nie wytrzymało próby śmieszności — i rozwiązało się. Niemniej jednak tu i ówdzie znajdują się jeszcze wyznawcy nowej nauki, którzy bądź jawnie, bądź cichaczem usiłują za pomocą duchów przeniknąć tajemnice przyszłości, albo też nowe światło rzucić na przeszłość dziejową. Tego przynajmniej domyślać się każą ogłaszane drukiem od czasu do czasu tłumaczenia broszur, a nawet dzieł, dotyczących spirytyzmu. Bądźcobądź, propaganda mądrości zagrobowej nie zrobiła, jak dotąd, wielkiego postępu u nas.

Czy mamy w tym fakcie upatrywać dowód trzeźwości rozumu naszego społeczeństwa, czy może zwykłej obojętności na wszystko, co przechodzi zakres codziennych potrzeb życia, lub lenistwa umysłowego, które nas czyni niezdolnymi do zajęcia się czymś dłużej i pracowania wytrwale w jednym kierunku? Mówić w tym wypadku o trzeźwości rozumu naszego znaczyłoby zamykać dobrowolnie oczy na wszystkie te błędy, które popełnialiśmy i popełniamy na każdym kroku zarówno w życiu publicznym, jako też prywatnym. Pomimo to niesprawiedliwością

[1]) Ateneum rok 1889. Tom II.

byłoby tłumaczyć niepowodzenie spirytyzmu w naszym społeczeństwie samą tylko obojętnością naszą na wyższe zagadnienia życia i lenistwem umysłowym. Właściwą przyczyną niepowodzenia spirytyzmu u nas, ale przyczyną, która bynajmniej nie wyklucza nadmienionych powyżej, lecz się łączy z nimi we wspólnym działaniu, jest współzawodnictwo spirytyzmu ze spirytualizmem chrześćjańskim w panowaniu nad duszami ludzkimi.

Spirytyzm w gruncie rzeczy nie różni się od spirytualizmu chrześćjańskiego. Oba one są przedewszystkim wiarą w świat zagrobowy i w możność porozumiewania się z duchami. Ale kiedy podług nauki chrześćjańskiej objawienie duchów dzieje się za przyzwoleniem bożym i uważa się jako łaska niebios, które w ten sposób udzielają ludziom napomnień i wskazówek, w celu ich umoralnienia, albo pokrzepienia w ciężkiej walce z pokusami ziemskimi: spirytyzm czyni zależnym pojawienie się duchów od woli i kaprysu każdego, a przynajmniej od warunków czysto fizycznych, jużto od pewnych praktyk, jak to się dzieje w doświadczeniach ze stolikami, ekierkami i t. d., jużto od jakiejś nieznanej siły, właściwej pewnym tylko osobnikom, ale siły czysto organicznej. Dla społeczeństwa, jak nasze, w którym uczucie religijne dość silnie było i jest rozwinięte, które nadto z pewnym pietyzmem przechowuje wszystko, co mu się w spadku dostało po jego przodkach, dla takiego społeczeństwa spirytyzm ze wszystkimi swymi praktykami musiał się wydać prostym błazeństwem w porównaniu z kultem kościoła katolickiego. Gdy przytym zważymy, że księża energicznie wystąpili przeciwko spirytyzmowi, ogłaszając go za herezję, ubliżającą Bogu i kościołowi, zrozumiemy łatwo, dlaczego wszelkie próby i usiłowania zaszczepienia na naszym gruncie praktyk spirytystycznych doznały najzupełniejszego niepowodzenia.

Inaczej mają się rzeczy w zachodniej Europie i w Ameryce. Spirytyzm cieszy się tam wielkim uznaniem. Już nie na setki, ani tysiące, ale na setki tysięcy liczy on swych wyznawców we Francji, Anglji i w Ameryce. W samym Paryżu ma ich być około 200.000. Napotykają się oni nietylko w masie ludności o średnim wykształceniu, ale nawet pomiędzy ludźmi, którzy zajmują wysokie stanowisko w świecie naukowym jako decydujące powagi we właściwym sobie zawodzie. Do nich należą n. p. Crookes — znakomity fizyk, Wallace — zoolog i podróżnik, Zellner — astronom i wielu innych. Tu dopiero doświadczenia spirytystyczne przybrały charakter poważnych badań, mających na celu nietylko nagromadzenie faktów, ale i ich wyjaśnienie, ocenienie ich znaczenia i stosunku do zagadnień rozumu. Posuwając swe doświadczenia jak można najdalej, starano się jednocześnie nawiązać je z doświadczeniami do dziś dnia praktykowanymi na Wschodzie — i w ten sposób, wykazawszy ciągłość usiłowania ludzkości w tym kierunku, dowieść, że spirytyzm nie jest przywidzeniem, któregoby źródłem miał być chorobliwy stan umysłu, ale faktem, którego przyczyny należy szukać w naturalnym usposobieniu umysłu, oraz w pewnych nieznanych nam dotąd zjawiskach rzeczywistości. Ażeby dać pojęcie o ruchu, jaki panuje między spirytystami, dość będzie nadmienić, że wydawanych przez nich pism perjodycznych, zapomocą których starają się szerzyć swe wyznanie, jest, stosunkowo rzeczy biorąc, ogromna ilość. W języku francuskim wychodzi ich 13, w angielskim — 27, w hiszpańskim — 36, w niemieckim — 5, w portugalskim — 3, we włoskim 2, w rosyjskim — 1. W Buenos-Ayres wychodzi dziennik spirytystyczny francusko-hiszpański, a w Ostendzie — francusko-flamandzki. Ruch ten nie mógł nie zwrócić na siebie uwagi ludzi nauki, zachowujących się dotąd albo obojętnie, jeżeli nie wzgardliwie wobec zjawisk spirytystycznych, albo wyczekująco i z niedowierzaniem. Wskutek tego zawiązało się w Londynie towarzystwo, które położyło sobie za zadanie zbadać za pomocą metod ściśle naukowych, ile jest prawdy w znanych dotąd faktach spirytyzmu. Jest nim mianowicie Towarzystwo badań psychologicznych, którego prezesem był zmarły niedawno Balfour-Stewart, jeden ze znakomitszych fizyków angielskich. Takie samo Towarzystwo powstało także w Ameryce. Sumienne, wolne od wszelkiego podejrzenia badania owych towarzystw doprowadziły do wyników, które nietylko nie przemawiają na korzyść spirytyzmu, ale, co gorsza, ogłaszają go za dzieło zwykłego kuglarstwa z jednej strony i naiwności — z drugiej. Do takiego wniosku przyszło Towarzystwo badań psychologicznych w Ameryce, którego sprawozdanie, dość obszerne, z robionych w nim doświadczeń zostało ogłoszone w przeszłym roku. Że tak samo mniej więcej zapatrywał się na spirytyzm i Balfour-Stewart, prezes towarzystwa londyńskiego, przekonywa o tym jego dzieło, które wspólnie z Taitem, również znakomitym fizykiem, wydał przed laty, a które jest niejako przeciwstawieniem spirytyzmowi spirytualizmu chrześćjańskiego. W dziele tym, którego nagłówek jest *The Unseen Unniverse* — autorowie oświadczają się jaknajwyraźniej przeciwko spirytyzmowi.

Powodzenie spirytyzmu na Zachodzie, który zajmuje przewodnie stanowisko w świecie, a szczególniej wziętość, jaką się cieszy między przedstawicielami wiedzy ścisłej, jest zjawiskiem ciekawym i pod wielu względami pouczającym. Jeżeli bowiem łatwo zrozumieć, że ludzie o średnim wykształceniu niezawsze umieją zdać sobie sprawę z tego, w co wierzą i wierzyć powinni, przyjmują za prawdę to, czego pojąć nie mogą, ale co im się narzuca, jako fakt dotykalny, którego nie można zaprzeczyć; to jak wytłumaczyć, że uczeni obeznani dokładnie z warunkami poznania i wymaganiami ścisłości naukowej, dają wiarę temu, co stoi w jaskra-

wej sprzeczności z głównymi zasadami wiedzy ludzkiej? Kto chce rozwiązać tę zagadkę, ten przedewszystkim winien pamiętać, że faktów tego rodzaju, jak spirytyzm, nie można sądzić ze stanowiska oderwanej logiki. Przyczyna jego nie leży w przeoczeniu pośrednich ogniw myślenia, w nieprawidłowym zestawieniu przesłanek lub w wyciąganiu z nich wniosku błędnego, ale w warunkach obecnej doby, oddziaływających na umysły w kierunku, który wytwarza w nich pewne usposobienia, skłaniając je do takiego, a nie innego działania, do takich, a nie innych zapatrywań i wierzeń. Usposobienie to działa w nich bezwiednie, jako nastrój całego ich umysłu — nastrój, z którego nie zdają sobie sprawy, jakkolwiek usiłują go uzasadnić i usprawiedliwić logicznie. Słowem, spirytyzm jest faktem społecznym — źródeł jego szukać należy w stosunkach społecznych, w dążnościach dzisiejszego czasu, w charakterze współczesnej cywilizacji.

Nikt nie zaprzeczy, że cywilizacja w ostatnim pięćdziesięcioleciu uczyniła tak olbrzymi postęp, że ten zdaje się usprawiedliwiać najprzesadniejsze nadzieje, zapowiadając urzeczywistnienie w mniej lub więcej odległej przyszłości wszystkich marzeń, o jakich kiedykolwiek ludzkości się przyśniło. Trudno jednakże nie widzieć, że cywilizacja nasza ze wszystkimi nabytkami wiedzy, ze wszystkimi cudami sztuki i przemysłu jest jednostronna. Oskarżają ją o materjalizm. Zarzut ten jest niesłuszny. Nadzwyczajny rozwój przemysłu, którego głównym zadaniem jest dobrobyt, zarzutu tego nie usprawiedliwia. Zajęcie się przemysłem jest tak samo dobre, jak i praca rolnicza; troska zaś o dobrobyt, jeżeli nie pochłania wszystkich sił ludzkości, nie zagłusza i nie paraliżuje szlachetniejszych potrzeb, jest słuszna nawet ze stanowiska wyższych zadań życia. Minęły czasy ascetyzmu, w których głodem i udręczeniami ciała usiłowano podniecać ducha. Przekonano się bowiem, że właśnie ta sztuczna przewaga nad ciałem była główną przyczyną wszystkich zboczeń umysłu, o jakich nam mówią dzieje średniowieczne. W ciele silnym duch jest silny. Z drugiej strony materjalne warunki życia są niezbędne i dla szczęścia ludzkiego, które bądźcobądź musi być uważane za główny cel doczesnego żywota. A jakkolwiek pojęcie o tym, co ma stanowić szczęście ludzkie, jest bardzo względne, niemniej jednakże dobrobyt materjalny jest jednym ze składowych pierwiastków owego pojęcia. Zarzut materjalizmu, robiony naszej cywilizacji, jest przedewszystkim z tego względu niesłuszny, że nie zapomina ona i o stronie duchowej. Ani nauka, ani sztuka, nie są przez nią zaniedbywane i pomijane. Przeciwnie, nauka zajmuje w niej przewodnie stanowisko — i jej to właśnie wiek dzisiejszy zawdzięcza wszystkie swe nabytki materjalne. Jednostronność naszej cywilizacji nie w tym leży, że w niej tak ważną rolę odgrywają sprawy materjalne



życia, ale w tym, że, będąc poniekąd reakcją przeciwko duchowi, ożywiającemu przeszłe pokolenia, ma charakter przeważnie analityczny.

Dotychczasowe życie ludzkości opierało się na podstawach chrześcijańskiego spirytualizmu, który, rozdzieliwszy człowieka na dwie połowy — ciało i duszę — duszy przyznał rzeczywistą wartość, ciało zaś uważał jako coś zupełnie obcego duszy, co krępuje naturalny jej polot i przytłacza do ziemi. Życie doczesne, polegając na tajemniczym sprzęgnięciu dwuch przeciwnych sobie pierwiastków — znikomego ciała i nieśmiertelnej duszy, poczytywał za próbę i pokutę, których ostatecznym celem było życie zagrobowe. W duchu tych zapatrywań na naturę ludzką i cele życia uorganizowało się społeczeństwo, którego charakterystyczną cechę stanowiła wzgarda dla interesów materjalnych i skierowanie usiłowań ludzkich ku zadaniom, niemającym bezpośredniego związku z rzeczywistymi potrzebami życia. Rzeczywistości atoli nie można bezkarnie lekceważyć. To też lekceważone i gwałcone na każdym kroku potrzeby doczesnego życia wytworzyły z biegiem czasu stan rzeczy, który wzbudzał niepokój i popychał ludzkość do kroków, nierzadko pogarszających jej położenie. Przedsiębrane środki zaradzenia złemu nie mogły doprowadzić do zdobycia pożądanych skutków, gdyż nie sięgały gruntu, lecz dotyczyły niektórych tylko stron życia, narazie najdotkliwiej dających się odczuwać. Samo zresztą hasło, które niejednokrotnie dawało się słyszeć w przeszłości, a które w ośmnastym stuleciu stało się powszechnem: powrót do natury! — było pojęciem wysnutym z założeń, stojących w rażącej sprzeczności z rzeczywistością. Umysł ludzki podawnemu zostawał w zaklętym kole wyobrażeń i jeżeli kiedy odważył się je przekroczyć, to tylko na to, by, uwalniając się od jednej ostateczności, wpaść w drugą, wręcz tamtej przeciwną. Między spirytualizmem a materjalizmem wciąż się wahając, nie mógł wynaleść dla siebie stałego punktu oparcia, któryby mu dozwolił rozejrzeć się spokojnie w warunkach rzeczywistości i zdać sobie wyraźnie sprawę ze wszystkich zagadnień życia. Wprawdzie pojedyńcze głosy nawoływały od czasu do czasu ludzkość na właściwą drogę, wiodącą do prawdy — na drogę umiejętnego doświadczenia; wołania te atoli albo odbijały się głuchym echem o umysły ujarzmione przez dogmat, albo doprowadzały je do ciasnego empiryzmu. Dokładne zrozumienie metody doświadczalnej nastąpiło dopiero w bieżącym stuleciu — i temu tylko zawdzięcza ona cały swój postęp w naukach przyrodniczych.

Postęp ten polega nie na nagromadzeniu ogromnego materjału empirycznego, ale na tym, że umysł ludzki drogą indukcji zdołał wznieść się do pewnych uogólnień, na których podstawie mógł już bez wahania wytworzyć syntezę, orgarniającą cały świat zjawisk materjalnych. Do

takich uogólnień należą w pierwszym rzędzie: teorja atomistyczna, która, dostarczając wspólnej podstawy fizyce i chemji, obie te nauki łączy w jedną całość; mechaniczna teorja ciepła, która, zastosowana do zjawisk światła i elektryczności, daje początek nauce o jedności sił, będących objawem ruchu; w końcu darwinizm, który, wyjaśniając powstawanie form świata organicznego, rozwiązuje zagadnienie, dotyczące początku wszelkiego bytu i tłumaczy prawa, jakim podlega rzeczywistość w swym rozwoju.

W tym samym atoli czasie, kiedy nauki przyrodnicze, układając się w całokształt wiedzy, oparty na pewnikach, niedopuszczających najmniejszych wątpliwości, dawały myśleniu stały grunt, na którego podstawie można było wytworzyć jednolity pogląd na cały świat zewnętrzny, — nauki moralno-społeczne, mające za przedmiot człowieka i organizm społeczny, albo podawnemu, wysnuwając wnioski z założeń apriorycznych, budowały teorje, niemające nic wspólnego z życiem; albo pozostawały na gruncie czysto empirycznym, zadawalając się gromadzeniem faktów i ich analizą. Pozbawione ścisłości, niezdolne wznieść się do szerszych uogólnień, nie mogły wywierać wpływu na bieg wyobrażeń, które też w całości przeszły pod panowanie prawd, zdobytych w zakresie zjawisk świata przyrodzonego. W ten sposób nauki przyrodnicze zajęły przewodnie stanowisko we współczesnej nam cywilizacji i spowodowały przemianę pojęć i zapatrywań tak na naturę ludzką, jako też na zadania życia indywidualnego i społecznego. Monistyczny pogląd na świat, znosząc zarówno spirytualizm, jak i materjalizm, uznał w sprawach cielesnych stronę życia tak samo ważną i konieczną, jak i w czynnościach duchowych; przeniósszy zaś punkt ciężkości z życia zagrobowego na doczesne, skierował usiłowania ludzkie do celów dostępnych, których głównym zadaniem powinno być szczęście ludzkości, o ile ono da się osiągnąć drogą powolnego rozwoju, polegającego z jednej strony na przystosowaniu się ludzkości do warunków świata zewnętrznego, z drugiej na przystosowaniu tego świata do potrzeb ludzkości. Reformy społeczne i przemysł, za pomocą którego przeobraża się cały świat zewnętrzny, stały się głównym zadaniem czasu, osią obrotową polityki, przedmiotem nauki i sztuki — słowem, ogniskiem skupiającem w sobie wszelkie usiłowania ludzkości i usuwającym na plan dalszy zagadnienia, które z nim nie pozostają w bezpośrednim związku.

Ten kierunek czasu, uważający za główne, jeżeli nie za jedyne, zadanie życia sprawy ziemskie, czyniący rozbrat ze wszystkimi dążnościami, wybiegającymi poza obręb widomego świata, osadzający myśl ludzką na gruncie pozytywnym — stanął w rażącej sprzeczności z duchem tradycji, z istniejącymi urządzeniami i obyczajami społecznymi. Nie mogła się



z nim pogodzić ani filozofja, która w czystym rozumie upatrywała jedyne źródło prawdy i o doświadczeniu odzywała się pogardliwie; ani religja, której dogmaty i kult zewnętrzny były doraźnym zaprzeczeniem wszystkich zasad, leżących u podstawy nauk przyrodniczych; ani nareszcie etyka, związana jaknajściślej z religijnymi dogmatami i zapatrująca się na życie ze stanowiska średniowiecznego ascetyzmu. Musiała przeto nastąpić walka zacięta i nieubłagana — walka, która narazie ten tylko miała skutek, że powstał zamęt wyobrażeń, pragnień i dążności, pozbawiający umysł spokoju i niedozwalający mu dojrzeć prawdziwej drogi postępowania.

Położenie jednostki wśród tej walki było zaiste rozpaczliwe. Nauki moralno-społeczne niezdolne były dostarczyć jej jakichkolwiek wskazówek, pozwalających dojrzeć, po czyjej stronie jest prawda. Zajęte bowiem przeważnie analizą pojedynczych faktów, nie mogły nawet marzyć o syntetycznym przedstawieniu życia umysłowego i społecznego: wszystkie ich uogólnienia, grzeszące głównie nieokreślonością, miały charakter mniemań tymczasowych, potrzebujących sprawdzenia. Zasady zaś nauk przyrodniczych, stosowane wprost, bezwzględnie do zjawisk umysłowych i tradycyjnych form życia, dawały w bezpośrednim wyniku albo najfałszywsze tłumaczenie tego, co dotąd uważało się za najświętsze dla człowieka, albo ryczałtowe zaprzeczenie całej spuścizny wieków. Nie wiedząc czego się trzymać, w co wierzyć i do czego dążyć, umysł mimowoli pogrążył się w pewien rodzaj sceptycyzmu względem wyższych zagadnień życia — kończył albo na pesymizmie, odmawiającym życiu wszelkiej wartości, albo na materjalizmie praktycznym, upatrującym ostateczny cel zabiegów ludzkich w interesie osobistym.

Umysły atoli szlachetniejsze, obdarzone większym zasobem sił żywotnych, nie rezygnują łatwo z idealnych pragnień serca i zagadnień rozumu, nadających wartość życiu i uzacniających ludzkie przedsięwzięcia. Zaspokojenie popędów serca, wznoszących umysł ponad codzienne zabiegi, nieprzerwane dążenie do rozwiązania zagadnień, dręczących rozum, stanowią wewnętrzną potrzebę natury ludzkiej, jeden z najważniejszych nabytków dziejowego rozwoju ludzkości — nabytków, które drogą tradycji i dziedziczności przechodzą spuścizną z pokolenia na pokolenia. Potrzeba ta, silniej przejawiająca się w jednych, słabiej w drugich, może być do pewnego stopnia stłumiona bądź kłopotami życia, pochłaniającymi wszystkie myśli, bądź namiętnościami; jednakże w kim ona żywszym odzywa się tętnem, ten nie potrafi zagłuszyć jej w sobie i musi w jakikolwiek sposób zadość jej uczynić pod karą udręczeń moralnych. Ale kiedy jedni, zdając sobie jasno sprawę z natury owych pragnień i zagadnień, umieją oddzielić, co w nich jest do osiągnięcia, a co przechodzi ludzką

możność, i oszczędzają swe siły na rzeczy pożyteczne, zapanowują siłą woli nad próżną ciekawością, która kieruje myśl ludzką w sfery niedostępne, gdzie zamiast prawdy tylko urojenia znajduje; inni, mniej świadomi, a bardziej ufni w ludzkie siły, gubią się w czczych i bezowocnych dociekaniach, które ich wiodą do przypuszczeń, nietylko niemających żadnej podstawy faktycznej, ale, co gorsza, przeciwnych nieraz najistotniejszym zadaniom życia. Jednym z przedmiotów najbardziej niebezpiecznych dla dociekań ludzkich jest bezwątpienia świat niewidzialny.

Wiara w świat nadzmysłowy, będąc spuścizną tylu pokoleń, których życie rozwijało się pod bezpośrednim jej wpływem, pokutuje w każdym z nas, jakkolwiek nie w każdym z jednakową siłą. Opiera się nie na samych tylko wspomnieniach z lat dziecinnych i nawyknieniach młodości; źródło jej kryje się głębiej; jest nim mianowicie odziedziczone po przodkach usposobienie, uorganizowane warunki życia umysłowego.....

To też nawet najbardziej nawykli do zapatrywania się na świat ze stanowiska naukowego determinizmu miewają chwile słabości, w których trudno im zapanować narazie nad nieokreślonymi pragnieniami, pociągającymi gwałtownie myśl w sfery świata niewidzialnego i ukazującymi nań jako na początek i koniec wszystkiego. Zostając przez tyle wieków pod opieką religji, która od kolebki do grobu kierowała jego krokami, urabiała w pewnym kierunku jego uczucia i myśli, człowiek nie miał jeszcze czasu pozbyć się swych nawyknień i nauczyć się opierać na samym sobie, poprzestawać na tym, co mu wiedza doświadczalna podaje. W poczuciu swej niezaradności widzi się tak osamotnionym wobec roztaczającej się przed nim nieskończoności, że mimowoli wybiega myślą i uczuciem poza granice widzialnego świata, szukając tam pokrzepienia dla siebie i pociechy. Niezawodnie, wiedza pozytywna, dająca poznanie stałego porządku świata, wykrywająca niezmienne prawa zjawisk fizycznych i stosunków życia ludzkiego, wystarcza do ukojenia nieokreślonych poruszeń serca, kierujących umysł w sfery mistycyzmu, i zdolna byłaby rozproszyć wątpliwości, dotyczące ziemskiego przeznaczenia człowieka. Od takiej atoli wiedzy, którąby rozwiązywała wszystkie niepokojące umysł zagadnienia, jesteśmy jeszcze bardzo dalecy. Wprawdzie nauki ścisłe, wykazawszy, jakim prawom podlegają zjawiska materjalne, i jak człowiek za pomocą tych praw zapanowywa nad nimi i nagina do swych celów, uwolniły nas od przesądnego strachu przed nimi — i pozbawiły naiwnej wiary w udział duchów w tym, co się dzieje w przyrodzie; ale za to biologja i socjologja, które dotąd bardzo małe zrobiły postępy w badaniu czynników życia i praw, którymi te czynniki się rządzą,



pozostawiając mnóstwo pytań bez odpowiedzi, dają obszerne pole najfantastyczniejszym przypuszczeniom i podtrzymują tradycyjną wiarę, że przygody życia ludzkiego i wypadki dziejowe zostają pod bezpośrednim wpływem świata niewidzialnego.

Bądźcobądź nie da się zaprzeczyć, że rozwój nauk przyrodniczych, których pewniki są podstawą dzisiejszej wiedzy, oddziaływając na nasze wyobrażenia i na przebieg samego myślenia, musiał wywołać odpowiednie zmiany w zapatrywaniach i wierzeniach, dotyczących świata nadprzyrodzonego..... Wiara w świat nadprzyrodzony, tracąc swą podporę w religji, zmuszona jest szukać jej gdzieindziej. Jakoż znajduje ją w pewnych faktach, nacechowanych cudownością, niedających się podciągnąć pod znane prawa rzeczywistego bytu, wykryte doświadczeniem — w faktach, na których się opiera tak zwany spirytyzm.

Jakież to są te fakty? Dokładne ich wyliczenie znajdujemy w dziele dra Pawła Gibiera, przyswojonym naszej literaturze przez p. J. Wł. Dawida. Są one następujące:

1) Poruszanie się przedmiotów ciężkich przy dotykaniu ich, ale bez mechanicznego ciśnienia.

2) Stukanie i inne głosy tej samej natury.

3) Zmiany w ciężkości ciał.

4) Poruszanie się przedmiotów znajdujących się w odległości od medjum.

5) Podnoszenie się przedmiotów nad ziemię bez ich dotykania.

6) Podnoszenie się ludzi od ziemi.

7) Poruszanie się pewnych drobnych przedmiotów bez ich dotykania.

8) Zjawienia świetlne.

9) Zjawienia się rąk, świecących własnym światłem albo widzialnych przy świetle zwykłym.

10) Pismo bezpośrednio otrzymywane.

11) Widziadła o szczególnych kształtach.

12) Wypadki pojedyncze, zdające się okazywać wpływ rozumnej siły.

13) Różne zjawiska złożonej natury.

14) Ruchy igły magnesowej, w busoli zamkniętej, pod wpływem siły medjum.

15) Stukanie w stole, podrzucanie noża na wysokość stopy bez żadnego dotknięcia.

16) Bez dotknięcia ze strony medjum ekran potłuczony z trzaskiem i kawałki na kilka stóp rozrzucone.

17) Pismo powstające samodzielnie między dwiema tabliczkami.

18) Magnesowanie igły stalowej.

19) Nadawanie reakcji kwaśnej substancjom obojętnym.

20) Ślady rąk i nóg bosych na sadzy lub mące, ślady nieodpowiadające formie rąk i nóg medjum, które obuwia nie zrzuca.

21) Zawiązywanie węzłów na rzemykach, których oba końce są przypieczętowane i znajdują się pod rękami medjum i obserwatora.

Taki jest inwentarz znanych dotąd faktów, na których się opiera spirytyzm, który systematyzuje wiarę w świat nadprzyrodzony na nowych podstawach i dąży do wytworzenia sobie właściwej etyki. Doświadczenia z kręcącymi się stolikami są zeń wykluczone jako praktyki najniższego gatunku, ubliżające godności prawdziwego spirytysty. Przez nie przemawiają tylko duchy niskie, złośliwe, które na wiarę nie zasługują, i od których zresztą nic ważnego dowiedzieć się nie można. Prawdziwość wyliczonych powyżej faktów została stwierdzona doświadczalnie przy użyciu odpowiednich przyrządów naukowych przez Crooksa i Zoellnera, dwuch znakomitych fizyków, którym niepodobna zarzucić braku dokładnej znajomości metod doświadczalnych. Na własną rękę sprawdził z nich niektóre Gibier, dr. medycyny i asystent przy muzeum historji naturalnej w Paryżu, uczony, który również daje pewną rękojmię, że umie się obchodzić z metodami doświadczalnymi. Głównym zadaniem wszystkich owych sprawdzeń, w różnych czasach i przez różnych uczonych dokonanych, było przekonać się ostatecznie, azali wszystkie owe fakty, które spirytyści uważają za sprawy duchów, posłusznych woli medjum, nie są sztuczkami kuglarskiej zręczności. Ostateczny wynik tych badań przemawia wprawdzie na korzyść faktów, wykazując, że nie są dziełem kuglarstwa, że dokonywają się mocą czegoś, co narazie nie może być oznaczone i zbadane; ale z drugiej strony nie dowodzi to jeszcze, żeby zjawiska spirytystyczne miały się dziać za sprawą duchów. Przeciwko takiemu tłumaczeniu, jeżeli można nazwać to tłumaczeniem, oświadczają się jaknajwyraźniej Crookes i Gibier, którzy w zjawiskach spirytystycznych upatrują objawy nowej jakiejś, nieznanej dotąd siły przyrody.

W ten sposób dwa uwydatniają się kierunki w spirytyzmie: mistyczny i przyrodniczy. Pierwszym, mającym swe źródło w wierze w świat nadprzyrodzony, zajmować się nie będę. To bowiem, co już powiedziałem o owej wierze, dostatecznie pozwala poznać jego naturę; o zwalczaniu go zaś za pomocą rozumowań mowy nawet być nie może. Wszelka wiara, chociażby najniedorzeczniejsza, może być obalona tylko pośrednio, drogą uboczną, ale nigdy wprost i bezpośrednio. Zresztą, skoro się wykaże, że przyrodnicze tłumaczenie spirytyzmu opiera się na błędach logicznych i doświadczalnych, że fakty, przez nie uznane za objaw nowej siły, nie mogą być za takie uznawane dla braku dowodów, że, przeciwnie, zarówno zdrowy rozsądek, jak i pewne okoliczności każą je zaliczać do rzędu sztuczek wykonywanych przez zręcznych prestidigitatorów, — gdy się to wszystko wykaże, dowiedzie się zarazem, że mistyczny kierunek spirytyzmu jest złudzeniem, pozbawionym wszelkiej podstawy rzeczywistej.



Przyrodniczy kierunek spirytyzmu stara się uzasadnić swe zapatrywania za pomocą wywodów teoretycznych i dowodów doświadczalnych. Musimy się więc rozpatrywać szczegółowo w jednych i w drugich, ażebyśmy się mogli przekonać, że ani zasady, z których wychodzi, ani doświadczenia, na których się opiera, bynajmniej nie upoważniają do twierdzeń, jakie mu się podoba wygłaszać.

Punktu wyjścia dla jego wywodów teoretycznych dostarcza mu sama natura wiedzy ludzkiej. Ponieważ jedynym źródłem naszego poznania jest doświadczenie, przeto wszystkie nasze prawdy, bez względu na ich stopień pewności, są prawdami dla nas, w stosunku do tych grup faktów, które poznaliśmy, ale mogą nimi nie być dla naszych potomków, w stosunku do faktów, które kiedyś mogą być wykryte. W ten sposób wiedza nasza, będąc usystematyzowaniem prawd, zdobytych drogą indukcyjnego, uogólnienia, ma wartość w zakresie doświadczenia nabytego i nie może być bezwzględnie stosowana do doświadczeń przyszłych. Pomimo niezmiernych nabytków wiedzy współczesnej, byłoby to zuchwalstwem nie do darowania, gdybyśmy chcieli utrzymywać, żeśmy już zbadali całą przyrodę, przeniknęli w głąb najskrytszych jej tajników. W zakresie każdej gałęzi wiedzy napotykamy jeszcze tyle zagadek, których rozwiązanie przechodzi nasze siły, tyle luk, do których wypełnienia brakuje nam materjału, że, jak dotąd, wszelkie próby wykrycia jakiejś prawdy, któraby się bezwzględnie dawała zastosować do wszystkich faktów, jakie przyszłe doświadczenie może wykryć, należy zaliczyć do zwykłego szaleństwa.

Wychodząc z tego stanowiska, utrzymują obrońcy przyrodniczego spirytyzmu, że wszystkie nasze pewniki naukowe, takie n. p. jak niezniszczalność materji, zachowanie, ciągłość ruchu, mają znaczenie względne — i nie pozwalają nam odrzucać jakiegoś faktu, który im przeczy, dlatego tylko, że się z nimi nie zgadza; że oprócz sił przyrodzonych które już poznaliśmy, mogą być jeszcze siły nieznane, pozostające z tamtymi w stosunku, którego się nawet domyślać nie możemy.

Co się tyczy pierwszego twierdzenia, jest ono słuszne o tyle, że ponieważ nasze pewniki naukowe są jedynie indukcyjnym uogólnieniem faktów, przeto nie mamy prawa odrzucać jakiegoś faktu

dlatego tylko, że nie możemy go pod owe uogólnienia podciągnąć; ale jest zgoła fałszywe, jeżeli ma znaczyć, że wobec jednego jakiegoś faktu, przeciwnego owym pewnikom, należy te pewniki odrzucić, a przynajmniej ich doniosłość ograniczyć. Gdyż naprzód należy dowieść, że to, co uważamy za fakt, jest rzeczywiście zjawiskiem przyrody; powtóre, wykazać doświadczalnie, że sprzeczność jego z pewnikami naukowymi nie pochodzi ze szczególnych warunków, w jakich powstaje, warunków niedających się na razie zbadać, ale z samej jego natury. Historja nauk doświadczalnych może służyć za przestrogę pod tym względem. Z niej się dowiadujemy, że niejednokrotnie poczytywano za zjawisko przyrody to, co było prostym złudzeniem zmysłów, albo fikcją wyobraźni; że ogłaszano za wyjątki od powszechnych praw przyrody to, co po bliższym ich zbadaniu okazało się nowym ich stwierdzeniem. Sama nareszcie logika wskazuje, że prawdy, oparte na doświadczeniu lat tysięcy, przez żaden dotąd fakt niezaprzeczone, muszą się uważać za pewniki dopóty, dopóki nie będzie dowiedzione w sposób, niepozostawiający najmniejszej wątpliwości, że pewnikami nie są, że co najwyżej są prawdziwe w stosunku do pewnych tylko grup zjawisk, albo też w granicach pewnych tylko warunków. Zanim zaś takie dowody będą dostarczone, musimy tymczasem wszystkim wymienionym pewnikom naukowym przyznawać wartość prawd powszechnych, których powinniśmy się trzymać w naszych badaniach jako jedynej podstawy niezachwianej dla wniosków i twierdzeń o tym, co jest i co być może. Pomimo, że nie są one prawdami bezwzględnymi w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, są w każdym razie postulatami myślenia w obecnej dobie naszego rozwoju umysłowego.

Wątpliwszą jeszcze wartość ma drugie twierdzenie. Nie ulega zaprzeczeniu, że, jak dotąd, poznaliśmy tylko bardzo małą cząstkę zjawisk przyrody. Wniosek zatym, że poznane przez nas siły nie są jeszcze wszystkimi siłami, jakie przyroda ukrywa w swym łonie, że zczasem mogą być wykryte siły dotąd nieznane, których prawa okażą się przeciwnymi prawom sił naszych, zdaje się zupełnie słuszny, przynajmniej pod względem logicznym. Konsekwencja atoli logiczna nie zawsze prowadzi do wyników prawdziwych, rzeczywistość ma właściwą sobie logikę, która bardzo często zadaje kłam wywodom logiki ludzkiej. Kto pragnie poznać logikę przyrody, ten winien jej szukać w dziejach jej rozwoju, opierać się na doświadczeniu. Tylko w granicach nabytego doświadczenia możemy czynić prawdopodobne przypuszczenia o tym, co być może i czego możemy się spodziewać. Schodząc zaś z gruntu doświadczenia, wkraczamy lekkomyślnie w krainę możliwości, która nie ma granic i w której najnieprawdopodobniejsze domysły panują.



Przyjęto powszechnie uważać siłę za postać ruchu, którego przyczyna leży w energji. Czym jest energja? Na to nie możemy dać żadnej odpowiedzi tak samo, jak na pytanie: czym jest materja? Wystarczy wszakże dla nas wiedzieć, że jest ona władzą wywierania działania jednej części materji na drugą. Warunkiem odziaływania na siebie oddzielnych części materji jest ich wzajemne położenie; skutkiem zaś jego — ruch. Tym sposobem różne postaci ruchu, czyli siły, są bezpośrednim układem świata. Nauka, opierając się na danych ścisłych, wykazuje, że jakkolwiek stan rzeczy na świecie zmienia się, porządek świata, jego układ pozostaje dotąd ten sam, jaki był od początku. Najlepszym tego dowodem jest to, że do wytłumaczenia wszelkich zmian, o jakich nam mówią dzieje przyrody, wystarczają te same siły, jakie w obecnym jej stanie odkrywamy. Siły, które dziś znamy, znane już były przed dwoma tysiącami lat; od czasu, jak ludzkość zabrała się do metodycznego zbadania przyrody, żadna nowa siła nie została wykryta i żadne dotąd zjawisko przyrody nie było spostrzeżone, któreby nie dało się wytłumaczyć za pomocą znanych sił, któreby pozostawiało jakąś resztę niewyjaśnioną, każącą się domyślać działania siły nieznanej. Wszystkie te fakty nakazują nam wierzyć w stałość porządku świata, t. j. że jak dotąd, tak i na przyszłość, te same prawa będą rządziły zjawiskami świata i te same siły pozostaną w nim czynne. A jakkolwiek wiary tej nie możemy ogłaszać za dogmat, za prawdę absolutną, jakkolwiek nie jest ona bezwzględnie pewna, lecz tylko prawdopodobna, musimy ją uważać za zasadę konieczną, za jedyną podstawę zarówno naszych rozumowań, które mają na celu poznanie rzeczywistości, jako też postępowania, które ma na widoku wypełnienie praktycznych zadań życia. Gdyby obecnie jakaś nowa siła została spostrzeżona, należałoby przypuścić jedno z dwojga: albo że istniała od początku świata, tylko że jej działanie dotąd nie było spostrzeżone, albo że się teraz dopiero objawiła. Otóż ani jedno, ani drugie przypuszczenie nie jest możliwe. Siły przyrody nie występują oddzielnie w zjawiskach naturalnych, jak się to dzieje w gabinetach fizycznych i chemicznych. Każde zjawisko jest wypadkową kilku sił -- w każdym więc zjawisku z dotychczas znanych, a przynajmniej w niektórych z nich, musiałaby być wykryta reszta, która, nie dając się wytłumaczyć przez siły znane, wskazywałaby na istnienie nieznanej. Jak dotąd, nic podobnego nie zaszło, a trudno przypuścić, ażeby przy dzisiejszej ścisłości badań przyrodniczych mogła jakaś reszta, niewytłumaczona zjawisk przyrody wymknąć się uwadze przyrodnika. Napotyka on wprawdzie w swych dociekaniach liczne zagadki, które narazie nie dadzą się rozwiązać, lecz żadna z tych zagadek nie jest tej natury, ażeby kazała przypuszczać istnienie nowych sił.

Mniej jeszcze prawdopodobne jest drugie przypuszczenie. Wystąpienie do działania nowej siły mogłoby nastąpić tylko wskutek nowego układu świata. Ta nowa siła, oddziaływając na siły istniejące, zmieniłaby ich dotychczasowy stosunek wzajemny, pociągnęłaby za sobą odmianę porządku świata — co wszystko nie mogłoby się dokonać bez mniej lub więcej gwałtownego przewrotu. O takim przewrocie ani dzieje przyrody, ani obecny jej stan nic nam nie mówią. Powie kto może, że był czas, kiedy w przyrodzie były czynne tylko siły fizyczne i chemiczne, a dopiero w późniejszej dobie jej rozwoju ukazała się siła organiczna i siła psychiczna — a przecież pojawienie się ich odbyło się spokojnie bez naruszenia w czymkolwiek praw, jakimi się rządzą siły fizyczne i chemiczne. Na to odpowiem, że tak zwane siły organiczne i psychiczne we właściwym znaczeniu siłami nie są, gdyż niepodobna ich sprowadzić do do ruchu; są one zjawiskami raczej, których koniecznymi warunkami są siły fizyczne i chemiczne, objawami powszechnej energji, której istota tak samo jest nam nieznana, jak istota materji.

Zwolennicy spirytyzmu na obronę swego twierdzenia wskazują na liczne fakty, znane już w odległej starożytności, w średnich wiekach, a do dziś dnia wydarzające się na Wschodzie, szczególniej w Indjach, fakty, które, w porównaniu z t. zw. spirytystycznymi, dowodzą w sposób nie dający się zaprzeczyć, że siła, mocą której wywoływane bywają zjawiska spirytystyczne, znana jest ludzkości od najdawniejszych czasów, że zatym jest ona równie stara, jak i wszystkie inne siły, i nową może być nazwana tylko ze względu na to, że dotąd uczeni, pozostający w jarzmie doktrynerstwa, nie chcą jej uznać, chociaż jej działanie jest widoczne dla ludzi nieuprzedzonych. Że ludzkość wierzyła dawniej powszechnie, a dzisiaj wierzy większa jej część w istnienie sił nadprzyrodzonych, których władza może zmieniać stały porządek świata, nie dowodzi jeszcze, żeby rzeczywiście tego rodzaju siły istniały; że dla odległej starożytności, a w naszych czasach dla ludzi nieobeznanych z prawami przyrody mnóstwo faktów, które nauka uznaje za naturalne, mogło uchodzić za nadnaturalne i dotąd uważane są przez wielu za działanie sił nadprzyrodzonych — również nie dowodzi, żeby były jakieś fakty, które są wyjątkiem od praw przyrody, a raczej ich pogwałceniem. Kto wie, jaki udział biorą w naszych spostrzeżeniach złudzenia zmysłowe, jak trudno najściślejszemu badaczawi ustrzec się błędów wnioskowania na podstawie faktów, najdokładniej nawet poznanych, temu zbytecznie jest dowodzić, że wiara, chociażby najpowszechniejsza, w jakieś fakty, że pospolite spostrzeganie, pozbawione metodycznej dokładności, nie może mieć pod względem naukowym znaczenia, gdy chodzi o poznanie rzeczy. Nie jest już dziś tajemnicą, że większa część owych nadnaturalnych wy-



padków, o jakich nam mówią starożytni dziejopisowie i średniowieczni kronikarze, i o jakich dziś jeszcze słyszymy różne opowiadania, były i są albo zwykłym kuglarstwem, obrachowanym na otumanienie w celach obcych nauce dającej się wyzyskiwać ludzkości, albo prostym złudzeniem zmysłów, mającym swe źródło przedewszystkim w niskim stopniu oświaty i w pewnym nastroju umysłu. A jakkolwiek między wyliczanymi faktami, mającymi charakter cudowności, znajdą się i takie, których zagadkowość trudna jest do wyjaśnienia w powyższy sposób, pamiętać należy, że o tych faktach wiemy z opowiadania ludzi, którzy nie dają żadnej rękojmi, że powtórzyli wiernie wszystkie ich szczegóły, że nie dodali do nich czegoś z fantazji, albo nie ujęli z powodu niedokładnej informacji, lub braku pamięci. Bądźcobądź, odwoływania się do przeszłości i do powszechnej wiary w świat nadprzyrodzony na nic się spirytyzmowi nie zda, gdyż, pomijając inne względy, przedewszystkim o to tu chodzi, czy fakty, które on przytacza na dowód bądź istnienia duchów, bądź działania nieznanej dotąd siły przyrody, rzeczywiście są faktami takiej doniosłości, jaką im przyznaje. Wobec bowiem faktów dowiedzionych w powyższym zakresie wszelkie przeciwne im rozumowania i wywody teoretyczne muszą ustąpić, gdyż doświadczenie jest jedyną instancją, która ostatecznie rostrzyga wszelkie spory, dotyczące istotnego stanu rzeczy. Zapytuję więc, czy fakty, na których opiera się spirytyzm, można uważać za dowiedzione? Czy doświadczenia, robione nad zjawiskami spirytystycznymi, rzeczywiście rozpraszają wszelkie wątpliwości, jakie pod względem zapatrywań na nie ich obrońców nastręczają się zwykłym śmiertelnikom?

P. Gibier, sprawozdawca z obecnego stanu spirytyzmu i jeden z przedstawicieli przyrodniczego jego kierunku, utrzymuje, że, po dokonanych doświadczeniach Crookesa, Zoellnera i przez niego samego, wszelkie powątpiewanie o prawdziwości faktów spirytystycznych byłoby ślepym upieraniem się przy zapatrywaniach zgóry powziętych. Mówiąc o doświadczeniach Zoellnera i Crookesa, odzywa się o nich w następujący sposób: „Wnioski, do jakich dojść można co do Zoellnera, są te same, co i do Crookesa: albo znakomity ten uczony u końca swej świetnej karjery został oszustem — sam bowiem wobec ostrożności, jakie zachowywał, ofiarą być nie mógł — albo też, że mówi prawdę. Co do nas, sądzimy, że przyjąć należy raczej ostatnie". Wobec takiej alternatywy, każdy, co się nie zgadza z autorem, znajduje się w położeniu bardzo drażliwym. Nikt bowiem nie może posądzić o oszustwo ani Crookesa, ani Zoellnera, a przecież niepodobna uznać za prawdę tego, co mówią o zjawiskach spirytystycznych. Autor oświadcza, że „wobec ostrożności, jakie zachowywali, ofarą oszustwa paść nie mogli". Otóż pomimo

całej powagi, jaką słusznie się cieszą obaj owi uczeni w naukach doświadczalnych, odważam się twierdzić, że „ofiarami oszustwa być mogli". Kto się pilnie zastanowi nad warunkami czynionych przez nich doświadczeń, ten łatwo się przekona, że doświadczenia te, jeżeli czego dowodzą, to chyba tego, że nawet najwytrawniejsi badacze nie są wolni od uprzedzeń, które gdzieś w kąciku ich mózgu kryją się, czekając na stosowną chwilę, ażeby zapanować nad ich rozumem i kazać im brać za prawdę dowiedzioną to, co bynajmniej dowiedzione nie jest.

Szczegółowo zastanawiać się nad doświadczeniami Crookesa, Zoellnera i Gibiera nie będę. Rozpatrzę się tylko w warunkach, w jakich zostały wykonane, wskazując zarazem na te punkty, które powinny były być uwzględnione przy nich, a które zostały zupełnie pominięte.

Na dowód, jak dalece wszelkie doświadczenia, dotąd dokonane nad zjawiskami spirytystycznymi, nie zasługują na wiarę, możnaby przytoczyć fakt, że w najświeższych czasach dwuch spirytystów zostało ostatecznie zdemaskowanych: jeden przez arcyksięcia Rudolfa w Wiedniu, drugi w roku przeszłym w Ameryce. Tym drugim jest mianowicie Slade, który służył za medjum w doświadczeniach Zoellnera i Gibiera, o którym ten odzywa się, że zdaje się być człowiekiem uczciwym, niezdolnym do oszustwa. Jednakże fakt ten nie rozstrzyga jeszcze o rzeczy. Mógł być Slade oszustem i nadużyć łatwowierności Zoellnera i Gibiera, nie dowodzi to wszakże jeszcze, żeby podobnym oszustem był Home, z którym doświadczenia przeprowadził Crookes. Należy więc dowieść, że i doświadczenia Crookesa, lubo nie dostarczają bezpośrednich dowodów oszustwa Homa, pozwalają go o to podejrzywać chociażby dlatego jednego, że nie są przekonywające, że dokonane były w warunkach, które silniej przemawiają za oszustwem, niźli za prawdziwością zjawisk spirytystycznych.

Pierwszym pytaniem, jakie się nastręcza przy badaniach nad spirytyzmem, jest: jaka może być natura owej siły, która jest przyczyną zagadkowych zjawisk? A mianowicie, czy jest to siła fizyczna, przebywająca w świecie zewnętrznym, czy psychiczna, będąca właściwością pewnych tylko ludzi, których wyłącznym ma być przywilejem?

Na to pytanie nie znajdujemy wyraźnej odpowiedzi w dziełku Gibiera. Z przytoczonych atoli faktów, na których spirytyzm przyrodniczy opiera swe zapatrywania, możnaby wnosić, że wprawdzie siła owa ma charakter przedmiotowy, ale przebywa w organizmie ludzkim, w którym zachowuje swą odrębność i może nawet uzewnętrznić się, przybierając postać ludzką, czego dowodem jest owa Katie King, która ukazywała się Crookesowi za pośrednictwem medjum miss Florencji Cook i z której



mógł nawet zdjąć fotografje. W każdym razie siła ta nie występuje prawie nigdy samodzielnie; objawia się zwykle za pośrednictwem pewnego medjum, człowieka, który tą siłą jest obdarzony i którego woli ulega. Jednakże uległość tej siły nie jest bezwzględna. Ma ona swe sympatje i antypatje: w obecności osób sobie niemiłych powstrzymuje się od działania i staje się nieposłuszna woli medjum. A ponieważ Crookes wyraźnie powiada, że poszczególne fakty zdają się wykazywać wpływ siły rozumnej, należałoby więc wnosić z tego wszystkiego, że owa siła tajemnicza posiada rozum i wolę. Wynika więc stąd, że musi być duchem. Od takiego wniosku powstrzymują się wprawdzie wyznawcy spirytyzmu przyrodniczego, woląc w tym wypadku narazić się na zarzut niekonsekwencji logicznej, niż zejść ze stanowiska pozytywnych badaczy. Nie wchodząc w dalsze pod tym względem dociekania, zaznaczam, że siła ta, lubo zachowuje w człowieku swą odrębność, przynajmniej o tyle, że może się uzewnętrznić za pomocą tak zwanej materjalizacji ducha, zwykle przecież jest tak dalece z nim zespolona, że niepodobna na razie wiedzieć, co w dokonywanych za pośrednictwem medjum faktach należy zaliczyć na karb owej siły, a co na rachunek ludzkiej zręczności. Wszystkie bowiem zjawiska spirytystyczne z równą słusznością mogą być uważane za dzieło tajemniczej siły, jak i za kuglarstwo, którego próbkę dają nam tak zwani prestidigitatorowie. Pierwszym więc zadaniem doświadczenia nad spirytyzmem powinno być ostateczne wyjaśnienie: jaki jest udział w zjawiskach spirytystycznych woli i umiejętności ludzkiej, a jaki owej siły zagadkowej, za pomocą której takie medjum wykonywa rzeczy, zakrawające na cud w znaczeniu średniowiecznym? Dopóki te dwa pierwiastki nie zostaną ściśle wyznaczone, dopóki nie będzie stwierdzona obecność tajemniczej siły w zjawiskach spirytystycznych w sposób niepozostawiający najmniejszej wątpliwości — dopóki wszystkie owe zjawiska, przeciwne pewnikom przyrodniczym i zasadom rozumowym, muszą być uważane za fakty, z którymi nauka liczyć się nie potrzebuje, gdyż nie może im przyznać tego znaczenia, jakie im nadają wyznawcy spirytyzmu. Zajęcie przez naukę tego stanowiska wobec spirytyzmu jest tym słuszniejsze, że nie brak już nam dzisiaj dowodów, które wykazują, że spirytysta może być tak samo kuglarzem, jak kuglarz spirytystą, z tą różnicą, że gdy ten zgóry przedstawia się we właściwym sobie charakterze, tamten występuje w roli nadzwyczajnej istoty, człowieka obdarzonego siłą nadprzyrodzoną.

Dowodów na to dostarczają nam dwa następujące fakty: przed kilku laty jeden ze spirytystów, popisujący się w Wiedniu w obecności arcyksięcia Rudolfa, został przyłapany na gorącym uczynku, dowodzącym oczywistego oszustwa, posługiwania się kuglarskimi sztuczkami w wywo-

ływaniu zjawisk spirytystycznych; w roku zaś przeszłym zdarzyło się to samo w Ameryce ze Sladem — z tym samym, który kiedyś służył za medjum Zoellnerowi i Gibierowi w ich doświadczeniach. Zdemaskowanie Sladego nastąpiło w towarzystwie, zawiązanym wyłącznie w celu zbadania zjawisk spirytystycznych. Na zdemaskowaniu Sladego nie skończyło się. Wezwany jeden z przebywających na miejscu prestidigitatorów potrafił wykonać wszystkie te sztuki, jakimi się popisywał Slade, przewyższywszy go nawet w zręczności.

Opierając się na dwuch faktach, mielibyśmy już poniekąd prawo, o ile na to pozwala wnioskowanie przez analogję, zawyrokować, że cały spirytyzm ze wszystkimi swymi nadzwyczajnościami jest prostym oszustwem, obliczonym na wyzyskiwanie łatwowierności ludzkiej. Wyrok ten atoli byłby za pośpieszny. Że Slade jest oszustem, nie dowodzi jeszcze, żeby byli nimi także Home i miss Cook, z którymi Crookes robił doświadczenia, jakkolwiek pewien cień podejrzenia pada i na nich. W każdym razie, zanim będziemy mogli wyrobić sobie i pod tym względem jakieś zapatrywanie, musimy zastanowić się nad doniosłością przeprowadzonych przez Crookesa doświadczeń, mających na celu sprawdzić, czy fakty spirytystyczne są dziełem tajemniczej siły, czy zręczności ludzkiej. Otóż, po dokładnym rozpatrzeniu się w owych doświadczeniach, musimy wyznać, że pomimo całej ich ścisłości, na jaką pozwalają znane obecnie metody badania, nie są one zdolne rozproszyć nasuwających się wątpliwości i usunąć podejrzenia o oszustwo.

Dla przekonania się, że zjawiska spirystyczne są istotnie sprawą niezwykłej jakiejś siły, nie zaś ludzkiej zręczności, należy przedewszystkim, zgodnie z wymaganiami naukowego doświadczenia, wyosobnić ową siłę, postawić ją w takich warunkach, ażeby mogła i musiała wystąpić sama niezależnie od woli medjum, które jej objawami kieruje. Wtedy tylko można się przekonać, że w jej objawach ludzka zręczność nie ma żadnego udziału, wtedy tylko można z pożądaną ścisłością zbadać prawa, jakimi się owa siła rządzi. Takiego wyosobnienia owej siły Crookes nie wykonał, a nawet nie kusił się o to — zapewne dlatego, że w tym wypadku jest ono zupełnym niepodobieństwem. Chcąc bowiem to osiągnąć, należałoby chyba pozbawić medjum świadomości, jak się to dzieje w doświadczeniach z hypnotyzmem, ale pozbawiając je świadomości, odbiera mu się przez to możność wywoływania zjawisk, które tylko za jego wolą powstają. W ten sposób nietylko, że prawdziwość zjawisk spirytystycznych nie została dotąd dowiedziona, ale nawet dowiedziona nigdy być nie może.

Wobec tego faktu czysto ujemnego, nabierają ogromnego znaczenia dowody pouczające, że zręczny kuglarz może doskonale odgrywać rolę



spirytysty. Jeżeli teraz zważymy, że w doświadczeniach Crookesa z Homem i miss Cook każde zjawisko przygotowywało się w ukryciu, pod stołem, za zasłoną przy świetle lampy, jakby dlatego, aby zabezpieczyć je od niepotrzebnej ciekawości, musimy przyznać, że, jakkolwiek niema żadnego faktycznego dowodu na potwierdzenie, iż Home i miss Cook byli takimi kuglarzami, jak Slade, mamy prawo uznać ich za takich na mocy prawdopodobieństwa i analogji. Wszystkie bowiem ich cuda wykonywały się w warunkach, jakie towarzyszą zwykłym sztuczkom kuglarskim; co się zaś tyczy ich natury, nie różnią się niczym innym od tych, z jakimi występował uznany oszust Slade.

Po tym wszystkim, cośmy powiedzieli o spirytyzmie pod względem teoretycznym i doświadczalnym, niepodobna go uważać za coś innego, jak za bezczelne kuglarstwo z jednej strony, a złudzenie i łatwowierność z drugiej. Jeżeli spirytyzm mistyczny jest nową formą tradycyjnej wiary w świat nadprzyrodzony — to spirytyzm przyrodniczy, usiłujący wiarę w świat nadprzyrodzony oprzeć na gruncie badań pozytywnych, jest zaparciem się prawd naukowych, ustalonych wiekami, dla przywidzeń, których nic nie usprawiedliwia.

---

## XII.

# GIENJUSZ I OBŁĄKANIE[1]).

*C. Lombroso*: Gienjusz i obłąkanie w związku z medycyną sądową, krytyką i historją. Przełożył J. L. Popławski. (Wydawnictwo imienia T. T. Jeża). Warszawa 1887.

W ostatnim rozdziale swego dzieła powiada Lombroso: „Czy z przedstawionych faktów nie możnaby wyprowadzić słusznego wniosku, że gienjalność jest zawsze newrozą, rodzajem obłąkania?— Nie! Taki wniosek byłby błędny. Między gienjalnymi ludźmi byli wprawdzie tacy, którzy potym dostali obłąkania, jak znowu między obłąkanymi tacy, którzy pod wpływem choroby wykazywali błyski gienjuszu; ale chcieć wyprowadzić stąd wniosek, że wszyscy ludzie gienjalni muszą być obłąkani, znaczyłoby to przekręcać fakty. Są gienjalni szaleńcy i obłąkani gienjusze, ale również było wielu i jest gienjalnych ludzi, którzy, oprócz pewnych anomalji wrażliwości, nie wykazują ani śladu choroby umysłowej."

Z wnioskiem tym trudno się nie zgodzić, chociaż nie wiemy, jaką drogą do niego autor doszedł. W całym bowiem ciągu swego dzieła mówi o analogjach istniejących między gienjalnością i obłąkaniem i nie pozwala ani na chwilę wątpić, że mówi bezwarunkowo, żadnego pod tym względem nia czyniąc wyjątku. Gdyby autorowi szło o wykazanie, że bywają obłąkani gienjusze tak samo, jak i szaleńcy gienjalni, czyżby potrzebował przez całe sto stronic dowodzić, że między fizjologicznymi warunkami gienjalności, a patalogją obłąkania, jest wiele punktów stycznych. Wszystkie te punkty styczne usiłuje wykazać szczegółowo, posługując się tak statystyką, jak i znanymi faktami z życia sławnych ludzi? I kiedy zdawało się, że wszystkie dowody kieruje wyłącznie ku temu, ażeby wykazać, że niema gienjuszu, w którymby nie było jakiejś dozy obłąkania, dowiadujemy się wkońcu, nie bez pewnego zdziwienia, że są gienjalni ludzie, którzy, oprócz pewnych anomalji wrażliwości, nie wykazują ani śladu choroby umysłowej. Jeżeli znów owe anomalje

[1]) Ateneum r. 1888 tom I.



wrażliwości mają być jedyną analogją, istniejącą między gienjalnością a obłąkaniem, to jakież znaczenie mają analogje, które autor wylicza skrupulatnie w pierwszych rozdziałach swego dzieła? Czy mają oznaczać punkty styczne między obłąkanymi gienjuszami i gienjalnymi szaleńcami? Ależ byłoby to pewnym rodzajem pedanterji dowodzić rzeczy, która sama przez się jest jasna, a mianowicie, że obłąkanie, czy się zdarza u ludzi gienjalnych, czy u zwykłych, zachowuje zawsze te same charakterystyczne cechy.

Takie są sprzeczności, jakie się nastręczają na samym wstępie sprawozdania, które przedewszystkim musi odpowiedzieć na pytanie: co stanowi założenie dzieła? Podobnych sprzeczności znajdziemy więcej jeszcze.

W pierwszym rozdziale zastanawia się autor nad analogjami, istniejącymi między gienjalnością a obłąkaniem pod względem fizjologicznym Wykrywa on, że ludzie gienjalni, tak samo jak obłąkani, podlegają nierzadko dziwnym drganiom nerwowym i odznaczają się nieprawidłowymi ruchami. Dowodem tego są: Napoleon, Piotr W., Montesquieu, Lenau. Ależ w ten sposób możnaby dowieść, że i zwykli śmiertelnicy mają tę wspólność z gienjalnymi ludźmi. Jakiż stąd wniosek można wyprowadzić? Że Piotr, Jan i Paweł doznają drgawek nerwowych, mamyż ich dlatego uważać za gienjuszów, albo za obłąkanych? We wszystkich tego rodzaju przykładach główną rzecz stanowi stosunek ilościowy. Gdyby autor wykazał, że ludzie gienjalni częściej podlegają drgawkom nerwowym, aniżeli zwyczajni, wniosek jego co do analogji i pod tym względem między gienjalnością a obłąkaniem byłby słuszny, że zaś tego nie uczynił, musimy twierdzenie jego zaliczyć do kategorji błędów logicznych, zwanych pośpiesznym uogólnianiem.

Jako dowód, że ludzie gienjalni odznaczają się nieprawidłowymi ruchami, przytacza autor Buffona, który pewnego dnia, zagłębiony w myślach, wszedł na dzwonnicę i spuścił się z niej po linie, nie zdając sobie sprawy z tego, co robi, jak lunatyk. Przykład ten jeżeli czego dowodzi, to chyba roztargnienia, a bynajmniej nie nieprawidłowości ruchów. To samo można powiedzieć i o innym przykładzie, za pomocą którego chce autor wykazać, że gienjalni ludzie odznaczają się często dziwną nieczułością na ból i wrażenia dotykowe. Na dowód tego cytuje Diderota, który zapominał odprawiać najętego woźnicę i musiał mu płacić za cały dzień oczekiwania; następnie Newtona, który pewnego razu zaczął przybijać popiół w fajce palcem swej siostrzenicy; kiedy zaś wychodził z pokoju po jaką rzecz, zawsze wracał bez niej. Są to *qui pro quo*, które należy złożyć chyba na karb pośpiechu, z jakim autor dzieło swe pisał.

W dalszym ciągu powiada Lombroso, że ludzie gienjalni bywają

zwykle nieczuli na zimno, a tymczasem w następnym zaraz rozdziale podaje całą listę wielkich ludzi, którzy byli tak wrażliwi na chłód, że nieraz przez całe lato kazali opalać swe mieszkania, jak to czynili: Napoleon, Wolter i Buffon.

Utrzymując, że ludzie gienjalni tak samo, jak obłąkani, pozostają przez całe życie samotni, obojętni na stosunki rodzinne i względy społeczne, dowodzi jednocześnie, że byli i są gienjusze, w których miłość prawdy i piękna nie zagłuszyła miłości ojczyzny i rodziny. Co ciekawsza, że na stwierdzenie obu tych wręcz przeciwnych sobie zdań zacytowany jest między innymi Michał Anioł.

Że ludzie gienjalni bywają zwykle obojętni na sprawy krajowe i stosunki rodzinne, dzieje się to podług autora wskutek prawa dynamicznego, rządzącego systemem nerwowym, mocą którego żaden śmiertelnik nie może bezkarnie zużyć pewnej ilości siły, ażeby nie ponieść szkody pod innym względem. Melancholja, przygnębienie, bojaźliwość i egoizm — oto straszna zapłata za zużycie wspaniałych darów umysłowych. Jednakże skoro było i jest wielu gienjalnych ludzi, w których nie tylko miłość prawdy i piękna, ale nawet melancholja, jak tego dowodzi przykład Szechenyego, nie zagłuszyła miłości ojczyzny i rodziny; widocznie więc prawo dynamizmu, które karze egoizmem zużycie sił umysłowych, nie jest powszechne, lecz dopuszcza bardzo liczne wyjątki.

Ten charakter warunkowy, dotyczący właściwie wyjątków, nie większości, mają wszystkie wogóle wywody autora, za pomocą których stara się dowieść, że takie to a takie analogje pod względem fizjologicznym zachodzą między gienjalnością, a obłąkaniem.

Podobne sprzeczności i niekonsekwencje znajdujemy i w dalszych rozdziałach dzieła, poświęconych wykazaniu, że zjawiska meteorologiczne działają tak samo na ludzi gienjalnych, jak na obłąkanych, i że nie pozostają bez wpływu nawet na urodzenie gienjuszów. Wprawdzie stara się w nich autor być ściślejszy i wywody swe opiera na obliczeniach statystycznych, wątpię jednakże, czy tego rodzaju wyliczeniom statystycznym można przyznać jaką wartość naukową. Naprzód, statystyka chorób umysłowych, oparta jak dotąd wyłącznie na obliczeniach klinicznych, pozostawia wiele jeszcze do życzenia i można się nią posługiwać tylko z wielką oględnością; powtóre, wybrać z różnych epok i narodów kilkudziesięciu poetów, artystów i uczonych, których twórczość objawiała się przeważnie w miesiącach letnich, nie znaczy jeszcze układać tablicę statystyczną. Zdaje mi się, że wywody autora byłyby w takim razie dokładne, gdyby się był ograniczył na jednej jakiejś epoce i wykazał, że wszyscy należący do niej gienjalni ludzie przeważnie w letnich miesiącach mogli pracować skutecznie. Sposób, jakiego autor używa, pozostawia



zawsze pytanie, czy ci, o których nie wspomina, również tylko w ciepłych miesiącach doznawali twórczego natchnienia. Wątpliwość ta tym natrętniej się nasuwa, że niektórzy z wymienionych gieniuszów tak dobrze mogli pracować w lecie, jak w zimie.

O wiele pewniejsze są wnioski autora, oparte na wpływie rasy i dziedziczności na gienjalność i obłąkanie, zapewne dlatego, że przedmiot ten stosunkowo więcej jest opracowany. Rzeczywiście, spotykamy się tu z faktami, które lubo nie stanowczo, przemawiają przecież w pewnym stopniu za analogją między gienjalnością a obłąkaniem. Do takich należy przedewszystkim fakt, że w rodzinie ludzi gienjalnych bardzo często zdarzają się obłąkania, że między dziećmi ich nierzadko bywają idjoci, że rasy bardziej inteligientne, jak np. żydzi, dostarczają największy procent obłąkanych. Obok tych atoli analogji występuje i ważna różnica. Kiedy bowiem obłąkanie zawsze przechodzi dziedzicznie i to w stopniu spotęgowanym, gienjalność w rzadkich tylko wypadkach dostaje się dzieciom w spadku i to w stopniu bardzo słabym.

W dalszych rozdziałach szuka autor potwierdzenia swej zasady w tym, że jak z jednej strony wielu gienjalnych ludzi cierpiało na obłąkanie, tak z drugiej wielu obłąkanych staje się poetami i artystami dopiero i tylko podczas choroby. Fakt ten, tak samo jak poprzednie, rzeczy założonej nie dowodzi. Nie o to tu bowiem chodzi, czy gienjusze podlegają obłąkaniu, ale oto, jaki zachodzi stosunek liczebny między obłąkanymi gienjuszami a warjatami, do innych kategorji należącymi. Powtóre, że ludzie zwykli pod wpływem obłąkania stają się nieraz poetami i artystami, także niczego nie dowodzi, chyba tej prawdy fizjologicznej, że wszelka czynność umysłowa staje się tym dzielniejsza, im bardziej jest skupiona i im większy jest dopływ krwi do mózgu. Są to warunki, które gienjusz znajduje w sobie gotowe, wrodzone; obłąkany zaś zawdzięcza je chwilowo patologicznym zmianom swego mózgu — częściowemu jego przekrwieniu i podnieceniu pewnych stron życia umysłowego, skutkiem czego powstaje manja, która wszystkim siłom umysłowym nadaje jeden jakiś kierunek, wyłączający wszystkie inne.

Wogóle rzeczy biorąc, zdaje mi się, że kwestja analogji między gienjalnością a obłąkaniem wtedy dopiero da się stanowczo rozstrzygnąć, gdy zostanie dokładnie zbadana fizjologja gienjalności. Zanim to nastąpi, wszelkie dowodzenia za i przeciw mogą mieć, co najwyżej, znaczenie prawdopodobieństwa, ale nigdy stanowczego dowodu. Ci, którzy gienjalność uważają za pewien rodzaj newrozy, wychodzą z tego założenia, że gienjusz objawia zwykle brak równowagi w rozwoju umysłu, że obok nadmiernej wybujałości jednych stron, dostrzega się w nich słaby rozwój innych. Podobny brak równowagi stanowi charakterystyczną cechę obłąkania.

Bądźcobądź, druga część dzieła, poświęcona objawom twórczości gienjalnej, powstającym pod wpływem obłąkania, chociaż tak samo, jak pierwsza, niczego nie dowodzi, opracowana jest z wielką znajomością rzeczy i zawiera tyle ciekawych i pouczających faktów i spostrzeżeń, że warto zapoznać się z nimi bliżej. Autor nie ogranicza się tu na ogólnych charakterystykach, lecz dołącza do nich bądź sprawozdania urzędowe, bądź życiorysy obłąkańców, przez nich samych skreślone. Zamieszcza przytym ich utwory poetyckie i rysunki, które pozwalają nam wniknąć w wewnętrzny proces ich twórczości.

Rzecz prosta, że w szczegóły wdawać się nie będę, zakres sprawozdania na to nie pozwala. Poprzestać muszę na sumarycznym podaniu ważniejszych rezultatów, do jakich doprowadziły autora jego poszukiwania w tym kierunku.

Nadmieniłem już wyżej, że nierzadko pod wpływem obłąkania ludzie, którzy przedtym niczym się nie odznaczali, niespodzianie objawiają niezwykłe zdolności. Już Arystoteles zauważył, że wskutek przypływu krwi do głowy podczas obłąkania wielu ludzi zostaje poetami, prorokami i wieszczbiarzami. Pewien Anglik, który będąc zdrowym, nie mógł zrobić prostego dodawania, gdy dostał obłąkania, stał się zdolnym matematykiem. Pewna znów dama, która w szpitalu obłąkanych okazywała talent poetycki, po wyzdrowieniu straciła go zupełnie.

Fakty te są bardzo ciekawe. W każdym razie pewną jest rzeczą, że dotąd obłąkanie nikogo jeszcze nie zrobiło gienjuszem w prawdziwym znaczeniu tego wyrazu. Kto się nie urodził Dantem lub Michałem Aniołem, tego obłąkanie nie uczyni twórcą Boskiej Komedji lub Mojżesza.

Większa część poetów, spotykanych w zakładach dla obłąkanych, nie ma żadnego wykształcenia literackiego. Kształcą się oni i odbierają natchnienie dopiero podczas choroby. Utwory ich odznaczają się ciągłymi sprzecznościami, nagłym przejściem od nastroju smutnego do wesołego, który nierzadko staje się nieprzyzwoitym. Wyszukana elegancja stylu łączy się w nich z niedorzeczną bezładną gadaniną. Lecz co ich utwory najbardziej cechuje, to oryginalność dochodząca nieraz do absurdu i skłonność do ciągłego mówienia o sobie, do pisania autobiografji. Ciekawą jest rzeczą, że obłąkani nie używają wyrażeń tak sztucznych jak przestępcy, ale za to mają szczególne upodobanie w wyrazach jednakowo, lub podobnie brzmiących. Chętnie też wymyślają nowe wyrazy lub używanym odmienne nadają znaczenie.

Skłonność do malarstwa występuje prawie zawsze przy pewnych formach obłąkania. Rzadko bywa ona w związku z poprzednimi zajęciami chorych. Wybór przedmiotu zależy głównie od rodzaju choroby. Monomani przedstawiają w swych rysunkach zwykle mniemane swe nieszczęścia i t. p. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech artystycznej twórczości obłąkanych jest używanie znaków pisarskich razem z rysunkami, w tych zaś wielka obfitość symbolów, emblematów. Takie mieszane utwory przypominają malowidła japońskie, staro-indyjskie, tudzież ścienne obrazy starożytnych Egipcjan. Są one przeto objawem atawizmu, występującego pod wpływem obłąkania. Niektórzy z warjatów rysują wyłącznie arabeski i ornamenty, odznaczające się gieometryczną prawidłowością form, — inni znów, szczególniej dotknięci obłędem erotycznym, lubują się w rysowaniu postaci najnieprzyzwoitszych. W malarskich utworach warjatów uderza nas przedewszystkim brak przejściowych odcieni w kolorycie, w rysunku zaś pomijanie najważniejszych nieraz szczegółów i nadawanie przedmiotom dziwacznych rozmiarów, albo też ogromna obfitość szczegółów przy zupełnym braku perspektywy.



Zdarza się, że zdolność do rysunku i malarstwa słabnie pod wpływem obłąkania u tych, którzy przedtym ją uprawiali; w każdym razie zdarza się to rzadziej, aniżeli ze zdolnością muzykalną. Muzycy najczęściej tracą zupełnie swą zdolność z objawieniem się u nich choroby umysłowej. Jeżeli zaś grywają kiedy, robią to machinalnie, powtarzając ciągle to samo. Zato bardzo często objawia się talent muzyczny u tych, którzy przed chorobą nigdy go nie okazywali. Dzieje się to szczególniej z melancholikami. Objaśnienia tego faktu należy szukać w zdaniu Spencera, że prawo rytmu jest najogólniejszą formą przejawienia się energji w całej przyrodzie. Stąd właśnie pochodzi namiętne zamiłowanie do muzyki ludów pierwotnych. Człowiek bowiem tym łatwiej poddaje się organicznym popędom, im mniej powstrzymuje go rozsądek.

Zbadanie znamion artystycznej twórczości u obłąkanych ważne jest nietylko pod względem psychiatrycznym, ale i estetycznym. Wykazuje ono, że nadużywanie symbolów, obfitość drobnostkowych szczegółów, kwiecistość stylu, nienaturalna przewaga jednego jakiegoś koloru, lubowanie się w nieprzyzwoitościach, a nawet oryginalność posunięta do przesady — należą do patologji sztuki.

Między obłąkanymi gienjuszami, właściwymi warjatami i zdrowym ludźmi pośrednie miejsce zajmują *mattoidzi*, zwani przez innych psychjatrów newropatykami, newrozykami i ludźmi z temperamentem obłąkanym. Można ich podzielić na cztery gatunki: na mattoidów zmysłowych, uczuciowych, intelektualnych, tudzież grafomanów i pieniaczów.

Do pierwszej kategorji należą nawpół histerycy i nawpół hipochondrycy, odznaczający się zazwyczaj nadczułością. Skłonni bywają do uniesień i nadużyć, oraz do dziwacznych wybryków płciowych. Doznają szczególnych sympatji i antypatji, zarówno jak niczym nieuspra-

wiedliwionych obaw. Jedni z nich przestrzegają nadzwyczajną czystość, drudzy znów lubują się w brudzie.

Mattoidzi uczuciowi albo moralni stanowią stopień przejściowy do urodzonych zbrodniarzy. Są to egoiści bez przywiązania i litości dla innych, nienawidzący i unikający towarzystwa ludzkiego, lub, co gorsza, szukający sposobności, ażeby uczynić komuś źle, skazić i popchnąć na drogę występku. Próżni w najwyższym stopniu, dopuszczają się nieraz zbrodni dlatego tylko, ażeby pozyskać rozgłos.

Mattoidzi intelektualni są to owe niepohamowane gaduły, którzy prawią bez logicznego związku i dochodzą do wniosków przeciwnych swemu założeniu. Miewają oni dziwaczne fantazje, jak n. p. zliczyć kamienie brukowe na ulicy. Lubią popisywać się cytatami, używać obcych wyrazów i gadać ciągle o tej samej rzeczy, bez względu na czas i osoby. Pomiędzy nimi a warjatami, szczególniej dotkniętymi obłędem wielkości, niema wielkiej różnicy, jakoż z najbłahszego powodu zapadają na obłąkanie.

Co się tyczy grafomana, znamiennym jego rysem jest wygórowane przeświadczenie o swych zasługach, o swym znaczeniu. Zarozumiałość jego daleko silniej występuje w pismach, aniżeli w mowie i uczynkach. Utwory grafomanów miewają zwykle tytuły długie i dziwaczne, odznaczają się stylem kwiecistym i grą wyrazów. Płodność ich bywa nadzwyczajna. Jeden z nich napisał 180 dzieł, z których jedno niedorzeczniejsze jest od drugiego. Kiedy obłąkani zajmują się przeważnie poezją, grafoman szczególny ma pociąg do teologji i do nauk najbardziej abstrakcyjnych, a zarazem najmniej ścisłych i wykończonych. Chwytają się oni zagadnień dziwacznych, zawikłanych, niemożliwych do rozwiązania, jak n. p. kwadratura koła, albo też modnych. Przekonania ich w piśmie wyrażone są głębokie, ale nie gorące — i o ile bywają niedorzeczni w pisaniu, o tyle w rozmowie okazują się rozsądni i poważni. Właściwością grafomana jest wstrzemięźliwość, dochodząca nieraz do ascetyzmu, oraz obojętność na przeszkody i troski życia praktycznego. Temu to zapewne należy przypisać ich przebiegłość i wyrachowanie w życiu codziennym.

Najszkodliwszą odmianą grafomana jest pieniacz, klęska sąsiadów i utrapienie urzędów sądowych. Mattoid tego rodzaju znany jest powszechnie i zbytecznie byłoby wdawać się w dokładne jego określenie.

Stopień przejściowy od mattoidów zwykłych do genjuszów stanowią mattoidzi gienjalni, odznaczający się tym, że w dziełach ich obok myśli najgłębszych występują pomysły niedorzeczne, prawdziwie warjackie. Przeprowadzić granicę między nimi a prawdziwymi gienjuszami



jest nadzwyczaj trudno. Jako przykład cytuje autor A. Comta, Klementynę Royer, Fouriera i Micheleta, którzy, podług niego, są mattoidami gienjalnymi.

Powyższe fakty pozwalają nam zrozumieć, dlaczego tak często wielkie postępy narodów w polityce i w religji były wywoływane, a przynajmniej przedsiębrane przez obłąkanych i półobłąkanych. W nich bowiem z oryginalnością, właściwą gieniuszom i warjatom, bardziej jeszcze tym, którzy są jednymi i drugimi razem, łączy się egzaltacja, zdolna podnieść uczucia altruistyczne do takiego stopnia, że poświęcają własne interesy, a nawet życie, byle tylko dać poznać nowe prawdy i skłonić masy do ich przyjęcia.

Rozumie się, że sami przez się nie stwarzają oni nic, dają tylko ukrytym i przygotowanym przez czas prądom szybszy i wyraźniejszy ruch. Jeżeli ich ideje zbyt różnią się od poglądów panujących, lub są zbyt niedorzeczne, upadają wraz ze swym autorem i przyczyniają się nieraz do jego zguby.

Wiadomo, że w wiekach starożytnych, tak samo, jak dzisiaj u ludów barbarzyńskich i wśród ludności niewykształconej, obłąkani cieszyli się wielkim poważaniem. Uważano ich za wybrańców bożych, za których pośrednictwem bogowie swą objawiali wolę. Czemu przypisać to ich znaczenie? Oto tej jednej okoliczności, że, odznaczając się oryginalnością myśli i niezwykłą siłą woli, wprawiają masy w zdumienie i ujarzmiają je swą wyższością moralną, a to tymbardziej, że występują przed nimi jako zesłańcy niebios i władcy świata, z tak silnym przekonaniem, jakim tylko teomanja i obłęd wielkości mogą natchnąć. Przekonanie to, udzielając się masom, staje się źródłem epidemicznych obłędów zarówno religijnych, jako też rewolucyjnych.

Wszyscy wielcy reformatorowie religijni, oraz polityczni, taki Luter, Fox, Savonarola, Lojola, Joanna d'Arc, miewali halucynacje i pod ich wpływem rozpoczynali swą propagandę.

Taka jest treść dzieła: Gienjusz i Obłąkanie. Ostateczny wniosek, do jakiego autor w nim dochodzi, znany jest nam z tego, co o nim powiedziałem na początku niniejszego sprawozdania. Dla uzupełnienia go załączam kilka uwag autora, za pomocą których stara się ściślej określić swe zapatrywanie, dotyczące różnicy, jaka zachodzi między gienjuszem prawdziwym, a chorym, czyli obłąkanym.

„Jeżeli badamy, powiada on, życie i dzieła tych wielkich, ale chorych umysłów, których sławą rozbrzmiewają dzieje, przekonywamy się, że różnili się pod wieloma względami od tych gienjuszów, którzy bez żadnych zboczeń przebiegli wspaniałą parabolę swego żywota.

„Gienjusze obłąkani nie mają charakteru, owej trwałości i jednolitości, jakie cechują ludzi prawdziwie gienjalnych. Gienjusz posiada świadomość swej siły, ceni się, ale nie ma tej pychy, jaka ogarnia umysły chore. U niektórych z tych nieszczęśliwych dziwnie wcześnie objawiają się gienjalne zdolności. Wielu z nich nadużywało narkotyków, albo środków upajających i po większej części odznaczali się pewnymi nienormalnościami pod względem płciowym. Wewnętrzny niepokój zmusza ich do ciągłych podróży, do zmiany przedmiotów, którymi się zajmują. Żyją osamotnieni i nieczuli na to, co zajmuje innych, jak gdyby oddychali odmienną, sobie tylko właściwą atmosferą. Ale zato, oddając się całą duszą swemu zajęciu, poszukując chciwie rozwiązania najtrudniejszych zagadnień, stają się prawdziwymi pionierami nauki. Prawie wszyscy byli dręczeni religijnymi wątpliwościami i zajmowali się bardzo wiele swoim ja. Wybitne rysy szaleństwa tego rodzaju gienjuszów znajdujemy w samym układzie ich utworów, w ich stylu namiętnym i barwnym, w nielogicznych wnioskach, niedorzecznych sprzecznościach, a przedewszystkim w nieludzkich i cudacznych fantazjach. Wielu z nich posiadało czaszki pojemne, ale kształtów nieprawidłowych i, podobnie jak u obłąkanych, znajdowano u nich po śmierci poważne uszkodzenia ośrodków nerwowych. Lecz co najbardziej cechuje anormalność umysłową tych ludzi, to niezwykłe natężenie dwuch stanów przemiennych — podniecenia i wyczerpania. Jestto zresztą zjawisko fizjologiczne, właściwe wszystkim prawie wielkim umysłom, nawet zupełnie zdrowym."

Zauważę tu mimochodem, że skoro to zjawisko fizjologiczne jest właściwe wszystkim prawie umysłom, nawet zupełnie zdrowym, więc nie może najbardziej cechować anormalności umysłów chorych.

„Jakaż różnica między nimi, a tymi wielkimi ludźmi, którzy pogodni, ufni w siebie, przebiegali drogę życia, których nie wzruszały nieszczęścia, nie wykoleiła namiętność!

„Takimi byli Spinoza, Bacon, Galileusz, Dante, Voltaire, Kolumb, Macchiaweli, Michał Anioł, Cavour. Nie mamy między nimi ani jednego, któryby nie posiadał silnie, ale zarazem harmonijnie rozwiniętej czaszki, co dowodzi siły myśli, okiełznanej wolą potężną. W żadnym z nich miłość prawdy lub piękna nie zagłuszyły miłości ojczyzny i rodziny. Nigdy nie zmieniają swych przekonań i swego charakteru, nie zbaczają od celu, nie rzucają w połowie raz rozpoczętej pracy. Ileż spójności, wiary, jasności wykazują oni w swych przedsięwzięciach, ile umiarkowania i jednolitości charakteru w życiu."

Przytoczyłem tę charakterystykę gienjuszów zdrowych i chorych nie dlatego, żebym ją uważał za ścisłą, opartą na dokładnym zbadaniu faktów, ale dlatego tylko, że uwydatnia ostateczną konkluzję autora.



Charakterystyka ta jest czysto idealna, wysnuta *à priori*, i przypomina nieco owe wzory etyczne, którymi moraliści usiłują zachęcić swych czytelników do cnoty. Gdyby przyszło podług niej klasyfikować wszystkich znanych z historji gienjuszów, zdaje mi się, że nie wielu z nich moglibyśmy zaliczyć do zdrowych. Gdyż i zpośród tej szczupłej gromadki, których autor zalicza do zdrowych, bodaj czy nie należałoby wielu z nich umieścić pomiędzy gienjuszami chorymi.

Do dzieła swego dołączył autor aż pięć dodatków, wyjaśniających bliżej niektóre punkty zagadnienia, dotknięte w dziele, ale nierozwinięte w sposób wyczerpujący, albo zawierających ciekawe dokumenty, jak n. p. dzienniki i pisma obłąkanych, literatura mattoidów, wreszcie kopje rysunków obłąkanych.

Kończąc swe sprawozdanie o dziele Lombroso, muszę wyznać, że pomimo wszystkich sprzeczności, niedokładności, z jakimi się w nim spotykamy, jest zewszechmiar ciekawe i pouczające. Poruszając kwestję ważną i rozpatrując ją z różnych stron, jakkolwiek jej nie rozstrzyga, dostarcza jednakże do jej rozwiązania wiele danych i pobudza do zastanowienia się nad nią. Napisane z życiem, daje się czytać z przyjemnością.

---

## XIII.

## OBECNY STAN NAUKI O TEMPERAMENTACH[1]).

1. Jednym z najtrudniejszych zagadnień psychologji fizjologicznej jest rozwiązanie pytań, dotyczących natury temperamentu. Co to jest temperament? jakie są jego przyczyny fizjologiczne? do ilu form można sprowadzić napotkane w nim różnice? Są to pytania, na które dotąd próżno szukała nauka odpowiedzi i które w obecnym jej stanie nastręczają takie trudności, że jeszcze długo trzeba będzie czekać, zanim ostatecznie zostaną rozstrzygnięte.

Nauka o temperamentach sięga bardzo odległych czasów. Indywidualne różnice między ludźmi należą do faktów tak widocznych, że nie mogły ujść uwagi w najwcześniejszej dobie umysłowego rozwoju. Jeżeli początkowo miały wyłącznie znaczenie praktyczne, jako czynnik, z którym trzeba było liczyć się w życiu; to następnie, kiedy myśl zmężniała, uczuła potrzebę zdania sobie sprawy z tego, co spostrzega w sobie i naokoło siebie, musiało nastręczyć się samo przez się pytanie: czym się dzieje, że ludzie w tych samych znajdujących się warunkach i doznający tych samych wrażeń zewnętrznych, inaczej czują i inaczej działają? W owej atoli dobie, kiedy to pytanie powstało, umysł ludzki nie posiadał żadnych danych do jego rozwiązania. Ubogi w doświadczenie, nieświadomy dróg, którymi myśl dochodzi do wykrycia prawdy, szukał jej umysł poomacku, zgadywał ją raczej, niż poznawał, biorąc najczęściej przywidzenie i urojenie za rzeczywistość. Opierając się na pośpiesznych uogólnieniach kilku faktów, niezawsze należycie poznanych, albo, co gorsza, na dowolnych przypuszczeniach, wyprowadzał z nich wnioski, o których sprawdzenie bynajmniej się nie troszczył.

Najpierwsze teorje, które powstały w celu wytłumaczenia istoty temperamentu i jego przyczyn, są wymownym świadectwem stanu umysłu, w którym, nie będąc zdolny pochwycić naturalnego wątku rzeczy i ich

[1]) Ateneum. r. 1890, t. II.



związku, szuka rozwiązania zagadki w dalekich podobieństwach i poprzestaje nieraz na symbolicznym jej przedstawieniu, albo na zgoła słownym wyjaśnieniu. Przyznać wszakże należy, że teorje te, pomimo całej fikcyjności założeń, z jakich wychodziły, mają tę wyższość nad wielu późniejszymi, że posiadały głębsze poczucie prawdy, że trzymały się gruntu przyrodniczego i w warunkach fizjologicznych upatrywały przyczynę różnic psychicznych, stanowiących podstawę szczególnych form temperamentu.

Za punkt wyjścia dla najstarożytniejszej teorji temperamentu posłużyła nauka Empedoklesa o czterech powszechnych żywiołach: ziemi, która miała być piewiastkiem zimnym, wodzie — wilgotnym, powietrzu — suchym i ogniu — gorącym. Uważając temperament za przyrodzone usposobienie, wyprowadzała ona zachodzące w nim różnice z przewagi w organizmie ludzkim jednego z owych żywiołów nad innymi. Ponieważ żywiołów tych jest cztery, zatem cztery tylko przyjmowała odmiany temperamentu: zimny, wilgotny, suchy, i gorący, które później dopiero otrzymały znane powszechnie nazwy: flegmatycznego, melancholicznego, sangwinicznego i cholerycznego.

Cztery te temperamenty uznawał Hipokrates, ale inaczej je uzasadniał i inne nadawał im znaczenie. Zapatrując się na nie ze stanowiska czysto medycznego, uważał je nie za normalne stany organizmu, ale za patologiczne jego zboczenia, wytwarzające w nim wrodzoną skłonność do pewnych chorób. Za właściwą ich przyczynę przyjmował soki żywotne, humory, a mianowicie: krew powstającą w sercu, flegmę, wydzieloną przez mózg, żółć żółtą — przez wątrobę i żółć czarną — przez śledzionę. Humory te, zostające pod kierunkiem ognia, duchowego pierwiastka, ożywiającego ciało, rozchodziły się po organizmie i dawały początek wszystkim jego sprawom. Z powodu pewnych okoliczności, w samym organizmie leżących, albo też pod wpływem nieprawidłowego działania ognia, jeden z owych humorów mógł się wytwarzać w ciele w nadmiernej ilości, albo przenikać do tych jego części, w których być nie powinien, i w ten sposób stawał się przyczyną zaburzeń i zmian patologicznych.

Teorję temperamentów opracował ostatecznie Galen, który, przyjąwszy w zasadzie zapatrywanie Hipokratesa, starał się je pogodzić z tradycyjną nauką Empedoklesa. Przedewszystkim przywrócił temperamentom ich dawne znaczenie, jako normalnym usposobieniom organizmu. Szczególne ich własności tłumaczył przewagą jednego z czterech humorów Hipokratesowych. Humory te atoli poczytywał za wytwory krwi, która podług niego jest głównym humorem i w której skład wchodzą żywioły Empedoklesowe. Oprócz czterech głównych temperamentów, których dzisiejsze nazwy jemu zawdzięczają swe ustalenie, przyjmował jeszcze

cztery mieszane, a nadto ponad wszystkimi ośmioma dziewiąty, idealny, będący doskonałą równowagą głównych.

W tej formie, jaką teorji temperamentów nadał Galen, przetrwała ona prawie bez zmiany aż do XVIII-go wieku, ciesząc się bezwzględnym uznaniem, podobnie jak wszystko, co miało za sobą powagę czasu i mienia. Wprawdzie w średnich wiekach, w czasie nieograniczonego panowania astrologji i alchemji, uległa ona czasowo ich wpływom, wpływy te atoli nie zostawiły na niej żadnych śladów.

Pierwszym, który się odważył targnąć na powagę Galena i na jego tłumaczenie temperamentu, był Paracelsus. Ten, zamiast tradycyjnych żywiołów, wchodzących w skład krwi, ogłosił siarkę, merkurjusz i sól za jedyne pierwiastki organiczne i stosownie do tego ustanowił trzy temperamenty. Głównym wszakże reformatorem zarówno nauki o temperamentach, jak i całej medycyny, stał się Stahl. Poddawszy ostrej krytyce teorję żywiołów i humorów, uznał krew za jedyny płyn, ożywiający ciało i dający początek wszystkim procesom życiowym, których ostateczną przyczyną miała być dusza. Różnice temperamentu pochodzą wyłącznie z różnych własności krwi. W temperamencie cholerycznym krew zawiera w sobie wiele matrji siarczanych i dlatego jest mniej płynna, łatwiej się rozgrzewa i nie ulega prędko fermentacji; we flegmatycznym — krew jest wodnista, mniej zapalna i niepodlegająca fermentacji; w sangwinicznym — krew, nie będąc ani siarczaną, ani wodnistą, jest umiarkowanie płynna, zlekka ciepła, różowa i posiada normalną ruchliwość; w melancholicznym — krew jest gęsta, ziemista, w ruchu powolna i ociężała. Nie poprzestając na tym czysto anatomicznym określeniu temperamentów, postanowił uzupełnić je charakterystyką ich pod względem fizjologicznym i psychologicznym. Jak w przyznawaniu krwi różnych własności nie wiele się troszczył o fakty i dbał o to, ażeby te hipotetyczne własności zgadzały się z tradycyjnymi znamionami temperamentów; tak samo w charakterystyce fizjologicznej i psychologicznej wszystkie cechy wziął nie z obserwacji, ale wysnuł dedukcyjnie z przypuszczalnych własności krwi i z utrwalonych radycją znamion duchowych pojedynczych temperamentów. Charakterystyka fizjologiczna jest o tyle fantastyczna, że przy jakiej takiej znajomości fizjologji łatwo można ocenić jej wartość; inaczej ma się rzecz z psychologiczną. Ta ścisłością swych określeń, ogarniających najdrobniejsze szczegóły, oraz konsekwencja, z jaką te szczegóły jedne z drugich wynikają i układają się w doskonałą całość, wolną od wszelkich sprzeczności, zwodzi i budzi przeświadczenie, że jest owocem długich i pilnych spostrzegań, pomimo, że doświadczenie codziennego życia poucza nas dokładnie, że niema na świecie istoty, któraby, czyto w dobrym, czy w złym, była doskonałą w sobie harmonją. Toteż teorja Stahla cieszy się jeszcze



pewną popularnością, szczególniej wśród ludzi, którzy posługują się nabytymi pojęciami i wierzeniami, jak zdawkową monetą, nie troszcząc się o ich rzeczywistą wartość.

Tą samą drogą czczych domysłów i pustych frazesów poszedł także Plattner, sławny kiedyś medyk i filozof. Przyjąwszy dwa pierwiastki w organizmie ludzkim: duchowy i zwierzęcy, z ich różnic jakościowych i ilościowych wyprowadzał różnice temperamentu. Podług niego cztery są główne temperamenty: rzymski, posiadający wiele duchowości i wiele zwierzęcości, lidyjski — mało duchowości i wiele zwierzęcości, attycki — wiele duchowości i mało zwierzęcości, frygijski mało duchowości i mało zwierzęcości. Każdy z tych temperamentów dzieli się na dwie odmiany, stosownie do dwojakiej własności pierwiastka zwierzęcego, który bywa albo łagodny, delikatny, albo gwałtowny, gruby. Pod tym względem rozważane temperamenty są następujące: męski, ognisty, eteryczny, melancholiczny, sangwiniczny, beotycki, flegmatyczny i hektyczny.

Właściwe pojmowanie zagadnienia i traktowanie go bardziej naukowe, polegające na tłumaczeniu rzeczy nieznanej za pomocą znanej, rozpoczyna się dopiero od Hallera, wznowiciela doświadczalnej metody w fizjologi. Wykrywszy, że własnością mięśni jest pobudliwość, t. j. zdolność kurczenia się wskutek podrażnienia niezależnie od nerwów, uznał on pobudliwość mięśni, oraz wrażliwość nerwów i różny ich do siebie stosunek za jedyną przyczynę temperamentów. Heinroth, przeciwnie, przyczynę ich upatrywał w wygórowanej czynności jednego z głównych układów organicznych. Nadmierna czynność układu limfatycznego wytwarzać ma temperament flegmatyczny, żylno-żółciowego – melancholiczny, tętniczego – sangwiniczny, i nerwowego — choleryczny.

Kant, zapatrując się na temperamenty ze stanowiska czysto psychologicznego, podzielił je na dwie grupy: uczuciowe, do których zaliczył sangwiniczny i melancholiczny, i czynne, do których mają należeć flegmatyczny i choleryczny. Jednocześnie z zapatrywaniem Kanta powstało inne, które różnice temperamentów wyprowadzało z wrodzonych usposobień do różnych uczuć i namiętności. O wiele później Carus do dwuch głównych temperamentów, przyjętych przez Kanta, dodał trzeci, umysłowy, który dzielił się na dwie odmiany: na zmysłowy i rozumowy.

Jak wiadomo, po Kancie zapanował kierunek spekulacji metafizycznej, która, uznawszy doświadczenie za niepotrzebne rusztowanie w sprawie poznania, szukała prawdy bezwzględnej w abstrakcyjnym *ja*, mającym stanowić istotę ducha indywidualnego. Z wykrytej, drogą wewnętrznego ruchu myślenia, prawdy wysnuwano następnie za pomocą dedukcji całą treść rzeczywistości, a chociaż ta bynajmniej nie zgadzała się ze światem

konkretnym, nie wiele sobie z tego robiono, utrzymując że zadaniem filozofji nie jest przedstawiać rzeczy, jakimi są, ale jakimi być powinny.

Na te tory rozbujałych fluktów została także sprowadzana teorja temperamentów. Nie troszczono się odtąd o fakty i zabawiano się w różnego rodzaju pomysły, stosownie do apriorystycznych założeń, właściwych oddzielnym systemom filozoficznym. Wprawdzie kierunek realno-idealny, który zapanował nad umysłami po fatalnym bankructwie spekulacji Heglowskiej, przywrócił pewne prawa faktom doświadczalnym, traktował je jednakże pomacoszemu, podporządkowując pojęciom wygórowanego spirytualizmu. To też teorja temperamentów na tej zmianie kierunku filozoficznego nie wiele zyskała. Tak np. Rosenkrantz, jeden z przedstawicieli realno-idealnego kierunku, przyjąwszy w całości teorję Heinrotha, czyni zastrzeżenie, że w każdym razie przewagi jednego z głównych układów organicznych nie można uważać za przyczynę poszczególnych temperamentów, gdyż sama ta przewaga jest bezpośrednim następstwem jednostronności duszy, że zatym temperament jest niejako organem duszy, która go wytwarza dla siebie i za jego pomocą objawia swą jednostronność.

Nieskończona różnorodność zdań i mniemań, sprzeczności w zapatrywaniach na tę samą rzecz, a co więcej, zupełna dowolność twierdzeń musiały z konieczności doprowadzić do przeświadczenia, że wszelkie dotychczasowe usiłowania w celu wytłumaczenia istoty temperamentu były poprostu pracą syzyfową, że temperament jak był dotąd, tak i pozostaje zagadką, dla której rozwiązania nauka nie posiada jeszcze dostatecznych danych. Ale gdy jedni, kierując się tym przeświadczeniem, radzili odłożyć wszelkie poszukiwania nad temperamentem do czasu późniejszego, kiedy będą zebrane potrzebne materjały i dokładniej poznane zjawiska organiczne, tudzież ich stosunek do czynności duchowych; inni całe zagadnienie uznali za fikcję, utrzymując, że wszelkie typy temperamentów są abstrakcjami, którym w rzeczywistości nic nie odpowiada, że niema człowieka, któregoby usposobienie organiczne pozostawało zawsze to samo, że każdy może jednocześnie posiadać dwadzieścia do trzydziestu temperamentów, a nawet więcej (Beneke). Przestano odtąd zajmować się temperamentem. Nie podkopało to jednakże jego znaczenie u ogółu, który, nieświadomy sporów naukowych i trudności zagadnienia, trzymał się tradycyjnego podziału temperamentów, poprzestając na ich nieokreślonym znaczeniu, dającym się tłumaczyć jak się komu podobało.

Ostatnimi dopiero czasy nanowo przystąpiono do zadania, zabrawszy się do rzeczy z większym zasobem faktów i dokładniejszą znajomością wymagań naukowego badania. Na szczególną pod tym względem uwagę zasługują teorje Henlego, Wundta i Sullego.

Henle, sławny anatom niemiecki, zajął się przeważnie fizjologiczną



stroną temperamentu. Teorja jego jest, ściśle rzeczy biorąc, teorją Hallera, przerobioną stosownie do wymagań dzisiejszej wiedzy. Pobudliwość mięśni, uważana przez Hallera za jeden z głównych czynników, wpływających na wytworzenie różnic temperamentu, zastąpiona jest u Henlego przez wrażliwość nerwów ruchowych. Punktem wyjścia dla jego teorji jest twierdzenie, że nerwy uczuciowe i ruchowe przed podrażnieniem posiadają pewien stopień napiętości, zależny najprzód od posiadanej przez nie sumy energji organicznej, a następnie od pobudzeń czysto wewnętrznych. Stopień napiętości nerwów, będący głównym warunkiem ich pobudliwości, bywa różny i różnicę te stanowią istoty pojedyńczych temperamentów. W temperamencie flegmatycznym pobudliwość nerwów czuciowych i ruchowych jest słaba; w sangwinicznym wielka, ale suma energji rozporządzalnej prędko się wyczerpuje; w cholerycznym stopień pobudliwości jest wielki i wielka jest trwałość energji życiowej, która nie daje się prędko zużyć; w melancholicznym energja jest wielka, ale przy wysokim stopniu pobudliwości nerwów czuciowych, nerwy ruchowe odznaczają się słabą napiętością i są mniej wrażliwe.

Wundt i Sully wszelkie wnioski, dotyczące fizjologicznych warunków temperamentu, usuwają na bok, jako przedwczesne, i zajmują się wyłącznie jego stroną psychologiczną.

Wundt pojmuje temperament jako ilościową stronę uczuć i namiętności, t. j. ich natężenie i trwałość. Uczucia mogą być z jednej strony albo silne, albo słabe, z drugiej — albo trwałe, albo szybko przemijające. Dwa te przeciwieństwa w oddziaływaniu organizmu na zewnętrzne wrażenia stanowią naturalną podstawę różnic, jakie napotykają się między ludźmi pod względem temperamentu. Temperamenty choleryczny i melancholiczny odznaczają się skłonnością do uczuć silnych i głębokich; sangwiniczny i flegmatyczny — do słabych. Z drugiej strony sangwiniczny i choleryczny usposobione są do zmian prędkich, melancholiczny i flegmatyczny — do powolnych.

Sully, psycholog angielski, przyjmuje za podstawę swej teorji nie przeciwieństwo uczuć pod względem trwałości i natężenia, ale ich przeciwieństwo jakościowe, pochodzące stąd, że każde z nich musi być albo przyjemne albo przykre. Przyczyną temperamentu melancholicznego jest usposobienie organiczne do głębszego odczuwania wrażeń przykrych, a stąd skłonność do brania rzeczy ze strony ujemnej; przeciwnie, sangwiniczny łatwiej poddaje się wrażeniom przyjemnym, niż przykrym, i widzi wszystko w jasnych kolorach. Temperament flegmatyczny odznacza się słabym odczuwaniem wrażeń zarówno przykrych, jak przyjemnych, kiedy tymczasem choleryczny przejmuje się silnie i tymi i tamtymi.

Przyjęta przez Sullego zasada stosuje się właściwie do dwuch tylko

temperamentów: sangwinicznego i melancholicznego, między którymi zachodzi przeciwieństwo uczuć pod względem ich jakości; co się zaś tyczy dwuch innych, flegmatycznego i cholerycznego, ich różnica opiera się na przeciwieństwie uczuć czysto ilościowym, a więc na zasadzie, która jest podstawą teorji Wundta.

Höffding, psycholog duński, godząc z sobą dwie powyższe teorje, przyjmuje w całości podział temperamentów, jak je Wundt określa, ale uzupełnia dwoma temperamentami, zapożyczonymi od Sullego, pod nazwą szczęśliwego i nieszczęśliwego. Nie zdaje mi się, ażeby takie pogodzenie dwuch teorji, występujących z różnych zasad, dało się usprawiedliwić. Nasuwa się bowiem pytanie: czy usposobienie szczęśliwe i nieszczęśliwe zostaje w jakiej zależności od stopnia natężenia i trwałości uczuć, czy też są od nich zgoła niezależne. W pierszym razie nie mogą stanowić osobnych temperamentów, lecz sprowadzają się do tych form, których różnice polegają na ilości uczuć; w razie przeciwnym, jeżeli usposobienie zarówno przykre, jak przyjemne, nie zależy od natężenia i trwałości uczuć, lecz może się objawiać przy różnym ich stopniu, dwa te usposobienia stanowiłyby główne temperamenty, z których każdy, rozważany pod względem ilościowym, przedstawiałby cztery odmiany. W ten sposób zamiast sześciu temperamentów, przyjętych przez Höffdinga, byłoby ich ośm, t. j. cztery odmiany szczęśliwego i tyleż odmian nieszczęśliwego.

2. Poznawszy główniejsze teorje, musimy teraz zbadać, w jakim stopniu zbliżyły nas do rozwiązania zagadnienia, na jakie pytania dostarczają odpowiedzi, jeżeli nie pewnych, to przynajmniej prawdopodobnych, jeżeli nie rozstrzygających ostatecznie kwestję, to przynajmniej wskazujących kierunek, w jakim szukać należy jej rozwiązania.

Przedewszystkim musimy zdać sobie jasno sprawę z tego, co należy rozumieć przez temperament.

Od najdawniejszych czasów aż do chwili obecnej wszyscy uczeni, zajmujący się kwestją temperamentu, pomimo największych różnic, jakie zachodzą między ich zapatrywaniami, zgadzają slę jednomyślnie na to, że temperament ma oznaczać te indywidualne różnice, które pochodzą nie z doświadczenia, ale z wrodzonego usposobienia, które nie są nabytkiem życia indywidualnego, ale niejako darem przyrody, wyposażającej człowieka pewnym zasobem własności, potrzebnych do życia. Od tego atoli punktu zdania i mniemania pojedyńczych autorów rozchodzą się w różnych kierunkach. Co właściwie stanowi owo usposobienie organiczne? Jakie są jego objawy i które z nich należy przyjąć za podstawę temperamentów? Na te pytania, jak i na wiele innych, znajdujemy różne odpowiedzi, niezawsze dające się pogodzić z sobą.



Wygłaszane pod tym względem zapatrywania można sprowadzić do trzech głównych:

*a*) Bezpośrednim objawem organicznego usposobienia jest uczucie, w jego przeto własnościach, zarówno jakościowych, jak ilościowych, należy szukać cech, na których podstawie możnaby przeprowadzić klasyfikację temperamentów.

*b*) Wrodzone skłonności i popędy stanowią istotę organicznego usposobienia. Oddziaływając na zewnętrzne wrażenia, dają one początek wszelkim uczuciom, wzruszeniom, namiętnościom, żądzom i dążnościom, którymi jedni ludzie różnią się od drugich. Dlatego też podział temperamentów na typowe odmiany musi się oprzeć na klasyfikacji przyrodzonych skłonności i popędów,

*c*) Przewaga w duszy jednej z głównych jej władz — myślenia, uczucia lub woli — jest bezpośrednim następstwem warunków organizacji duchowej i cielesnej, a zatym najdokładniejszym wyrazem organicznego usposobienia. Przewaga jednej z tych władz nadaje myślom, uczuciom i postępowaniu tak odrębne cechy, że ona tylko wytłumaczyć może różnice, jakie zachodzą między ludźmi pod względem temperamentu.

Jakkolwiek żadnemu z tych zapatrywań nie można odmówić pewnej słuszności, tylko pierwsze z nich określa stanowisko, rzucające potrzebne światło na wszystkie zagadnienia temperamentu.

Niepodobna zaprzeczyć, że przewaga w życiu duchowym bądź rozumu, bądź uczucia lub woli, może pochodzić z przyrodzonych warunków organizacji określonego osobnika; ale również rzeczą pewną jest, że ta przewaga może się wytworzyć pod wpływem doświadczenia, wskutek wychowania i stałego zajęcia, które nie zawsze odpowiada przyrodzonemu usposobieniu; a nareszcie dzięki szczególnym wypadkom i okolicznościom życia, które wywołują oddziaływanie osobnika w jednym jakimś kierunku, wymagającym większego natężenia z jednej strony jego duchowego życia, niżeli z innych, i tym samym dostarczającego sposobności do rozwijania jednych sił kosztem drugich. Ludzie niezwykłej miary, obdarzeni przez przyrodę wielkich zasobem sił duchowych, mogą się oprzeć zewnętrznym wpływom, przeciwnym ich usposobieniu, i wbrew wszelkim przeszkodom, tamującym rozwój przyrodzonych ich skłonności, wywalczyć dla nich prawo życia. Ale zwykli śmiertelnicy, którzy głową nie przerastają poziomu powszechnego, bywają zazwyczaj takimi, jakimi ich zrobiły okoliczności: co w nich pochodzi z przyrodzonego usposobienia, a co z doświadczenia, z nawyknienia, o tym w niektórych tylko wypadkach można coś powiedzieć.

Takie same uwagi nastręcza drugie zapatrywanie, które we wrodzonych skłonnościach i popędach każe szukać cech wyróżniających szcze-

gólne temperamenty. O wrodzonych skłonnościach i popędach wnosimy z uczuć i namiętności, jakie pod wpływem osobistego doświadczenia ustalają się w człowieku. Samorzutnie nie występują one, nie wyprzedzają wrażeń zewnętrznych. Ażeby mogły się objawić i utrwalić, potrzebują sprzyjających okoliczności, odpowiednich wrażeń, któreby, działając we właściwym kierunku, zdolne były wywołać w duszy oddziaływania. Takim właśnie oddziaływaniem na zewnętrzne wrażenia są nasze uczucia, żądze i dążności, które mogą wprawdzie powstać na tle przyrodzonych skłonności i popędów, ale mogą również wytworzyć się i bez nich pod wpływem wrażeń zewnętrznych przez nawykanie, nałóg. Zarody skłonności i popędów, które w życiu nie znalazły potrzebnych warunków dla siebie, które nie zostały rozbudzone przez odpowiednie im wrażenie, znajdują się jakby w letargicznym uśpieniu i mogą w końcu zamrzeć, nie dawszy znać o sobie żadnym uczuciem.

Zresztą, różnice zachodzące między ludźmi zarówno pod względem skłonności i popędów wrodzonych, jako też przewagi jednej z głównych czynności duchowych, stanowią tę stronę indywidualności ludzkiej, którą nazywamy charakterem w zwykłym znaczeniu tego wyrazu. Przez temperament zaś rozumiemy ogólne cechy organicznego usposobienia, właściwe wszystkim jego objawom, zarówno bezpośrednim, jak pośrednim, powstającym w drodze doświadczenia indywidualnego.

Czymże jest owo usposobienie organiczne i w jaki sposób możemy dojść do wykrycia tych ogólnych jego własności, które stanowią istotę temperamentu?

Organiczne usposobienie, pojęte jako przyrodzone tło objawów życia duchowego — uczuć, myśli i dążności, jest jedynie wypadkową wszystkich warunków ustroju cielesnego dodatnich i ujemnych, jego procesów fizjologicznych, a przedewszystkim czynności układu nerwowego. Stanowi ono materjalną podstawę osobowości ludzkiej, która w pierwszym rzędzie objawia się jako poczucie siebie, jako ogólna i niewyraźna świadomość swego istnienia. Na to poczucie siebie składają się przedewszystkim wrażenia wewnętrzne, pochodzące od organów ciała wskutek ich czynności fizjologicznych, a następnie wrażenia zewnętrzne, odbierane drogą zmysłów od świata zewnętrznego.

Wrażenia wewnętrzne, niezależnie od zewnętrznych, łączą się w jedno nierozdzielne uczucie wewnętrzne, będące wyrazem stanu organizmu w każdej chwili jego życia. Stosownie do tego, czy funkcje życiowe dokonywają się prawidłowo, czy też zachodzą w nich jakie zboczenia, stałe lub chwilowe zaburzenia, uczucie wewnętrzne objawia się jako przyjemność zadowolenie z siebie, wesołość, albo też jako przykrość, przygnębienie, smutek. To przeciwieństwo przyjemności i przykrości stanowi



główną charakterystykę uczucia wewnętrznego, które, odbijając dokładnie każdą zmianę w stanie ustroju życiowego, przybytek lub ubytek sił, pozostaje w ciągłym wahaniu, przechylając się to w jedną, to w drugą stronę i w ten sposób przechodząc całą skalę nastroju od najwyższej przyjemności do najgłębszej przykrości.

Uczucie wewnętrzne stanowi tło, na którym powstają uczucia poszczególne pod wpływem wrażeń zmysłowych, wywołujących w organizmie pewne zmiany i zmuszających go do oddziaływania na nie. Wrażenie zmysłowe jest niejako potrąceniem zewnętrznym, które wyzwala w organizmie jego energję życiową i pobudza do czynności w pewnym kierunku. Jeżeli wrażenie zewnętrzne w swym natężeniu nie przewyższa zasobu sił życiowych w pewnej chwili, jeżeli rozbudzona czynność nie zużywa ich nadmiernie, lecz zużywa tę tylko ich cząstkę, która zostaje do rozporządzenia po dokonaniu funkcji życiowych — powstaje pewne, specjalne pod względem treści uczucie, któremu towarzyszy przyjemność; przeciwnie, jeżeli wrażenie wywoła wielką ilość sił życiowych i przez to obniża czynności organiczne, albo też wyzwolonym siłom nadaje kierunek niezgodny z normalnymi warunkami organizmu — powstającemu wskutek tego uczuciu towarzyszy przykrość. Przyjemność więc lub przykrość każdego uczucia stanowi jego stronę czysto podmiotową. Oznacza stosunek wrażenia zmysłowego, będącego treścią poszczególnego uczucia, jego stronę przedmiotową, do uczucia wewnętrznego; są dwoma różnymi sposobami oddziaływania uczucia wewnętrznego na wrażenia zewnętrzne.

Jakkolwiek każde uczucie bywa albo przyjemne, albo przykre, bywają one takie nie w jednakim stopniu dla różnych osobników, a nawet dla tego samego osobnika w różnych chwilach życia. Co więcej, to samo wrażenie, które dla jednego jest przyjemne, dla drugiego może być przykre, a w pewnych wypadkach dla tego samego osobnika może być raz przyjemne, drugi raz przykre. O ile więc strona przedmiotowa uczucia jest jego pierwiastkiem stosunkowo stałym, niezależnym od zmian wewnętrznego uczucia, gdyż pochodzi od świata zewnętrznego; o tyle jego strona podmiotowa, będąca bezpośrednim oddziaływaniem uczucia wewnętrznego, na czynniki zewnętrzne, zależy zarówno od chwilowych zmian uczucia wewnętrznego, jak i od stałych warunków organizmu, stanowiących jego indywidualne różnice. Ponieważ podmiotowa strona uczuć bywa różna w różnych osobnikach, tak pod względem jakości, jak i ilości, z powodu, że każdy z nich oddziaływa na wrażenia zewnętrzne w sposób odpowiedni swemu organicznemu usposobieniu, w niej przeto należy szukać cech, które stanowią indywidualne własności pojedyńczych ludzi pod względem temperamentu.

Myślenie i wola są także pewnego rodzaju oddziaływaniem organizmu na czynniki zewnętrzne, ale oddziaływaniem pośrednim. Uczucia przyjemności i przykrości, oznaczając stosunek organizmu do wrażeń zewnętrznych, wyrażają stopień przystosowania jego do nich — i służą za punkt wyjścia dla myślenia i woli, których zadaniem jest takie oddziaływanie na świat zewnętrzny, ażeby wskutek niego nastąpiło nowe, dokładniejsze przystosowanie organizmu do warunków zewnętrznych, zapewniające mu większą sumę przyjemności, a zarazem zabezpieczające go od możliwych przykrości. Uczucie jest jedyną pobudką, kierującą czynnościami umysłu i działaniem woli. W pierwszej dobie rozwoju umysłowego jest ono głównym czynnikiem, kojarzącym wyobrażenia i nadającym właściwe sobie zabarwienie pojęciom i sądom o rzeczach i wypadkach, a lubo w późniejszej dobie wpływ jego na przebieg myślenia słabnie, nie przestaje przecież być regulatorem czynności umysłowych, które wtedy tylko nabierają siły i żywotności, gdy są przez uczucie ożywione, gdy dostarczają pewnej snmy przyjemności, jeżeli nie rzeczywistej, to przynajmniej spodziewanej. Wola zaś w swej istocie jest jedynie pewnym uczuciem, które doszło do takiego spotęgowania, że staje się na chwilę środkowym punktem życia duchowego, ogniskiem, skupiającym w sobie wszystkie siły rozporządzalne organizmu i popychającym go do działania, którego ostatecznym celem jest albo przedłużenie owego uczucia, lub jego sprowadzenie, albo też pozbycie się go i zabezpieczenie od niego. Uczucie przeto jest podstawą całego życia duchowego, z niego, jak ze środka koła, promieniują nazewnątrz myśli, chęci, postanowienia, które nigdy nie przekraczają sfery przez nie zakreślonej.

3. Klasyczna teorja temperamentów, której głównym przedstawicielem w naszych czasach jest Wundt, opiera się wyłącznie na ilościowej stronie uczucia. Wychodzi ona z tego założenia, że stopień natężenia uczuć, szybsza lub powolniejsza ich zmiana, przedstawiają najdokładniej naturę indywidualnego usposobienia, że od zachodzących pod tym względem różnic zostają w bezpośredniej zależności różnice pod wszystkimi innymi względami. Jakoż Wundt czyni zależnymi od energji uczuć i ich trwałości nietylko mniejszą lub większą skłonność do działania, ale nawet szczególny nastrój uczuć, wynikający z wesołego lub smutnego usposobienia, które uznaje za pochodne, nabyte doświadczeniem.

Nie da się zaprzeczyć, że zarówno w naukach fizycznych, jak i moralnych, ilościowa strona przedmiotu jest jedyną, którą można z dokładną ścisłością oznaczyć. Nadto nastręcza ona tę jeszcze korzyść w badaniu, że będąc widoczną, najłatwiej daje się spostrzegać, i gdzie chodzi o ścisłe wyznaczenie jej wielkości, jak np. w praktyce życiowej, tam w sposób przybliżony stosunkowa jej wartość może być oceniona bez wielkiego



zachodu. Wszystkie te zalety ma właśnie za sobą teorja temperamentów, wyprowadzająca różnice indywidualnych usposobień z ilościowej strony uczucia. Na nieszczęście, założenie, z którego wychodzi, stoi w rażącej sprzeczności z faktami, których nam dostarcza obserwacja.

Przypuszcza ona w zasadzie, że uczucia osobnika nie różnią się od siebie ilościowo i mają ten sam stopień siły i głębokości i tę samą trwałość. Przypuszczeniu temu przeczy w sposób stanowczy najprostsze zastanowienie się nad sobą i nad innymi. Przekonywa nas ono mianowicie, że w tym samym osobniku różne uczucia mogą być i bywają zwykle rożnej miary, i dlatego niepodobna ustanowić jakiejś normy ilościowej, którą można byłoby wziąć za podstawę do podziału temperamentów na ściśle oznaczone typy. Uczucia pojedyńczego człowieka przedstawiają taką rozmaitość pod względem swej trwałości i natężenia, że należy przyznać, zupełną słuszność twierdzeniu Benekego, który wyrzekł, że „w każdym osobniku jest więcej niż dwadzieścia temperamentów“, czyli, mówiąc wyraźnie, że każde uczucie ma właściwy sobie temperament.

Człowiek zarówno pod względem psychicznym, jak fizycznym, jest wytworem wielu pokoleń. Po najdalszych przodkach w linji ojcowskiej i macierzyńskiej odziedzicza różne własności ciała i ducha. Z twarzy może być podobny do ojca, z oczu lub ust do matki, z kształtu rąk, albo ze wzrostu do któregoś z dalszych przodków i t. d. Tak samo dzieje się z przymiotami ducha. Dusza ludzka nie jest jakąś próżną kartą, na której dopiero osobiste doświadczenie wpisuje treść życia indywidualnego; jest ona raczej kamienną tablicą, na której liczne pokolenia wyryły w symbolicznych kształtach dzieje pewnego rodu i na której wszystkie późniejsze pokolenia będą dodawać od siebie nowe znaki. Człowiek przynosi z sobą na świat w warunkach układu nerwowego zarody wszystkich swych instynktów, zdolności, popędów i skłonności, które dostają mu się w spadku po najdalszych nieraz przodkach, różnego usposobienia i sposobu życia. Odziedziczone przez jednostkę popędy i skłonności, pochodząc od różnych osób i różnych czasów, nie mogą mieć tego samego stopnia pogłębienia w jego naturze. Nareszcie warunki życia mogą się tak ułożyć, że sprzyjając rozwojowi niektórych skłonności, inne będą przytłumiać — i kiedy tamte dojdą do wielkiego natężenia, te zaledwie odezwać się zdołają. Dlatego też wszystkie nasze uczucia, wzruszenia i namiętności biorące początek we wrodzonych skłonnościach i popędach, a raczej w ich oddziaływaniu na wrażenia zewnętrzne, muszą się różnić między sobą, zarówno pod względem natężenia, jako też trwałości. Uczucia pojedyńczego człowieka, rozważane ze strony ilościowej, przedstawiają taką rozmaitość, że o sprowadzeniu jej do jakiejś ściśle oznaczonej normy mowy nawet być nie może. Jedne z nich mogą mieć żywość sangwiniczną

inne głębokość i trwałość melancholiczną, inne znów powolność flegmatyczną. Da się tu zastosować to, co Vischer wypowiedział o Hamlecie: „Melancholiczny Hamlet gniewa się cholerycznie na swą flegmę, a unosi się sangwiniczną radością z podstępu, który mu się udał".

Przypuszczalna jedność uczuć pod względem ilościowym jest takim samym złudzeniem, jak wewnętrzna harmonja natury ludzkiej. Ściśle rzeczy biorąc, człowiek jest zbiorem mnóstwa różnorodnych i najprzeciwniejszych sobie pierwiastków, pozostających w ciągłej z sobą walce. Jedność jego psychiczna na stanowisku temperamentu jest czysto formalna, polegająca na tym, że wszystko, co się w nim dzieje, odnosi do swego *ja* jako do wspólnego źródła, lubo to źródło zostaje w takim samym stosunku do jego treści wewnętrznej, w jakim morze do rzek, które do niego wpadają. Jedność rzeczywistą osiąga człowiek dopiero w charakterze etycznym, w którym sprzeczne pierwiastki godzą się przez podporządkowanie ich jakiej wspólnej zasadzie, łączącej się z zadaniami powszechnego życia. Ilościowa atoli różnica uczuć przez to się nie zaciera. Każde z nich zachowuje pod tym względem swą autonomję wobec woli, która nie może ani obniżyć ich natężania, ani powiększyć trwałości. Panowanie woli nad uczuciami jest bezpośrednie, za pomocą ruchów, którymi rządzi. Powstrzymując się od objawiania nazewnątrz uczuć za pomocą ruchów, powściągamy ich samorzutność i w ten sposób wyrabiamy w sobie przeciwko nim mniejszą lub większą odporność. Chociaż, ściśle rzeczy biorąc, odporność owa polega jedynie na tym, że pewnemu uczuciu przeciwstawimy inne, wręcz mu przeciwne i od niego silniejsze, tak że ostatecznie panowanie człowieka nad swymi uczuciami jest jedynie przewagą jednych jego uczuć nad innymi.

Wobec powyższych faktów, klasyczne typy temperamentów przedstawiają się jako sztuczne szematy, których cała wartość polega, co najwyżej, na tym, że uwydatniając ilościową stronę uczuć ludzkich, podają pewne normy do ich podziału na podstawie takich kategorji ilościowych, jakie do nich mogą być zastosowane. Rozpatrzywszy się atoli bliżej w owych normach, zmuszeni jesteśmy przyznać, że nie mają żadnej wartości, ani pod względem praktycznym, ani teoretycznym. Podział uczuć na silne i słabe, trwałe i przemijające, jakkolwiek konieczny w życiu potocznym, dla celów naukowych na nic się nie przyda. Jestto to samo, co dzielić przedmioty materjalne na wielkie i małe. Klasyfikacja uczuć podług właściwej każdemu ilości nie da się przeprowadzić — i dlatego cała teorja klasyczna temperemetów, nie mogąc być zastosowana ani w rozpoznawaniu indywidualnych usposobień, ani w ocenianiu pojedynczych uczuć przy ich klasyfikowaniu, musi być raz na zawsze odrzucona, jako nie-



odpowiadająca naturze rzeczy, stojąca w sprzeczności z tym, czego nas uczy pilna obserwacja nad samymi sobą i nad innymi.

4. Pragnąc ustanowić typy temperamentów zgodne z rzeczywistością, przedstawiające dokładnie charakterystyczne różnice, jakie istnieją między ludźmi pod względem ich przyrodzonego usposobienia, należy je oprzeć na takiej własności owego usposobienia, która stanowi jego cechę stałą i niezmienną, która we wszystkich swych objawach, bez względu na ich ilościowe różnice, pozostaje zawsze ta sama. Taką własnością jest jakościowa strona uczuć.

Uczucia rozważane pod względem jakości są albo przyjemne, albo przykre. Przyjemność lub przykrość uczucia zależy od stosunku jego treści do duszy ludzkiej i oznacza stan jej wobec wrażeń zewnętrznych, które na nią działają i wywołują w niej oddziaływanie. Oddziaływanie to dokonywa się na podstawie organicznego uczucia, będącego sumą algiebraiczną wrażeń, pochodzących od trzewiów i innych narządów wewnętrznych. Wrażenia zewnętrzne, które zgadzają się z uczuciem organicznym i podnoszą jego natężenie do stopnia odpowiadającego zasobowi sił rozporządzalnych, stają się przykre. Przyjemność i przykrość są jak gdyby przyciąganiem i odpychaniem, wywieranym przez duszę na dochodzące do niej od świata zewnętrznego wrażenia.

Rzeczą jest powszechnie znaną, że między ludźmi bywają jedni, którzy są zdolni unosić się najżywszą radością z powodu najmniejszego powodzenia w życiu i których żadne troski i cierpienia nie mogą pozbawić na długo wesołości i pogodnego zapatrywania na świat i ludzi, — i inni, którzy są tak wrażliwi na wszelkie przeciwności życia, chociażby najdrobniejsze, że to, co dla wszystkich jest obojętne, dla nich równa się nieszczęściu, i którzy, przejmując się głęboko uczuciami przykrymi, odznaczają się pewnym przytępieniem na uczucia przyjemne o tyle, że uniesienia radości są im prawie nieznane. Skąd pochodzi tak wielka różnica w usposobieniach? Jestże ona pierwotna, z warunków organizacji pochodząca, czy nabyta?

Wundt, który w ilościowych różnicach uczuć upatruje główną przyczynę odmian temperamentu, uważa oba powyższe usposobienia — wesołe i smutne — za pochodne, t. j. takie, które dopiero w późniejszym życiu, drogą indywidualnego doświadczenia wyrabiają się i ustalają. W każdym razie, czyniąc je zależnymi od stopnia natężenia i trwałości uczuć, tym samym uznaje w nich objawy niejako konieczne ze względu na warunki, które stanowią istotę tych temperamentów.

Rozumowanie Wundta w tym punkcie nie jest należycie rozwinięte; rzucone są tylko pewne punkty wytyczne, podług których można odtworzyć i uzupełnić ten wywód. Przedstawia się on w ten sposób:

Wartość życia mierzy się przedewszystkim skalą codziennych wrażeń, które, oddzielnie wzięte, nie są ani zbyt przyjemne, ale których suma może przedstawiać czynnik, mogący wywrzeć stanowczy wpływ na usposobienie człowieka, stosownie do tego, czy uczucia jego bywają silne i trwałe, czy też słabe i przemijające. Sangwinik, którego uczucia należą do drugiej kategorji, nie przejmuje się głęboko żadnym wrażeniem, ani przykrym, ani przyjemnym. Uczucia jego, zmieniając się szybko, nie pozostawiają po sobie żadnego śladu w jego duszy. Nie mając pamięci uczuć, żyje on wyłącznie dniem dzisiejszym, nie wiedząc, co to jest żal za przeszłością lub obawa przyszłości. Przeciwnie, melancholik, który odznacza się wielką trwałością i natężeniem uczuć, przejmuje się do głębi serca każdym wrażeniem i pamięć o nim zachowuje długo. Skutkiem tego do każdego wrażenia rzeczywistego przyłączają się drogą kojarzenia całe szeregi wrażeń przypomnianych. Ponieważ suma wrażeń przykrych o wiele przewyższa w życiu sumę wrażeń przyjemnych, przeto wspomnienia przykre i bolesne zapanowują wyłącznie nad umysłem melancholika i, oddziaływając na każde wrażenie, w ciągu życia doznawane, osłabiają żywność przyjemnych, a zarazem zaostrzają dotkliwość przykrych.

Nie ulega wątpliwości, że tą drogą rozwijają się i ustalają owe usposobienia, ale niepodobna zgodzić się na to, by tą drogą powstawały. Przeciwko temu wywodowi mówi wyraźnie fakt, że różnice między usposobieniem wesołym a smutnym zarysowują się dość dokładnie już w wieku dziecinnym, kiedy osobiste doświadczenia nie miały jeszcze dość czasu na to, ażeby mogły utrwalić w umyśle odpowiedni nastrój. Zresztą, jak wiemy, niema takich osobników, których uczucia byłyby jednej miary, i z których jedni mieliby pamięć uczuć, inni zaś byli jej pozbawieni. W końcu istotna różnica między usposobieniem wesołym, a smutnym, polega nie na tym, że pierwszemu właściwe są uczucia słabe i zmienne, a drugiemu silne i trwałe, ale na tym, że tamto odczuwa żywiej wrażenia przyjemne, niż przykre, kiedy, przeciwnie, to przejmuje się głęboko wrażeniami przykrymi, a słabo przyjemnymi.

Różnice między usposobieniem wesołym a smutnym, pochodzące ze szczególnych warunków cielesnej organizacji i mające swe źródło we wrodzonym nastroju duszy, muszą być uznane za pierwotne, pomimo że późniejszy wpływ doświadczenia może znacznie się przyczynić do ich rozwoju. Różnice te, jakkolwiek głównie objawiają się w zakresie uczuć i wzruszeń, występują wyraźnie i w innych zjawiskach życia duchowego. Zapatrywania, dążności, sposoby postępowania mają na sobie wybitne piętno swego pochodzenia. Dwa te usposobienia stanowią dwa odrębne typy natury ludzkiej, których przeciwieństwo jest tak jaskrawe, że w odróżnieniu ich niepodobna się omylić. Typy te znane były w odległej starożytności, jak o tym świadczą tradycje postaci śmiejącego się Demokryta i płaczącego Heraklita, których Grecy zestawiali dla kontrastu.



Mimo istniejącego między tymi dwoma temperamentami przeciwieństwa, mają one to z sobą wspólnego, że obu brak równowagi wewnętrznej. W jednym i w drugim punkt ciężkości życia duchowego jest: przesunięty w temperamencie wesołym w stronę uczuć przyjemnych, w temperamencie smutnym ku uczuciom przykrym. Są to temperamenty przeważnie uczuciowe i charakterystyczną ich cechą jest głęboki subjektywizm — zapatrywanie się na świat i ludzi ze stanowiska osobistych uczuć. Najwyższy swój wyraz znajduje on w dwuch kierunkach filozoficznego myślenia: w optymizmie, podług którego świat nasz jest najlepszy ze wszystkich, i w pesymizmie, który za zasadę bytu uznaje cierpienie, pochodzące ze sprzeczności między świadomością a bezwiednością.

Oprócz powyższych temperamentów są jeszcze dwa inne, tym się różniące od poprzednich, że odczuwając w równej mierze wrażenia przykre i przyjemne, odznaczają się pewną równowagą uczuć, jakkolwiek niestałą. Równowaga ta zapewnia ich sądom o rzeczy większą przedmiotowość. Jakoż są to usposobienia przedewszystkim praktyczne, rachujące się pilnie z czynnikami rzeczywistości i mające wstręt do marzeń.

Gatunkową różnicę między nimi stanowi to, że jeden oddziaływa powoli na wrażenia zewnętrzne, nigdy się nie unosi i ma pozór obojętności, zanim bowiem uczucie dojdzie w nim do najwyższego natężenia, ma czas uświadomić je sobie i zapanować nad nim; przeciwnie, oddziaływanie drugiego jest natychmiastowe. Uczucia dosięgają w nim odrazu najwyższego stopnia natężenia i wyładowują nagromadzoną w sobie energję za pomocą czynności odruchowych. Dlatego też jest on wrażliwy i gwałtowny. Wrażliwość ta atoli miewa chwile pewnego przytępienia, stąd skłonność jego do apatji i bezczynności, które trwają dopóty, dopóki go jakiś wypadek lub myśl silnie nie poruszy i nie roznamiętni. Cztery powyższe temperamenty, chociaż na innej oparte zasadzie, zgadzają się w głównych rysach z przyjętą powszechnie charakterystyką temperamentów, znanych pod klasycznymi nazwami. Czy te nazwy mamy i nadal zachować? Zdaje mi się, że byłoby lepiej, gdybyśmy je zastąpili właściwszymi i mniej pretensjonalnymi. Noszą one na sobie zbyt wyraźne ślady mniemań, którym zawdzięczają swe pochodzenie, a które przedstawiają rażącą sprzeczność z pewnikami naukowymi.

5. W pierwszym ustępie niniejszego szkicu przytoczyłem ważniejsze zapatrywania, dotyczące różnych odmian temperamentu. Jeżeli jedne z nich musimy odrzucić bezwzględnie, jako fałszywe, to o innych, nie wyłączając nawet teorji Henlego, która jest najracjonalniejsza, można powiedzieć to tylko, że ani ich dowieść, ani zaprzeczyć nie można.

Badania anatomiczne i fizjologiczne w obecnej dobie swego rozwoju nie dostarczają zgoła żadnych pewnych odpowiedzi na pytania, dotyczące przyczyn tych lub innych zjawisk psychicznych. Wiemy, że warunkiem każdego objawu duchowego jest jakiś proces fizjologiczny, którego głównym ogniskiem bywa układ nerwowy. Na czym atoli ten proces polega i w jakim stopniu zależy od innych, a szczególniej od procesów roślinnych organizmu, odpowiedzieć dziś z całą ścisłością naukową nie możemy.

W niewielu wypadkach można z pewnym prawdopodobieństwem domyślać się przyczyn poszczególnych objawów życia duchowego, a nawet z gruntu je wytłumaczyć — zawsze przecież tłumaczenie takie jest jedynie przypuszczeniem, wnioskiem, opartym na analogji, hipotezą. Dlatego też wszelkie rozprawy, stawiające sobie za cel wytłumaczenie pod względem fizjologicznym właściwych każdemu temperamentowi cech, należy uznać za przedwczesne. Musimy, jak na teraz, poprzestawać na tym jednym pewniku, że naturalną podstawą każdego temperamentu jest określone usposobienie organiczne, którego przyczyną są pewne warunki układu nerwowego i jego stosunek do odżywiania w najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu. — Faktem jest niepodlegającym najmniejszej wątpliwości, że każda zmiana w czynnościach trawienia, oddychania, w obiegu krwi, wywiera wpływ na życie umysłowe w kierunku dodatnim lub ujemnym. Nie ulega więc najmniejszej wątpliwości, że wszelkie różnice, zachodzące między ludźmi pod względem temperamentu, o tyleż pochodzą z odmiennych warunków układu nerwowego; i stąd, że nie każdy organizm w jednakim stopniu się odżywia, że w jednym przemiana materji dokonywa się powolniej, w drugim szybciej. Możnaby nawet powiedzieć, że przeciwieństwo między usposobieniem wesołym a smutnym nie tyle zależy od właściwości układu nerwowego, ile od różnicy w odżywczych czynnościach organizmu, bądź ułatwiających, bądź utrudniających czynności fizjologiczne procesu mózgu, towarzyszące zjawiskom duchowym.

6. Temperament oznacza indywidualne różnice między ludźmi pod względem nastroju uczuciowego. Występuje on przeto najwyraźniej głównie w dziedzinie uczuć, wzruszeń, namiętności, pragnień i żądz, które są bezpośrednim oddziaływaniem świadomości na wrażenia zewnętrzne. Niemniej jednakże właściwe każdemu temperamentowi cechy można wyśledzić i w czynnościach umysłowych. Nadmieniłem już, że subjektywizm stanowi wybitne znamię temperamentu wesołego i smutnego; kiedy przeciwnie, powolny i namiętny odznacza się przedmiotowością sądów i zapatrywań. Czy różnice pod tym względem dalej nie sięgają? Czy nie można z pewną słusznością utrzymywać, że osobniki, należące do pewnego temperamentu są mniej lub więcej uzdolnione umysłowo od tych, którzy mają inne temperamenty?



Uczeni, wyprowadzający różnice temperamentów z ilościowych różnic uczucia, podzielali przekonanie, jakkolwiek nie zawsze je wyraźnie wypowiadali, że jedne temperamenty są mniej, drugie bardziej uzdolnione pod względem umysłowym. Na to tylko nie mogli się zgodzić, który z nich jest najbardziej uprzywilejowany. Galen, uznając temperameut sangwiniczny za normalny, inne zaś za pewne od niego zboczenia, tym samym przyznawał mu pierwszeństwo. Kant wahał się między temperamentem flegmatycznym a melancholicznym, jakkolwiek ostatecznie pierwszy uznał za najbardziej odpowiadający warunkom rzeczywistości. W najnowszych czasach cieszył się szczególnymi względami temperament choleryczny, który stał się prawie synonimem nietylko gienjalnych zdolności, ale nadto stałej i niezłomnej woli. Jednocześnie temperament sangwiniczny poszedł w taką poniewierkę, że oznaczono nim każdego, kto był pozbawiony panowania nad sobą samym i szedł naoślep za każdym wzruszeniem, za każdym pożądaniem. Już sama niezgodność powyższych zapatrywań świadczy najwymowniej, że nie mają żadnej podstawy rzeczywistej. W założeniu ich leżą dwa błędy. Pierwszym z nich jest przypuszczenie, że od stopnia natężenia i trwałości uczuć zależą bezpośrednio wszystkie czynności umysłowe, które tym większą odznaczać się muszą energją i bystrością, im uczucia bywają silniejsze i trwalsze. Tymczasem, jeżeli energja i bystrość czynności umysłowych zależy od czego, to przedewszystkim od uwagi. Uwaga jest koniecznym warunkiem nietylko sądzenia i wnioskowania, ale także postrzegania i pamięci. Wszystkie te bowiem czynności umysłu polegają na porównaniu, na dopatrywaniu różnic i podobieństw między rzeczami. Uwaga zaś, jak wiadomo, jest aktem woli, która jest indywidualnym wytworem człowieka. Z wolą człowiek się nie rodzi, lecz ją sam w sobie wyrabia — i każdy, bez względu na to, czy jego uczucia są słabe lub silne, trwałe lub przemijające, w normalnych warunkach zdolny jest wyrobić w sobie władzę panowania nad sobą, t. j. nad wszystkimi pierwiastkami, stanowiącymi treść jego świadomości. Drugim błędem jest pomieszanie pojęć, niedokładne odróżnienie tego, co nazywamy temperamentem, od tego, co stanowi istotę charakteru etycznego. Temperament oznacza pierwotny stan duszy, który wyraża się w bezpośrednim oddziaływaniu na zewnętrzne wrażenia bez względu na zadania życia, w oddziaływaniu czysto instynktowym, mającym na celu zaspokojenie wrodzonych skłonności i popędów. Znamienną cechą tego stanu jest, że tak powiem, luźność wszelkich poruszeń duszy. Wrażenie rzeczywiste stanowi w nim główny punkt ciężkości życia duchowego. Pojęcia nie mają w nim tej siły, ażeby zdolne były przeciwważyć doznane wrażenia, stąd każde z nich w miarę, jak odpowiada wrodzonym skłonnościom i popędom, staje się chęcią, pożądaniem, które zapanowywa niepodzielnie nad świadomością. Przykład takiego stanu

dostarcza nam dziecko w pierwszych dwuch latach, kiedy, osłonięte troskliwością rodzicielską od wymagań rzeczywistości, nie poznało jeszcze smutnej konieczności życia — przystosowania się do warunków.

Od chwili, w której ta konieczność zostanie uznana przez istotę ludzką, rozpoczyna się dla niej nowy okres życia —okres doświadczenia, urabiania się charakteru, starania o zapanowanie nad sobą samym. Istotę charakteru stanowi uporządkowanie myśli, uczuć i chęci podług wymagań życia drogą do tego uporządkowania wiodącą jest walka o byt, pojęta w najobszerniejszym znaczeniu. Pierwszym owocem tej walki jest przeniesienie punktu ciężkości życia duchowego ze sfery wrażeń zmysłowych, w sferę idealną. Pobudkami działania stają się nie wrodzone skłonności i popędy, albo też nabyte nałogi i namiętności, ale zasady prawne, zgodne z zadaniami życia, i skojarzone z tymi zasadami uczucia. Im głębsze jest ustosunkowanie myśli i uczuć na podstawie pewnej zasady, tym doskonalszy jest charakter, tym energiczniejsza jest wola, która jest jedynie spotęgowaniem w sobie pewnego uczucia, oświetlonego myślą, do takiego stopnia, ażeby się stało ogniskiem całego życia duchowego, osią wszystkich pragnień i dążności. Człowiekiem przeto bez woli, bez charakteru, istotą zmienną w swych uczuciach i niestałą w działaniu, idącą naoślep za każdym wrażeniem, za każdym uczuciem w pewnej chwili panującym, bez względu na ich stosunek do zadań życia, bywa nietylko sangwinik, ale i choleryk i każdy wogóle temperament, dla którego ostatecznym prawem tak w złym, jak w dobrym są natchnienia chwili. Wartość życiowa człowieka polega nie na tym lub innym usposobieniu przyrodzonym, ale jedynie na charakterze, który się nabywa własną pracą nad sobą, walką z poruszeniami swej duszy i ciągłym nad nimi czuwaniem.

---

# XIV.

## PSYCHOLOGJA DOŚWIADCZALNA [1].

(Dalszy ciąg studjum o dziele Sullego: Outlines of Psychology, urwanego przez przeoczenie na stronie 273).

4. „Postrzeganie jest pierwszym walnym źródłem poznania. Jest ono atoli czynnością chwilową, i gdybyśmy byli ograniczeni do samego tylko zmysłowego poznania rzeczy, poznanie to nie miałoby żadnej trwałości. Istnienie poznania trwałego polega na tym, że wrażenia, jakich umysł doznaje w postrzeganiu, pozostają w nim i przechowują się nawet po usunięciu przedmiotu. Innymi słowy, postrzeżenie w umyśle przechowuje się w pewien sposób i nadal. Formą, w jakiej postrzeżenie objawia się, gdy odpowiadający mu przedmiot jest nieobecny, jest obraz umysłowy, umysłowe jego przedstawienie“. Przedstawienie to nazywa się w naszym języku wyobrażeniem.

Od wyobrażenia należy odróżniać tak zwany po-obraz, który, będąc bezpośrednim następstwem postrzeżenia, polega na tym, że rozbudzone w ośrodkach nerwowych działanie nie ustaje odrazu. Wyobrażenie tym głównie odznacza się, że posiada pewną trwałość i może się wznawiać, odtwarzać po znacznym przeciągu czasu od chwili, w której odbyło się postrzeżenie.

Wyobrażenie zachodzi w tych samych ośrodkach nerwowych, co i postrzeżenie, i fizjologicznym jego współczynnikiem jest takaż sama odmiana nerwowa, jaka towarzyszyła postrzeżeniu, tylko że odmiana ta powstaje tym razem niezależnie od obwodowych podrażnień, które są koniecznym warunkiem postrzegania.

Zdolność wznawiania, odtwarzania wrażeń i postrzeżeń, przedtym doznanych, nazywa się wyobraźnią. Na niższym stopniu swego rozwoju wyobraźnia jest odtwarzająca. Wyższy jej stopień stanowi wyobraźnia twórcza.

---

[1] „Ateneum“, r. 1885 t. IV.

Działanie wyobraźni odtwarzającej ogranicza się do powtórzenia w wyobrażeniu wszystkich szczegółów w tym samym porządku, w jakim były dane w postrzeżeniu. Do niej więc zaliczyć należy także ową funkję umysłową, którą nazywamy pamięcią. Polega ona na zdolności zatrzymywania i zachowywania w umyśle wrażeń i postrzeżeń doświadczonych. Wznawianie zaś, wskrzeszanie nowych wrażeń i spostrzeżeń, stanowi osobną czynność umysłową, znaną pod imieniem przypomnienia.

Wyobrażenie różni się od postrzeżenia tym głównie, że, będąc jego kopją, jest od niego mniej żywe i wyraźne — jakkolwiek w pewnych wypadkach — w złudzeniach — może wystąpić z siłą, równą postrzeżeniu.

W wieku dojrzalszym, podobnie jak każdemu wrażeniu rzeczywistemu towarzyszą wrażenia odtworzone, tak każdemu postrzeżeniu towarzyszy wyobrażenie. Poznać bowiem przedmiot, jestto utożsamić go z innym, dawniej już poznanym i przechowanym w umyśle, jako wyobrażenie.

Doskonałość wyobrażenia polega na jego jasności, wyrazistości i dokładności. Wszystkie szczegóły wyobrażenia powinny przedstawiać się jasno; samo zaś wyobrażenie, jako całość, musi wyraźnie odróżniać się od innych. Ponieważ wyobrażenie jest tylko odtworzeniem postrzeżenia, ma ono być dokładne, tj. zawierać w sobie wszystko, co było dane w postrzeżeniu, i być wolne od wszelkiej przymieszki obcych pierwiastków.

Zdolność odtwarzania w umyśle, czyli przypominania wrażeń i postrzeżeń dawniej doznanych, zależy od dwuch warunków: od głębokości wrażeń i od kojarzenia.

Ażeby wrażenia i postrzeżenia, mogły się wryć głęboko w umyśle i pozostawić w nim niezatarte ślady, potrzebują częstego i to nie w wielkich odstępach czasu powtarzania, któremuby towarzyszyła pilna uwaga.

Żeby zaś wyobrażenia mogły się odtwarzać, wskrzeszać, potrzebna jest obecność czegoś, coby je przypominało, coby je nasuwało na myśl. Ażeby np. odtworzyć sobie w umyśle rysy znanej nam osoby, wystarcza wymienienie jej nazwiska. Widok miejsca przywodzi na pamięć zdarzenie, jakie na nim zaszło. To wiązanie się z sobą wyobrażeń w grupy, mocą czego jedno z nich przypomniane pociąga za sobą przypomnienie innych, stanowi czynność umysłową, zwaną kojarzeniem czyli asocjacją.

Wyobrażenia kojarzą się w dwojaki sposób: na mocy zetknięcia, czyli przyległości, i przez podobieństwo. Jeżeli dwa przedmioty leżą obok siebie, to, postrzegając jeden z nich, postrzegamy zarazem i drugi. Ta współbytność przedmiotów, nastręczając się często naszej uwadze, ustala między odpowiadającymi im wyobrażeniami pewien związek, wytwarza



w nich skłonność do jednoczesnego wznawiania się. W ten sposób, gdy jedno z nich jest dane, natychmiast i drugie samorzutnie, z mechaniczną koniecznością, po nim następuje. To samo dzieje się z dwoma wyobrażeniami, odpowiadającymi dwom zdarzeniom, które po sobie następują, czyli stykają się z sobą w czasie. Przypomniany poprzednik przywołuje na pamięć następnik. W odwrotnym porządku przypomnienie mniej jest łatwe. Mając dany następnik, nie zawsze możemy przypomnieć jego poprzednik.

Co się powiedziało o dwuch wyobrażeniach, należy rozumieć i o większej ich ilości. Zapomocą kojarzenia układają się one w mniejsze i większe grupy, w szeregi pojedyncze i złożone.

Fizjologiczną podstawą kojarzenia jest fakt, że dwa lub więcej pierwiastków nerwowych, działając często wspólnie, nabiera usposobienia do działania jednoczesnego i nadal. Można przypuszczać, że między działającymi wspólnie ośrodkami nerwowymi wytwarzają się linje pobudzeń nerwowych, za pomocą których działanie jednego ośrodka udziela się natychmiast innym.

Kojarzenie nie ogranicza się zresztą do samych tylko wyobrażeń i pojęć, zagarnia pod siebie także uczucia i działanie, słowem, wszystkie stany umysłu. Jest więc ogólnym prawem umysłu. W każdym razie jest ono jedynie dążnością, która niezawsze się objawia i nie w każdym wypadku odznacza się tą samą siłą. Energja jego zależy od tego, jak często pewne wyobrażenia występowały w jednej grupie, jak często ich kojarzenie powtarzało się, a następnie, jaki rodzaj uwagi towarzyszył ich powtarzaniu. Szczególne w tym razie ma znaczenie uwaga łącząca (*conective*).

„Porządek naszych wyobrażeń niezupełnie zależy od porządku zewnętrznego. Do pewnego stopnia my sami ustanawiamy ów porządek za pomocą kierunku, jaki nadajemy naszej uwadze. Żywe zainteresowanie się przedmiotem jest czynnikiem, który bardzo ważną rolę odgrywa w ustaleniu powstałych związków umysłowych. Uwidocznia się to jaskrawo, gdy porównamy odmienne wewnętrzne wypadki, jakie ten sam zewnętrzny porządek wrażeń wywołuje w różnych umysłach. Opowiadanie o tym samym wypadku dwuch osób, które zarówno były obecnymi jego świadkami, ale które znacznie różnią się od siebie stopniem wykształcenia, nie będą do siebie podobne. W opowiadaniu jednego brak będzie logicznego powiązania części — w opowiadaniu drugiego, przeciwnie, zachowany będzie najściślejszy związek logiczny. Różnica ta pochodzi stąd, że uwaga człowieka niewykształconego, będąc przeważnie automatyczną, kierowała się samą wrażliwością na bodźce zewnętrzne, podczas kiedy uwaga czło-

wieka wykształconego, będąc dowolną, kierowana była chęcią dokładnego powiązania szczegółów i zrozumienia".

Większa część naszej wiedzy składa się z oddzielnych szeregów kojarzeń, odpowiadających oddzielnym i powtarzającym się często szeregom faktów rzeczywistych. Do ważniejszych szeregów kojarzeń należą: symbole wzrokowe, wyobrażenia ruchów i mowa.

Do symbolów wzrokowych należą znaki muzyczne, litery i cyfry. Tylko drogą częstego powtarzania i pilnej uwagi dochodzimy do takiej wprawy w pojmowaniu owych symbolów, że widok znaku muzycznego, litery pisanej lub drukowanej, oraz cyfry, przypomina w tej samej chwili skojarzone z nimi znaczenia. Że doraźne ich pojmowanie jest dziełem przyzwyczajenia, dowodzi tego praca, z jaką nabywamy powoli biegłości w ich odczytywaniu.

To samo dzieje się i z ruchami, za pomocą których wykonywamy swe czynności. Każda nasza czynność poprzedzana bywa mniej lub więcej wyraźnym wyobrażeniem o ruchach, jakie są potrzebne do jej wykonania. Wyobrażenie to kojarzy się z pewną czynnością tylko mocą często powtarzanego doświadczenia. Stąd każda czynność wymaga długiej wprawy. Dodać wszakże należy, że ruchy mniej silnie kojarzą się z sobą i z zamierzoną czynnością, niż symbole wzrokowe, i dlatego wykonywanie ich potrzebuje często pomocy wzroku, jak to n. p. dzieje się przy pisaniu.

Mowa ludzka przedstawia szereg kojarzeń bardziej złożony i skomplikowany. Łączą się tu z sobą w jednę grupę dźwięki głosowe, odpowiednie im ruchy narządów głosowych, symbole wzrokowe i dopiero znaczenie, jakie do nich przywiązujemy. Ponieważ mowa jest głównym narzędziem porozumiewania się z sobą ludzi, żyjących w społeczeństwie, przeto drogą ciągłego używania ustala się najsilniejszy związek między symbolami głosowymi, wyrazami, a odpowiadającymi im wyobrażeniami. Stanowi ona szereg kojarzeń najpotężniejszych.

Zarówno pojedynczym naszym wyobrażeniom, jak i ich grupom skojarzonym, towarzyszy zawsze przekonanie, że odpowiadają pewnym faktom rzeczywistym — jakoż odnosimy je zawsze, chociaż to odnoszenie niezawsze jest wyraźne, do jakiegoś wypadku i do mniej lub więcej określonego czasu, w którym wypadek ów się zdarzył. Odnoszenie to wyobrażeń do pewnego czasu występuje w dwuch formach: pamięci, gdy wyobrażenie nasze odnosimy do faktu, który się zdarzył w przeszłości, i oczekiwania, gdy je odnosimy do przyszłości, tj. do faktu, który dopiero ma nastąpić.

Rozwój zarówno pamięci w powyższym znaczeniu, jak i oczekiwania, idzie w parze z rozwojem wyobrażenia o czasie, które wtedy dopiero



ustala się, gdy wytworzy się w naszym umyśle wyobrażenie o następstwie wydarzeń. To zaś wyobrażenie polega na tym, że rozważając następujące po sobie wydarzenia, przedstawiamy je w umyśle razem, jako następujące po sobie w tej samej chwili. Punktem oparcia dla takiego przedstawienia jest zwykle doświadczenie obecne, które odnosimy pospolicie do doświadczenia wyobrażanego, tj. takiego, co albo już odbyło się chwilę przedtym, albo jest oczekiwane. — Wyobrażenie o następstwie wydarzeń służy za podstawę do naszych wyobrażeń o przeszłości i przyszłości, oraz daje nam możność umiejscowiać w szeregu zdarzeń przeszłych nasze wspomnienia.

Jakoż wtedy dopiero, gdy pamięć rozwinie się w formie doskonale uporządkowanych wspomnień, występuje wyraźnie samopoznanie, świadomość indywidualnej tożsamości, jako ideja stałego *ja*, istniejącego niezmiennie, pomimo licznych zmian codziennego doświadczenia. Ponieważ świadomość siebie wymaga znacznego rozwoju wyobraźni, dlatego też objawia się później, niż świadomość rzeczy zewnętrznych.

Jakkolwiek kojarzenie na mocy przyległości obejmuje największą część faktów pamięci, nie jest ono jednakże jedyną jej zasadą. Obok niej występuje czynnie kojarzenie przez podobieństwo. Polega ono na tym, że pewne wrażenie lub wyobrażenie przywołuje na pamięć inne, których doświadczyliśmy i które są do nich podobne. Doświadczenia, w ten sposób skojarzone, mogą być od siebie bardzo odległe zarówno pod względem czasu, jak przestrzeni.

Niektórzy psychologowie obie te zasady starają się sprowadzić do jednej, upatrując w przyległości podobieństwo, lub odwrotnie, w podobieństwie zasadę przyległości. Takie jednakże sprowadzanie dwuch tych zasad do jednej nie daje się usprawiedliwić. W większej części kojarzeń czynne są oba te pierwiastki, są przecież i takie, w których występuje tylko zasada podobieństwa, jak np. gdy spotkawszy jakąś osobę, uznaję, że już ją kiedyś widziałem, że nie jest mi obca. Zresztą ważna zachodzi różnica między kojarzeniem przez zetknięcie, a kojarzeniem przez podobieństwo. W kojarzeniach przez zetknięcie, które są czysto automatyczne, współczynniki przypomniane występują jako coś, co się zupełnie różni od czynnika przypominającego, gdy tymczasem w kojarzeniu przez podobieństwo zachodzi utożsamianie, branie za jedno czynnika przypominającego i przypomnianego.

Zasada podobieństwa odgrywa ważną rolę w biegu naszych wyobrażeń. Wielkie pod tym względem znaczenie ma analogja uczuć. Pewna rzecz może nam przypomnieć drugą, niczym z tamtą niezwiązaną, tylko na mocy tego, że obie wywołują w nas to samo uczucie. To nam tłumaczy np. kojarzenie pewnych barw z pewnymi dźwiękami.

Zasada podobieństwa szczególniej okazuje nam pomoc w nabywaniu wiadomości, jak np. w nauce języków. Wszelkie wogóle nabytki poznania utrwalają się przez to, że je łączymy na zasadzie podobieństwa z zasobem wiedzy przez nas posiadanej.

Co się tyczy zasady przeciwieństwa, to ta zbyt mały udział bierze w zjawiskach pamięci; główna jej rola polega na tym, że podnieca naszą uwagę i pozwala przez to głębiej wrazić w umyśle wrażenia i wyobrażenia, które są bądź niezwyczajne, bądź sprzeczne z tymi, jakich zwykle doznajemy.

Kojarzenie wyobrażeń nie ogranicza się na układaniu ich w oddzielne szeregi, lecz pokolei same te szeregi łączy w większe grupy, które znowu wiążą się z sobą za pośrednictwem wspólnych wyobrażeń. Tym sposobem całe nasze poznanie, co więcej — całe życie umysłowe składa się z gęsto przetkanej sieci kojarzeń, której nici rozbiegają się w różnych kierunkach. Różne nici kojarzeń, zbiegające się do jednego punktu, stanowią kojarzenie zbieżne. Oznacza ono, że to samo wyobrażenie może być przypomniane za pośrednictwem kilku nastręczających się czynników. Przeciwnie, jeżeli jedno wyobrażenie będzie skojarzone z wielu innymi, niemającymi z sobą nic wspólnego: mamy wtedy do czynienia z kojarzeniem rozbieżnym, które ze względu, że utrudnia swobodny bieg wyobrażeń w rozpoczętym kierunku, może być uważane jako kojarzenie tamujące (*obstructive*).

Odtwarzanie wyobrażeń jest procesem czysto mechanicznym, dokonywającym się mocą praw, rządzących kojarzeniem. Przykładem takiego biernego odtwarzania są marzenia, w których wola żadnego nie bierze udziału, w których jesteśmy biernymi świadkami przesuwających się obrazów. Czynnym staje się ono dopiero wtedy, gdy za pomocą uwagi nadajemy mu kierunek pewny, kontrolujemy jego przebieg, usuwając na bok wyobrażenia, które nie mają związku z naszym zamiarem, a zatrzymując te, które uznajemy za potrzebne dla siebie. Najwyższy stopień czynnego przypominania osiągamy wtedy, kiedy z całą swobodą możemy wybierać z zasobu wiadomości naszych wyobrażenia, jakie narazie są nam potrzebne.

Zdolność przypominania bywa rozmaita w różnych zakresach poznania. Rzeczy często powtarzające się i znajdujące w najbliższym otoczeniu, przypominają się łatwo i bez wysiłku; inne zaś, z którymi rzadko się spotykamy, mogą być nawet całkowicie zapomniane.

Jakkolwiek mówimy o pamięci, jako o władzy pojedynczej i niepodzielnej, w gruncie rzeczy składa się ona z licznych części. Inna jest pamięć wzrokowa, a inna muzyczna. Co więcej, w zakresie tej samej pamięci zachodzą jeszcze liczne podziały. Jeden odznacza się pamięcią barw-



drugi kształtów, trzeci znowu miejscowości. Człowiek, posiadający pamięć dźwięków muzycznych, niekoniecznie ma się również odznaczać pamięcią członkowanych głosów mowy.

Wogóle mówiąc, doskonałość pamięci w tym lub innym kierunku zależy tak od doskonałości narządów zmysłowych, jak i od plastyczności mózgu. Im który zmysł posiada wyższą zdolność odczuwania najmniejszych różnic, tym i pamięć w zakresie odpowiednich wrażeń jest większa. Co się tyczy plastyczności, należy przez nią rozumieć zdolność mózgu ulegania wszelkim zmianom pod względem swego wewnętrznego utkania — zmianom, które towarzyszą wszelkim zjawiskom umysłowym.

Pamięć u różnych ludzi bywa różna, nietylko pod względem specjalnego kierunku, ale wogóle, jako zdolność zachowywania nabytych wiadomości. Scaliger, Pascal dają nam przykład nadzwyczajnej pamięci we wszystkich kierunkach; Vernet i Doré — pamięci kształtów, Mozart — pamięci dźwięków muzycznych. Że ważną pod tym względem rolę odgrywają przyrodzone różnice, nie ulega wątpliwości; ale również jest rzeczą pewną, że wprawa, ćwiczenie potęguje do wysokiego stopnia zdolność zapamiętywania. Jakoż faktem jest niezawodnym, że ludzie wykształceni odznaczają się znacznie większą pamięcią od ludzi niewykształconych.

5. Wyobrażenia, przechowywane w pamięci, ulegają zwykle bezwiednemu przeobrażeniu. Rzadko kiedy zdolni jesteśmy odtworzyć dokładnie minione wypadki, szczególniej, jeżeli są dość odległe. Zostawione przez nie w umyśle obrazy doznają licznych zmian. Jedne z ich części składowych wypadają całkiem z pamięci, inne znacznie zacierają się i przez to samo ulegają zmianom. Stąd następne wyobrażenia o tym samym przedmiocie zawierają już w sobie pierwiastki różnych pierwotnych obrazów. Dzieło przeobrażenia naszych wyobrażeń dalej jeszcze posuwa się za sprawą kojarzenia ich na mocy podobieństwa. Ten proces przeobrażania się naszych wyobrażeń, mocą którego zatracają one charakter kopji przedmiotów i zdarzeń rzeczywistych, stanowi istotę tego, co nazywamy twórczą wyobraźnią, albo fantazją.

Działanie wyobraźni twórczej objawia się w dwuch kierunkach: albo pomija ona niektóre szczegóły przechowanych w pamięci obrazów, albo też szczegóły różnych obrazów zestawia i układa nowe. Działanie to, początkowo bierne i czysto automatyczne, jak np. we śnie, albo w marzeniach dziecka, staje się świadome i dowolne, gdy jest skierowane ku pewnemu celowi i przechodzi pod ścisłą kontrolę uwagi.

Materjałem dla wyobraźni twórczej są naturalnie wrażenia i obrazy, zachowane w pamięci, czyli innymi mówiąc słowy, zakres doświadczenia. Poza ten zakres najbujniejsza fantazja wykroczyć nie zdoła, może

swe obrazy tworzyć tylko z takich pierwiastków, jakich jej pamięć dostarczy. To też pierwszą czynnością twórczej wyobraźni jest dokładne odtworzenie obrazów drogą kojarzenia. Wtedy dopiero rozpoczyna się właściwa czynność twórcza, polegająca na tym, że z dostarczonego przez pamięć materjału wybiera to, co odpowiada jej zamiarowi i zatrzymuje w umyśle, wszystko zaś inne odrzuca. W tej czynności dwie sprawy należy odróżnić: naprzód jasne sformowanie zadania, a następnie poczucie tego, co temu zadaniu odpowiada. Stanowią one wytyczne punkty dla twórczej czynności wyobraźni i wszelkie jej wytwory o tyle tylko mogą być doskonałe, o ile się do nich jaknajściślej stosują.

Czynność wyobraźni twórczej rozwija się w trzech kierunkach: w zakresie wiedzy, kiedy jej wytwory mają za zadanie ułatwić poznanie rzeczy; w życiu praktycznym, gdzie chodzi o poznanie, jak się rzeczy wykonywają, jakich środków trzeba dobierać do zamierzonego celu; w sztuce nareszcie, której powołaniem jest zaspokojenie potrzeb uczucia.

Rzecz jasna sama przez się, że rozszerzenie wiedzy naszej poza granicę osobistego doświadczenia i obserwacji nie może się obejść bez wyobraźni twórczej. To, co nazywamy zwyczajnie uczeniem się, nie jest czynnością czysto pamięciową. Do zrozumienia słyszanych lub wyczytanych wyrazów potrzeba koniecznie jasno i żywo przedstawić sobie w umyśle obrazy przedmiotów i wypadków opowiadanych. Ponieważ poznanie polega wogóle na odróżnianiu i utożsamianiu, przeto ucząc się czegoś, musimy wszystko to, co jest nowe, odróżnić od nabytych przez nas dawniej wiadomości, oraz wykryć w czym są do nich podobne. Otóż wytworzenie dokładnego i ściśle oznaczonego wyobrażenia nie może się dokonać bez udziału wyobraźni twórczej. Ważniejszą atoli rolę odgrywa ona w umiejętnościach ścisłych. Ruch planet, obieg krwi, falowanie eteru, stanowiące istotę światła i ciepła, nie mogą być inaczej pojęte, jak za pomocą wyobraźni, działającej na podstawie analogji z rzeczami, dostępnymi zwykłemu postrzeganiu. Zrozumienie i przedstawienie takich przedmiotów i procesów, które wymykają się z pod zmysłowej obserwacji, polega głównie na sprowadzeniu pojęć abstrakcyjnych do konkretnych, na uwidocznieniu, uzmysłowieniu tego, co jest dostępne tylko rozumowi. Zadanie to staje się tym trudniejsze, że musi być wypełnione zapomocą wyrazów, które same są z natury rzeczy ogólne i abstrakcyjne.

Odkryciom naukowym zawsze towarzyszy czynność wyobraźni twórczej. We wszelkich poszukiwaniach umysł zawsze wznosi się od rzeczy znanych do nieznanych i, tworząc domysł, wyprzedza doświadczenie. Nareszcie wszelkie hipotezy naukowe, zapomocą których wznosimy się do najwyższych uogólnień, ujmujemy w całość prawdy empiryczne, lubo muszą zawsze opierać się na doświadczeniu i muszą być tej natury, ażeby mogły być wcześniej lub później sprawdzone, są dziełem wyobraźni twórczej.



W zakresie zadań praktycznych wyobraźnia rozpoczyna swe działanie od naśladowania, które się doskonali w miarę, jak nabywamy większej mocy nad swymi ruchami. Nabyta wprawa w czynnościach naśladowczych pobudza umysł do próbowania dróg nowych, do wykrywania nowych sposobów wykonywania tej samej rzeczy. To doświadczenie własnych sił prowadzi do wynalazków, w których objawia się właśnie potęga twórczej wyobraźni w zakresie przemysłu ludzkiego.

Charakterystyczną cechą twórczości estetycznej jest to, że towarzyszy jej zawsze uczucie. Zadaniem jej nie jest poznanie rzeczy, nie jest osiągnięcie praktycznego rezultatu, ale bezpośrednie zadowolenie, zaspokojenie uczucia przyjemności. Obecność uczucia w twórczości estetycznej nadaje jej szczególną żywość i kieruje ją na drogi, które temu uczuciu najbardziej odpowiadają. Pod wpływem uczucia piękna, wzniosłości, wyobraźnia wznosi się nad poziom doświadczenia i maluje przedmioty i wypadki, które o wiele przewyższają te, z którymi spotykamy się w życiu codziennym. Idealne utwory wyobraźni, przekraczając sferę faktów rzeczywistych, tworzą krainę baśni i poezji.

Estetyczna twórczość wyobraźni, przynosząca ludziom tyle rozkoszy umysłowych, połączona jest z pewnym niebezpieczeństwem. Żywej wyobraźni zawsze towarzyszy w mniejszym lub większym stopniu przekonanie, że marzenia jej zgadzają się z rzeczywistością. Stąd bardzo łatwo może wyobraźnia przejść w wybujałość, w której fikcje biorą się za jedno z faktami rzeczywistymi. W tym punkcie wyobraźnia staje się przeciwna rozumowi, wyzwala się z pod kontroli uwagi, która powinna czuwać nad każdym jej ruchem, i idzie samopas.

Ludzie różnią się tak samo pod względem wyobraźni, jak pamięci. Różnice te mogą być bądź ogólne, bądź szczegółowe. Zależą jużto od wrodzonych usposobień, jużto od różnic, jakie zachodzą w otoczeniu osobników, we wpływie, jaki na nich wywiera towarzystwo, w wychowaniu, tudzież w poszczególnych zajęciach i zawodach, jakim się oddają.

6. Wszystkie dotychczasowe zjawiska psychiczne dotyczyły przedmiotów pojedynczych. Postrzeganie, przypominanie i wyobrażenie odnoszą się zawsze do jakiejś oddzielnej rzeczy, do jakiegoś poszczególnego wypadku. Na tym przecież czynności naszego umysłu nie ograniczają się. Możemy również zastanawiać się i rozumować o faktach ogólnych. Ta czynność stanowi właśnie istotę myślenia. Myślenie w gruncie rzeczy jest tak samo, jak wyobrażanie, przedstawieniem umysłowym, ale przedstawieniem innego rodzaju. Jest przedstawieniem nie rze-

czy pojedynczych, ale klas. Myśląc, rozważamy rzeczy nie w ich konkretnej pełni, jak się przedstawiają we wszystkich swych szczegółach, ale tylko ze strony niektórych ich własności, takich mianowicie, które są wspólne całej ich klasie.

Myślenie polega głównie na uporządkowaniu zasobu poznania, nabytego przez postrzeganie i przechowanego w pamięci. Dokonywa się ono drogą rozróżniania i upodobnienia. Myślenie więc nie różni się co do swej istoty od czynności umysłowych, które je poprzedzają; jest dalszym ich rozwojem, odróżniającym się od nich tym tylko, że gdy w postrzeganiu i wyobrażaniu przeważa czynność rozróżniania, to w myśleniu, przeciwnie, główną rolę odgrywa upodobnianie, wykrywanie podobieństwa między rzeczami. Niedość na tym. W myśleniu objawia się czynna strona umysłu w wyższym stopniu. U podstawy wszelkiego myślenia, leży, porównanie, t. j. dowolne zwracanie uwagi na dwa lub więcej przedmiotów w tej samej chwili, albo w bezpośrednim po sobie następstwie. Występuje tu więc dowolne ześrodkowywanie się umysłu, uwaga skupiona.

Określając ściśle myślenie, możnaby je nazwać sprawą rozbierania, dzielenia i układania, czyli analizy i syntezy. Umysłowa analiza oznacza zastanawianie się zosobna nad wszystkimi poszczególe częściami pewnej całości; synteza jest czynnością odwrotną — ułożeniem części w jednę całość. Wyszukując podobieństwa między rzeczami przez porównywanie ich z sobą, dokonywamy analizy, rozważamy bowiem wszystkie własności rzeczy zosobna, dopatrując się między nimi takich, które są im wszystkim wspólne; wytwarzając zaś pojęcie o rzeczy, używamy syntezy, układamy bowiem w całość wyniki, do jakich doszła analiza.

Odróżniają powszechnie trzy fazy myślenia: tworzenie pojęć, łączenie dwuch pojęć w twierdzenie i przechodzenie umysłu od jednego twierdzenia do drugiego, czyli: pojmowanie, sądzenie i wnioskowanie. Jest to podział czysto logiczny. Istota myślenia wszędzie jest ta sama i na każdym ze swych stopni różni się tylko mniejszą lub większą złożonością czynności, co więcej, trzy te formy myślenia nie występują zosobna lecz łączą się z sobą w każdym jego akcie.

*Pojmowanie.* Pojęcie jest przedstawieniem umysłowym odpowiadającym imionom pospolitym takim, jak żołnierz, człowiek, zwierzę i t. d. W przedstawieniu tym nie występuje obraz pojedynczego przedmiotu, ale raczej zlewek wielu obrazów — obraz rodzajowy, typowy. Pojęcia bardziej konkretne, jak np. pojęcie psa, tworzą się zapomocą biernego upodobniania. Podobieństwo między psami jest tak uderzające, że samo nastręcza się uwadze. Przeciwnie, w pojęciach bardziej oderwanych, jak np. zwierzę, podobieństwo, będąc mniej widoczne, wymaga czynnego udziału



umysłu — porównywania, odrywania i uogólniania. W wypadkach, w których zachodzące podobieństwa są łatwe do odkrycia, wystarcza samo porównanie; gdy zaś te podobieństwa zakryte są niejako przez liczne różnice, należy oddzielić je od różnic z nimi zespolonych, oderwać je, a następnie z tak oderwanych podobieństw, czyli własności, wspólnych wielu przedmiotom, utworzyć pojęcie klasy, czyli uogólnić.

Ze sprawą pojmowania łączy się bezpośrednio czynność mianowania, nazywania: imię nadaje się nie jednemu przedmiotowi, ale wielu ze względu na ich podobieństwo do siebie, zaznacza ona przeto sam tylko stosunek, jaki między nimi zachodzi. Będąc nazwą całej klasy przedmiotów, *oznacza* imię naprzód wszystkie przedmioty do tej klasy należące, a następnie *współ-oznacza* wszystkie cechy wspólne tym przedmiotom.

Zauważyć trzeba, że im większą ilość przedmiotów mamy do porównania, tym też pojęcie je ogarniające będzie zawierało mniej cech wspólnych, czyli podobieństw między nimi. Innymi mówiąc słowy: im większy jest zakres pojęcia, tym mniejsza jest treść jego, i odwrotnie.

Najwyższym stopniem abstrakcji jest rozważanie rzeczy pod jednym tylko względem, wspólnym jej i wielu innym, jak np. pod względem kształtu, koloru; a następnie pojmowanie samychże własności, stanowiących treść pojęcia, jako oddzielnych pojęć, jak np. krągłość, zieloność, ciepło itd.

Wiele z naszych pojęć wymaga oprócz abstrakcji i analizy, jeszcze syntezy. Wyniki, do których dochodzimy drogą abstrakcji, musimy ułożyć w nową grupę. Syntetyczne tworzenie złożonych pojęć znajduje w wielu wypadkach dzielną pomoc w wyobraźni twórczej, gdy np. chodzi o utworzenie pojęcia o wulkanie, o konsulacie rzymskim itd. W innych zato wypadkach obchodzi się bez tej pomocy, a mianowicie, gdy pojęcie sięga poza granicę przedstawienia wzrokowego. Przykładem tego są pojęcia wielkości i liczb, oraz pojęcia gieometryczne. Nasze pojęcia o przedmiotach zwykłych rozmiarów opierają się na postrzeżeniach i wyobrażeniach, przeciwnie, pojęcia przedmiotów takich, jak planeta, naród, odległość słońca od ziemi, stulecie, nie mogą być wyraźnie wyobrażone. Tworzymy je zapomocą dodawania do siebie wielkości, które same przez się są wyobrażalne. To samo dzieje się i z wielkościami minimalnymi, jak molekuła, milimetr itd. Pojęcia o nich tworzą się zapomocą dzielenia całości wyobrażalnej poza granice dostępne wyobraźni.

Co się tyczy pojęć gieometrycznych, te nie odpowiadają żadnym formom dostrzegalnym w rzeczywistości. W utworzeniu ich, oprócz abstrakcji, odgrywa jeszcze ważną rolę idealizowanie. Z wyników, osiągniętych przez abstrakcję, tworzymy pojęcia idealne, które znacznie przekraczają granice wyobrażania, chociaż dostatecznie są określone,

ażeby mogły służyć do celów naukowego rozumowania. Pojęcia tego rodzaju stanowią tak zwane poznanie symboliczne w odróżnieniu od poznania intuicyjnego, do którego należą pojęcia, oparte na wyobrażeniach.

Jakkolwiek na pojęcia składają się głównie podobieństwa rzeczy, stanowiące ich treść, nie pomijają się w nich przecież i różnice. Każda klasa, zawierając w sobie cechy charakterystyczne, już przez to samo różni się od innych, które tych cech nie posiadają.

Systematyczne uporządkowanie podobieństw i różnic, zachodzących między rzeczami, stanowi klasyfikację, albo dzielenie. Klasyfikować rzeczy jest to rozpatrywać je w sposób, któryby uwidoczniał różne stopnie ich podobieństw i różnic. W klasyfikacji zaczynamy od najniższych stopni uogólnienia i wznosimy się do coraz wyższych. Przeciwnie, w podziale, w dzieleniu, zaczynamy od najwyższych uogólnień i schodzimy do coraz niższych. W klasyfikacji główną rolę gra analiza, w dzieleniu — synteza. Jeżeli bowiem klasyfikacja dokonywa się przez stopniowe usuwanie różnic i dochodzenie do najwyższych uogólnień drogą abstrakcji; to dzielenie obrywa się zapomocą wprowadzania coraz nowych różnic.

Pojęcia nasze, zarówno z natury samego pojmowania, jak i dlatego, że są wcielone w mowę, w wyrazy, mogą być błędne i wadliwe. W mowie potocznej używamy zwykle wyrazów bez dokładnego uprzytomniania sobie ich znaczenia. Podobnież w ścisłych rozumowaniach nie zawsze zdajemy sobie sprawę ze znaczenia terminów, jakimi się posługujemy. Następnie abstrakcja, zapomocą której urabiamy pojęcia, niezawsze bywa dokładnie przeprowadzona.

Pojęcie powinno być nadewszystko jasne, to znaczy, wszystkie cechy, stanowiące składowe jego pierwiastki, powinny być jasno i wyraźnie przedstawione w umyśle; oprócz tego, musi ono dokładnie różnić się od innych pojęć, częściowo do niego podobnych. Dalej pojęcie musi być dokładne, tj. obejmować wszystkie te rzeczy, do których się odnosi. Niedokładnym bywa pojęcie zbyt ciasne i zbyt szerokie. W pierwszym wypadku, wskutek błędnej obserwacji, zawarto w pojęciu cechy przypadkowe, które nie są właściwe wszystkim członkom klasy; w drugim, pojęcie zawiera tylko część wspólnych cech, z pominięciem innych, które przy pospiesznej obserwacji były niedostrzeżone. Niejasnymi i niedokładnymi stają się pojęcia jeszcze i przez to, że z biegiem czasu zacierają się w pamięci.

Dlatego konieczna jest rewizja naszych pojęć. Przedewszystkim należy pojęcia ogólne i oderwane odnieść do rzeczy konkretnych, z których zostały wyprowadzone, same te rzeczy uprzednio zbadawszy dokładnie. Chociaż bowiem myślenie nie jest to samo, co wyobrażanie, opiera się przecież na nim i nie powinno z nim nigdy zrywać. Tylko wtedy, gdy między myśleniem a wyobraźnią utrzymuje się żywotny związek, umysł zabezpieczony jest od używania czczych i pozbawionych wszelkiego znaczenia wyrazów.



Jak przedmioty zewnętrzne, tak samo ugrupowujemy zapomocą abstrakcji stany naszego umysłu. Pojęcie o sobie rozpoczyna się postrzeżeniem naszego organizmu, jako przedmiotu, w którym umiejscowiamy doznawane przykrości i przyjemności. W miarę, jak uwaga staje się dowolniejsza i z większą swobodą może się odrywać od rzeczy zewnętrznych, zwracając się ku uczuciom, ku pobudkom, kierującym naszą wolą, występuje też coraz wyraźniej i świat wewnętrzny uczuć, jako całość, różna od rzeczy zewnętrznych. Wtedy to w umyśle naszym ujawnia się świadomość stałego i niezmiennego *ja*, jaźni, jako wewnętrznego ogniska wszystkich wrażeń i uczuć, oraz przyczyny zewnętrznego działania. Jaźń, przeciwstawiając się światu zewnętrznemu, tym samym odróżnia siebie i od innych jaźni, którym przyznaje te same przymioty, jakie w sobie upatruje.

Natura pojęć ogólnych i abstrakcyjnych była przedmiotem zaciętego sporu między realistami i nominalistami. Zapatrywanie realistów, podług których pojęciom ogólnym odpowiadają rzeczywiste byty takie, jak człowiek, stół, sprawiedliwość — zostało oddawna zarzucone. Miejsce jego zastąpiło twierdzenie konceptualistów, którzy utrzymują, że umysł posiada zdolność przedstawiania, wyobrażania ogólnych własności, stanowiących cechy klasy (stosunków podobieństwa między rzeczami). Nominaliści, przeciwnie, uważają imię pospolite, jako symbol, oznaczający każdy z przedmiotów, do tej samej klasy należących. Utrzymują oni, że kiedy wymawiamy imię pospolite, w umyśle naszym powstaje bądź obraz pojedynczy ze wszystkimi swymi cechami, ale przyćmiony i niewyraźny, bądź wiele ich naraz w szybkim następstwie. Ściśle rzeczy biorąc, niema tak wielkiej różnicy między konceptualizmem a nominalizmem; sami bowiem nominaliści przyznają, że mając dane wyobrażenie, albo kilka ich naraz, możemy zwrócić uwagę na ich cechy ogólne z pominięciem szczegółowych.

7. Zastosowując pewne pojęcia do jakiegoś przedmiotu, albo do klasy, tworzymy sąd, sądzimy o rzeczy. Sądzić znaczy twierdzić coś o rzeczy. W ten sposób sąd jest połączeniem dwuch pojęć, albo, ściślej rzeczy biorąc, dwuch przedstawień umysłowych. Sąd wypowiedziany, wyrażony za pomocą słów, stanowi zdanie. Związek między sądem a zdaniem jest taki sam, jaki zachodzi między pojęciem a imieniem. Niemowlę i zwierzęta mogą prawdopodobnie tworzyć sądy najprostsze bez pomocy języka; w późniejszym atoli wieku zawsze sądzimy za pośrednic-

twem mowy, bądź zewnętrznej, bądź wewnętrznej. Zdanie składa się z dwuch części: podmiotu i orzeczenia. Logiczny rozbiór odróżnia w nim trzy części, oprócz dwóch wymienionych — jeszcze łącznik.

Orzeczeniem zawsze bywa pojęcie ogólne, gdy tymczasem podmiotem może być zarówno wyobrażenie, tj. przedstawienie umysłowe pojedynczego przedmiotu, jako też pojęcie, tj. przedstawienie umysłowe klasy przedmiotów. Stąd podział sądów na szczegółowe i powszechne.

Ponieważ sądzenie jest łączeniem dwuch przedstawień umysłowych, jest ono tedy aktem syntezy. Z tego względu sąd podobny jest do pojęcia, które również jest wypadkiem syntezy. Zachodzi między nimi jednakże ważna różnica. W pojęciu łączą się w jednę całość różne pierwiastki, w sądzie, przeciwnie, pierwiastki te, lubo połączone z sobą, rozważają się oddzielnie. Sądząc, myślimy o przedmiocie i własnościach, jako o rzeczach oddzielnych, chociaż zarazem uprzytomniamy ich stosunek do siebie.

Logicy dzielą sądy na syntetyczne i analityczne. Do pierwszych należą sądy, w których do podmiotu dodaje się nowe pojęcie. Są to sądy rzeczywiste. Sądami analitycznymi, czyli słownymi, są te, w których orzeczenie wypowiada to, co już zawarte jest w podmiocie. Podział to czysto formalny i bynajmniej nie ma takiego znaczenia, jakie mu przypisywał Kant, który na nim oparł cały systemat swej filozofji.

Wniknąwszy głębiej w naturę sądzenia, przekonywamy się, że towarzyszy mu zawsze pewien stan umysłu, znany jako wiara, przekonanie. Nasze wyobrażenia i pojęcia odnoszą się zawsze do przedmiotów rzeczywistych, dlatego też gdy je łączymy w sąd, przedstawiamy sobie odpowiadające im rzeczy jako również połączone, zostające z sobą w pewnym stosunku. Otóż przedstawianie, pojmowanie stosunku, zachodzącego między rzeczami, wymaga wiary. Proste połączenie dwuch przedstawień umysłowych nie stanowi jeszcze aktu sądzenia, potrzebna tu jest wiara. Wierzymy zaś wtedy tylko, gdy zapatrujemy się na nasze pojęcia ze strony przedmiotowej, gdy je rozważamy, jako przedstawienia rzeczy istniejących i uprzytomniamy sobie w myśli stosunek tych rzeczy.

Wiara, rozważana pod względem psychologicznym, bywa rozmaicie pojmowana. Jedni uważają ją jako stan czysto rozumowy, inni widzą w niej objaw uczucia, a inni znowu odnoszą ją do woli, upatrując w niej akt czynnej strony umysłu. „Ponieważ wiara stanowi istotny pierwiastek poznania i we wszystkich jego sprawach bierze udział, jest tedy natury rozumowej. Ma jednak ona także charakter uczuciowy. Wierzyć, być pewnym czegoś, jest to doznawać pewnego charakterystycznego uczucia, które jest wręcz przeciwne uczuciu, jakie towarzyszy



wątpieniu, niepewności. Wkońcu widocznie jest także, że ścisły zachodzi stosunek między wiarą a wolą. Oczekiwanie, które jest tylko najprostszą formą wiary, zawiera już w sobie gotowość do działania. W ten sposób wiara odnosi się do wszystkich stron umysłu, stąd atoli nie wynika, by można ją było rozłożyć na składowe pierwiastki. Zdaje się, że nie jest ona stanem umysłu złożonym, ale prostym, posiadającym własny charakter".

Nie każdy sąd jest twierdzeniem, łączeniem dwuch przedstawień umysłowych, oznaczającym połączenie dwuch odpowiadających im rzeczy. Są nadto sądy przeczące. Przeczenie jest odrzuceniem twierdzenia, jako fałszywego. Przypuszcza ono zawsze w założeniu twierdzenie. Ponieważ, każde zdanie musi być albo prawdziwe, albo fałszywe, umysł musi więc wybierać między twierdzeniem a przeczeniem. Stąd czynność sądzenia jest, ściśle rzeczy biorąc, wyborem; jest przychyleniem się do jednej z dwuch alternatyw i w ten sposób podobna jest do postępowania sędziego.

Czynność umysłu nie ogranicza się atoli na samym tylko przyjęciu lub odrzuceniu zdania. Nie mogąc zdecydować się ani na jedno, ani na drugie, może on zawiesić swój sąd. Taki stan umysłu jest wątpieniem. Wierząc, umysł jest w stanie spokojnym, w gotowości do działania. Przeciwnie, w wątpieniu, będąc pociąganym w dwu przeciwnych kierunkach, zostając jakby w walce z sobą, jest niezdolny do działania. Wątpienie jest stanem umysłu bardziej złożonym od wiary i objawia się później, w miarę jak się nabywa coraz większego doświadczenia.

Tak wiara, jak i wątpienie, nie są bynajmniej faktami, zależnymi od naszej woli, aktami dowolnymi. Zależą one od pewnych warunków. Wierzyć w coś, lub o czymś wątpić możemy wtedy tylko, gdy uprzednio zostaną dopełnione owe warunki. Najgłówniejszym warunkiem wiary jest doświadczenie i ugruntowane na nim kojarzenie wyobrażeń. Z jaką siłą wyobrażenia i pojęcia skojarzyły się przez doświadczenie, z taką też siłą układają się i łączą z sobą w sądzie. Dowodem tego są najprostsze formy wiary: pamięć i oczekiwanie, które jaknajściślej zależą od porządku doświadczenia. Oczekiwanie nasze bywa silne i niezachwiane, gdy się opiera na licznych i niezmiennych doświadczeniach; przeciwnie, jeżeli te doświadczenia były zmienne — oczekiwanie jest słabe i występuje powątpiewanie. Oprócz doświadczenia ważną również gra rolę w urabianiu się naszych sądów wpływ wyrazów. Zdanie jest jedynie wcieleniem, uzmysłowieniem wewnętrznej wiary. Stąd między wiarą a zdaniem zachodzi jaknajściślejsze skojarzenie. I w tym właśnie leży źródło powszechnej dążności do przyjmowania cudzych twierdzeń

bez uprzedniego ich zbadania. Własne nareszcie nasze uczucia i życzenia wpływają zwykle na nasze sądy, jak tego dowodzą wszelkie uprzedzenia.

Doskonałość sądów zależy od stopnia ich jasności i wyrazistości, oraz od dokładności, z jaką odtwarzają rzeczywiste stosunki rzeczy. Niemałe także pod tym względem ma znaczenie sposób, w jaki sądy się tworzą i przyjmują. Szybkie orjentowanie się i decydowanie na sąd stanowi rzetelną jego zaletę. Nareszcie stałość sądu i jego niezależność są najpożądańszymi jego przymiotami nietylko pod względem moralnym, ale i psychicznym. W każdym razie, stałości i niezależności sądu nie trzeba brać za jedno z uporem. Zdrowy sąd polega na pogodzeniu niezależności myślenia ze względami, jakie się należą cudzym przekonaniom.

Z niezależnością zdania w bezpośrednim zostaje związku kwestja stosunku jednostki do społeczeństwa pod względem przekonań. „Stosunek ten jest bardzo złożony. Z jednej strony jednostka w znacznej mierze zależy od ogółu pod względem poznania. Lekceważyć wiedzę zdobytą pracą licznych pokoleń byłoby dziełem godnym warjata. Wpływ rozumu społecznego, uzupełniający i prostujący przekonania indywidualne, jest zbawienny. Z drugiej atoli strony jednostka może chętnie przyjmować gotowe już mniemania, nie bacząc, że warunkiem osobistego przekonania jest swobodna i samodzielna czynność władzy sądzenia. Nie koniec na tym. Panujące w pewnym czasie zapatrywania nie mogą się uważać za ostatnie. Rozwój wiedzy znaczy ciągłą zmianę powszechnych pojęć i zapatrywań na przyrodę, na życie ludzkie itd. Stąd zbyteczna przewaga społeczeństwa nad umysłem indywidualnym nietylko jest szkodliwa dla jednostki, ale jeszcze powstrzymuje powszechny rozwój, tamując rozszerzanie się nowych idei".

Logika rozróżnia sądy bezpośrednie, czyli właściwe, od sądów pośrednich, pochodnych, opierających się na innych sądach, które je poprzedziły, czyli od rozumowania. Podział ten dla psychologji o tyle tylko ma znaczenie, że w sądzie, opartym na rozumowaniu, proces umysłowy jest bardziej złożony. Większa część naszych sądów szczegółowych należy do twierdzeń, które wypowiadają poprostu fakta obserwacji i pamięci. Są one sądami intuicyjnymi. Inne zaś zarówno szczegółowe, jak powszechne, zawdzięczają swój początek rozumowaniu, wyprowadzone są jako wnioski z sądów wcześniej urobionych, które też względem tamtych występują, jako premisy. Każde zdanie, w ten sposób urobione, może być nazwane, w odróżnieniu od intuicyjnych, sądem rozumowym.

Niektórzy filozofowie utrzymują, że są pewne prawdy powszechne, które nie pochodzą ani z doświadczenia, ani z rozumowania, lecz są dane umysłowi bezpośrednio, czyli wrodzone. Szkoła rozwojowa (ewolucjonistyczna), godząc powyższe zapatrywanie z twierdzeniem filozofji doświadczalnej, uczy, że owe prawdy powszechne, jakkolwiek biorą swój początek w doświadczeniu naszych przodków, przechodzą dziedzicznie na dalsze pokolenia, jako uorganizowane dążności rozumowe. Rzeczą jest widoczną, że liczne nasze przekonania, utrwalone w umyśle częstym doświadczeniem, nabierają pozoru prawd bezpośrednich. Zapomniawszy o wszystkich okolicznościach, które towarzyszyły ich powstaniu, uważamy je za coś samoistnego. Dotyczy to szczególniej tych przekonań, którymi się kierujemy w sprawach życia praktycznego, a które stanowią istotę tego, co nazywamy zdrowym rozsądkiem (*common sense*). Nabywamy tych przekonań jużto drogą obserwacji, a więc zapomocą rozumowania indukcyjnego, jużto mocą instynktowych popędów i uczuć, które nam je nasuwają; lecz po większej części otrzymujemy je gotowe za pośrednictwem tradycji.



Rozumowanie jest przechodzeniem od jednego lub kilku sądów do sądu nowego. Zapomocą niego umysł dochodzi do wniosku, który przyjmuje na podstawie premis. Przekonanie w ten sposób nabyte czerpie swą siłę w uznaniu stosunku, jaki zachodzi między sądem nowym, a sądami, stanowiącymi premisę. Jakaż jest istota tego stosunku i na czym polega działanie umysłu w rozumowaniu? Rozumowanie jest jedynie upodobnianiem, utożsamianiem, albo klasyfikowaniem, tylko bardziej złożonym i wyższego stopnia. Różni się od postrzegania i pojmowania, które się również opierają na upodobnianiu, o tyle że jest właściwie utożsamianiem stosunków między rzeczami, nie zaś samych rzeczy. Że odróżnianie odgrywa także pewną rolę w rozumowaniu, rozumie się samo przez się, ale rola jego jest w nim podrzędna.

Jakkolwiek w rozumowaniu umysł z całą świadomością przechodzi od premis do wniosku, w zwykłym atoli porządku rzeczy, a przynajmniej najczęściej, dzieje się przeciwnie. Wniosek zazwyczaj nastręcza się pierwej, a dopiero później premisa, którą poddaje, nasuwa upatrzone podobieństwo między nowym doświadczeniem, a starym. W ten sposób wyraźne odniesienie się do sądu dawniejszego, poprzedniego, jest raczej ostateczną czynnością, stanowiącą zakres dowodu, niż czynnością pierwszą, jaką jest rozumowanie.

Najprostszą formą rozumowania jest wnioskowanie ze szczegółów o szczególe. Jestto rozumowanie, którym zwykle posługujemy się w życiu powszednim i które jedynie jest dostępne dziecku i zwierzętom. Możnaby je nazwać rozumowaniem domyślnym, gdyż zasada jego, prawda powszechna, nie występuje wyraźnie w umyśle. Z natury swej jest ono automatyczne [illegible] wiele wspólnego z nałogiem w zakresie dzia-

łania. Liczne doświadczenia przeszłości zostawiły w umyśle swe ślady, które w formie dążności, skłonności sądzenia w pewien sposób, kierują umysłem w rozumowaniu domyślnym. Typem takiego rozumowania bezwiednego, automatycznego, jest tak zwana praktyczność w życiu powszednim, oraz takt w postępowaniu z ludźmi. Przypuszczać należy, że u podstawy rozumowania automatycznego leżą trwale ustalone związki nerwowe.

Jednakże wnioskując ze szczegółów o szczególe, zawsze przypuszczamy w założeniu twierdzenie powszechne. Jakoż okazuje się to już z tego, że gdy potrzebujemy usprawiedliwić nasz wniosek, dowieść go, czynimy to zapomocą twierdzenia powszechnego. I wtedy to rozumowanie nasze staje się wyraźne. To też skoro tylko zastanawiamy się nad naszym rozumowaniem, przybiera ono formę prawidłowego wnioskowania.

Rozumowanie wyraźne rozwija się w dwuch kierunkach: wznosząc się od szczegółów do ogólnej prawdy, rozumowanie jest indukcyjne; gdy zaś, zstępując od prawdy ogólnej do szczegółów, stosuje ją do nich, staje się dedukcyjne.

Proces umysłowy, stanowiący istotę indukcji, polega na wykrywaniu podobieństwa wśród różnic. Że zaś indukcja jest rozumowaniem, wnioskowaniem, pokazuje się z tego, że czyniąc twierdzenie powszechnym, przekracza granice faktów dostrzeżonych, sięga poza kres doświadczenia. Wszystkie sądy oznaczające twierdzenie powszechne ogarniają sobą nietylko wypadki poznane, ale i wszystkie inne, dotąd niezbadane. Tym sposobem indukcja jest udogólnianiem i stosownie do stopnia uogólnienia, do jakiego się wznosi, można mówić o indukcjach niższych i wyższych.

Człowiek posiada naturalną skłonność do uogólniania. Jeden przykład często wystarcza, ażeby zeń wyprowadzić powszechne prawo. Tą drogą powstają pośpieszne indukcje. Jest to indukcja samorzutna. Od tego pośpiesznego wnioskowania leczy człowieka późniejsze doświadczenie i nauka. Wtedy indukcja staje się prawidłowa, postępuje ostrożnie i metodycznie w uogólnianiu. Polega ona na ścisłym zbadaniu, jakie są istotne podobieństwa między rzeczami i na odróżnieniu ich od podobieństw przypadkowych.

Najwyższym zadaniem rozumowania indukcyjnego jest dochodzenie przyczyny rzeczy. Ażeby osiągnąć zamierzony skutek, musimy znać warunki, które nim rządzą. Wtedy tylko możemy przewidzieć jakiś wypadek, gdy znamy okoliczności, od których zależy.

Do pojęcia przyczyny dochodzimy bardzo wcześnie, w wieku dziecięcym, drogą codziennego doświadczenia. Pojmujemy naprzód



przyczynę na podobieństwo własnego naszego działania i jego skutków. Stąd łączy się ona zrazu z pojęciem celu. Słowem, wszystko, co się zdarza, wyobrażamy jako następstwo działania, które zawsze kieruje jakimś zamiarem. I to właśnie tłumaczy te ustawiczne pytania dzieci: kto zrobił deszcz, słońce, drzewo i tak dalej? dlaczego słońce świeci i tak dalej? W tej ciągłej ciekawości dziecka, dopytującego się o przyczynę, działa naturalna skłonność do uogólniania. Można nawet przypuścić, że w umyśle jego jest odziedziczone usposobienie do zapatrywania się na rzecz, jako na skutek innej, która uprzednio się zdarzyła.

Wykrywanie przyczyny jest sprawą trudną i złożoną; wymaga ono postępowania metodycznego. Przedewszystkim potrzebna jest pilna obserwacja rozmaitych przykładów badanego skutku i dokładne ich zapamiętanie, a następnie jaknajściślejszy rozbiór wszystkich tych przykładów w celu wykrycia, jakie to są niezmienne i istotne okoliczności, od których badany skutek zależy. Nie dość na tym; należy jeszcze robić doświadczenia, ażeby się przekonać, które z tych okoliczności dadzą się usunąć bez naruszenia skutku, a które nie.

Zapomocą indukcji dochodzimy do sądów ogólnych czyli powszechnych. Mając takie sądy, możemy wnioskować z prawd ogólnych o poszczególnych. Ten rodzaj wnioskowania stanowi rozumowanie dedukcyjne, albo po prostu dedukcję. Typem dedukcyjnego rozumowania jest tak zwany sylogizm, którego wzór jest następujący:

| | |
|---|---|
| Każde $M$ jest $P$. | Żadne $M$ nie jest $P$. |
| Każde $S$ jest $M$. | Każde $S$ jest $M$. |
| Każde $S$ jest $P$. | Żadne $S$ nie jest $P$. |

Czynność umysłowa w dedukcji jest ta sama, co i w indukcji. W obu wypadkach polega ona na upodobnianiu. Zapomocą sylogizmu uznajemy, że między wypadkiem pojedynczym ($S$), a klasą tychże wypadków ($M$) zachodzi podobieństwo, tożsamość, pod tym względem, że posiadają (albo też nie posiadają) wspólną cechę, charakter ($P$).

Zadaniem rozumowania dedukcyjnego może być jedno z dwojga: albo mając daną zasadę, wyprowadzamy z niej wnioski; albo mając twierdzenie poszczególne, szukamy zasady, pod którą można je podciągnąć.

Rozumowanie dedukcyjne prowadzi zarówno do wniosków prawdziwych, jak fałszywych. Rzeczą jest logiki zastanawiać się nad warunkami dobrego rozumowania. Psychologja o tyle tylko nimi się zajmuje, że rozważając rozumowanie wogóle, jako funkcję umysłową, musi tym samym badać wszystkie formy, w jakich się ono objawia.

Ponieważ rozumowanie jest wykrywaniem podobieństwa, stąd najważniejszą przyczyną popełnianych w niej błędów jest brak dokładnego odróżniania. W złym rozumowaniu trudno dostrzec, gdzie się kończy podobieństwo, a zaczyna różnica. Dwuznaczność terminów jest niemniejszym źródłem błędów dedukcji. Gdy chodzi o odróżnienie delikatnych nieraz odcieni znaczenia, jakie przypisuje się temu samemu wyrazowi, bardzo łatwo jest zbłądzić. Niebezpieczeństwo to staje się tym większe, że w rozumowaniu wyrazy dążą do zupełnego zastąpienia pojęć o rzeczy. W wewnętrznym swym ruchu myślenie szybko przeskakuje od jednego rozumowania do drugiego, zaledwie zdając sobie sprawę ze znaczenia używanych terminów.

Większa część naszych codziennych rozumowań przybiera postać bardziej złożoną, niż ma rozumowanie w swej formie typowej. A więc, obserwacja faktów może nas prowadzić do jakiejś prawdy (indukcja); z niej wyprowadzamy wniosek (dedukcja). Wniosek ten sprawdzamy nowymi obserwacjami, albo też porównywamy prawdę otrzymaną z prawdami znanymi, ażeby się przekonać, czy się z nimi zgadza i w jakiej mierze przez nie może być poparta. Słowem, to co nazywamy dowodzeniem, rozumowaniem, jest zazwyczaj bardzo złożonym łańcuchem wnioskowania, w którym umysł, wychodząc z obserwacji, wznosi się do zasad, albo też ze znanych prawd wyprowadza następstwa. Wszelkie metody naukowe są jedynie tego rodzaju kombinacją rozumowania indukcyjnego i dedukcyjnego.

Nie wszystkie prawdy powszechne mają jednakie znaczenie. Niektóre z nich są, ściśle rzeczy biorąc, tylko prawdopodobne i nie mają tego stopnia pewności, jaką się odznaczają prawdy matematyczne. Cały zakres działania ludzkiego, jego pobudek i następstw, należy do sfery prawdopodobieństw. O nich żadnego pewnego wniosku nie możemy wyprowadzić z prawdy powszechnej, dotyczącej czy to polityki, czy moralności. Wszelkie rozumowanie, dotyczące prawdopodobieństwa, musi brać pod uwagę mnóstwo okoliczności, oraz stosujące się do nich zasady, i rozstrzygać podług tego, po której stronie jest większa widoczność. W wielu zaś wypadkach należy nawet zgoła wszelki sąd zawiesić. To też rozumne postępowanie w życiu polega wyłącznie na zdolności uprzytomniania sobie w pewnym razie wszystkich okoliczności, dokładnej oceny względnego prawdopodobieństwa tego lub innego następstwa, oraz jasnego przedstawienia korzyści i szkód tego lub owego działania.



Łatwo się przekonać z tego, co powiedziano o rozumowaniu, że zostaje ono w najściślejszej zależności od wcześniejszych czynności umysłowych — obserwacji i odtwarzania (pamięci). Rozumowanie wymaga przedewszystkim, ażeby umysł był obficie zaopatrzony w fakty, nabyte bądź własną obserwacją, bądź przez naukę; następnie, ażeby posiadał zasady ugruntowane, zdolne do wytłumaczenia faktów. Oprócz tego musi jeszcze mieć pewną zdolność twórczą, dającą mu możność tworzenia nowych pojęć i hipotez.

Na tym nie koniec. Potrzebna tu jest jeszcze dowolna uwaga i skupienie umysłu. Im pilniejsza jest uwaga, im skupienie umysłu jest silniejsze, tym jaśniej i wyraźniej przedstawiamy sobie zamierzony wynik naszego rozumowania, który, panując nad całym przebiegiem czynności umysłowej, zmusza ją do trzymania się wytkniętego kierunku i powstrzymuje od zbaczania na manowce.

Ostatecznym zadaniem czynności rozumowych umysłu jest poznanie Poznanie w swej podmiotowej stronie stanowi wiarę, przekonanie. Pod względem zaś przedmiotowym oznacza odpowiedniość, zgodność wiary, przekonania z rzeczywistością, z prawdą. Pytanie, jaka jest wartość poznania ludzkiego, co jest jego sprawdzianem — należy do teorji poznania. Psychologja jednakże musi oznaczyć różnicę, jaka zachodzi między poznaniem a wiarą. W codziennej mowie, gdy mówimy: *wiemy*, dajemy poznać, że jesteśmy pewni czegoś i wolni od wszelkiej wątpliwości; przeciwnie, mówiąc: *wierzymy*, dajemy poznać, że nie jesteśmy zupełnie pewni tego, co utrzymujemy. W ten sposób różnica między wiarą a poznaniem, wiedzą, jest przedewszystkim różnicą stopnia. Na tym atoli się nie ogranicza. Poznanie, będąc wyższym stopniem wiary, różni się od niej jeszcze tym, że jest wypadkiem zastanowienia się nad nią, jej wyjaśnienia, zbadania zapomocą krytycznego rozstrząśnienia. Pewność wiary, przekonania, ma charakter czysto uczuciowy; gdy tymczasem pewność poznania odznacza się charakterem przeważnie rozumowym.

Zadaniem zrozumienia jest sprawdzenie i zbadanie wiary. Polega ono na krytycznym rozważeniu znaczenia sądów, na wyjaśnieniu pojęć i ocenieniu w świetle zasad logicznych wzajemnej ich zależności.

Władza sądzenia i rozumowania ujawnia się później, niż władza pojmowania. Pierwsze sądy, jakie dziecko tworzy, gdy w jego umyśle urabiają się pewne pojęcia o rzeczach, dotyczą pojedynczych przedmiotów, dostępnych jego doświadczeniu. W miarę jak umysł rozwija się, dziecko staje się zdolnym do sądzenia nietylko o pojedynczych przedmiotach,

ale i o klasach. Wtedy też objawia się w nim i zdolność rozumowania jako wnioskowanie ze szczegółów o szczególe.

Tak pod względem władzy pojmowania, jakoteż sądzenia i rozumowania, zachodzą liczne różnice między ludźmi, pochodzące stąd, że jedni mniejszą, drudzy większą posiadają zdolność odkrywania podobieństw między rzeczami i ich stosunkami, oraz stosowania do faktów praw ogólnych czyli zasad. Różnice te są ogólne i szczegółowe — te objawiają się w poszczególnych kierunkach. Obie zależą jużto od wrodzonych zdolności, jużto od różnych okoliczności życia i wychowania. Jak we wszystkich innych sprawach rozumowych, tak i tu, sprawa ćwiczenia odgrywa bardzo wielką rolę — i może do pewnego stopnia rozwinąć zdolność myślenia stosunkowo słabą.

---

*Uczucie.*

Dotychczas psychologja, zajęta głównie poznaniem, spychała na drugi plan badania swe nad uczuciem i zbywała je zwykle kilku ogólnikami. Ostatnimi dopiero czasy zabrano się do gruntownego przestudjowania objawów uczucia, do wykrycia zasady, któraby mogła posłużyć do ich uporządkowania. To, co dotąd zrobiono na tym polu, pozostawia jeszcze wiele do życzenia. Umiejętnej klasyfikacji uczuć nie mamy, jakkolwiek w ostatnich latach ukazały się mniej lub więcej szczęśliwe jej próby, które pozwalają spodziewać się, że na wskazanej przez nie drodze da się nareszcie zaprowadzić jakiś ład między objawami, przedstawiającymi się dzisiaj w chaotycznym nieporządku. Bądź co bądź, Sully zrobił, co było w jego mocy. Zebrał troskliwie opracowany materjał i usystematyzował go, o ile się dało. Więcej od niego wymagać byłoby żądać tego czego nie przyrzekał, co nie leży w założeniu dzieła, którego zadaniem było nakreślenie obrazu, o ile można dokładnego, czym jest obecna psychologja.

1. Przez uczucie rozumiemy ten stan świadomości, którego cechę stanowi przyjemność lub przykrość. Uczucia więc są to różnego rodzaju przyjemności i przykrości. Każde uczucie jest w pewnym stopniu przyjemne albo przykre. Są nadto uczucia mieszane, nawpół przykre i przyjemne, jakkolwiek trudno oznaczyć, który z tych dwuch pierwiastków w nich przeważa. Żeby zaś mogły być uczucia obojętne, jak to utrzymuje Bain, jest rzeczą wątpliwą.

Do uczuć należą zarówno proste stany umysłu, będące następstwem pobudzeń nerwowych i nazywane powszechnie czuciami przyjemnymi



i przykrymi, np. głód, pragnienie, jakoteż stany bardziej złożone, zależne od pewnej czynności umysłu i znane pod imieniem wzruszeń. Do takich należą: strach, nadzieja, uwielbienie i t. d.

Badanie uczuć ważne jest nietylko pod względem teoretycznym, ale i praktycznym. Uczucia stanowią sferę naszego życia najbardziej wewnętrzną. Są one składowymi żywiołami naszej szczęśliwości i nieszczęśliwości. Nadto uczucia zostają w ścisłym stosunku z rozumem i wolą i wywierają na nie wpływ jużto zbawienny, jużto zgubny.

Uczucie w pewnej mierze przeciwne jest poznaniu. Kiedy umysł doznaje silnego wzruszenia, wszelka praca rozumowa jest wtedy dla niego niepodobieństwem. Uwaga, pozostając pod panowaniem uczucia, niezdolna jest do kierowania czynnościami umysłu. Praca rozumu, polegająca na wykrywaniu różnic i podobieństw między rzeczami, na śledzeniu przebiegu rozumowań, wymaga spokojnego stanu umysłu.

Z drugiej atoli strony, ponieważ każda czynność rozumowa wymaga pewnego zainteresowania się, stąd energja jej i skuteczność zależą w znacznej mierze od obecności uczucia łagodnego, które stanowi właśnie tło owego zainteresowania się. Stąd też rozwój rozumu w wyższych jego stopniach potrzebuje ugruntowania pewnych uczuć. W większym jeszcze stopniu należy rozwój uczucia od rozwoju poznania. Uczucie w wyższych swych formach wymaga działania rozumu. Łączą się one bezpośrednio z postrzeżeniami, wyobrażeniami, z sądami i rozumowaniami. Strach spowodowany bywa albo widokiem, albo wyobrażeniem jakiegoś przedmiotu. Niektóre zaś uczucia, jak szacunek dla osoby, miłość kraju, wymagają bardzo licznych i złożonych czynności rozumu. Najwyższe zaś uczucia, jakimi są miłość prawdy, sprawiedliwości i t. d., opierają się na abstrakcyjnej czynności myślenia, która możliwa jest tylko przy znacznym stopniu rozwoju umysłu.

Związek ciała i umysłu nigdzie wyraźniej nie objawia się, jak we wzajemnej zależności uczuć i odpowiednich im zmian cielesnych. Każdemu uczuciu towarzyszy pewna, ściśle oznaczona zmiana cielesna, objaw zewnętrzny, stanowiący to, co nazywamy wyrazem uczuć. Do nich należą: ruchy twarzy, rąk, zmiana głosu i t. d. Oprócz tego łączą się z nimi także pewne zmiany w czynnościach organicznych, jak bicie serca, zatamowanie oddechu i t. d. Zależność ta jest tak ścisła, że przybierając zewnętrzne znaki pewnego uczucia, już przez to samo usposabiamy siebie do niego. Za pomocą właśnie owej zależności uczuć od objawów cielesnych wola wywiera swe działanie na uczucia, kontroluje je.

Fizjologicznie tłumaczy się to tym, że każde uczucie, polegające na pobudzeniu ośrodków nerwowych, rozchodzi się po układzie nerwowym i wywołuje cały szereg następstw fizycznych. Gdy zaś te następstwa, czyli objawy uczucia, zostaną powstrzymane, samo uczucie zaczyna słabnąć i w końcu ustaje.

Zewnętrzne objawy uczuć są po części instynktowe, po części nabyte. Krzyk, uśmiech, marszczenie brwi i t. d. są czysto instynktowe; możnaby do nich zaliczyć także ściskanie pięści. W innych razach ważną gra rolę naśladownictwo — świadome lub bezwiedne. W innych znowu wypadkach wola wyraźnie przewodniczy w nabywaniu tak zwanych ruchów wymownych — pewnego sposobu patrzenia, mówienia, poruszania się i t. d.

Co się tyczy objawów instynktowych, nastręcza się pytanie, w jaki sposób ustalił się tak ścisły związek między pewnymi uczuciami i odpowiadającymi im znakami zewnętrznymi? Odpowiedź na nie jest następująca: pewne ruchy połączyły się pierwotnie z przyjemnymi lub przykrymi uczuciami zmysłowymi dlatego, że okazały się dla nich pożyteczne. Ruchy te skojarzyły się następnie tak silnie z owymi uczuciami, że samo przypomnienie owych uczuć wystarcza do ich wywołania. Te same ruchy, mocą kojarzenia przez podobieństwo, zostały zastosowane następnie do analogicznych uczuć wszelkiego rodzaju. Te związki, czyli skojarzenia, utrwalone w ciągu rozwoju rasy, przekazują się drogą dziedzictwa osobnikom, jako instyktowe usposobienie.

Za pomocą zewnętrznych objawów można oceniać same uczucia i w ten sposób oznaczać różnice, jakie pod tym względem zachodzą między ludźmi. Różnice te stanowią właśnie to, co nazywamy temperamentem. Klasyfikacja temperamentów nie jest jeszcze ustalona. Brakuje po temu umiejętnej zasady. Jak dotąd najlepsza jest Henlego, znakomitego anatoma niemieckiego. Podług niego, temperamenty pozostają w ścisłej zależności od energji, napięcia nerwów ruchowych i czuciowych. Energja ta jest najsłabsza w temperamencie flegmatycznym, w sangwinicznym jest dość silna, ale prędko wyczerpująca się. Choleryczny odznacza się wielką i wytrwałą energją; melancholiczny nareszcie tę ma cechę, że, posiadając silne napięcie nerwów czuciowych, odznacza się jednocześnie słabą odpornością nerwów ruchowych. Autor, który w swym dziele o pesymizmie obszerniej zastanawia się nad teorją Henlego, uzupełnia ją uwagą, że różnice temperamentu w znacznym stopniu zależą także od stanu organów wewnętrznych – pokarmowego, oddechowego i t. d., które są źródłem czuć organicznych. Organy, te oddziaływając na mózg, stają się powodem albo zadowolenia wewnętrznego, albo zniechęcenia, stosownie do



tego, czy organy te są zdrowe, czy chore, czy działanie ich jest prawidłowe, czy też zachodzą w nich jakie zboczenia.

Jednym z głównych zadań psychologji jest sprowadzenie całej rozmaitości uczuć zarówno przyjemnych, jak przykrych, do pewnych praw. Jakkolwiek dotychczasowe usiłowania, podejmowane w tym kierunku, nie doprowadziły jeszcze do wyników zupełnie zadawalających, sformułowano przecież niektóre zasady, które można uważać za mniej lub więcej słuszne.

Pierwszą z tych zasad jest prawo pobudliwości czyli pracy. Przyjemność towarzyszy każdej umiarkowanej czynności organu, połączonego zapomocą nerwów z ośrodkiem mózgowym, który jest ogniskiem świadomości. Sprawdzenie tego prawa widzimy szczególniej w czuciach zmysłów wyższych. Umiarkowane pobudzenie wzroku i słuchu sprawia zwykle przyjemność. Przyjemność ta wzrasta do pewnego stopnia w miarę natężenia bodźca. Gdy zaś bodziec przekroczy pewną granicę, przyjemność się zmniejsza i w końcu przechodzi w przykrość. Nadzwyczajne wzmocnienie bodźca nie jest przecież jedynym źródłem przykrości. Przyczyną jej może być także brak właściwego pobudzenia. Przydłuższa ciemność budzi w nas pragnienie światła. Brak ruchu lub zajęcia umysłowego staje się powodem owego stanu umysłowego, który nazywamy znudzeniem. Wszelka przeszkoda, tamująca czynność czyto fizyczną, czy umysłową, jak n. p. zapomnienie jakiegoś szczegółu, sprawia przykrość, ale zarazem pobudza do nowego wysiłku, ażeby przeszkodę usunąć.

Możnaby powiedzieć, że działanie przyjemne leży w środku między dwiema ostatecznościami — między nadzwyczajnym, wytężonym działaniem i działaniem powściąganym, oraz zupełną nieczynnością. Oczywista, że wyrazy umiarkowany, nadzwyczajny, niedostateczny mają tu znaczenie względne. Przyrodzona energja, nabyte nawyknienia organu wskazują dokładnie, która czynność jest dlań niedostateczna, a która nadzwyczajna. Ta sama czynność mięśniowa może być przyjemna dla dziecka silnego, a przykra dla słabowitego.

Należy przypuścić, że umiarkowana czynność zbawienna jest dla organu, gdy tymczasem nadzwyczajna wyczerpuje jego siły, niedostateczna zaś pozostawia te siły w napięciu, skąd rodzi się potrzeba ich zużycia.

Drugą zasadą, która uzupełnia pierwszą, jest prawo zmiany albo kontrastu. Wiadomo nam, że zmiana wrażeń jest koniecznym warunkiem trwałości działania umysłowego. To samo ma się rozumieć i o uczuciach. Silne pobudzenie jakiegoś organu, chociażby było zrazu przyjemne, gdy

się nadto przedłuża, albo zbyt często powtarza, nuży organ i staje się przykre, a nawet bolesne. Oprócz tego każde przyjemne pobudzenie, gdy trwa długo, chociażby nie przechodziło w przykre, stopniowo słabnie i staje się w końcu obojętne.

Zasada zmiany występuje w dwuch formach: zmiana pod względem stopnia, natężenia czynności, i zmiana pod względem rodzaju czynności.

Wszelka czynność o tyle jest przyjemna, o ile jest przejściem od bezczynności, albo od czynności słabej, lub też utrudnionej. Świeże powietrze tym milsze jest dla nas, im dłużej zastawaliśmy w zamkniętym. Przebyta choroba daje nam tym silniej uczuć wartość zdrowia. Nabywaniu wiedzy, bogactw, wziętości w świecie, towarzyszy zawsze przyjemność, jaką budzi rozszerzający się zakres działalności. Podobnież przejście od czynności natężonej do umiarkowanej, albo też do wypoczynku staje się źródłem przyjemności, która jest tym większa, im organ działający był bardziej znużony.

Ażeby pewna czynność mogła być przyjemna, niekoniecznie potrzeba, ażeby ją poprzedzał stan przykry. Przyjemność może być osiągnięta w drodze zmiany w rodzaju czynności. Zatrudniając po kolei każdy organ i każdą władzę umysłową, możemy przedłużać naszą działalność tak fizyczną, jak umysłową, gdyż w ten sposób dozwalamy wypoczywać organom i władzom niezatrudnionym. Skutek ten uwidocznia się, gdy przechodzimy od pracy fizycznej do umysłowej.

Przyjemność, jaką w nas budzi nowość, jest najlepszym wyjaśnieniem prawa zmiany. Co jest nowe, niezwykłe, budzi uwagę i podnieca umysł do działania.

Przykre pobudzenie przedłużane traci powoli swą siłę. Wszelkie cierpienia tak fizyczne, jak moralne, stają się zczasem, gdy trwają długo, mniej dotkliwe, oswajamy się z nimi; naturalnie pod warunkiem, że cierpienia te nie powiększają się.

Dłuższe działanie pobudzeń zarówno przyjemnych, jak przykrych, powoduje pewne zmiany w warunkach organu. Dokonywa się w nim wtedy sprawa przystosowania. To znaczy, że pobudzenie, które zrazu było dlań przykre, staje się następnie przyjemne. Prawo to znajduje swe stwierdzenie w nałogu pijaństwa, w upodobaniu do gorzkich przypraw itd. Organ przystosowuje się nietylko do nowego rodzaju, ale i do nowego stopnia bodźca.

Jakkolwiek pobudzenia stale trwające lub ciągle ponawiane stają się w końcu obojętne, niemniej jednakże przyzwyczajamy się do nich, i nagłe ich ustanie, brak ich daje się uczuwać dotkliwie, zradza w nas



pragnienie ich. Pragnienie to stanowi przykrość ujemną, która towarzyszy każdemu nawyknieniu, nałogowi.

W każdym razie, zmiana jest warunkiem przyjemności tylko w pewnych granicach. Przystosowanie się do pobudzeń początkowo przykrych zapewnia przyjemność, ale nabranie nałogu staje się powodem przykrości. Stąd pragnienie zmiany i przyzwyczajanie się do tego, co jest zwykłe, są dwiema przeciwnymi zasadami, kierującymi naszym życiem uczuciowym. Rzecz nowa, nie mająca żadnego związku z tym, czegośmy w przeszłości doświadczali, niezdolna jest sprawić nam przyjemności.

Dotąd mówiliśmy o warunkach przyjemności i przykrości w stosunku do pojedynczego organu, rozważanego w odosobnieniu. Takie atoli odosobnianie organów i ich czynności jest sztuczne. W rzeczywistości wszystkie organy: mózg, zmysły, mięśnie i t. d. połączone są z sobą jaknajściślej. Dlatego też pobudzenie jednego organu pociąga za sobą skutki tak bezpośrednie, jakoteż pośrednie, uboczne. Pobudzenie naprzykład słuchu przez dźwięki muzyczne wywołuje czynność nietylko ośrodków słuchowych, w których powstaje zmysłowa przyjemność dźwięków, ale także i innych ośrodków nerwowych, które dają początek idealnym uczuciom. Na tym nie koniec. Każda przyjemna lub przykra czynność umysłowa oddziaływa w pewien sposób na czynności odżywcze, oraz na mięśnie ruchu dowolnego.

Z tego ścisłego połączenia organów wynika, że warunki jednego z nich oddziaływają na warunki innych i wywołują w nich zmianę stanu. Gdy odżywianie, obieg krwi odbywają się prawidłowo, wtedy i czynności mózgu dokonywają, się swobodnie, i umysł znajduje się w stanie pogodnym. I odwrotnie, gdy umysł zajęty jest wesołymi myślami, gdy doznaje wzruszeń przyjemnych, natenczas i sprawy odżywcze nabierają szybszego tętna i dzielniej przyczyniają się do odnowy organizmu. Przeciwnie, znużenie jednego organu nietylko sprawia przykre uczucie w tym organie, lecz nadto paraliżuje prawidłową czynność innych organów i obniża uczucie przyjemności z tą czynnością związanej. Przykładem tego prawa jest strach, gniew gwałtowny, które, osłabiając działanie mózgu, paraliżują jednocześnie czynność mięśni i sprowadzają zaburzenia w wewnętrznych organach.

Analogiczne fakty spostrzegamy także w sprawach czysto umysłowych. Umysł przedstawia jedność daleko silniejszą, niż organizm cielesny. Z mnóstwa stanów, składających się na wytworzenie naszego życia umysłowego, mała tylko ich cząstka dochodzi do świadomości. Świadomość zaś wyraźna jest jedynie szeregiem stanów, kolejno po sobie następujących. Dlatego też umysł nie może w tej samej chwili pozostawać w dwuch przeciwnych stanach. Jeżeli więc okoliczności

zewnętrzne działają na umysł w kierunkach przeciwnych, wytwarzają w nim stan, w którym walka sprzecznych uczuć sprowadza w ostatecznym rezultacie przykrość tym większą, im większe było przeciwieństwo zewnętrznych wpływów.

Sprzeczność uczuć może powstać także drogą zmysłowego postrzegania, dającego nam poznać, że naszym usposobieniom i pragnieniom nie odpowiadają, albo zgoła sprzeciwiają się zewnętrzne okoliczności.

Uczucie więc walki, sprzeczności, jest stanem umysłu, w którym naraz odbywają się dwie lub więccj przeciwnych sobie czynności. Przykładem takiego stanu jest roztargnienie, powątpiewanie, walka skłonności z pobudkami moralnymi itd. Możnaby za taki stan uważać również uczucie, jakiego doznajemy, gdy się spotykamy z obojętnością osoby, dla której mamy szacunek i sympatję.

Uczucie zgodności i harmonji powstaje wtedy, gdy współczesne wrażenia, jednocząc się z sobą, pozwalają skupić uwagę na jednym przedmiocie; gdy wśród wątpliwości, dotyczących pewnego zagadnienia, natrafiamy na jego rozwiązanie; gdy udaje nam się pogodzić nasze skłonności z pobudkami moralnymi; gdy w swych sympatjach dla osób doznajemy wzajemności.

2. Uczucia przykrości i przyjemności rozpadają się na dwa główne działy. Jedne z nich pochodzą bezpośrednio od pobudzeń nerwów zmysłowych, drugie zaś zależą od czynności umysłu. Pierwsze więc nazywamy uczuciami zmysłowymi, drugie — wzruszeniami i uczuciami idealnymi.

Każdy z tych działów może być podzielony na mniejsze grupy.

Uczucia organiczne różnią się od uczuć czysto zmysłowych tym, że są mniej wyraźne, że pozbawione są miejscowej barwy i że w nich przeważa uczucie przykrości. Czynności organiczne, prawidłowo dokonywające się, są prawie obojętne, gdy tymczasem każde zboczenie w nich pociąga za sobą dotkliwe przykrości. Inaczej ma się rzecz z uczuciami zmysłowymi, w których przyjemność przeważa nad przykrością. Dodać tu wypada, że uczucia wyższych zmysłów, słuchu i wzroku, stanowią niejako pośrednie ogniwo między uczuciami zmysłowymi, a wzruszeniami.

Uczucia zmysłowe wogóle mają wielkie znaczenie w życiu. W wieku dziecięcym stanowią całą treść życia uczuciowego; w dojrzałym wywierają silny wpływ na wszelkie czynności umysłu i służą za tło i podkład wszystkich wzruszeń. Suma uczuć organicznych, wymykających się spostrzeganiu wewnętrznemu, ale niemniej czynnych i wywierających swój wpływ na ogólny stan organizmu, jest podstawą tego, co



nazywamy *cenestezją* — a co oznacza stan wewnętrznego zadowolenia lub zniechęcenia.

Co się tyczy wzruszeń, klasyfikacja ich jest nader trudna. Jakoż żadna z dotychczasowych prób nie czyni zadość wymaganiom naukowym. Niepodobna wynaleść jednej jakiejś zasady, któraby obejmowała wszystkie objawy wzruszeń. Za taką zasadę nie można uważać różnicy, jaka zachodzi między przykrością, a przyjemnością, gdyż w niej pomijają się liczne podobieństwa między współrzędnymi wzruszeniami przykrymi i przyjemnymi. Również niepodobna za taką zasadę brać podziału wzruszeń według stopnia, w jakim kojarzą się z pierwiastkam rozumowymi — z postrzeżeniami, pojęciami i myślami, gdyż w takim razie należałoby jedno i toż samo uczucie, np. piękna, zaliczyć do kilku naraz klas. Podobneż trudności nastręczają się, gdy chcemy dzielić wzruszenia na podstawie ich złożoności. Najprzód, wątpić można, żeby wszystkie wzruszenia pochodziły od uczuć zmysłowych; takie bowiem wzruszenia, jak zdziwienie, rozczarowanie, zdają się zależeć od stosunku, jaki zachodzi między wrażeniem a oddziaływaniem na nie umysłu, albo też od stosunku, w jakim mają się do siebie współczesne lub następujące po sobie stany umysłu. Wogóle pamiętać trzeba, że każda czynność umysłowa, w jakiejkolwiek formie występuje, przyczynia się do wytworzenia uczucia przyjemności lub przykrości. Powtóre, prawie wszystkie główne wzruszenia są w podstawie swej instynktowe, tj. są złożonymi skutkami doświadczenia przodków. Dlatego też niepodobieństwem jest rozłożyć je na pierwiastki składowe i oznaczyć, w jakim stopniu każde z nich jest złożone.

Ze wszystkich dotychczasowych klasyfikacji najpraktyczniejsza jest ta, która grupuje wzruszenia podług skali wstępnej, stosownie do ich złożoności i wyobrażalności. Ponieważ wszystkie wogóle wzruszenia kojarzą się mniej lub więcej ściśle z pierwiastkami rozumowymi, dlatego też dzieli je ona na klasy odpowiadające: wrażeniu zmysłowemu, postrzeganiu, wyobraźni i myśleniu. A więc: gniew, strach są wzruszeniami, które potrzebują przedmiotu obecnego zmysłowo, ażeby mogły objawić się w całej sile; gdy tymczasem sympatja, uczucia idealne, jak miłość dobra, prawdy — odznaczają się najwyższym stopniem wyobrażalności, tj. mogą być wywołane przez przedmioty nieobecne zmysłowo, ale tylko wyobrażone, pomyślane.

Wzruszenia rozwijają się podług tych samych praw, które wykryliśmy w rozwoju władz rozumowych. Utrwalają się one i pogłębiają zapomocą wprawy, częstego powtarzania się — i rozwój ich polega na tym, że wzruszenia proste układają się w bardziej złożone, przyczym nabierają

coraz większej wyobrażalności, tj. z większą łatwością dają się odtwarzać, wskrzeszać.

Zgodzono się już dziś powszechnie, że większa część naszych wzruszeń należy do instynktowych, czyli odziedziczonych po przodkach. Uważane bowiem jako wynik indywidualnego doświadczenia, musiałyby pozostać dla nas zagadką, do której wytłumaczenia nie posiadamy żadnych środków. Do takich wzruszeń musimy przedewszystkim zaliczyć strach, gniew i miłość. Wzruszenia te objawiają się w najwcześniejszej dobie życia w ten sam sposób u wszystkich, skoro nadarzą się odpowiednie po temu okoliczności. Znaczy to, że w dziecku jest instynktowa skłonność do odczuwania np. gniewu, gdy jest podrażnione albo znudzone. Wielkie jest prawdopodobieństwo, że pierwiastek instynktowy odgrywa ważną rolę nawet w takich wzruszeniach, które są następstwem indywidualnego doświadczenia, jak np. w uczuciu moralnym. Ta atoli skłonność instynktowa do pewnego rodzaju wzruszeń nie jest jednakowa u ludzi. Te same okoliczności mogą wywoływać w różnych osobnikach wzruszenia o różnym stopniu natężenia. Suma tych instynktowych skłonności stanowi istotę tego, co nazywamy temperamentem uczuciowym. Opiera się on naturalnie na różnicach fizycznych, zachodzących w budowie układu nerwowego i mięśniowego, tudzież w organach odżywczych, jak również w sposobach ich działania. Że instynktowa skłonność do wzruszeń musi być odniesiona do doświadczenia przodków, jako do swego źródła, rzecz to sama przez się jasna. Dziecko nietylko że posiada zaród licznych skłonności, lecz nadto skłonności te są w nim już skojarzone z pewnymi przedmiotami, bodźcami. Skojarzenia te są już wcielone zapomocą dziedziczności w budowę układu nerwowego, stanowią jego właściwości. Odziedziczaniem pewnych skłonności po przodkach daje się wytłumaczyć fakt, że rasy, plemiona i rodziny odznaczają się zwykle właściwymi sobie tylko uczuciami i namiętnościami.

Drugim czynnikiem rozwoju wzruszeń jest ćwiczenie, wprawa, czyli częste ich doświadczanie. Wprawa pociąga za sobą przystosowania się organów do bodźców i do wywoływanych przez nie uczuć. Co zrazu było trudne i przykre, to następnie, gdy organ się przystosował do natężenia bodźca i do wymaganej przezeń sumy pracy — gdy, słowem, nabrał większej siły, staje się łatwe i przyjemne.

Każde doświadczenie, przyjemne, czy przykre, pozostawia po sobie w umyśle ślady, które, dopełniając się wzajemnie i wzmacniając, wytwarzają w nim skłonność do ponownego objawienia się doznanych już uczuć, gdy się nadarzą odpowiednie po temu warunki. W ten sposób uczucia nasze stają się delikatniejsze, tj. do ich wywołania wystarcza słabszy, niż



przedtym bodziec, następnie głębsze, a w końcu dają się łatwiej odtwarzać, wskrzeszać.

Odtwarzanie uczuć dokonywa się zapomocą kojarzenia przez zetknięcie. Uczucie przyjemności lub przykrości objawia się, gdy się powtarzają wrażenia, przedmiot lub okoliczności, które im pierwotnie towarzyszyły. Obecność życzliwej nam osoby sprawia przyjemność przez to, że przypomina nam wszystko, cośmy dobrego od niej doznali. Wskrzeszone uczucie zostaje w ścisłej zależności od pewnych postrzeżeń, wyobrażeń i pojęć, z którymi początkowo skojarzyło się. Kojarzą się zaś one nietylko z przedmiotami, które były bezpośrednią przyczyną ich powstania, ale oprócz tego i ze wszystkimi współrzędnymi z tym przedmiotem rzeczami. Dziecko, doznawszy w jakimś miejscu przykrości, czuje mimowolny wstręt do tego miejsca.

Nie wszystkie uczucia — przyjemne i przykre — mogą się odtwarzać w jednakim stopniu. Uczucia wyższych zmysłów odtwarzają się łatwiej, niż uczucia zmysłów niższych; wzruszenia zaś przypominają się, wskrzeszają łatwiej i żywiej, niż uczucia zmysłów wyższych.

Wzruszenia w swej formie rozwiniętej są uczuciami złożonymi, składającymi się z uczuć prostych, które łączą się z sobą i zespalają w jednę grupę. To łączenie się uczuć prostych odbywa się za sprawą pamięci i przypomnienia. Gdy jakiś przedmiot wywoływał w umyśle w różnych czasach różne uczucia — przyjemne albo przykre, wspomnienia tych uczuć kojarzą się z przedmiotem i układają w jednorodną masę uczuć, objawiającą się jako upodobanie, albo wstręt do owego przedmiotu.

W ten też sposób powstają w nas sympatje i antypatje do ludzi. Nie zawsze są one wypadkową jednorodnych uczuć. Jak w sympatjach mogą zawierać się wspomnienia przykre, tak podobnież w antypatjach mogą się odnaleść wrażenia przyjemne. Tak jedne atoli, jak i drugie, będąc w znacznej mniejszości, giną w natłoku przeciwnych sobie wspomnień.

Uczucia, powtarzające się często, utrwalają się, stają stałymi i przechodzą w nawyknienia, namiętności.

Uczucie, jako nawyknienie, jeżeli z jednej strony staje się głębsze, z drugiej zato traci świeżość i żywość. Brak atoli natężenia uczuć w zwykłych wypadkach wynagradza się wielką ich głębokością w okolicznościach nadzwyczajnych. Ściśle rzeczy biorąc, wszelkie nawyknienie jest jedynie potrzebą pewnych wzruszeń. Każda wogóle czynność zarówno fizyczna, jak umysłowa, pozostawiając po sobie usposobienie do tej samej czynności, wytwarza współrzędną potrzebę.

Rozwój uczuć nie ogranicza się na samym tylko kojarzeniu się ich z przedmiotami, które je wywołały: polega on na jednoczesnym urabianiu się zdolności do odczuwania tych samych wzruszeń z powodu innych

mniej lub więcej podobnych przedmiotów. Dziecię, które pokochało jednę osobę, staje się już przez to samo zdolne pokochać inne osoby, a w dalszym ciągu kraj, dobro, prawdę itd.

W miarę jak się uczucia rozwijają, nabierają coraz większej delikatności i wrażliwości tak, że zdolne są odczuwać najsubtelniejsze różnice między przedmiotami i wypadkami, które je wywołują. Przykładem tego są: uczucie piękna i uczucie moralne. Jednocześnie z tym stają się one jaśniejsze, to znaczy, że uczucia kojarzą się nie tyle samym z przedmiotem, wziętym w całości, ile z pewnymi tylko stronami jego lub stosunkami do innych przedmiotów. Naturalnie, że jasność uczuć pozostaje w ścisłej zależności od wykształcenia rozumowego. Drogą abstrakcji wykrywamy w przedmiotach te cechy, które najbardziej odpowiadają rozbudzonym przez nie uczuciom i w ten sposób, opierając je na procesie sądzenia, czynimy nasze uczucia świadomymi siebie, rozumowymi. Do takich należą uczucia prawdy, sprawiedliwości, obowiązku itd.

Wszystkie wogóle wzruszenia można sprowadzić do trzech grup: uczucia egoistyczne, które są najprostsze i najmniej posiadają pierwiastku rozumowego; uczucia sympatyczne i uczucia idealne, które są najbardziej złożone i łączą się z najwyższymi czynnościami rozumu. Do nich należą: uczucie piękna, miłość prawdy, uczucie moralne.

3. Uczucia egoistyczne zależą od osobistego doświadczenia osobnika i oznaczają jego stosunek nazewnątrz. W nich osobnik odnosi się zawsze do siebie, jako do ostatecznego celu wszystkich pragnień i usiłowań.

W wieku dziecięcym człowiek jest istotą przeważnie egoistyczną. Uczucia dziecka, zależne od jego doświadczenia i od wyobraźni, mają swe źródło głównie w tym, co mu jest zmysłowo obecne. Rzecz miniona, albo mająca dopiero nastąpić, nie ma dla niego wielkiej wagi. Słabość pamięci i brak zdolności przewidywania ograniczają życie dziecka do chwili bieżącej. Uczucia zmysłowe mają nad nim wyłączne panowanie. Stąd właśnie pochodzi, że wzruszenia dziecka są zazwyczaj gwałtowne i pochłaniają cały jego umysł, ale zarazem krótko trwają i prędko się zapominają.

Egoistyczny charakter wzruszeń dziecka objawia się szczególnie w takich uczuciach, jak gniew, zazdrość, chęć panowania nad innymi, współzawodnictwo i t. d. Jednakże nie godzi się uważać dziecka za istotę wyłącznie egoistyczną. Doznaje ono także i uczuć sympatycznych, wynikających z towarzyskiej jego natury — uczuć, które dostają mu się drogą spadku po przodkach i tkwią w jego sercu jako instynktowe skłonności. Pierwszym ich objawem jest przywiązanie dziecka do matki, do piastunki. Niezawodnie, że pierwsze te objawy są jeszcze znacznie przeniknione charakterem egoistycznym, wkraczają już jednak



w sferę uczuć altruistycznych. Należą mianowicie do kategorji uczuć, które Spencer nazywa ego-altruistycznymi, a do których należy także zaliczyć: miłość własną, ambicję, pewność siebie, żądzę pochwał itd. We wszystkich tych uczuciach osobnik o tyleż bierze pod uwagę siebie, co i innych: ich uczucia dla niego i względy służą mu za miarę do ocenienia swej własnej wartości.

4. Przejście od niższych form uczuć do wyższych dokonywa się za pośrednictwem uczuć sympatycznych, od których rozwoju zależą objawy uczuć idealnych. Sympatja, czyli współczucie, jest uczuciem ściśle towarzyskim. Łączy ono osobnika z jego otoczeniem towarzyskim i w najwyższej swej postaci, odznaczając się bezinteresownością, staje się uczuciem altruistycznym, które czyni człowieka zdolnym do najwyższych poświęceń.

Współczucie opiera się na usposobieniu wrodzonym, odziedziczonym, uzdolniającym człowieka do odczuwania wzruszeń osób, które go otaczają. W najprostszej swej formie objawia się ono jako bezwiedne naśladowanie uczuć innych. Że to usposobienie objawia się bardzo wcześnie, dowodzi radość, jakiej doznaje dziecko na widok uśmiechającej się do niego matki. Powoduje się ono tym razem instynktową znajomością wyrazu twarzy. Dziecko w miarę przybywającego doświadczenia pojmuje dokładniej związek, jaki zachodzi między wyrazem twarzy, ruchami ciała a odpowiadającymi im uczuciami, i przejmuje się automatycznie, bezwiednie, uczuciami otoczenia, w którym się znajduje.

W swej formie doskonałej sympatja jest czymś więcej, niż naśladowczym i bezwiednym odtwarzaniem cudzych uczuć. Staje się ona wyraźnym przedstawieniem w umyśle cudzych przyjemności i przykrości, oraz mniej lub więcej głębokim przejęciem się nimi. Rzecz naturalna, że ażeby można było przedstawić sobie w umyśle to, co inni doświadczają, trzeba posiadać już pewną znajomość ludzi.

Współczucie staje się wtedy dopiero zupełne, gdy, będąc świadkami cudzego cierpienia, przejmujemy się tak dalece owym cierpieniem, że je uważamy jakby za swe własne i usiłujemy przynieść mu ulgę. Na tym stopniu jest ono dobrocią, życzliwością i, przybierając charakter czynny, występuje jako pobudka bezinteresowna.

Współczucie jest wypadkową następujących czynności: obserwacji, która umie spostrzegać wszystkie odcienia ruchu twarzy, zmiany głosu, wyrazu oczu itd.; oraz tłumaczenia dostrzeżonych znaków, które dokonywa się zapomocą przypomnienia osobistych doświadczeń. Jeżeli cudze radości i cierpienia nie mają nic wspólnego z przeszłym naszym doświadczeniem, pozostaną dla nas niezrozumiałymi — dlatego też, nie mogąc nimi przejąć się, będziemy obojętnymi ich świadkami. W wyż-

szej formie współczucia bierze czynny udział wyobraźnia twórcza. Cudze cierpienie i radość rzadko kiedy przypominają nam w całości nasze własne. Zachodzą między nimi nieraz bardzo ważne różnice pod względem pewnych właściwości. Do zrozumienia ich i odczucia trzeba wyobrazić sobie zbieg odmiennych okoliczności, aniżeli te, w jakich samiśmy się znajdowali, oraz przypuścić w innych mniejszą lub większą, niż sami posiadamy, wrażliwość. Zauważyć przytym należy, że współczucie z cierpieniem jest powszechniejsze i mniej ma do walczenia z uczuciami egoistycznymi, niż przejmowanie się cudzą radością i szczęściem. To też miał zupełną słuszność Jean Paul, gdy wyrzekł: „Zum Mitleiden genügt ein Mensch: zur Mitfreude gehört ein Engel".

Współczucie bywa jużto przyjemne, jużto przykre. Podzielanie cudzych radości jest przyjemne, ale udział w cudzych cierpieniach wprawia umysł w stan przykry. Wprawdzie przykrość ta jest do pewnego stopnia złagodzona uczuciem tkliwości, leżącym na dnie każdego współczucia, niemniej jednakże istnieje. Rzeczywistą przyjemność daje współczucie nie temu, który je objawia, ale temu, co je odbiera: potęguje bowiem przyjemność, a osłabia cierpienie, przynosząc mu pociechę.

Ażeby współczucie mogło być trwałe, musi być obustronne. Trudno sympatyzować z kimś, kto się nam za to odpłaca obojętnością. Wzajemna sympatja może się objawiać tak między dwiema osobami co do ich osobistych smutków i radości, jako też między członkami rodziny lub całego społeczeństwa. Polega ona głównie, przynajmniej w najwyższej swej formie, na wymianie uczuć i przekonań naukowych, moralnych, politycznych i t. d. Jakoż wywiera potężny wpływ na stan opinji publicznej.

Jakkolwiek sympatja jest nabytkiem stosunkowo dość późnym, przecież z objawami jej czysto instynktowymi spotykamy się już u dzieci, zaledwie kilka miesięcy życia mających. Zaród ten atoli sympatji czysto instynktowej musi się rozwijać i doskonalić drogą wprawy, osobistego doświadczenia. W swej formie zupełnej, świadomej, objawia się ona najprzód jako litość, współubolewanie, u dzieci niespełna dwuletnich; a dopiero później, w miarę jak znika uczucie zawiści, które u dzieci silnie jest rozwinięte, występuje jako żywy i szczery udział w cudzych radościach.

Naturalnie, że sympatja dziecka ogranicza się zrazu do osób najbliższych, lecz w późniejszym swym rozwoju może ogarniać nietylko osoby dalsze, lecz znane, ale wogóle wszystkich, którzy cierpią, lub którzy swym życiem zasłużyli na cześć i uwielbienie.

5. Uczucie rozumowe rozwija się równolegle z nabywaniem wiedzy.



Istotę jego stanowi przyjemność, jakiej się doznaje z zaspokojenia ciekawości lub dokonania odkrycia naukowego, oraz miłość prawdy.

Jak już wiemy, wszelka czynność umysłowa jest przyjemna, jeżeli odpowiada sile zdolności i chwilowym warunkom mózgu. Dlatego też czynność rozumowa wszelkiego rodzaju bywa przyjemna w pewnych tylko granicach. Czynność ta staje się znacznie przyjemniejsza, gdy przyłącza się do niej urok nowości. Zajmowanie się przedmiotem zwykłym i znanym dostarcza małej tylko przyjemności. Każdy nowy nabytek wiedzy obdarza nas przyjemnością, która jest tym większa, im zdobyta przez nas prawda bardziej sprzeciwia się dotychczasowym naszym pojęciom. Doznajemy w tym razie uczucia zdziwienia, albo też zdumienia *(wonder)*.

Zdumienie jest stanem umysłu bardziej złożonym, niż zdziwienie. Zdziwienie jest chwilowym skutkiem czegoś niespodziewanego; gdy tymczasem zdumienie następuje po mniej lub więcej wyraźnym porównaniu rzeczy z dotychczasowym doświadczeniem, po uznaniu jej niezgodności z nimi lub sprzeczności.

Jakkolwiek zdumienie jest silnym bodźcem, skłaniającym umysł do pracy rozumowej w celu rozjaśnienia tego, co jest nadzwyczajne: przecież łatwo stać się może narkotykiem, usypiającym umysł, jeżeli przybierze w nim charakter zamiłowania cudowności.

Każdy rodzaj czynności rozumowej posiada właściwą sobie przyjemność. Wykrywanie różnic dostarcza pewnej przyjemności; nie może się ona atoli porównać z tą, jakiej się doznaje, gdy między rzeczami, pojęciami, znacznie od siebie różniącymi się, uda się nam wykryć jakieś podobieństwo, tożsamość.

Podobna różnica zachodzi pod względem przyjemności w nabywaniu wiedzy i w wykonywaniu nowych prawd, w rozszerzaniu jej zakresu. W tym razie ważną rolę odgrywa uczucie tryumfu z pokonania trudności.

Samo nabycie wiedzy, jej posiadanie, obdarza nas przyjemnością, która głównie stąd wypływa, że mając świadomość swej władzy w zakresie poznania, czujemy się zdolni do korzystania z jego skarbów, a w razie potrzeby — powiększania nawet ich zasobu.

Oprócz uczuć, towarzyszących nabywaniu poznania i posiadania go, doznajemy jeszcze wzruszeń z powodu zgodności lub przeciwieństwa twierdzeń z naszymi zapatrywaniami i doświadczeniem. Uczucie to możnaby nazwać logicznym. Twierdzenie sprzeczne w sobie, lub przeciwne naszemu doświadczeniu, wywołuje w naszym umyśle pewien rodzaj walki, niepokoju; przeciwnie, twierdzenie zgodne w sobie i pozostające w harmonji z naszymi przekonaniami, darzy nas uczuciem zadowolenia. Cześć dla prawdy tym się właśnie odznacza, że mając w swej podstawie głę-

boko rozwinięte uczucie logiczne, głównie ma na uwadze wewnętrzną zgodność twierdzeń i ich dokładność, ścisłość. Uczucie logiczne ważną także odgrywa rolę w moralności, gdzie występuje jako prawdomówność.

Uczucie rozumowe rozwija się powoli pod wpływem zewnętrznych okoliczności, jakkolwiek zaród jego instynktowy leży w ciekawości dziecka, zwracającego uwagę na wszystko, co jest dla niego nowe, i dręczącego matkę nieskończonymi pytaniami. Sama ta atoli ciekawość w pierwszej dobie swego rozwoju nie jest ani głęboka, ani daleko sięgająca: zaspakaja się byle jaką odpowiedzią i interesuje się tylko rzeczami najbliższymi. Zamiłowanie wiedzy rozwija się głównie pod wpływem otoczenia, w którym praca i nauka bywają cenione i wynagradzane pochwałą i życzliwością. W każdym razie zamiłowanie to ogranicza się w początkach do pewnego tylko zakresu badań, a dopiero znacznie później objawia się jako miłość prawdy, żądza wiedzy, ogarniającej wszystkie działy poznania. Na tym stopniu ciekawość skierowywa się do wszystkich zagadnień życia i myślenia — uczucie zaś rozumowe rozwinięte jest w całej pełni.

6. Uczucie estetyczne stanowi ten rodzaj przyjemności, jakiej doznajemy z powodu tego, co jest piękne, harmonijne, udatne, tak w naturze, jako i w sztuce. Przeciwne mu uczucie jest przykrość, jaką nam sprawia brzydota, dysharmonja itd.

Uczuć estetycznych doznajemy za pośrednictwem dwuch wyższych zmysłów: słuchu i wzroku. Źródłem ich są wogóle przedmioty zewnętrzne, mające pewne cechy lub własności. Takimi są np. barwy, linje, ruchy, kształty itd. Charakterystyczną cechą uczuć estetycznych jest to, że są czyste, tj. wolne od wszelkiej przymieszki przykrości, nie zawierają w sobie żadnego stosunku pomiędzy podmiotem a przedmiotem, czyli, że są bezinteresowne. Dlatego naraz wiele osób może używać rozkoszy estetycznych, jakie w nich budzi jeden i ten sam przedmiot.

W uczuciu estetycznym można wykryć trzy czynniki: zmysłowy, do którego należą barwy, linje, dźwięki; postrzegawczy, przedstawiający ugrupowanie pierwiastków zmysłowych, i wreszcie kojarzący, czyli idealny, stanowiący to, co nazywamy jednością kompozycji.

Do uczuć estetycznych zaliczamy także szczytność i komizm. Szczytność oznacza wogóle wszystko to, co jest nadzwyczajne, w szczególności zaś to, co się odznacza ogromem pod względem czasu i przestrzeni. W uczuciu szczytności zawiera się pewna doza uczucia grozy i strachu. Komiczne oznacza właściwie to, co jest mierne, zwyczajne i błahe w stosunku do rzeczy poważnych. Uczucia komicznego doznajemy właśnie z powodu przejścia nagłego i niespodziewanego od rzeczy poważnych do



zwykłych, od groźnych do błahych. Jest to więc, ściśle rzeczy biorąc, uczucie kontrastu; objawia się na zewnątrz śmiechem, który jest zjawiskiem czysto fizjologicznym.

Uczucie estetyczne, będąc wrodzone, odziedziczone po przodkach, objawia się instynktowo jako pociąg, upodobanie do pewnych rzeczy, które my nazywamy pięknymi. Świadomym staje się dopiero później, w miarę jak czynności rozumowe kształcą się i kojarzą z uczuciem.

Podstawą uczucia estetycznego świadomego stają się wtedy sądy estetyczne, które polegają na porównywaniu przedmiotów i na wykrywaniu przyczyn piękna.

Jakie są warunki piękna i co mamy uważać za bezwzględny jego wzór — trudno na to odpowiedzieć. Stare przysłowie powiada: *De gustibus non est disputandum.* Jakoż w upodobaniach liczne spotykamy różnice, tak między ludźmi pojedynczymi, jak i między narodami. Uczucie więc piękna jest rzeczą względną, i gdybyśmy pragnęli wykryć taki wzór piękna, któryby był uznany przez wszystkie narody i jednostki, — musielibyśmy chyba szukać go drogą porównania i zestawiania ze sobą tego, co w różnych stronach świata uznaje się za piękne. W każdym razie, nie troszcząc się o taki ideał piękna, możemy się ograniczyć na określeniu tego, co nazywamy dobrym zdrowym smakiem. Dobrym smakiem nazywamy to, co się zgadza ze zdrową naturą, przystosowaną do swego otoczenia. Ani małych nóg Chinek, ani zbyt ściśniętych kibici naszych kobiet, nie można zaliczyć do objawów dobrego smaku, ponieważ stoją w sprzeczności z warunkami życia normalnego.

Uczucie estetyczne bywa bierne, gdy się zadawala tylko kontemplacją i rozważaniem rzeczy pięknych, — tudzież czynne, kiedy objawia się wytwarzaniem dzieł sztuki. Oba te rodzaje uczuć estetycznych napotykamy u dzieci już w najwcześniejszej dobie ich życia.

Sztuki piękne powszechnie dziś sprowadzają do dwuch kategorji, a mianowicie: wzrokowych i słuchowych. Do pierwszych należą: architektura, rzeźba i malarstwo; do drugich — poezja i muzyka. Jest jeszcze inny podział — na sztuki naśladowcze, do których należą: rzeźba, malarstwo i poezja; na sztuki twórcze, do których zaliczają muzykę i architekturę.

Uczucia rozwijają się stopniowo, objawiając się najprzód jako uczucie piękna zmysłowego, czyli zamiłowania do barw, linji, dźwięków; następnie, jako uczucie piękna postrzegawczego, ogarniającego kształty, zestawienie kolorów, dźwięków, a następnie jako uczucie piękna idealnego, które szuka swego zadowolenia w jedności kompozycji, oraz w myślach i wzruszeniach, jakie ta kompozycja nastręcza.

7. Uczucie moralne jest równoznaczne uczuciu powinności, przestrzeganiu zasad i przepisów moralności, miłości i cnoty i t. d. Uczucie moralne powstaje drogą obserwowania i zastanawiania się nad postępowaniem ludzkim, objawia się zaś pochwałą czynów dobrych i naganą złych. Charakterystyczne cechy uczucia moralnego są następujące:

*a*) Jest ono uczuciem towarzyskim, czyli społecznym, — naturalnym bowiem źródłem jego są stosunki ludzkie i wymagania życia społecznego.

*b*) Odznacza się charakterem przymusu wewnętrznego. Zasady moralności spełniamy bez względu, czy przynoszą nam jaką korzyść lub szkodę. Spełniamy je dla nich samych, jako coś, od czego uchylić się nie możemy.

*c*) Charakter jego jest czysto praktyczny. Ostatecznym jego zadaniem jest wogóle dobro, czyli pożytek, bądź indywidualny, bądź zbiorowy. Uczucie moralne objawia się w różnych formach. Inne jest jako pochwała lub nagana czynów cudzych, — a inne jako wewnętrzne zadowolenie lub niezadowolenie z własnego postępowania. Od tych zaś form różni się znowu uwielbienie i cześć dla poświęceń i bohaterskich czynów, tudzież oburzenie i zgroza na widok niegodziwości i nikczemności.

W czuciu moralnym należy rozróżniać stronę instynktową od rozumowej. Pierwsza polega na odczuwaniu tego, co jest złe lub dobre; druga — na zdaniu sobie sprawy z tego, jakie są warunki dobrych czynów i jakie są ich cechy charakterystyczne. Strona rozumowa rozwija się drogą osobistego doświadczenia i wykształcenia.

Objawy moralności u różnych narodów są różne: to, co u jednego uważa się za cnotę — u innych często bywa poczytane za występek. Niemniej jednakże trzeba przyznać, że są pewne zasady, które w każdym społeczeństwie, bez względu na stopień jego rozwoju, bywają powszechnie szanowane. Do takich należy: nie zabijaj, nie kradnij... Zasady te są naturalnym następstwem wymagań życia społecznego wogóle. Co się tyczy pochodzenia uczucia moralnego, rozmaicie rzecz tę pojmowano i pojmują dotąd. Powszechnie atoli zgadzają się dziś na to, że uczucie moralne nie jest proste, lecz złożone, i że w zarodzie dostaje się spadkiem po naszych przodkach, jako odziedziczone doświadczenie wieków.

Głównym czynnikiem uczucia moralnego jest egoizm. W interesie osobnika leży, żeby był dobry, w ten bowiem sposób unika kary, a zapewnia sobie nagrodę. W dalszym ciągu występuje czynnik nowy, którym jest sympatja. Człowiek z natury jest istotą towarzyską; w postępowaniu więc swoim kieruje się nie samym tylko egoizmem, lecz



i sympatją dla bliźnich. Pod wpływem jej człowiek stara się postępować dobrze, nie dla uniknienia kary lub zyskania nagrody — ale głównie dlatego, żeby się podobać osobom kochanym i zjednać sobie ich miłość.

Uczucie moralne rozwija się najprzód pod wpływem władzy bądź rodzicielskiej, bądź społecznej i prawodawczej. Władza nakazując, co ma być robione, a bardziej jeszcze wzbraniając pewnych czynów, — uczy i utrwala pojęcie tego, co ma być uważane za złe, a co za dobre. Następnie uczucie moralne rozwija się pod wpływem życia koleżeńskiego i towarzyskiego. Współzawodnictwo i opinja publiczna mimowolnie zmuszają ludzi do zwracania uwagi na własne swe czyny i do oceniania ich podług pewnej miary. W ten sposób wytwarza się sumienie, które, jak wszelka inna czynność umysłowa, rozwija się i utrwala z jednej strony przez wprawę, czyli doświadczenie, z drugiej — przez kształcenie rozumu.

Z uczuciem moralnym łączy się ściśle uczucie religijne, które je uświęca. Podstawą uczucia religijnego jest przedewszystkim strach i uwielbienie dla istoty niepojętej, która rządzi światem i życiem ludzkim, i od której czujemy się zależni.

---

*Wola* [1]).

Wola doniedawna jeszcze należała do najtrudniejszych zagadnień psychologicznych. Napotykane w jej badaniu trudności wypływały nie z natury jej objawów, ale stąd, że psychologja spirytualistyczna, podsuwając pod dane obserwacji wewnętrznej podkład metafizyczny, zasnuła wszystkie objawy życia umysłowego taką siatką subtelności scholastycznych, że prosta logika nie posiadała środków do wywikłania ich z niej i ukazania prawdziwej ich natury. Powstałe skutkiem tego zagadnienia rozstrzygano zapomocą najdowolniejszych przypuszczeń, które ze swej strony stwarzały nowe kwestje, trudniejsze nieraz do rozwiązania od zagadnień głównych.

1. Jednym z takich zagadnień czysto sztucznych, pochodzących z fałszywego stanowiska, na jakim oparła się dawniejsza psychologja, było zagadnienie o wolnej woli. Chodziło tu mianowicie o to, czy wola ludzka w swym wyborze i postanowieniu zależy od bodźców i pobudek, czy też jest zupełnie od nich wolna? Spirytualiści, powołując się na

---

[1]) Ateneum r. 1886, tom II.

świadectwo indywidualnej świadomości, utrzymywali, że wola posiada moc wyzwalania się z pod wpływu pragnień i panowania nad nimi, że od niej zależy działać w kierunku pragnień, albo też im się opierać i czynić postanowienia, od nich niezależne. Podług tego poglądu, wola jest pierwszą i ostateczną przyczyną wszelkich czynności, jest władzą w swym ognisku niezależną, w sobie samej czerpiącą wskazówki działania, jest samorzutnym ruchem duszy, nadającym kierunek wszystkim jej czynnościom. Pojęta w ten sposób wola przestaje być oddzielną władzą duszy, lecz staje się jej istotą. Jakoż do takiego wniosku musieli przyjść niektórzy filozofowie, konsekwentnie myślący. Nasuwało się przytym pytanie: czemże są wobec niej myślenie i uczucie? Jeżeli myślenie i uczucie należą również do istoty duszy, to muszą przecież oddziaływać o tyleż na współrzędną sobie wolę, o ile ta na nie oddziaływa; jeżeli zaś do istoty duszy nie należą, są zatym tylko jej objawami przypadkowymi. Ale w takim razie zarówno istota duszy, jak i wola, która ją wyraża, stają się głuchymi abstrakcjami, trudnymi do pojęcia. Czym jest ta wola, a więc dusza, która niezależnie od uczuć i poznania wie, co ma w pewnym razie począć i jaki kierunek nadać swemu postępowaniu? Na to pytanie nie masz innej odpowiedzi, jak ta, którą daje mistycyzm. Podług niego dusza posiada władzę bezpośredniego oglądania prawdy bezwzględnej. Jest to intuicja, natchnienie, będące źródłem poznania, niezależnym od myślenia, będące stanem duszy, niezależnym od uczuć. Niestety, chociaż mistycyzm rozwiązywał pozornie powyższe trudności, o tyle przynajmniej, że godził sprzeczności, sam stwarzał nowe, wywołując pytania, na które nie dawał odpowiedzi.

Kant, który wziął sobie za zadanie zburzyć dogmatyzm filozoficzny i zastąpić go krytycyzmem, uznał świadectwo obserwacji wewnętrznej za złudzenie i oparł swe badania nad umysłem ludzkim na faktach obserwacji zewnętrznej. Fakty te dowodzą niezaprzeczenie, że wola, o ile o niej można wnosić z jej objawów, działa pod wpływem pobudek, że zatym zależna jest od pragnień, chęci, skłonności i popędów. Wola więc w swych objawach nie jest wolna. Nie przeszkadza to jednakże do przyznania jej wolności w tej sferze jej istnienia, która leży poza jej objawami, która jest niedostępna ludzkiemu poznaniu, ale którą bez dowodu należy przyjąć, jako postulat postępowania moralnego. Że ten czysto formalny sposób załatwienia kwestji nie rozwiązuje zagadnienia, każdy się zgodzi, kto zważy, że ów cień wolnej woli, zawieszony nad ludzkim postępowaniem, jest czczym wyrazem, pozbawionym wszelkiego znaczenia, jest zbytecznym dodatkiem, mogącym służyć ku ozdobie, ale nie dającym się użyć do zadań praktycznych.

Psychologja empiryczna, nie wdając się w rozstrzyganie zawiłości,



w jakie metafizyka wplątała zagadnienia woli, unikając wszelkiej z nią polemiki co do tego, że wola czym innym jest w swych objawach, a czym innym w istocie swej — przystąpiła do ścisłego zbadania wszystkich jej objawów, zarówno tych, które są dostępne obserwacji zewnętrznej, jak i tych, o których dowiadujemy się zapomocą obserwacji wewnętrznej. Usunąwszy na bok metafizykę, ograniczyła się w swym badaniu do tego tylko, co podlega doświadczeniu i opartemu na nim rozumowaniu, wychodząc z tego założenia, że istota rzeczy nie jest dostępna ludzkiemu poznaniu, że zatym wszystko, cokolwiekbyśmy o niej twierdzili, będzie tylko domysłem, przypuszczeniem, do którego sprawdzenia nie posiadamy żadnych środków.

Do jakich wyników doszła psychologja doświadczalna w swych badaniach nad wolą, wykazuje dokładnie Sully w swym dziele, z którego właśnie zdaję sprawę.

2. W trzeciej części swego dzieła, poświęconej woli, autor, zaczynając od najprostszych jej form i przechodząc pokolei do coraz wyższych i bardziej złożonych, wykazuje, że wola w swych objawach najwyższych, jakimi są wybór i postanowienie, składa się z tych samych czynników, co i niższe jej objawy, tylko że te czynniki w wyższych objawach występują w formie bardziej zawiłej i niezawsze dostępnej dla analizy, gdy tymczasem w niższych są proste i łatwe do wykrycia.

Zagadnieniem wolnej woli autor wcale się nie zajmuje. Analiza bowiem składowych jej pierwiastków czyni to zagadnienie zbytecznym.

Wyraz wola oznacza czynne sprawy umysłu. Przez czynne zaś sprawy rozumiemy nietylko działania zewnętrzne, czyli ruchy, lecz także działania wewnętrzne takie, jak: skupienie myśli, pragnienie, namysł i postanowienie.

Z pomiędzy wszystkich tych objawów woli najważniejsze bezwątpienia są ruchy zewnętrzne. W ten sposób wola pozostaje w ścisłym związku z czynną stroną układu nerwowego. Głos, członki ciała i t. d. są narzędziami woli.

Jakkolwiek ruchy należą do zakresu woli, nie wszystkie jednakże są dowolne. Zmrużenie oczu, gdy im coś zagraża, jest przykładem ruchu mimowolnego. Niektóre z nich zaledwie można zaliczyć do czynności umysłowych, gdyż towarzyszy im bardzo mała świadomość. Innym znowu, jakkolwiek dokonywają się z całą świadomością, brakuje świadomości celu, do którego są skierowane. Dlatego też dowolną czynnością nazywamy taką, która świadomie jest skierowana ku pewnemu celowi.

Stosunek woli do poznania i uczucia przedstawia się dwojako:

z jednej strony wszelka czynność dowolna musi zawierać w sobie pierwiastki poznania i uczucia; pobudką bowiem tej czynności, celem jej, jest zadośćuczynienie pewnemu uczuciu, które wymaga znajomości stosunku, jaki zachodzi między czynnością a celem. Z drugiej jednakże strony uzewnętrznianie się umysłu w czynności, wymagające pobudzenia, inerwacji nerwów ruchowych, jest wręcz przeciwne stosunkowo biernemu stanowi umysłu, oraz spokojnemu zachowaniu się ciała, które są koniecznym warunkiem obserwacji i myślenia. Stąd człowiek energiczny niezdolny jest zbyt długo namyślać się i rozważać. Podobny stosunek zachodzi między uczuciem a działaniem. Człowiekiem silnej woli nazywamy tego, który umie panować nad sobą i zawładnąć najgwałtowniejszym wzruszeniem.

Dowolną czynnością nazwaliśmy działanie świadome, skierowane ku pewnemu celowi. Cóż stanowi istotę tego działania? Co jest zasadniczym pierwiastkiem woli? Zasadniczym pierwiastkiem dowolnego działania, czyli woli, jest chęć, pragnienie, pożądanie bądź w formie dodatniej, jako pragnienie tego, co jest przyjemne, bądź w formie ujemnej, jako wstręt do tego, co jest przykre. Doświadczenie uczy człowieka, co dlań jest przyjemne, a co przykre, oraz jakie to są czynności, które mogą zapewnić jedne, a zabezpieczyć lub usunąć drugie. Co się tyczy popędu, skłaniającego do szukania rzeczy przyjemnych, a unikania przykrych, jest on wrodzony, czyli instynktowy.

Gdy więc pragnienie jest zasadniczym czynnikiem woli, musimy przedewszystkim zająć się jego zbadaniem.

Rozebrawszy stan umysłu, znany jako pragnienie, wykrywamy w nim najprzód pierwiastek rozumowy — wyobrażenie. Pragnąc czegokolwiek, mamy w umyśle dokładne przedstawienie tego, co stanowi przedmiot naszego pragnienia. Stąd pragnienie pozostaje w ścisłej zależności od poznania — i, co za tym idzie, od doświadczenia. W miarę jak doświadczenie wzrasta, poznanie się rozszerza, mnożą się i wzmagają pragnienia. Gdzie nie masz doświadczenia i poznania, tam i pragnień być nie może.

Niekażde wszakże wyobrażenie zdolne jest do rozbudzenia pragnienia. Liczne wyobrażenia i pojęcia powstają w umyśle, nie pociągając za sobą odpowiednich pragnień Ażeby te mogły się obudzić, trzeba, żeby wyobrażenie lub pojęcie dotyczyło czegoś, co jest przyjemne.

Niedość tego, trzeba, żeby samo już wyobrażenie zawierało w sobie pewną przyjemność. W wyobrażeniu np. pięknego widoku lub melodji musi zawierać się idealny przedsmak, że tak powiem, rzeczywistej przyjemności. Zwykle idealny pierwiastek bywa niższy od rzeczywistego i jest uznawany za taki. I właśnie z tą świadomością jego niższości łączy się bezpośrednio pragnienie. Świadomość braku, powstająca wraz z wyobrażeniem czegoś przyjemnego, co w pewnej chwili nie jest rzeczywiste, stanowi całą siłę pragnienia, Gdy poczucie różnicy między stanem obecnym a nieobecnym, między idealnym a rzeczywistym zniknie, pragnienie ustaje. Dzieje się tak mianowicie w ekstazie, w marzeniu, w przejęciu się głębokim treścią czytanych utworów poetyckich. Pragnienie ustępuje tu miejsca chwilowemu zadowoleniu, poczuciu rzeczywistości.



Pragnienie urzeczywistnione, czyli doznana przyjemność, budzi nowe pragnienie — przedłużenia i wzmożenia doznanej przyjemności. To samo ma się rozumieć i o przykrości tak rzeczywistej, jako też wyobrażanej. Ponieważ istotę każdego pragnienia stanowi poczucie braku, jest ono więc przykre. Dlatego pragnienie musimy uważać za stan umysłu mieszany, w którym pierwiastek przyjemny, towarzyszący wyobrażeniu, uciera się ciągle z pierwiastkiem przykrym — z uczuciem braku.

Pomimo ścisłego związku z poznaniem i uczuciem, pragnienie różni się od nich tym, że jest czynnym objawem umysłu. Umysł, pragnąc, znajduje się w stanie czynnego napięcia, czynnej dążności ku urzeczywistnieniu uczucia, które w pewnej chwili jest tylko wyobrażane. Ten czynny pierwiastek działa w pragnieniu w dwuch kierunkach: jako czynność czysto umysłowa objawia się w uwadze, w skupieniu myśli. Wyobrażenie rzeczy upragnionej pochłania naszą uwagę. Jako czynność cielesna, objawia się w ruchach mięśniowych. Jak wiemy, każde uczucie oddziaływa na nerwy ruchowe. Oddziaływanie to staje się silniejsze wówczas, gdy doświadczenie nauczyło, jakiego rodzaju ruchy wiodą do zaspokojenia pragnienia. W każdym razie należy przypuścić, że między pragnieniem a ruchami mięśniowymi zachodzi stosunek ściślejszy, polegający na wrodzonej ich współzależności. Ta to właśnie pierwotna, poprzedzająca doświadczenie, czynna strona pragnienia stanowi to, co nazywamy popędem.

Zaznaczyć jeszcze trzeba stosunek pragnienia do wiary. Chodzi tu o to, czy wiara w osiągnięcie pożądanego przedmiotu towarzyszy zawsze pragnieniu? Na to wystarczy odpowiedź, że jakkolwiek nie we wszystkich wypadkach występuje ona wyraźnie i z zupełną świadomością, brak jej całkowity, przekonanie o tym, że rzecz pożądana nie da się osiągnąć, paraliżuje i tłumi pragnienie.

Kontrast, jaki zachodzi w sferze uczuć między przyjemnością a przykrością, powtarza się i w zakresie działania. Wyobrażenie rzeczy przyjemnych budzi pragnienie, rzeczy zaś przykrych — wstręt. Dążymy

do tego, co nam przyjemność zapewnia, unikamy zaś tego, co nam przykrość przynosi. Pragnienie zwraca się zawsze do tego, co jest nieobecne, nieurzeczywistnione — tymczasem wstręt może mieć za przedmiot zarówno rzecz obecną, istniejącą, jako też samo tylko wyobrażenie rzeczy przykrej.

Pragnienie, a wraz z nim czynny popęd, mają różne stopnie natężenia. Różnice pod tym względem objawiają się w różny sposób. Silne pragnienie odznacza się zwykle czynnością wytrwałą i energiczną. Świadczyć o niej może także suma przykrości doznawanej wskutek niezaspokojonego pragnienia.

Głównym warunkiem, od którego zależy natężenie pragnienia, jest wielkość przyjemności wyobrażanej. Należy wszakże pamiętać, że przyjemność wyobrażana niezawsze odpowiada przyjemności rzeczywistej. Przyjemność zbyt oddalona mniej posiada siły przyciągającej niż bliska. Nadto umysł niezawsze jest usposobiony w jednakim stopniu do działania. Zależy to od sumy energji, posiadanej w pewnej chwili przez organy ruchowe. Ważną także rolę odgrywa przyzwyczajenie. Gdy pewne wyobrażenie lub pojęcie, stawszy się przedmiotem pragnienia, zbyt często się powtarza, wytwarza się wtedy skłonność do pragnienia i działania w tym kierunku, która przemienia się zczasem w nałóg.

3. Taka jest natura pragnienia, będącego głównym czynnikiem woli Pragnienie atoli i dążność do jego zaspokojenia nie stanowią jeszcze woli. Potrzebny jest do jej ustanowienia inny prócz tego czynnik. Jest nim mianowicie wyobrażenie o czynności, jaka jest w pewnym wypadku niezbędna do zaspokojenia pragnienia. Rzecz naturalna, że wyobrażenie to urabia się powoli drogą doświadczenia i kojarzenia. Uznaniu przyczynowego stosunku między czynnością a jej wynikiem musi towarzyszyć wiara w skuteczność działania. Działanie, skierowane ku osiągnięciu przedmiotu pragnienia, stanowi ostatni moment woli — i jest *czynem;* pragnienie zaś, które go poprzedza, jest *pobudką,* oraz ostatecznym *celem* działania. Samo zaś działanie jest tylko *środkiem* do osiągnięcia celu.

Wola w ostatnim swym stadjum, jako działanie, przedstawia dwie strony: zewnętrzną — ruch mięśniowy, i wewnętrzną — skupienie uwagi. Obie te strony pozostają w ścisłej od siebie zależności. Jak uwaga potrzebuje pewnej sumy inerwacji czynności ruchowej i mięśniowej, tak znowu żadne działanie, czyli ruch dowolny, nie może obejść się bez uwagi.

Poznawszy wszystkie czynniki woli i proces jej działania, możemy teraz zastanowić się nad jej rozwojem. Ograniczamy się tym razem do



zewnętrznej tylko strony woli. O skupienie uwagi w stosunku do działania będzie mowa później.

Wola, podobnie jak poznanie i uczucie, wzrasta i rozwija się, zaczynając od form prostych i przechodząc do bardziej złożonych. W miarę zaś jak wzrasta jej złożoność, staje się też bardziej umysłowa, t. j. zdolna do działania pod wpływem pobudek bardziej oddalonych i umysłowych. W najniższem stadjum swego rozwoju kieruje się pobudkami zmysłowymi, w dalszych — wyobrażeniami, pojęciami i t. d. Wyższe stopnie rozwoju woli odznaczają się jeszcze tym, że proces psychiczny, poprzedzający działanie, jest skomplikowany. Objawia się jako namysł, wybór i postanowienie. Nareszcie na najwyższym stopniu objawia się wola, jako działanie czysto wewnętrzne, jako kontrola nad ruchami, uczuciami i myślami. Rozwój woli dokonywa się pod wpływem instynktowych usposobień, oraz doświadczenia i kojarzenia. Pierwotne popędy woli dopiero przez doświadczenie nabierają określonego kierunku i ustalają się.

4. Wola na najniższym stopniu swego rozwoju jest jedynie ruchem cielesnym. Pierwszym więc pytaniem, jakie się nastręcza w naszych badaniach nad wolą, jest: w jaki sposób człowiek zdobywa władzę nad swymi mięśniami i organami i czyni z nich narzędzie swych pragnień i zamiarów?

Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, musimy wprzód poznać wszystkie rodzaje ruchów.

Do ruchów najwcześniejszych, poprzedzających dowolne, należą ruchy samorzutne, automatyczne, będące objawem wewnętrznej energji ośrodków ruchowych, ich zdrowia i dzielnego odżywiania się. Nie są one następstwem ani wrażeń zewnętrznych, ani uczuć — i są bezcelowe. Świadome one są o tyle tylko, o ile wiemy o nich za pośrednictwem czucia mięśniowego.

Od nich różnią się odruchy tym, że, będąc odpowiedzią na zewnętrzne bodźce, mają charakter mniej lub więcej celowy, jakkolwiek celowość ich niezawsze wyraźnie występuje.

Ruchy instynktowe, które, podobnie jak odruchy, są odpowiedzią na bodźce, mają tę właściwość, że są bardzo złożone i że towarzyszy im zawsze pewne uczucie. Przedewszystkim zaś odznaczają się tym, że celowość ich jest wyraźna. Możnaby przypuścić, że obecna w nich jest świadomość celu, świadomość ta atoli musi być bardzo mętna. Instynktowe ruchy są odziedziczoną dążnością do działania w ten sam sposób, w jaki działały w licznych i powtarzających się wydarzeniach życia poprzedzające pokolenia.

Do powyższych rodzajów ruchu należy jeszcze dodać ruchy, słu-

żące do wyrażenia uczuć i ruchy naśladowcze. Pierwsze mają to wspólnego z instynktowymi, że są odziedziczone i towarzyszy im uczucie; różnią się od nich atoli tym, że są bezcelowe. Co się tyczy ruchów naśladowczych, to jakkolwiek pozbawione są celu, towarzyszy im przecież wyraźne wyobrażenie samego ruchu.

Któryż z wyliczonych powyżej ruchów służy za punkt wyjścia dla woli.

Bain przypuszcza, że ruchy samorzutne natrafiają przypadkowo na przedmioty, które sprawiają wrażenie przyjemne, po kilkakrotnym powtórzeniu stają się celowe i świadome, czyli dobrowolne. Jakkolwiek w tym przypuszczeniu jest cząstka prawdy, nie wystarcza ono jednakże do wytłumaczenia woli. Ruchy automatyczne są bardzo nieliczne, a tymczasem powstanie ruchów dowolnych wymaga bardzo wielu i bardzo różnych okoliczności.

Tę samę uwagę można zastosować i do ruchów refleksyjnych, czyli odruchów.

Pozostaje więc tylko zgodzić się, że zawiązkiem ruchów dowolnych są ruchy instynktowe, a to tymbardziej, że między nimi zachodzi pewne podobieństwo. Za przykład tego mogą służyć ruchy, jakie dziecko wykonywa pod wpływem głodu. Ruchy te, w których pierwiastek pragnienia zdaje się być obecny, jakkolwiek w sposób bardzo niewyraźny, odbywają się dopóty, dopóki trwa samo uczucie głodu — i z tych ruchów wyłania się wreszcie ruch potrzebny do tego, ażeby usta dziecka zbliżyły się do piersi matczynej. Ruchy te, powstające pod wpływem popędów, mają w pewnych wypadkach oznaczony kierunek dzięki odziedziczonym związkom, połączeniom nerwowym.

Tym sposobem w zarodzie ruchów dowolnych można wykryć czynniki następujące: najprzód uczucie, np. głodu, budzi czynny popęd, pod wpływem tego popędu powstają ruchy, które w miarę jak świadomość rozwija się, jak staje się możliwym wyobrażenie przyszłości podobnej, lub różnej od obecnej, przybierają charakter ruchów dowolnych, t. j. świadomie skierowanych do pewnego celu. Ruchy samorzutne, oraz odruchy, dostarczają ze swej strony doświadczenia pouczającego, jakie ruchy w pewnym razie są użyteczne. W końcu ściśle oznaczone instynktowe dążności do wykonywania pewnego rodzaju ruchów w poszczególnych okolicznościach i pod naciskiem poszczególnych uczuć, przechodzą bardzo często, w sposób dość zagadkowy, w ruchy dowolne.

Instynktowy zawiązek woli urabia się i kształci pod wpływem doświadczenia. Dzięki jemu ruchy stają się wyraźniej celowe: nabierają większej dokładności, wykonywają się łatwiej i szybciej. Jednocześnie urabia się w umyśle jasne wyobrażenie o ruchach potrzebnych w pewnej



okoliczności. Niedość na tym. Zapomocą doświadczenia utrwalają się skojarzenia między pewnym celem a odpowiednimi mu ruchami tak, że samo postrzeżenie pewnego przedmiotu wystarcza do wywołania wyobrażenia zarazem celu i potrzebnych do jego osiągnięcia ruchów.

Nabyte i ustalone ruchy wiodą do nowych, zastosowanych do nowych okoliczności — i w ten sposób zakres dowolnych ruchów coraz bardziej się rozszerza. Ruchy w miarę wzrastającego doświadczenia stają się coraz bardziej złożone. Złożoność ta nie powstaje przez samo tylko złączenie starych pierwiastków z nowymi, ale i przez ich rozłączanie. Uczący się pisać pomaga sobie ruchami głowy i języka, które w tym razie są zbyteczne i muszą być zczasem usunięte.

Ważną rolę odgrywa w rozwoju woli naśladownictwo. Ruchem naśladowczym nazywamy taki, który wywołany jest bezpośrednio widokiem ruchu innych osób. Wymaga on pewnego związku między widokiem ruchu a jego wykonaniem za pośrednictwem doświadczenia mięśniowego. Związek ten zdaje się być instynktowy i dziedziczny, opiera się zaś na nerwowym połączeniu ośrodków wzrokowych z ośrodkami ruchowymi. W każdym razie, naśladownictwo wymaga już pewnego doświadczenia w wykonywaniu ruchów — jakoż objawia się nie wcześniej, aniżeli w drugim roku życia. Pod względem psychicznym wymaga silnego skojarzenia wyobrażeń ruchowych z poszczególnymi wrażeniami wzrokowymi, stanowiącymi właśnie widok ruchu, jego wygląd. Czynność ta, ściśle biorąc, nie jest dowolna. Jeżeli kieruje nią jakieś pragnienie, to chyba pragnienie przyjemności, jakiej się doznaje z samego ruchu; chociaż w wielu wypadkach i to trudno w niej dostrzec. Wykonywa się ona po większej części natychmiast i bezpośrednio pod wpływem wrażeń wzrokowych bez żadnego udziału rozwagi i pragnienia skutku. Staje się zaś świadoma i dowolna dopiero w późniejszym wieku, kiedy dzieckiem kieruje chęć robienia tego, co inni robią.

Dążność do naśladowania tych, co nas otaczają, przyczynia się do rozwoju woli pod tym względem, że skraca proces nabywania użytecznych ruchów, które inaczej drogą osobistego i długiego doświadczenia mogłyby być nabyte.

Pod względem popędów naśladowczych dzieci znacznie się różnią. Zależy to od różnego stopnia siły organów czynnych, od mniejszej lub większej uwagi, oraz od temperamentu uczuciowego, który skłonniejszy jest do naśladowania, niż temperament czynny.

Z ruchem naśladowczym łączy się ściśle ruch, wywoływany przez wyraz lub inny jakiś znak, z którym został dowolnie skojarzony. Przykładem takiego ruchu jest wszelka czynność wykonywana na rozkaz.

Za pośrednictwem mowy można w ten sposób na szeroką skalę kie-

rować ruchami dziecka i dopomagać mu w nabywaniu coraz większego zasobu ruchów użytecznych.

Wyższy stopień rozwoju osiąga wola, gdy ruchy wykonywają się nie wskutek bodźców zewnętrznych, jakimi są: wrażenia, postrzeżenia (przedmiotu, ruchu, wyrazu i t. d.) ale pod wpływem wewnętrznej czynności wyobraźni. Ta władza wewnętrznego wyobrażenia ruchu niezależnie od zewnętrznych wrażeń wymaga wielkiej łatwości i gotowości wykonywania ruchów. Najsłabsze pragnienie poruszenia jakimś organem powinno tu wystarczyć do wywołania pożądanego ruchu. Zapomocą zarówno właśnie owego wewnętrznego nakazu, wprawiającego w ruch organy czynne, nadaje się nowe formy ruchom przedtym nabytym tak pod względem kierunku, jako też ich złożoności.

5. Wszelka czynność przez częste powtarzanie staje się łatwiejsza. Wytwarza się w ten sposób usposobienie do wykonywania owej czynności za najlżejszym potrąceniem, nastręczeniem. Ta ustalona przez praktykę skłonność do działania w pewien sposób pod wpływem najsłabszego bodźca stanowi podstawę nawyknienia, przyzwyczajenia. Nawyknienie zbliża się do ruchów instynktowych, mając z nimi to wspólnego, że jest jednostajne i brak mu wyraźnej celowości. Opiera się na ścisłym skojarzeniu pewnego ruchu z pewnym wrażeniem zewnętrznym.

Częste powtarzanie ruchów licznych i połączonych z sobą, jak np. w chodzeniu, tańczeniu, pływaniu i t. d. wzmacnia i utrwala oddzielne ogniwa i ich węzły do tego stopnia, że wykonanie jednego pociąga za sobą następne bez wyraźnego udziału świadomości. Stają się one tym sposobem nawpół świadome — i wola występuje w nich wyraźnie tylko na początku, jako postanowienie zdecydowanie się na pewną czynność. Taki właśnie charakter ma rutyna codziennych naszych zajęć. Że siła przyzwyczajenia opiera się na doskonałej koordynacji ośrodków nerwowych, dowodzi fakt, że każda przerwa w zwykłym następstwie sprawia przykrość, podobną do tej, jaka towarzyszy wszelkiemu powściągnięciu naturalnych instynktów.

Przyzwyczajenie może mieć różne stopnie natężenia, którego miarą może być szybkość i jednostajność ruchów, oraz siła, z jaką ustalone ich następstwo opiera się wszelkiej zmianie. Warunkami zaś natężenia są: suma użytej na początku energji czynnej i uwagi w celu dokładnego wykonania czynności, częste powtarzanie tej czynności jednostajne jej wykonywanie w podobnych okolicznościach, wkońcu plastyczność organiczna, która w młodym wieku jest znacznie większa niż w późniejszym. Ten warunek tłumaczy nam, dlaczego w wieku dojrzałym z taką trudnością nabywają się nowe nałogi i przyzwyczajenia. Trudność ta o tyle jest większa, że wytwarzanie się nowego nawyknienia wymaga oduczenia się starego, co bez pewnej walki dokonać się nie może.



Większa część naszych codziennych zajęć i czynności należy do zakresu nawyknienia i ma charakter nawpół automatyczny. Wykonywają się one bez czynnego udziału świadomości, która wyraźną jest tylko na początku. Fakt ten jest wielkiej doniosłości w życiu ludzkim, przez to bowiem zaoszczędza się znaczna suma energji nerwowej, która zatym z tym większą korzyścią może być użyta wtedy, gdy chodzi o przystosowanie się do nowych okoliczności, gdy potrzeba w czynnościach zwyczajnych zaprowadzić pewne zmiany.

6. Zanalizowawszy w powyższy sposób wszystkie rodzaje ruchów, jakimi się wola posługuje, wykazawszy warunki ich powstania, przystępuje Sully do rozbioru właściwych objawów woli, jakimi są działanie, postępowanie. Objawy te tym się różnią od ruchów, chociażby najbardziej złożonych, że poprzedza je zwykle namysł, zastanowienie, tudzież uczucia, nieraz bardzo złożone i skomplikowane, jako pobudki.

Przeobrażanie się czynności popędowej, nawpół świadomej, w czynność rozumną, jaką jest postępowanie, dokonywa się powoli, w miarę jak się rozszerza zakres doświadczenia i wzrasta władza wyobrażania. Warunkiem postępowania jest przedewszystkim zdolność przewidywania. Zrazu wszelka nasza czynność skierowywa się do celów bezpośrednich, a dopiero później, gdy władze rozumowe nabiorą pewnej siły przez doświadczenie, zmierza ono do celów dalszych, bardzo odległych w przyszłości. Przez doświadczenie bowiem tylko dowiadujemy się, że czynności nasze mają następstwa bliższe i dalsze, sięgające nieraz w bardzo odległą przyszłość. Rozwój władz rozumowych nietylko rozszerza zakres naszego działania, wskazując mu coraz to nowe cele, ale jednocześnie wzmacnia wiarę w siebie samych.

Niemniej wpływa na ukształtowanie się woli i rozwój uczuć. Jak wiemy, uczucia, w formie pragnień, stanowią poruszającą siłę woli, są, że tak powiem, sprężyną wszelkiego działania. W pierwszych najwcześniejszych objawach woli czynne są wyłącznie czucia zmysłowe, jako bodźce, oraz najprostsze uczucia takie jak: ciekawość, upodobanie w ruchu, popęd naśladowczy i t. d. Z rozwojem uczuć rozwija się suma pragnień, a wraz z nimi i pobudek do działania. Ponieważ wyższe uczucia różnią się tym od niższych, że są bardziej złożone i skojarzone z wyższymi formami myślenia, czyli wyobrażalne, więc też i czynności przez nie spowodowane odznaczają się tym, że zawierają w sobie nowy pierwiastek — rozwagę, namysł, zapomocą którego człowiek reguluje swe stosunki z ludźmi.

Ostatecznym następstwem rozwoju rozumu i uczuć jest rozszerzenie zakresu działania przez to, że człowiek, poznając stałe warunki szczęścia, jakimi są: zdrowie, szacunek i t. d. działa nie w widokach doraźnej i chwilowej przyjemności, ale w celu zapewnienia sobie stałego dobra. Zarazem do

wiaduje się, że są jeszcze inne dobra, oprócz własnego jego szczęścia: interesy rodziny, kraju i całej ludzkości, i bierze je za cel swych usiłowań. W ten sposób czynności jego stają się ściśle rozumnymi i przybierają charakter jednolitości, jaką się odznacza postępowanie.

Zaznaczyć tu wypada, że w tym dążeniu do dobra stałego czynną pobudką jest nietyle przyjemność, jakiej spodziewamy się po osiągnięciu tego dobra, ile przyjemność samego działania. Pożądanie rzeczy ustępuje powoli miejsca pożądaniu środków, wiodących do jej osiągnięcia.

Przykładem tego jest skąpiec, gromadzący pieniądze, które są tylko środkiem, — myśliwy, któremu nie chodzi o zwierzynę, ale o wrażenia, jakich doznaje podczas łowów.

7. W miarę jak człowiek zaczyna ogarniać myślą coraz dalsze następstwa swych czynności, działanie jego staje się bardziej wyobrażalne i coraz bardziej złożone. Ulega ono nie pojedyńczej jakiejś pobudce, kierującej ją ku celom najbliższym, ale licznym pobudkom, przedstawieniu umysłowemu wielu rzeczy, które są przedmiotem pragnienia albo też wstrętu. Pobudki w tym wypadku mogą oddziaływać w dwuch kierunkach: zbieżnym, gdy popychają do jednej czynności, i rozbieżnym, gdy wymagają kilku czynności niezgodnych, albo nawet wręcz przeciwnych sobie.

Większa część naszych czynności, chociaż napozór zdaje się słuchać jednej tylko pobudki, ulega wielom naraz. Pobudki te współczynne i łączące się w widoku jednego celu, nietylko nie osłabiają działania, ale przeciwnie użyczają mu większej energji.

Przykładem najciekawszym takiego współdziałania pobudek jest wypadek, kiedy do pierwotnej pobudki, jaką jest przyjemność, do której osiągnienia zmierzamy, przyłącza się pobudka wtórna — przyjemność, jakiej doznajemy wskutek samego działania.

Antagonizm pobudek, ważny pod względem psychologicznym, nabiera szczególnego interesu z punktu widzenia etycznego. Daje on początek moralnemu postępowaniu, posłuszeństwu prawom.

Charakterystyczną cechę przeciwieństwa pobudek stanowi powstrzymanie działania. Dwie pobudki (lub więcej), współcześnie lub w bezpośrednim następstwie występujące i mające przeciwne kierunki, wzajemnie osłabiają się i paraliżują. Skutkiem tego następuje albo chwilowe powstrzymanie działania, czyli odroczenie, albo też zupełne jego zaniechanie.

O fizjologicznych warunkach powstrzymania czynności pisano wiele ostatnimi czasy. Zagadnienie dotąd nie jest rozwiązane. Najprawdopodobniej mamy w tym wypadku ten sam fakt, jaki się dostrzega w świadomości. Wyraźna świadomość polega na ześrodkowaniu energji nerwowej w pewnych ośrodkach, przyczym musi nastąpić zmniejszenie się jej w innych. Tak samo pobudzenie jednych ośrodków ruchowych musi oddziaływać w sposób przytłumiający na inne.



Najprostszym przykładem powstrzymanej czynności jest ten, w którym wiara w skuteczność działania jest zachwiana, a na jej miejsce występuje zwątpienie. Powstrzymanie czynności w tym razie może być albo chwilowe albo zupełne. Zależy to od stopnia natężenia pobudki, od chwilowego usposobienia do działania i od indywidualnego temperamentu. Temperament czynny, posiadający wielką odporność systemu nerwowego i znaczną energję mięśni, mniej poddaje się zwątpieniu, niż powolny, który działa ostrożnie. Odznacza się on przytym pamięcią przyjemności większą od pamięci przykrości.

Drugim przykładem powstrzymania ruchu jest wypadek, w którym pożądana przyjemność popycha człowieka do działania, ale z drugiej strony powstrzymuje go od niego wyobrażenie sobie w umyśle przykrości, jakie temu działaniu towarzyszą, lub w jego następstwie wynikną. W obu tych razach powstrzymanie ruchu zależne jest od tego, która z tych pobudek—dodatnia, czy ujemna—jest silniejsza. O przewadze zaś jednej lub drugiej pobudki stanowi chwilowy stan systemu nerwowego oraz indywidualny temperament.

Trzecim nareszcie przykładem jest współzawodnictwo wielu pobudek. Człowiek może doznawać jednocześnie wielu pragnień. W tym wypadku różnorodne pragnienia, targając umysł w różnych kierunkach, wyczerpują właściwą sobie energję, osłabiają się i tym samym powstrzymują działanie.

Współzawodnictwo pragnień objawia się w wielu formach. Może zachodzić między uczuciami rzeczywistymi albo tylko wyobrażanymi, między celem stałym a chwilowym, lub też między celami stałymi.

We wszystkich wypadkach współzawodnictwa pobudek następuje zwykle bądź odroczenie czynności, bądź przychylenie się do jednej z walczących pobudek. W każdym razie ta targanina pragnień w przeciwnych kierunkach zradza w umyśle stan przykry. I właśnie ta przykrość przyśpiesza rozwiązanie wewnętrznego zatargu. Człowiek, chcąc się uwolnić od owej przykrości, wybiera jedną z czynnych pobudek i nią się powoduje. Silna skłonność do działania również wpływa na bierne decydowanie się. Ten bierny proces decydowania się ma wiele wspólnego z działaniem kilku sił mechanicznych na jedno i to samo ciało.

W dalszym rozwoju woli ten stosunkowo bierny proces decydowania się przeobraża się w czynność, w której występuje nowy pierwiastek—usiłowanie woli, polegające na powściągnięciu i kontroli pobudek. Charakterystycznym znamieniem tej czynności jest namysł, rozwaga (deliberation)

Wola na tym stanowisku objawia się nie jako dążność do działania, ale jako powstrzymanie go, odroczenie w celu zastanowienia się nad wszystkimi okolicznościami. Ten rodzaj czynności jest bardzo trudny. Wymaga on niejednokrotnego doświadczenia złych skutków pośpiesznego działania i ustalonego tą drogą wstrętu do niego, nadto bacznej uwagi na następstwa działania najmniej widoczne i odległe, tudzież pewnej biegłości w porównywaniu i odrywaniu (abstrahowaniu). A jeżeli powstawanie pobudki, powstrzymującej od działania, połączone jest z wielu trudnościami, to daleko ich więcej ma do zwalczania sam proces powstrzymywania. Dlatego, żeby się powstrzymać od działania, do którego prze nas pewne pragnienie, trzeba umieć silnie natężyć uwagę i zatrzymać ją przez czas dłuższy na wyobrażeniu, które zdolne jest przeciwważyć pobudkę. Niezbędną jest przytem energja ośrodków mózgowych, a szczególniej ruchowych, tych mianowicie, które są czynne w dowolnej uwadze.

Przedmiotem namysłu, rozwagi bywają tak okoliczności, dotyczące celu działania i jego skutków, jako też środki do tego celu wiodące. Wynikiem zaś namysłu jest wybór, zdecydowanie się. Po pilnym zastanowieniu się nad przyjemnościami i przykrościami, jakie pewne działanie za sobą pociąga, człowiek wybiera z całą świadomością i decyduje się działać albo też nie działać. Wybór ten, szczególniej w wieku młodym, niezawsze bywa wolny od nacisku, jaki wywiera na umysł pragnienie uwolnienia się od przykrości, towarzyszącej kolizji pobudek.

Wyższa forma wyboru, wolna od przymusu i — co za tym idzie, od pośpiechu, jest przymiotem woli silnej, która tym głównie odznacza się, że się zastanawia i rozważa spokojnie i wytrwale. Cech tych nabywa ona w długim doświadczeniu życia. Koniecznymi zaś warunkami tej formy wyboru jest żywa pamięć uczuć, a szczególniej doświadczonych przykrości, oraz silna skłonność do działania. Samo przez się rozumie się, że niezbędny jest także w tym wypadku rozsądek, zdolny ocenić praktyczne następstwa działania.

Różni się od wyboru, czyli decydowania się, postanowienie, które dotyczy czynności nie natychmiastowej, ale późniejszej, gdy nadarzą się odpowiednie potemu okoliczności. Składowymi czynnikami postanowienia są: wyraźna wiara w możność nadarzenia się pożądanych okoliczności, wyczekująca uwaga, będąca przedwstępnym aktem dowolnej czynności, i gotowość do działania w pewnym kierunku, gdy czas nadejdzie. Postanowienie, jako najbardziej rozwiniętą formę psychicznego procesu chcenia, należy uważać za typowy objaw woli.

Postanowienie leży u podstawy wszelkiej dłuższej czynności, mającej na widoku odleglejsze cele. I w nim to dopiero ujawnia się siła



i stałość woli. Wytrwałość w postanowieniu polega na ciągłym uprzytomnianiu w umyśle ostatecznego wyniku działania i na odsuwaniu wszystkiego, coby mogło wolę sprowadzić z obranej drogi. Wymaga ono więc ciągłości interesu i utrzymywania uwagi w jednym kierunku.

Że stałość woli, czyli wytrwałość w postępowaniu, nie jest tym samym, co decydowanie się, dowodzi fakt, że wiele osób, którym z trudnością przychodzi zdecydować się na coś, gdy raz wybór zrobi, zdecyduje się, nie cofa się już i trwa stale i niezachwianie w postanowieniu. Stałość, wytrwałość w postanowieniu, posunięta do ostateczności, staje się uporem, który tym głównie odznacza się, że, zamykając oczy na bezskuteczność swych usiłowań, nie słucha cudzych przestróg i nie korzysta z nowych doświadczeń.

8. Do dalszych objawów rozwiniętej woli, współrzędnych postanowieniu, należy panowanie nad sobą, nadzór, kontrola nad własnymi czynami, uczuciami i myślami. Panowanie nad sobą polega głównie na dowolnym powstrzymaniu się od działania, na powściągnięciu pobudek czynnych. Istotę jego pod względem psychologicznym stanowi wysiłek woli w formie uwagi dowolnej i przewaga pobudek rozumowych, czyli wyobrażalnych, nad zmysłowymi, czyli obecnymi.

Chociaż panowanie nad własnymi czynnościami oznacza przedewszystkim władzę powściągania dążności do ruchu, wywołanej przez bodźce zewnętrzne, nie ogranicza się przecież na tej ujemnej formie działania. Ma ono jeszcze stronę dodatnią, która stanowi gotowość do działania, pomimo, że działanie to bądź samo przez się jest nieprzyjemne, bądź nieprzyjemność sprowadza w bezpośrednim następstwie. Najwyższym stopniem panowania nad sobą jest nakaz wewnętrzny, zniewalający do działania wtedy, gdy zewnętrzne okoliczności od niego odstręczają.

Uczucie, jak wiadomo, przechodzi samo przez się w ruch. Panowanie więc nad uczuciami dokonywa się za pośrednictwem panowania nad ruchami, a mianowicie przez powstrzymywanie się od zewnętrznych objawów wzruszeń i namiętności. Jest ono więc późniejsze od panowania nad ruchami i czynnościami i wymaga znacznego doświadczenia, któreby dało poznać smutne następstwa niepowściągnionych namiętności. W czynnej swej formie objawia się ono jako zdolność wywoływania w sobie pożądanych wzruszeń. Przykład tej zdolności widzimy w grzeczności, obyczajności, wymagających samodzielnej kultury uczuć towarzyskich i moralnych.

Co się tyczy panowania nad myślami, wywiera się ono za pomocą dowolnej uwagi. Jak wiadomo, każde wyobrażenie i pojęcie w chwili swego pojawienia się w umyśle z jednej strony pociąga ku sobie uwagę, z drugiej wywołuje inne wyobrażenia i pojęcia, które z nimi w jakikol-

wiek sposób były skojarzone. Powściągająca czynność woli polega tu na zobojętnieniu owych dwuch dążności, na zwracaniu uwagi dowolnej na wyobrażenia i pojęcia, które są narazie potrzebne, a usuwaniu innych, na przywoływaniu na pamięć pojęć zapomnianych, a w końcu na odrywaniu się od wrażeń zewnętrznych. Najwyższym objawem panowania nad myślami są: czynność wyobraźni twórczej i rozumowanie.

Trzy te oddzielne formy panowania nad sobą pozostają w ścisłym do siebie stosunku, wynikającym jużto z przeciwieństwa, jakie zachodzi między działaniem, uczuciem i myśleniem, jużto ze związku istniejącego między trzema stronami życia umysłowego. Wiadomo, że uczucie, myślenie i działanie są stanami umysłu do pewnego stopnia przeciwnymi sobie i wzajemnie wykluczającymi się, dlatego też czynność umysłowa, rozpoczęta pod wpływem woli w jednym kierunku, musi paraliżować przeciwne sobie siły. Myśleć z całą swobodą i spokojem może tylko ten, kto ma władzę nad swymi uczuciami; do zdobycia zaś tej władzy trzeba wprzód nauczyć się panować nad własnymi czynnościami.

Co się tyczy stosunku, opierającego się na związku trzech stanów umysłu, ten przedstawia się dwojako: jako zależność uczuć od poznania i jako zależność działania od uczucia i poznania.

Ponieważ każde wzruszenie pozostaje w związku z pewną czynnością rozumową, stąd zdolność władania swymi myślami jest zarazem zdolnością panowania nad uczuciami. Jakoż nie inaczej możemy zapanować nad jakimś wzruszeniem, tylko odwracając myśl od tego, co je wywołało, i zwracając na rzeczy wręcz przeciwne.

Pobudką wszelkiej czynności nie jest samo uczucie, ale uczucie skojarzone z myśleniem. Żeby więc można było kierować własnymi czynami, trzeba wprzód nauczyć się panować nad swymi uczuciami i myślami. Namysł, rozwaga nie na czym innym polega, jak na nabytej własną pracą nad sobą zdolności władania swymi myślami i zależnymi od nich wzruszeniami.

Panowanie nad sobą ma pewne granice. Są silne popędy, gwałtowne namiętności, których żadnym wysiłkiem woli przemóc nie można; są pewne skojarzenia pojęć, które dowolnie nie dadzą się rozerwać.

W panowaniu nad sobą biorą udział ośrodki ruchowe, te mianowicie, które są czynne w dowolnej uwadze. Ponieważ te ośrodki są najpóźniejszej formacji, dlatego podlegają zaburzeniom we wszystkich zboczeniach umysłowych. Każde osłabienie umysłu, pochodzące bądź z nadzwyczajnej pracy umysłowej, bądź z pijaństwa albo patologicznych zmian w mózgu, objawia się przedewszystkim utratą władzy nad uczuciami, myślami, działaniem.

9. Namysł, rozwaga, zarówno jak panowanie nad sobą, wyrabiają



się i utrwalają powoli, drogą wprawy, częstego powtarzania. Stają się wtedy przyzwyczajeniem. Podobnie jak ruchy ciała, zrazu niepewne i wymagające wysiłku, przez powtarzanie stają się pewne i łatwe; tak i powściąganie bodźców i pobudek, oraz zastanawianie się nad nimi, przez doświadczenie staje się pewne, dokładne i łatwe, wymagające jaknajmniej czasu. W ten sposób pewne pobudki stają się w umyśle panującymi, przeciwne zaś im tracą wszelką siłę. Wypadkiem ustalonej przewagi wyższych pobudek nad niższymi są zwyczaje moralne.

Ze zwyczajami moralnymi łączy się ściśle pojęcie charakteru. W zwykłym znaczeniu przez charakter rozumiemy pewne indywidualne różnice pod względem umysłowym, o ile objawiają się w postępowaniu, w działaniu. W znaczeniu zaś etycznym rozumiemy przez charakter człowieka zacnego, uczciwego, taki, którego wola, uczucia i myśli kierują się zasadami moralnymi i od nich nigdy nie zbaczają. Możnaby więc pojmować charakter moralny jako sumę nabytych skłonności, czyli przyzwyczajeń, które stanowią to, co nazywamy cnotami tak prywatnymi, jak i publicznymi.

Człowiek z charakterem, t. j. z ugruntowanymi zwyczajami moralnymi, w zwykłych wydarzeniach życia nie potrzebuje długo namyślać się nad tym, co ma począć narazie. Wybór bowiem między pobudkami wyższymi a niższymi, dobrymi a złymi, dokonywa się w jego umyśle prawie automatycznie, siłą samej przewagi pobudek dobrych nad złymi. Postanowienie bywa u niego natychmiastowe bez poprzedniej walki wewnętrznej, bez żadnego myślenia. Życie jednakże nie składa się z samych wydarzeń codziennych: z różnorodnych stosunków ludzkich wytwarzają się często sytuacje trudne, okoliczności nader złożone i zawiłe, wobec których umysł nie może odrazu zdać sobie sprawy i nie wie, jak ma wyjść z kolizji obowiązków. Wtedy to człowiek nawet z najbardziej ugruntowanymi cnotami musi zastanowić się głęboko nad sprzecznymi pobudkami, musi z wielką rozwagą i namysłem przystępować do postanowienia, ażeby działając pospiesznie, nie sprzeniewierzyć się wyznawanym przez się zasadom. W każdym razie postąpi zawsze w kierunku najmocniejszej w tej chwili pobudki.

XV.

## JAMES SULLY.

## UMYSŁOWOŚĆ LUDZKA.

Księga podręczna psychologji. Z angielskiego tłum. J. K. Potocki. Tom 1-szy. Warszawa, 1897. [1])

Psychologja z każdym dniem nabiera coraz większego znaczenia. Ludzkość przekonywa się powoli, że zanim będzie mogła odpowiedzieć na różne pytania, jakie dostały się jej w spadku po ubiegłych wiekach i jakie jej samej nastręczają się wobec zagadkowych zjawisk przyrody i życia ludzkiego, musi naprzód zbadać naturę ludzką we wszystkich jej objawach, musi zdać sobie dokładnie sprawę tak z warunków czynności umysłowych, jakoteż z zakresu woli i uczucia w stosunku do organizacji cielesnej i okoliczności zewnętrznych. Musi wprzód zbadać, czy są jakie granice, poza które myśl nasza wybiec nie może, jeżeli nie chce ulec zawrotowi, skazującemu ją na obracanie się w zaklętym kole złudzeń bez wyjścia, czy takich granic niema; musi dowiedzieć się, czy rzeczywiście uczucia nasze są głosem pierwotnej natury ludzkiej, nawołującym do kroczenia po drodze, jaka nam raz na zawsze została wytknięta, czy tylko dziejowym wytworem warunków, wśród których społeczeństwa powstają i rozwijają się; musi przekonać się, jak daleko sięga władza naszej woli, czy jest ona potęgą tajemniczą, która, wznosząc się ponad myśl, uczucie i instynkty cielesne, sama z siebie wydobywa pobudki do działania i sprowadza radykalną zmianę w życiu duchowym, czy przeciwnie, jest ona tylko wypadkową pierwiastków duchowych o tyle różną od czynności odruchowej, że jest nader złożoną i że w swym objawianiu się napotyka na liczne przeszkody, których pokonanie, polegające na otamowywaniu doraźnych odruchów, nadaje jej pozór wolności?... Wszystkie tego rodzaju niepewności jedna tylko psychologja zdoła usunąć. Żeby atoli mogła

[1]) Prawda r. 1897, Nr. 22, 23, 24.



temu zadaniu sprostać, musi raz na zawsze zerwać z metempiryką, tj. z metafizyką starego pokroju, troszczącą się o samą tylko konsekwencję wywodów logicznych, nie zaś o zasady, z których te wywody były wyprowadzone. Musi oprzeć się na faktach doświadczalnych, mających na celu sprowadzenie tych faktów do jakiejś formuły, do praw nimi rządzących, sięgać nie dalej, niż do kresu, gdzie wszelkie prawdopodobieństwo ustaje. Taką właśnie psychologją jest ta, której tłumaczenia dokonał p. J. K. Potocki.

Imię Sullego, autora powyższej psychologji, znane jest powszechnie. Wśród filozofów angielskich nowszego pokolenia zajmuje on stanowisko pierwszorzędne i godnym jest następcą Millów, Bainów i Spencerów. Jakoż we wszystkich swych dziełach pozostaje wierny tradycjom ojczystego kierunku myślenia, które przedewszystkim troszczą się o podstawę dla swych wniosków, szukając jej wyłącznie w doświadczeniu. Psychologja Sullego nasząca w oryginale nagłówek: *The human Mind*, składa się z dwuch sporych tomów. Pierwszy poświęcony jest rozważaniu spraw umysłowych, drugi — uczuciom i woli. Do drugiego tomu dołączone są dodatki, w których autor zastanawia się nad niektórymi zagadnieniami, rozważanymi wprawdzie w tekście, ale ze stanowiska czysto doświadczalnego, a więc pozostawiającego nietkniętymi ich strony, dające się wyjaśnić tylko z filozoficznego punktu widzenia. Dowodzi to wyraźnie, jak głęboko autor przejął się zasadą, wymagającą, ażeby psychologja, jako nauka doświadczalna, unikała wszelkich wycieczek w sferę domysłów i hipotez, które w niczym nie przyczyniają się do wytłumaczenia faktów doświadczalnych, chociaż z drugiej strony mogą nie być obojętne pod wielu innymi względami, dotyczącymi pytań, jakimi zajmuje się filozofja.

Jak dotąd, pierwszy dopiero tom psychologji Sullego posiadamy w tłumaczeniu polskim.[1]) Na nim też wyłącznie ograniczam się w niniejszym sprawozdaniu.

W szczegółowy rozbiór dzieła wdawać się nie będę. Poprzestanę tylko na zaznaczeniu stanowiska, jakie autor zajmuje w swym wykładzie.

Psychologja, będąc nauką o zjawiskach duchowych w ich związku, ze zjawiskami fizycznymi, jakimi są procesy układu nerwowego, musi przedewszystkim opierać się na obserwacji wewnętrznej, gdyż ona jedna daje nam bezpośrednio poznanie tego, czym jest świadomość i jakie są jej zmiany. Zebrane tą drogą dane służą za punkt wyjścia obserwacji zewnętrznej, która te dane sprawdza i uzupełnia za pomocą spostrzeżeń, robionych nietylko nad ludźmi różnego wieku, zawodu i wykształcenia, ale i nad zwierzętami wszelkich rodzajów i gatunków. W ten sposób psychologja może się stać umiejętnością ścisłą. W opracowaniu nagromadzonego materjału empirycznego posługuje się psychologja dwiema metodami: analizą i syntezą. Zadaniem analizy jest rozpoznanie pierwiastków

[1]) Drugi tom wyszedł niebawem (przyp. red.)

życia duchowego, rozklasyfikowanie ich i wykrycie praw, mocą których łączą się w oddzielne całości. W tym wypadku posługują się one indukcją. Synteza, korzystając z wyników analizy, odbudowywa przy pomocy dedukcji gienetyczny rozwój życia duchowego, wykazuje, w jaki sposób, na podstawie wykrytych przez indykcję praw, z prostych pierwiastków powstają wszystkie nasze myśli, uczucia i pragnienia. Odpowiednio tym dwum metodom opracowywania materjału psychologicznego dzieli się psychologja na dwie główne części: ogólną czyli analityczną i szczegółową czyli syntetyczną.

Oto najpierwsze pytanie, z jakim spotykamy się na samym wstępie do ogólnej części psychologji: czym jest świadomość, stanowiąca istotną własność zjawisk duchowych, i w jakim stosunku pozostaje ona do procesów nerwowych?

Świadomość jest zjawiskiem swoistego rodzaju, różnym od zjawisk fizycznych pod tym względem, że nie daje się sprowadzić do ruchu mechanicznego, i niedostępnym dla postrzegania zmysłowego. Bezpośrednio znamy ją tylko w samych sobie, ale znamy ją, jako pewne stany wewnętrzne, które uznają siebie i swój stosunek do stanów poprzednich, oraz tych, co po nich nastąpić mogą. Sama przez się, w oderwaniu od owych stanów, świadomość nie istnieje. Dlatego nie można jej uważać za coś różnego od tego, co się wewnątrz nas dzieje, od naszych uczuć zmysłowych, myśli, wzruszeń i chęci, za pewien rodzaj tajemniczego obserwatora. Stanowi ona raczej własność naszych stanów wewnętrznych i po za nimi nie istnieje. Ustaje wraz z ustaniem zmian w życiu wewnętrznym.

Jaki jest początek świadomości, w jakich powstała warunkach, o tym nic nie wiemy. W każdym razie, ponieważ wszystkie jej objawy wiążą się w szczególny sposób ze sprawami układu nerwowego, musimy ją uważać za zjawisko przyrodzone i szukać jej przyczyny w warunkach rozwoju powszechnego, w coraz dokładniejszym przystosowaniu się istot organicznych do otoczenia. Jest ona jedynie swego rodzaju objawem życia, objawem pożytecznym dla niego i dlatego utrwalonym przez dobór naturalny i znajdującym do dziś dnia w walce o byt konieczny warunek swego rozwoju.

Świadomość bezpośrednio w sobie tylko znamy, pośrednio za pomocą wnioskowania indukcyjnego poznajemy ją w innych ludziach i wogóle istotach żyjących, pod wszystkimi względami podobnych do nas, t. j. takich, które posiadają układ nerwowy i których ruchy posiadają pewną dążność przystosowywania się do określonych okoliczności. Jest ona, jak zauważyłem powyżej, własnością stanów wewnętrznych, mocą których mają one poznanie siebie i swych stosunków. Skąd też, jakkolwiek miewa różne stopnie wyrazistości, nie przestaje być w istocie swej bezpośrednią wiedzą



tego, co się dzieje wewnątrz żyjącego organizmu. Dlatego przypuszczanie jakiejś wiadomości bezwiednej nie daje się niczym usprawiedliwić. Mówiąc o takiej bezwiednej, jest to mówić o świadomości nieświadomej, jest to popełniać błąd, zwany *contradictio in adjecto*. Świadomość bezwiedna jest pomysłem metafizycznej spekulacji, która, zamiast widzieć w niej pewien objaw przyrodzonego rozwoju, uznaje ją za jakiś rodzaj bytu, za coś, co tkwi już w samej istocie rzeczy i właściwe jest każdemu atomowi, jako druga jego strona, współrzędna materji, która stanowi jego stronę pierwszą. Spekulacja ta zapomina o tym, że o istocie rzeczy nic mówić nie możemy, gdyż leży poza granicami naszego poznania, że materja i świadomość są dla nas jedynie różnego rodzaju zjawiskami i że przeciwieństwo tych zjawisk ma swą główną przyczynę w tym, że jedne poznajemy drogą postrzegania zewnętrznego, drugie — wewnętrznego. Jak światło jest dla nas zgoła czymś różnym od ciepła, chociaż oba te zjawiska mają jedną przyczynę — ruch eteru, dlatego tylko, że poznajemy za pomocą różnych narządów zmysłowych; tak samo materja i świadomość przedstawiają się nam, jako coś wręcz sobie przeciwnego dlatego, że różne są warunki poznania zewnętrznego i wewnętrznego. Jakoż to przeciwieństwo między materją a świadomością nie jest faktem pierwotnym. Ustala się ono na podstawie świadomości siebie, która wytwarza się powoli w miarę rozszerzającego się zakresu doświadczenia i utrwalającej się pamięci. Dzieci, które nie doszły do uświadomienia swego *ja*, oraz zwierzęta, które prawdopodobnie do tego uświadomienia nie dochodzą, nie znają przeciwieństwa między materją a duszą, gdyż, ściśle rzeczy biorąc, nie znają ani materji, ani duszy, które są abstrakcjami myślowymi. Istnieje dla nich świat konkretny, który im się przedstawia w niepodzielnej całości.

Autor nasz trzyma się zdala od tych wybujałości metafizycznych i, uznawszy świadomości za fakt, mający swą przyczynę w nieznanych nam bliżej warunkach powszechnego rozwoju, odrzuca świadomość bezwiedną, jako fikcję, przypominającą zarzuconą odniedawna siłę życiową — i w przypisywanych jej objawach widzi zwykłe skutki nerwowego mechanizmu.

Co się tyczy stosunku zjawisk duchowych do fizycznych, to pod tym względem stanowisko autora mniej jest wyraźne. Stwierdza on wprawdzie bez żadnego zastrzeżenia, że układ nerwowy jest koniecznym warunkiem zjawisk duchowych, pozostawia atoli bez wyjaśnień, co należy w tym razie rozumieć przez *warunek*. W zwykłym pojmowaniu rzeczy przez warunek rozumiemy jakąś okoliczność, która pozostaje w zewnętrznym stosunku do tego, co bywa przez nią uwarunkowane pod jakimś względem. Mówiąc n. p., że świeże powietrze jest warunkiem zdrowia, mam na myśli dzia-

łanie świeżego powietrza na żyjący organizm, jako dwu rzeczy różnych, mających byt oddzielny. Czy w ten sam sposób mamy pojmować stosunek mózgu do świadomości? W takim razie musielibyśmy przyznać świadomości byt oddzielny, chociaż do pewnego stopnia zależny od mózgu, byt, którego przyczyny należałoby szukać poza organizmem żyjącym. Byłoby to samo, co przyznawać jej początek nadprzyrodzony. Wiemy jednakże, że autor daleki jest od takiego zapatrywania. Lecz wyraz *warunek* ma jeszcze znaczenie bardziej ścisłe, w jakim bywa używany w nauce. Oznacza on jeden z czynników, niezbędnych do wywoływania pewnego skutku. Otóż, jakkolwiek jeden z tych czynników sam przez się nie może spowodować właściwego skutku, niemniej jednakże przyczynia się do jego wywoływania wraz z innymi i dlatego pozostaje do niego w stosunku przyczynowym. Czy tak samo ma się rzecz i ze stosunkiem układu nerwowego do świadomości? Że układ nerwowy sam przez się nie jest jej przyczyną, łatwo zrozumieć, gdy się zważy, że działanie układu nerwowego zależy od współdziałania innych układów, stanowiących organizm cielesny. Niedość na tym. Organizm ten musi pozostawać w bezpośrednim stosunku ze światem zewnętrznym, musi odbierać od niego wrażenia, które, działając na narządy zmysłowe, pobudzają mózg do czynności w tym lub owym kierunku. Wszystkie te czynności, razem wzięte, są przyczyną świadomości, każdy zaś z nich, rozważany zosobna, jest jej warunkiem, który wprawdzie sam przez się spowodować jej nie może, ale bez którego i ona objawić się nie może. Jakoż w tym tylko znaczeniu można mówić o mózgu i wogóle o układzie nerwowym, że jest warunkiem świadomości. Że jest on głównym warunkiem świadomości, nie ulega zaprzeczeniu. Świadczy o tym fakt, że im większa jest masa mózgu, im budowa jego jest bardziej złożona, zróżniczkowana, tym świadomość bywa wyrazistsza i jej zmiany przedstawiają większą rozmaitość. Zresztą wiadomo już dziś powszechnie, że świadomość nie pierwej ukazała się na świecie, aż w materji żyjącej, dzięki nieznanym warunkom powszechnego rozwoju, wytworzyły się zaczątki układu nerwowego. Czym były i są te pierwsze przejawy świadomości, odpowiadające zaczątkowej formie układu nerwowego, prostej komórce, zaopatrzonej w wypustki (neuronowi), trudno się domyśleć. Bądź jak bądź, jeżeli weźmiemy pod uwagę istoty, posiadające w formie zarodkowej układ nerwowy, i porównamy ich ruchy z ruchami istot, pozbawionych nerwów, przekonamy się bez wielkiej trudności, że cała różnica polega na tym, że ruchy ostatnich, powstające pod wpływem helio-termo-chemiotropizmu, są bardziej prawidłowe, a więc natury czysto mechanicznej.

Wszystko to dowodzi, że, jakkolwiek o początku świadomości nic nie wiemy i nic powiedzieć nie możemy, musimy uznać ją za bezpośredni



skutek czynności, odbywających się w mózgu. W prawidłowych warunkach życia świadomość trwa bez przerwy, jeżeli pominiemy sen głęboki, nastręczający pod tym względem pewne wątpliwości, ponieważ mózg pozostaje zawsze w stanie pewnego napięcia. Przypływające doń coraz to nowe fale krwi, raz mniejsze, drugi raz większe, zależnie od procesów odżywiania, oraz dochodzące doń wrażenia zewnętrzne i wewnętrzne drogą zmysłów czuciowych nietylko podtrzymują bez przerwy jego stan napięcia, ale nadto wywołują w nim ciągłe zmiany. Ten stan napięcia mózgu jest jedynie natężeniem procesów nerwowych, jakie w nim zachodzą. Temu właśnie natężeniu odpowiada świadomość wyraźna. Najmniejsze obniżenie w owych procesach pociąga za sobą przyćmienie świadomości, która z wyraźnej staje się niewyraźną. Lecz świadomość trwa o tyle, o ile się zmienia. Jedyną przyczyną tych zmian są wrażenia tak zewnętrzne, jak wewnętrzne, które, dochodząc do poszczególnych części mózgu, stanowiących oddzielne ośrodki, pobudzają je do działania, odpowiadającego ich związkowi z narządami wewnętrznymi i zewnętrznymi, oraz ich budowie wewnętrznej, ustalonej dziedzicznością i wprawą indywidualną. W ten sposób występują w świadomości zmiany, zwane czuciami, postrzeżeniami, wyobrażeniami i td., które nie są żadnymi bytami, ale czynnościami umysłowymi. Taki sam początek i takąż naturę mają uczucia, wzruszenia i chęci.

Przyjęta dziś powszechnie formuła, podług której każdemu zjawisku duchowemu towarzyszy zawsze pewne zjawisko fizyczne, ale nie odwrotnie, stwierdza najwymowniej przyczynowy stosunek czynności duchowych do zjawisk nerwowych. Formuła ta wprawdzie w innym znaczeniu bywa pojmowana. Zaznacza ona równoległość zjawisk duchowych i fizycznych, ale przeczy, żeby między nimi był jaki związek przyczynowy. Kieruje się tu przeświadczeniem, że ze znanych nam własności materji niepodobna wyprowadzić świadomości, że zatym między świadomością a materją niema nic wspólnego, nic takiego, coby mogło upoważniać do uważania świadomości za skutek zjawisk czysto materjalnych. Niezawodnie, że przeciwko tak sformułowanemu zagadnieniu nie da się nic powiedzieć. Wszelkie dotychczasowe usiłowania wyprowadzenia świadomości z własności materjalnych, muszą być uznane za chybione. Okoliczność ta wszakże nie dowodzi wcale, żeby między zjawiskami duchowymi a fizycznymi nie było związku przyczynowego. Jeżeli między świadomością a zjawiskami mózgowymi nie możemy wykryć żadnego łącznika, dzieje się to dlatego, że o stosunku konkretnym wyrokujemy ze stanowiska pojęć, które będąc abstrakcjami, opartymi na klasyfikacji zjawisk, uwydatniają różnice kosztem podobieństw. Wistocie między naszymi pojęciami materji, jako rozciągłej, i duszy, jako nierozciągłej, niema nic wspólnego, wykluczają się one

wzajemnie. Niemożność pogodzenia tych dwuch pojęć ma swą przyczynę w tym, że każde z nich posiada inne źródło poznania, z innych składa się pierwiastków. Pojęcie o materji jest kwintesencją naszych postrzeżeń zmysłowych, pojęcie o duszy — naszych postrzeżeń wewnętrznych. Jak dwa te postrzeżenia nic wspólnego z sobą nie mają, tak i oparte na nich pojęcia muszą być sobie przeciwne. Dzieje się to nietylko w wyższej sferze naszego poznania, ale i w najniższej. Czucie barwy pozostanie dla nas zawsze czymś bezwzględnie różnym od czucia ciepła, dźwięku i td., pomimo, że wszystkie one występują jako własności jednej i tej samej rzeczy, pomimo, że wszystkie fizyka dzisiejsza sprowadza do pewnych form ruchu. Nasze pojęcia o duszy i materji są prostymi schematami, ułatwiającymi nam orjentowanie się wśród nieskończonej mnogości zjawisk konkretnych. Przyjmować je więc za punkt wyjścia wywodów, mających za sobą wykrycie stosunków, jakie zachodzą między zjawiskami konkretnymi, byłoby powracać do zwyczajów metafizyki spekulacyjnej, która o rzeczach sądziła nie podług tego, jakimi być powinny ze względu na wywiedzione o nich pojęcie *a priori*. Chociaż dusza i ciało, jak je pojmujemy, wydają się nam czymś bezwzględnie różnym, stanowią jednakże całość konkretną i między nimi ścisłej granicy niepodobna przeprowadzić. Co więcej, jeżeli możemy pojąć materję bez duszy, duszy bez materji pojąć nie możemy dla tej prostej przyczyny, że duszę mamy tylko w związku z materją. Świadczy to wymownie, że między duszą a ciałem zachodzi różnica względna, nie zaś bezwzględna. Zresztą nie znamy ani duszy, ani materji, znamy tylko zjawiska duchowe i materjalne, których istota może być ta sama i które się różnić mogą tylko stopniem rozwoju. Jakoż widzimy, że świadomość jest nieodłączna od najwyższej formy bytu, że występuje na tle wysoce uorganizowanej materji, jaką jest materja nerwów wogóle, a szczególnie materja szara, stanowiąca korę mózgową. I jak materja w swym przeobrażeniu przechodziła różne fazy rozwoju, tak samo działo się ze świadomością. Nie odrazu ukazała się ona taką, jaką znajduje w sobie człowiek dzisiejszy, korzystający z wiekowych nabytków swych przodków. Nie mówiąc już nic o świadomości pierwotnych istot zwierzęcych, świadomość najdalszych naszych przodków zaledwie może być porównywana z tym, co nam obecnie mówi o niej nasze postrzeganie wewnętrzne. Między zaczątkowymi objawami świadomości a teraźniejszym stanem jej rozwoju, jaki w sobie znajdujemy, leży nieskończona skala stopniowych przejść, odpowiadająca jaknajdokładniej skali organicznego rozwoju świata zwierzęcego.

Autor pojmuje paralelizm psycho-fizjologiczny w ścisłym znaczeniu, a mianowicie, że zjawiska duchowe i fizjologiczne zgadzają się z sobą w swym przebiegu, ale nie zależą od siebie. Zgodność ich nie wynika z przyczynowego ich stosunku do siebie, ale z doskonałej ich koordynacji, na podobieństwo dwuch zegarów, które jednocześnie wybijają te same godziny, dzięki doskonałemu uregulowaniu ich mechanizmu. Łatwo pojąć, że uregulowanie dwóch mechanizmów nie nastręcza wielkich trudności. Lecz jak wytłumaczyć koordynowanie zjawisk duchowych i fizycznych? Jeżeli porównanie go z mechanizmami zegarowymi ma służyć za wyjaśnienie, musi to porównanie być przyjęte ze wszystkimi swymi konsekwencjami. Jedną z nich jest, że jak uregulowanie mechanizmów zegarowych bywa dziełem zegarmistrza, tak również skoordynowanie zjawisk duchowych i fizycznych musiało mieć swego sprawcę, tym potężniejszego, że chodziło tym razem o pogodzenie z sobą najniezgodniejszych czynników, które wzajemnie się zaprzeczają i wykluczają. Że tego rodzaju wyjaśnienie nie ma nic wspólnego z badaniem naukowym, zbytecznie byłoby dowodzić. Dla wyjaśnienia paralelizmu psycho-fizjologicznego uciekają się zwykle do nieznanej nam istoty rzeczy, obdarzając ją własnościami, jakie w tym celu są nam potrzebne. Przyjmują mianowicie, że materja i świadomość stanowią dwie jej strony, że zatym świadomość nie zjawia się odrazu w przyrodzie, jako fakt powszechnego rozwoju, ale tkwi w niej jako świadomość nieświadoma. Czym jest ta świadomość nieświadoma? Odpowiedź na to pytanie pozostawiam metafizykom, którzy nie cofają się przed żadnymi trudnościami. Zwrócę tylko uwagę na to, że dowodzenie czegoś zapomocą tego, co samo potrzebuje dowodu, stanowi błąd logiczny zwany *petitio principii*. Istota rzeczy nie może być zarazem i materją i duchem, gdyż materja i dusza są naszymi pojęciami, mającymi swe źródło w warunkach poznania. Czym jest rzeczywistość w samej sobie, niezależnie od jej stosunku do warunków naszego poznania, tego nie wiemy.

Autor wraz z innymi psychologami podziela widocznie obawę, ażeby nie został posądzony o dążności materjalistyczne, gdyby uznał wyraźnie przyczynowy stosunek między zjawiskami duchowymi a fizycznymi, chyba, że szuka w przyczynowości pewnego *nexus* przyczynowego, bądź wyraźnego, bądź domyślnego. Lecz o takim *nexus* między pojęciami abstrakcyjnymi, jakimi są duch i materja, mowy być nie może. Wistocie, byłoby to grzeszyć czystym materjalizmem, gdybyśmy chcieli wyprowadzać świadomość ze znanych własności materji, gdybyśmy ją utożsamiali z cząsteczkowym ruchem materji mózgowej. Lecz prawo przyczynowości bynajmniej tego nie wymaga. Głosi ono tylko to, że fakt, który w tych samych okolicznościach stale i niezmiennie poprzedza fakt inny, jest względem niego przyczyną. Ponieważ w powszechnym rozwoju przyrody zjawiska materjalne poprzedziły duchowe, zatym muszą być uznane za skutek pierwszych. Ostatnimi czasy zaczęto przyznawać prawu przyczynowości znaczenie, które z powyższym wnioskiem zdaje się nie

zgadzać, a nawet wprost go zaprzeczać. Przez prawo przyczynowości pojmują mianowicie przemianę materji z zachowaniem tej samej ilości energji. Takie rozumienie prawa, oparte na postrzeżeniach wewnętrznych, słuszne jest tylko w zakresie zjawisk, owym postrzeżeniom podległych; ale nie może być stosowane do zjawisk, które znamy tylko dzięki postrzeżeniu wewnętrznemu. Pamiętajmy atoli, że tak postrzeżenia zewnętrzne, jak i wewnętrzne, mają znaczenie czysto podmiotowe, że zatym, jeżeli między postrzeżeniami zewnętrznymi, stanowiącymi dla nas to, co nazywamy materją, a wewnętrznymi, będącymi tym, co nazywamy duszą, nie możemy wykryć żadnego przejścia, to przyczyna tego leży nie w przedmiotowej rzeczywistości, ale w warunkach naszego poznania. Dwojakie są warunki poznania, ale z tego nie wynika, ażeby rzeczywistość była dwoista w swej istocie. To, co poznajemy za pomocą zmysłów jako materję, może być tylko pierwszą fazą rozwoju rzeczywistości, to zaś, co dzięki wewnętrznemu postrzeganiu znamy jako duszę, ale duszę, związaną z materją, może być, jeżeli nie ostatnią, to przynajmniej wyższą fazą rozwoju rzeczywistości. Że obie te fazy rozwojowe muszą pozostawać z sobą w stosunku przyczynowym, zbytecznie było by dowodzić. Dlatego, że nie umiemy pogodzić z sobą naszych pojęć, nie mamy prawa jeszcze utrzymywać, że i między rzeczami, przez te pojęcia oznaczonymi, taka sama niezgodność panuje. Jak powyżej nadmieniłem, nasze pojęcia abstrakcyjne są symbolami, które, uwydatniając różnice zachodzące między zjawiskami, służą nam tylko do tego, ażebyśmy mogli zorjentować się w nieskończonej ich mnogości. Co się zaś tyczy ich stosunków wzajemnych, to dla ich zbadania musimy na nich samych się oprzeć, w nich bezpośrednio dopatrując się jak dalece ich następstwo po sobie lub współbytność jest stała i niezmienna w takich samych okolicznościach.

Pomijając już pierwsze pojawienie się świadomości, gdyż o jej początku tak samo, jak i o początku życia, nic zgoła powiedzieć nie możemy, gdyż nie znamy warunków, wśród których się objawiły, a ograniczając się do samych objawów świadomości, do jej zmian, musimy zgodzić się, że są one bezpośrednim skutkiem zmian, jakie zachodzą w procesach materji mózgowej, powstających pod wpływem bądź wrażeń zewnętrznych, wywieranych przez świat przedmiotowy na nasze zmysły, bądź wrażeń wewnętrznych, mających swe źródło w procesach życiowych cielesnego organizmu. Świadomość nie jest czymś oddzielnym od organizmu, czymś coby samodzielnie mogło rozpoczynać jakieś działanie. Objawia się ona wtedy tylko, gdy dane są po temu konieczne warunki materjalne — i każda jej zmiana następuje wskutek zmian w tych warunkach zachodzących. Że nie możemy wykazać równoważności zmian świadomości ze zmianami fizjologicznymi, pochodzi stąd, że nie znamy wszystkich warunków, jakie



wogóle są niezbędne do objawienia się świadomości, a zwłaszcza do jej zmian. Zresztą, wiedząc nawet o nich coś więcej nad to, co wiemy, wyszukiwanie równoważników fizjologicznych dla każdej sprawy duchowej byłoby płonne z powodu, że do zjawisk duchowych kategorja ilości nie daje się zastosować z wymaganą w tym wypadku ścisłością.

Opierając się na niektórych wyrażeniach i zdaniach autora, można przypuścić, że nie jest on zbyt daleki od powyższych zapatrywań, że jeżeli nie wypowiada ich wyraźnie, to dlatego, że trzymając się gruntu doświadczalnego, unika wszelkiego dogmatyzowania, zapuszczania się w spekulacyjne wywody i poprzestaje na zaznaczeniu tego, co faktycznie jest stwierdzone, ale teoretycznie nie zostało jeszcze wyjaśnione. Stanowi to właśnie charakterystyczną cechę wykładu autora, że, dotykając spornych punktów, występuje nie jako sędzia, rozstrzygający rzecz, ale jako sprawozdawca, który pozostawia czytelnikowi zupełną swobodę wyboru i tylko, jakby odniechcenia, rzuconą mimowoli uwagą stara się na jego wybór wpłynąć, wskazać kierunek, w jakim ma być dokonany.

W jednym z dodatków, załączonych na końcu drugiego tomu, określając swe stanowisko wobec dualizmu, materjalizmu i spirytualizmu, oświadcza się autor za monizmem, który uznaje istotną jedność rzeczywistości, materję zaś i ducha za pojęcie wyłącznie podmiotowe, mające swe uzasadnienie w warunkach naszego poznania. W samym wykładzie, jak to nadmieniłem powyżej, odrzuca świadomość bezwiedną, jakkolwiek przyjmuje różne stopnie jej wyrazistości, i początek świadomości uważa za fakt powszechnego rozwoju, za objaw życia, lubo objaw *sui generis*. W ten sposób różni się on stanowczo od innych monistów, jak Hartmann, Haeckel i t. d., dla których świadomość jest pierwiastkiem współrzędnym materji, leżącym u podstawy każdego atomu i ożywiającym całą przyrodę.

Nad syntetyczną częścią dzieła autora, wyjaśniającą, z jakich poszczególnych pierwiastków powstają wszystkie zjawiska umysłowe i mocą jakich praw łączą się te pierwiastki w oddzielne całości — rozwodzić się nie będę. Poprzestanę tylko na zaznaczeniu, że za podstawę całej naszej wiedzy uznaje autor doświadczenie — przedewszystkim doświadczenie indywidualne, uwarunkowane ustrojem organicznym, odziedziczonym po przodkach, stanowiącym dziejowy dorobek przeszłych pokoleń w ich walce o byt, a następnie doświadczenie całej ludzkości, złożone w słowie żywym lub pisanym, oraz w obyczajach i w rutynie życia praktycznego. Doświadczenie indywidualne jest jedynie przystosowywaniem się jednostki do warunków przyrody i społeczeństwa.

Zjawiska umysłowe, mające do czynienia ze światem konkretnym, polegają na kojarzeniu wyobrażeń przez zetknięcie się w czasie. Wyobrażenia, które w doświadczeniu wystąpiły jednocześnie, lub w bezpośrednim

po sobie następstwie, przypominają się w tym samym porządku. Przeciwnie, w zjawiskach umysłowych, dotyczących pojęć ogólnych, sądów i wniosków — główną rolę odgrywa podobieństwo. Pojęcia, podobne pod jakimkolwiek względem, przypominają się wzajemnie i następnie dopiero kojarzą się z sobą.

Wykład autora jest zarówno metodyczny i wyczerpujący, jak i jasny i zrozumiały dla każdego. Korzysta on z najnowszych badań — i pod tym względem dzieło jego musi być uznane za najlepszy podręcznik psychologji, wtajemniczający czytelnika we wszystkie zagadnienia, jakie w obecnej chwili nastręczają umysłowi badania zjawisk duchowych ze stanowiska wyłącznie doświadczalnego.

Kończąc swe uwagi nad pracą Sullego, muszę nadmienić, że w swej nauce o pojęciach przechyla się nieco ku konceptualizmowi — i dlatego odróżnia wyobrażenia rodzajowe od pojęć we właściwym znaczeniu. Nie stanowi on pod tym względem wyjątku. Większość dzisiejszych psychologów podziela takie samo zapatrywanie. Czy słusznie? Można się spodziewać, że Ribot w swym zapowiedzianym dziele o pojęciach odpowie na to pytanie.

---

XVI.

# CZY POZYTYWIZM JEST KIERUNKIEM ANTINARODOWYM? [1]

W wydanym świeżo we Lwowie życiorysie pewnego, niedawno zmarłego lekarza-literata znajdujemy taki ustęp: „Nieboszczyk przez całe życie walczył z antinarodowymi kierunkami: pozytywizmem, materjalizmem i kosmopolityzmem."

Możnaby tu zapytać przedewszystkim: czy godzi się podnosić do znaczenia walki porywanie się na zasady i teorje naukowe z garścią czczych frazesów, deklamacji, oklepanych zarzutów, a w końcu z wymyślaniem od nieuków, fałszerzy prawdy i tak dalej? Rzecz to atoli małej jest wagi i pomijam ją milczeniem. Chodzi mi tu o to, jak wypada rozumieć pomieszczenie w jednym rzędzie kosmopolityzmu z pozytywizmem i materjalizmem? I czy wszystkie te kierunki myślenia rzeczywiście zasługują na to, by je można było w równej mierze zaliczyć do antinarodowych?

Jeżeli mówimy o kim, że walczył z kosmopolityzmem, pozwalamy mniemać, że są w naszym społeczeństwie tacy, co wyznają jego zasady. Czy są rzeczywiście? Że nie brak nam osobistości, dla których dobro kraju jest całkiem obojętne, nikt temu przeczyć nie będzie; ale są to zwykłe sobki, którym chodzi tylko o własny interes. Dobro ludzkości jest tak samo dla nich obojętne, jak dobro ich własnego narodu. Nazywać więc ich kosmopolitami, jest to okazywać im grzeczność, na jaką zgoła nie zasługują, a cóż dopiero walczyć z nimi słowem i piórem. Żeby zaś mogli wśród nas znajdować się kosmopolici z zasady, o tym pozwalam sobie wątpić. W czasie, gdy panował w świecie Heglowski idealizm absolutny, można było w naszym społeczeństwie spotykać takich rarogów, którzy, marząc o szczęściu całej ludzkości, zapominali o biedach własnego narodu; ale dzisiaj... gdzie grunt dla kosmopolityzmu? Chyba w ultramontanizmie i w zago-

[1] *Prawda*, r. 1885, nr. 9 i 10.

rzałym socjalizmie, zamierzającym przeobrazić całą ludzkość podług jednej mody. Występować więc dzisiaj przeciwko kosmopolityzmowi, jako doktrynie, na własnych podstawach opartej, byłoby conajmniej rzeczą niewczesną. Prawdopodobniejszym więc będzie przypuszczenie, że postawiono kosmopolityzm w jednym rzędzie z pozytywizmem i materjalizmem nie dlatego, żeby wierzono, iż istnieje sam przez się, ale dlatego, by pokazać, że wszystkie te trzy kierunki mają być uważane za równoznaczne, że między pozytywizmem a materjalizmem niema żadnej różnicy, że w logicznym następstwie oba wiodą do kosmopolityzmu praktycznego.

Gdyby nie to, że podobne zapatrywanie jest dość rozpowszechnione, nie zwróciłbym wcale uwagi na nie. W powyższym bowiem zestawieniu trzech kierunków, niemających z sobą nic wspólnego — przebija się więcej złej wiary, niż naiwnego nieuctwa. Że zaś i tego jest spora miarka, każdy łatwo się przekona.

Kosmopolityzm jest doktryną czysto polityczną, mającą na widoku cele praktyczne; tymczasem pozytywizm i materjalizm są kierunkami myślenia, którym chodzi o zagadnienia zgoła teoretycznej natury. Głównym ich zadaniem — ocenić wiarogodność poznania ludzkiego, wytknąć drogę, którą umysł ma postępować w dochodzeniu prawdy.

Kosmopolityzm jest pierworodnym dzieckiem Heglowskiego idealizmu absolutnego i spekulacyjny jego charakter uwidocznia się tak w założeniu, jak i we wniosku. Wychodzi on z twierdzenia, że człowiek przedewszystkim rodzi się człowiekiem, a dopiero dalsze, czysto przypadkowe okoliczności czynią go Polakiem, Niemcem lub Francuzem, że zatym ostatecznym i głównym celem dla niego ma być dobro ludzkości. Otóż zarówno człowiek, jak i ludzkość i jej dobro, będąc logicznym uogólnieniem, są zupełnymi abstrakcjami. Na innych zupełnie podstawach opiera się pozytywizm i materjalizm. Wychodząc z zasady dziedziczności, utrzymują one, że każdy rodzi się już z pewnym kapitałem doświadczenia uorganizowanego, które go czyni Polakiem, Niemcem lub Francuzem, że zatym nie jest on początkowo czczą abstrakcją, którą dopiero dalsze życie przetwarza w jednostkę konkretną, ale osobnikiem pełnym indywidualnej, jakkolwiek nierozwiniętej jeszcze treści. Zgodnie z tą zasadą twierdzą one, że jakkolwiek dobro ludzkości winno być ostatecznym celem usiłowań człowieka, cel ten jednakże nie może być inaczej osiągnięty, jak drogą pośrednią, przez pracę pojedynczych ludzi, skierowaną ku dobru własnego ich narodu. Jak bowiem dobro społeczeństwa polega na szczęściu jednostek, na zaspokojeniu wszystkich jego potrzeb fizycznych i moralnych, tak również dobro ludzkości nic innego nie oznacza, tylko harmonję stosunków międzynarodowych, i w oderwaniu od dobra pojedynczych narodów traci wszelkie znaczenie. Słowem, dla pozytywizmu i materjalizmu naród ma



takie samo znaczenie, jakie dla zoologa i botanika mają rasy i gatunki, Jest to pojęcie konkretne, które oznacza rzecz istniejącą, konieczną, o ile koniecznymi są fakty przyrodzone, oraz powszechną, jak o tym świadczy historja i etnografja.

Widzimy więc, że ani pozytywizm, ani materjalizm, które się opierają wyłącznie na faktach konkretnych, nie mają nic wspólnego z kosmopolityzmem, który jest samą ideologją.

Zastanowimy się teraz nad tym; czy słuszne jest utożsamianie pozytywizmu z materjalizmem? Że między obu tymi kierunkami myślenia jest wiele wspólnego, nie przeczymy, z tego atoli nie można jeszcze wnosić o ich tożsamości. Zgadzają się z sobą w tym, że wszystkie zjawiska zewnętrzne zależą od praw mechanicznych; ale też na tym kończy się ich zgodność. Od punktu bowiem, gdzie zaczyna się czucie, jako pierwszy objaw psychiczny — rozchodzą się z sobą i do innych dochodzą wyników. Dla materjalizmu czucie i wogóle wszystkie zjawiska psychiczne są jedynie pewnym ruchem cząsteczkowym mózgu; dla pozytywizmu, przeciwnie, są one zjawiskiem swoistego rodzaju, któremu ruch cząsteczkowy wprawdzie towarzyszy, ale istoty jego nie stanowi. Zresztą ruch jest tylko pewną formą czucia. Czucie bowiem jest pierwszym i ostatecznym faktem naszej świadomości. Ono jedno znane nam jest bezpośrednio, wszystko zaś inne poznajemy dopiero za jego pośrednictwem.

Między materjalizmem a pozytywizmem zachodzi jeszcze ta różnica, że pierwszy, będąc natury metafizycznej, bawi się w hipotezy i przypuszczenia, których sprawdzić nie można, gdy tymczasem drugi, opierając się na doświadczeniu, posługuje się takimi tylko hipotezami, które same fakty nastręczają i które nauka w dalszym rozwoju łatwo będzie mogła sprawdzić.

Przechodzę teraz do drugiego pytania: czy jest jaka zasada, któraby nam pozwalała zaliczać do kierunków antinarodowych pozytywizm i materjalizm z tąż samą słusznością, z jaką zaliczamy kosmopolityzm? Naturalnie, że mówimy tu tylko o materjalizmie teoretycznym. Praktyczny bowiem jest tak samo przeciwny bytowi społecznemu, opierającemu się na solidarności w sprawach ogółu, jak kosmopolityzm narodowości, którą znosi z zasady. I w tej tylko mierze można go zaliczyć do antinarodowych, gdyż, ściśle biorąc, samej narodowości materjalizm praktyczny nie znosi i może się z nią pogodzić, jak o tym codzienne doświadczenie nas uczy. Narodowość dla niego jest całkiem obojętna.

Przeciwnicy pozytywizmu i materjalizmu, pojętych jako pewne sposoby dochodzenia prawdy, opierają swe zarzuty na tym głównie, że oba są obce duchowi narodowemu, że przyniesione są skądinąd, nie zaś wysnute z wątku tradycji narodowej

Czymże jest ów duch narodowy i tradycja? Jakie jest ich znaczenie w życiu narodowym?

Że duch narodowy nie jest żadnym duchem przedmiotowym, któregoby naród był wcieleniem, ani też jakąś ideją posłanniczą, przewodniczącą narodowi w jego dziejowym rozwoju — zbytecznie, zdaje mi się, byłoby dziś dowodzić. Naród, to organizm społeczny, ale organizm zbiorowy — i tyle tylko posiada żywotności, ile się jej znajduje w sercu składowych jego jednostek. Mądrość i ofiarność jego obywateli jest jedynym źródłem mądrości i dzielności narodu. Im więcej w narodzie jest jednostek światłych, im wykształcenie głębiej wniknęło w masę ludności, tym też i jego duch narodowy jest mędrszy; a przeciwnie, staje się tym głupszy, im większy mrok ciemnoty zalega warstwy społeczne.

Duch narodowy jest prostą przenośnią, poetycką personifikacją. Oznacza on jedynie charakter pewnego ogółu, jego nastrój umysłowy, który się wyrobił na podstawie usposobienia plemiennego pod wpływem wypadków dziejowych. Każdy naród ma właściwą sobie indywidualność — i w pewnych warunkach inaczej czuje, myśli i działa, niż wszelki inny w tychże samych warunkach. Indywidualność ta, jak indywidualność każdego pojedynczego człowieka, jest uorganizowanym doświadczeniem przodków, odziedziczonym przez żyjące pokolenie. Duch więc narodowy nie jest źródłem, początkiem dziejowego życia narodu, ale jego wynikiem, wytworem wiekowej pracy.

Jest on główną dźwignią życia narodowego, sprężyną wszelkiej zbiorowej czynności. Będąc atoli w gruncie nie czym innym, tylko sumą instynktów i prawd intuicyjnych, wyrobionych w jednostkach wiekowym doświadczeniem pokoleń, poza zadania praktycznego życia nie sięga. Gdy chodzi o urzeczywistnienie jakiej zasady, o zaprowadzenie jakiej zmiany w formach bytu społecznego lub politycznego, wtedy głos jego jest decydujący. Co mu się sprzeciwia, tego na razie nie przyjmie, nie przyswoi. Muszą wprzód zmienić się jego instynktowe nawyknienia i upodobania, muszą wprzód jego prawdy intuicyjne stracić swój charakter dogmatyczny i pogodzić się z prawdami nowymi, a wtedy dopiero pozwoli nagiąć się do nowych form, wprowadzić na nowe drogi.

Co do zagadnień naukowych, to o nich duch narodowy nic zgoła nie może stanowić. Na nich bowiem zna się tyleż, co pierwszy lepszy Maciek od koni, lub jakiś hreczkosiej, czytujący tylko kalendarz i książkę do nabożeństwa. Zagadnienia naukowe są natury wyłącznie abstrakcyjnej. Nie chodzi im o cele praktyczne, które muszą się pilnie liczyć z warunkami czasu i przestrzeni, ale o prawdę, która jest jedna dla wszystkich. Prawd wyłącznie narodowych niema, są tylko prawdy ludzkie, powszechne, albowiem jedna jest rzeczywistość i jedne i te same są warunki poznania tak



dla Polaka, jak dla Francuza i Anglika. Może zczasem okazać się, że to, co uważamy dziś za prawdę, jest fałszem, ale o fałszywości tej nie duch narodowy stanowi, ale głębsze zbadanie rzeczy, zależne od wydoskonalenia metody.

Nie przeczę, że duch narodowy może być skłonniejszy i zdolniejszy do tego, a nie innego kierunku myślenia, że nastrój jego może bardziej odpowiedzieć zasadom idealistycznym, niż pozytywnym, jak tego przykład mamy na Niemcach; ale wolno o tym coś mówić w sposób stanowczy, tylko na podstawie faktów dokonanych. Wszelkie zaś wywody i twierdzenia *a priori* nie mają w tej sprawie najmniejszego znaczenia. W każdym przecież razie sama ta okoliczność, że usposobienie jakiegoś narodu czyni go bardziej skłonnym do idealizmu, aniżeli do innych kierunków myślenia, nie przesądza ani o prawdziwości, ani o zbawienności jego, jak również nie daje prawa do zaliczania innych kierunków do antinarodowych.

Najpełniejszym wyrazem ducha narodowego jest tradycja, jeżeli przez nią rozumiemy całość przeszłego życia społeczeństw. W takim razie należeć będzie do niej: język, literatura, historja i obyczaje. Z tego względu można ją nazwać kapitałem narodowym, moralną spuścizną po przodkach. Pamiętać atoli należy, że nie jest ona kapitałem żelaznym, ale obiegowym — i w używaniu go musimy się oglądać na kursa bieżącej chwili. Co nie nosi na sobie stempla czasu, musi być wycofane z obiegu, i jeżeli nie da się przetopić i przerobić, należy je złożyć w muzeum pamiątek. Skoro odziedziczone po przodkach skarby nie wystarczają na potrzeby żyjącego pokolenia, ma ono najzupełniejsze prawo zaciągnąć pożyczkę. Ani pokolenia Rejów i Kochanowskich, ani Krasickich i Kołłątajów, ani też Mickiewiczów i Słowackich nie uważały za zbrodnię zwrócić się w potrzebie do obcych i pożyczyć od nich tego, czego w tradycji narodowej nie znajdowały.

Tradycja, jako dorobek narodowy, nie jest czymś stałym i niezmiennym. Przechodzi ona różne fazy rozwoju i upadku — a w każdej dobie dziejowej przybiera postać, jaką jej nadają potrzeby czasu i wpływy cywilizacji. Inna była tradycja czasów piastowskich, a inna jagiellońskich. Tradycja Kochanowskich nie była podobna do tradycji jezuickich wychowańców z epoki Sasów, jak również tradycja, wyrobiona w czasach Stanisławowskich, różniła się od tej, która się ustaliła pod wpływem literatury okresu Mickiewiczowskiego. Że zaś można tradycję narodową zmarnować i doprowadzić do największego upadku, dowodzi tego właśnie epoka Sasów, w której z narodowego kapitału, jaki się dostał jej w spuściźnie po Rejach, Kochanowskich i Klonowiczach, nie pozostało nic, coby mogło pójść na zasiłek i wyposażenie pokoleń następnych.

W pospolitym rozumieniu tradycją narodową są pojęcia i zasady, które zaszczepiono w nas w dzieciństwie, ideały, które przyświecały nam w dniach naszej młodości. Ponieważ towarzyszyły najpiękniejszym chwilom naszego życia, ponieważ były źródłem najczystszych naszych natchnień i uczuć, skojarzyły się silnie z naszymi wspomnieniami, przeto dziwić się nie można, że mają dla nas szczególny urok, że uważamy je za coś świętego i nietykalnego. Samymi jednakże wspomnieniami człowiek nie żyje. Realizm rzeczywistości wplata w ich pasmo uczucia mniej szlachetne. Ambicja, interes przyczyniają sporo wątku do tego, co stanowi w zwykłym rozumieniu rzeczy uczucia narodowe, tradycję, we wszelkich sporach o kwestje narodowe. W namiętnym występowaniu przeciwko pozytywizmowi wszystkie te pierwiastki występują mniej lub więcej jawnie. Jeżeli się nie da zaprzeczyć, że pozytywizm obraża nastrój umysłowy pokolenia, wzrosłego pod bezpośrednim wpływem poezji romantycznej, to z drugiej strony widoczne jest także, iż w całej walce z nim niemałą odgrywają rolę obrażone w swej dumie dyktrynerstwo, upokorzone nieuctwo, a w końcu proste lenistwo umysłowe, które przez ryczałtowe potępienie tego, czego nie zna, zwalnia siebie z obowiązku pracy i uczenia się nanowo.

Zastanówmyż się teraz, czy mamy jakie prawo, opierając się na tradycji narodowej, uznawać pozytywizm za kierunek antinarodowy?

Jest on antinarodowy — dlaczego? Czy dlatego, że jest wymysłem cudzoziemskim, pierwiastkiem, przyniesionym zzewnątrz? Ależ takimi obcymi pierwiastkami urośliśmy i, dzięki im, dotąd utrzymujemy się przy życiu. Obcą dla naszych przodków była wiara chrześćjańska i cywilizacja europejska — a przecież im to głównie zawdzięczamy nasz byt narodowy. Duch odrodzenia, jaki przeniknął do nas za Zygmuntów, był wymysłem cudzoziemskim — a przecież, gdyby nie on, nie mielibyśmy ani Rejów, ani Kochanowskich, ani Modrzewskich. Również cudzoziemskim wymysłem była reforma Konarskiego, która podźwignęła naród z umysłowego i moralnego upadku. Sam kierunek Mickiewiczowski, który naszą poezję i wogóle całą literaturę wzniósł do takiej wysokości, że na długo pozostaną dla nas wzorami, czymże był zpoczątku, jeżeli nie naśladownictwem, nie zaszczepianiem na gruncie narodowym płonki, uszczkniętej w Niemczech i w Anglji.

Jedynym okresem naszego narodowego życia, w którym nic od obcych nie przyjęliśmy, ale żyliśmy zasobem własnego życia, była epoka Sasów, najopłakańsza doba naszych dziejów, doba ciemnoty i zepsucia, z których do dziś nie możemy się otrząsnąć.

Czy może pozytywizm dlatego ma być uważany za antinarodowy, że nie został wysnuty z wątku tradycji narodowej? Ależ narodowa nasza tradycja nie posiada w swym wątku ani jednego pasemka, któreby się



dało rozwikłać w systemat filozofji narodowej. Były wprawdzie robione pewne próby, ażeby wytworzyć u nas myślenie filozoficzne. Próby te atoli były tak samo poczęte w duchu cudzoziemskim, jak i pozytywizm. Petrycy tłumaczył Arystotelesa, za Poniatowskiego tłumaczono Condillaca, przerabiano Locka. Szaniawski pisał w duchu Kanta, Śniadecki i Dowgird szerzyli zasady filozofji szkockiej. Gołuchowski obrabiał Schellinga, Trentowski zaś, Libelt, Cieszkowski i Kremer byli apostołami heglowskiej spekulacji, wreszcie p. H. Struwe jest wyznawcą kierunku idealno-realnego. Widzimy więc, że naród nasz nie wyrobił sobie w filozofji samodzielnego stanowiska, że byliśmy w tej gałęzi wiedzy zawsze tylko uczniami obcych, ale uczniami, którzy w wyborze nauczycieli kierowali się jedynie baczeniem na to, jaki z nich jest lepszy, którzy tak samo, jak i my, szli za duchem swego czasu i brali to, co stało przy wielkim ołtarzu. Dzisiaj, kiedy idealizm Heglowski stracił wszelką powagę, śmiesznością byłoby wracać do stanowiska Trentowskiego i Libelta, i z ich zasad snuć wątek filozofji narodowej: podążać znów za wskazówkami p. H. Struwego byłoby dobrowolnie zamykać oczy na to, co się dzieje w ludzkości. Spirytualizm przeżył się, goni resztkami życia, utrzymując się przy nim dzięki eklektyzmowi, który go łata i podpiera sztucznie. Mając do wyboru między materjalizmem, nowokantyzmem, i tak zwanym pozytywizmem — wybieramy pozytywizm [1]) nietylko dlatego, że ma za sobą powagę najznakomitszych mężów, ale i dlatego, że najbardziej odpowiada wymaganiom rozumu i najściślej wiąże się z życiem ludzkim.

Powie kto może, że pozytywizm nie zgadza się z powszechnym nastrojem naszego umysłu, że podkopuje zasady, będące wymaganiami naszego życia narodowego.

Że sprzeciwia się on kierunkowi idealnemu, który w nas ustalił się pod wpływem romantycznej literatury, a bardziej jeszcze pod wpływem dziejowych wypadków z pierwszej połowy bieżącego stulecia — rzecz to widoczna; ale nie może to jeszcze usprawiedliwić potępiania pozytywizmu. Potrzebaby wprzód dowieść, że romantyczno-idealny nastrój naszego umysłu jest już ostatnim wyrazem ducha narodowego. Że zaś nim nie jest, pokazuje się już z tego, że pozostaje w rażącej sprzeczności z codzienną praktyką życia. Pokutuje jeszcze w naszej literaturze, myślenie nasze ulega mu nałogowo, automatycznie, ale nad naszymi uczuciami stracił on już panowanie — zadajemy mu kłam codnia naszym postępowaniem. Jesteśmy idealistami dopóty, dopóki poetyzujemy i rozprawiamy, ale przeobrażamy się odrazu w ludzi praktycznych, gdy schodzimy do życia co-

[1]) Naturalnie autor ma tu na myśli szersze rozumienie pozytywizmu, niż bezwzględne holdowanie Comtowi. (Przyp. red. *Prawdy*).

dziennego. Zapominamy wtedy o wszystkich ideałach, w których obronie z taką zaciętością walczymy na słowa! Sprzeczność ta jest wypadkiem naturalnym. Położenie naszego narodu inne jest dzisiaj, niż było przed kilkudziesięciu laty. Stąd też i potrzeby jego są inne. Idealizm dziś nie przyda się nam na nic. Zresztą smutne doświadczenia przekonały, że hasło jego: mierz siły na zamiary, nie zamiary podług sił — z gruntu jest fałszywe. Ideały, wyrobione przez naszą literaturę, nie posiadają dziś żadnych zgoła warunków bytu. Na dziś potrzeba nam innych ideałów i innego hasła! Muszą one się zgadzać najściślej z warunkami obecnego położenia kraju, muszą zadość czynić wszelkim potrzebom narodowego życia. Ażeby wyrobić sobie nowe ideały, ażeby sformułować jasno nowe hasło — musimy zrobić stanowczy rozbrat z idealizmem, który całą treść życia przenosi w ideję, w marzenie, w złudzenie, musimy myślą zespolić się z rzeczywistością i w niej szukać podstaw dla naszego życia narodowego we wszystkich jego objawach.

Co się tyczy zarzutu, jakoby pozytywizm podkopywał zasady, na których opiera się nasz byt narodowy, nie ma on najmniejszej słuszności. Nie obala żadnych zasad, ale daje im tylko inny podkład, inne tłumaczenie. Dziś nie popłaca już ani idealizm, ani mistycyzm — i dlatego to, co dotąd na nich się opierało, przesadza on na grunt rzeczywisty. Wprawdzie, dokonywa w ten sposób rewolucji umysłowej — ale rewolucji, która nie zagraża żadnym zaburzeniem. Jestto proces powolny, zaczynający się od góry, od ludzi wykształconych. Zanim dojdzie do mas — masy te siłą wypadków życia będą już przygotowane do jej przyjęcia. O moralność zaś niema co się obawiać. Na straży jej stoją przedewszystkim wrodzone instynkty życia społecznego i wszystkie uczucia, które z tymi instynktami skojarzyły się, a następnie religja, z którą pozytywizm bynajmniej nie walczy i najgłośniej uznaje jej potrzebę. Spencer powiada wyraźnie: najgorsza religja jest jeszcze lepsza od żadnej *).

*) Zdanie to można przyjąć tylko z wieloma zastrzeżeniami. (Przyp. red. *Prawdy*)

XVII.

# FOŁOŻENIE FILOZOFJI U NAS.[1]

1.

Fakt to znany powszechnie i zbytecznie byłoby dowodzić, że filozofja nie cieszy się u nas wielkim powodzeniem. Dlaczego? Mamyż przyczynę tradycyjnej naszej niechęci, czy tylko obojętności dla wyższych zagadnień myśli, dla szerszych uogólnień wiedzy, upatrywać w szczególnym ukształtowaniu naszego mózgu, czyniącym nas niezdolnymi do pojęć oderwanych; czy może główne jej źródło widzieć należy w niskim poziomie oświaty narodowej, która nie wzniosła się do tej wysokości, ażeby pozwalała nam ocenić i przyswoić sobie wszystkich nabytków cywilizacji, a tym samym zająć odpowiedniego stanowiska pod względem umysłowym? Chyba nie rozminę się z prawdą, gdy powiem, że obie te przyczyny w tym wypadku są czynne, jakkolwiek pierwsza odgrywa tu główną rolę, druga zaś występuje jako jej bezpośrednie i konieczne następstwo.

Pomijając czasy bardziej od nas odległe, w których gruba ciemnota jezuickiej edukacji zalegała cały kraj, czyniła myśl narodową niedołężną i wysuszała piersi z wyższych uczuć i dążności, a biorąc pod uwagę najbliższy okres naszego dziejowego rozwoju, musimy wyznać, że przebywaliśmy za długo w sferze romantyzmu, że przejęliśmy się zbyt głęboko jego duchem. Pod jego wpływem wytworzyły się w naszym umyśle pewne skojarzenia wyobrażeń i uczuć, które stały się dla nas nałogiem trudnym do pozbycia się, którym mimo woli i wiedzy dotąd ulegamy. Dotąd jeszcze panującym nastrojem naszego umysłu jest pewien rodzaj sentymentalizmu, fałszywej czułostkowości, płynącej nie z serca, ale z nawyknienia do owego sposobu zapatrywania się na rzeczy, jaki był właściwy epoce romantycznej. Prawda naga, nieprzysłonięta fantastycznie mglistą szatą poezji, nie przemawia do naszej duszy. Rozumowania oderwane, wolne od deklamacji, wydają się nam sztywnymi i bez życia, odpychamy je od siebie, jako prawdy trupie,

[1]) *Prawda* r. 1890, nr. 14, 15, 16.

niezdolne zapłodnić myśli jakąś ideją, któraby godna była uznania. Umysł nasz tak dalece nawykł do form plastycznych, że wszelka abstrakcja stała się dlań prawie niedostępna. Upatrując w uczuciu najwyższy trybunał prawdy, mamy wstręt do analizy i gotowiśmy przyjąć zdanie najniedorzeczniejsze, byleby przedstawiało rzecz syntetycznie. Krytycznie zastanawiać się nad wszystkim, co się nastręcza naszej uwadze, zdawać sobie sprawę ze swych pojęć i uczuć, oceniać wzajemny stosunek rzeczy i wypadków, badać ich przyczyny, odgadywać następstwa dalsze i bezpośrednie — jest to zadanie, które przewyższa nasze siły, któremu nie może podołać myśl nasza, zleniwiała w bezcelowym rozmarzeniu. Na potrzeby nasze umysłowe wystarcza nam najzupełniej zdawkowa moneta naszych tradycyjnych wierzeń i utartych zapatrywań i nie pojmujemy nawet, jak można łamać sobie głowę nad czymś, co nie przynosi żadnej korzyści, któraby odrazu dała się zrealizować. Słabym tylko echem odbijają się o nasze piersi odgłosy walk, staczanych przez ludzkość w imię prawdy, dobra i piękna. Ani jej klęski, ani powodzenia pod tym względem niezdolne są wyprowadzić nas z obojętności, ożywić nowymi nadziejami i do nowych usiłowań zachęcić. Powtarzając z bezmyślnością zniedołężniałego starca: niech będzie, jak bywało! — znosimy apatycznie wszystkie biedy i cierpienia z naszej nieporadności wypływające i wtedy tylko unosimy się gniewem i oburzeniem, gdy ktoś poweźmie zuchwałą myśl wyprowadzenia nas nareszcie z wygodnej drzemki, błysnąwszy nam przed oczyma jaką nową prawdą, wygłosiwszy przed nami jakieś nowe hasła!... Wtedy dopiero dowodzimy, że jeszcze żyjemy, że posiadamy olbrzymi zasób energji, wystarczający na to, by zgnieść wszystko co zakłóca nasz spokój moralny, co budzi do ruchu i każe iść z postępem czasu.

Że przy takim nastroju umysłów nie mogła w naszym narodzie wznieść się oświata do tej wysokości, na jakiej stanęła na Zachodzie — łatwo zrozumieć. Postęp swój pod względem naukowym i przemysłowym zawdzięcza ludzkość dzisiejsza temu głównie, że zerwawszy z dogmatyzmem, krępującym swobodny ruch myślenia, oparła się wyłącznie na doświadczeniu, uważając słusznie, że dla poznania rzeczywistości należy ją badać w jej zjawiskach fizycznych i duchowych. My tymczasem z dawnego stanowiska zejść nie chcemy i twierdzimy uparcie, że prawda zdobywa się tylko przez intuicję, że sprawdzianem jest wewnętrzne przekonanie o jej słuszności, że fakty doświadczalne są martwym materjałem, które dopiero duch, zawierający w sobie prawdę bezwzględną, zdoła ożywić i powołać na świadectwo sobie. Osamotniwszy się dobrowolnie wśród powszechnego rozwoju umysłowego, pozbawiwszy się wszelkich nowych zasiłków wiedzy i myśli, przyszliśmy nareszcie do takiego wyczerpania ducha, że nie stać już nas na wyższe jakieś pomysły, któreby zdolne były podnieść nasz poziom umysłowy, nadać piśmiennictwu żywotniejszą dążność. Dzisiaj żyjemy wyłącznie tym tylko, co nam się dostało dziedzictwem po naszych ojcach, których sławą szczycimy się, powtarzając z dumą nazwiska Mickiewiczów, Słowackich, Krasińskich, Lelewelów, Śniadeckich, Libeltów — jakkolwiek sława ich staje się zbyt wielkim ciężarem na nasze barki. Przygnębia nas i upokarza — a w tym upokorzeniu niewielką jest dla nas pociechą, że w malarstwie i w muzyce posiadamy mistrzów, którzy się cieszą uznaniem całego świata. Muzyką i malarstwem naród żyć nie może. Potrzebuje przedewszystkim rozwoju sił duchowych i materjalnych. Wtedy tylko może spokojnie spoglądać w przyszłość, gdy wiedzą i przemysłem stanie na wysokości swego czasu, gdy z zasobów własnej pracy zdoła zaopatrzyć swe potrzeby i zostawić coś dla dorobku następnemu pokoleniu. A czymże jest obecna nasza literatura tak naukowa, jak i beletrystyczna? Jaki jest stan naszego gospodarstwa narodowego?



Nie moją rzeczą wdawać się w ocenianie stosunków ekonomicznych naszego społeczeństwa. Zresztą wiadomo wszystkim, że pod tym względem nie jesteśmy zbyt dalecy od bankructwa. Co się tyczy literatury, każdy musi przyznać, że odznacza się przedewszystkim ubóstwem talentów i wyższych dążności. Wszystkie nasze siły naukowe pochłania beletrystyka i piśmiennictwo perjodyczne, będące chlebem powszednim dzisiejszego społeczeństwa. Nie wszystek atoli ten chleb wypieka się z czystej i zdrowej mąki. Z pośród naszych powieści rzadko która odznacza się głębszą myślą, trafnym przedstawieniem stosunków życiowych, dokładną charakterystyką psychologiczną. Po większej części piszą się tak, jak powieści p. Sienkiewicza — dla efektu, z pogwałceniem wszelkiej prawdy. O poezji niema co i mówić, gdyż jej obecnie prawie nie mamy. Z pism perjodycznych zaledwie kilka trzyma się ściśle obmyślanego programu, inne układają się na wzór wystawy sklepowej, na której umieszcza się to wszystko, co może pociągać oczy i budzić ciekawość.

O wiele gorzej dzieje się na niwie naukowej, która, od tak dawna leżąc odłogiem, pokryła się zielskiem, niezawsze dającym się spożytkować na korzyść ogółu, a zawsze powstrzymującym rozwój roślin pożywnych. Kiedy na całym świecie wszystkie gałęzie wiedzy wchodzą w coraz bliższy stosunek z sobą i zasilają się wzajemnie wynikami swych badań, u nas podawnemu panuje wyłącznie specjalizacja; kiedy gdzieindziej uczeni nie poprzestają na samym poznaniu pojedynczych faktów i ich klasyfikacji, ale nadto starają się zbadać przyczynowy ich stosunek, wykryć prawa, jakimi się rządzą, u nas wszystkie nauki uprawiają się, jak dawniej, ze stanowiska czysto empirycznego. Zresztą same tylko badania nad dziejami ojczystymi, znajdując jakie takie poparcie ze strony ogółu, kierują się interesem wyłącznie naukowym. Inne ga-

łęzie wiedzy, jak umiejętności przyrodnicze, społeczne, a nawet historja powszechna, jako zgoła niepoczytne, uprawiają się o tyle tylko, ile tego wymaga praca zawodowa. Niewielu jest takich, co z całym zaparciem oddają się pracy naukowej, ale i ci, którzy się znajdują, zmuszeni są poprzestawać na wewnętrznym zadowoleniu; walczą nieraz z niedostatkiem i, pozbawieni środków naukowych, marnieją i albo żadnej nie przynoszą społeczeństwu korzyści, albo przynoszą w stopniu znacznie mniejszym, niżby mogli, gdyby mieli poparcie.

Mając na baczeniu dwie powyższe przyczyny, a mianowicie ogólny nastrój umysłu i słaby rozwój naukowości w naszym społeczeństwie, łatwo zrozumiemy, dlaczego filozofja jest u nas bardziej upośledzona, niż jakakolwiek inna nauka, dlaczego agitacja przeciwko niej w złej i dobrej wierze podjęta przez tych, którzy w niej domyślają się niebezpieczeństwa dla swych wpływów i stanowiska, wydaje tak bujne owoce, że obecnie nie z samą tylko obojętnością i bezwładnością umysłową ma filozofja do walczenia, ale nadto z potwarzami i plotkami wszelkiego rodzaju, na jakie tylko zdobyć się może ponury fanatyzm, ukryta złość obrażonej ambicji i nienawiść zagrożonego interesu osobistego.

## 2.

Filozofja do swego rozwoju potrzebuje pewnej sumy wiedzy, któraby, nastręczając umysłowi zagadnienia czysto rozumowe, skierowała go bezwiednie ku sferom oderwanego myślenia: potrzebuje myśli, swobodnej od przesądów i uprzedzeń, owego stanu duszy, który czyni ją zdolną do przyjęcia wszelkiej prawdy, chociażby ta burzyła wszystkie dotychczasowe jej zapatrywania i zmuszała do wewnętrznego przeobrażenia się, do nowego uporządkowania swych przekonań i uczuć. Tych koniecznych dla siebie warunków filozofja nie znajduje w naszym społeczeństwie, które dotąd pozostaje pod silnym wpływem wierzeń tradycyjnych, którego pojęcia i zapatrywania dotąd nie pozbyły się zabarwienia romantycznego. Na samodzielne myślenie nas nie stać. W ocenianiu rzeczy nie umiemy wznieść się ponad stanowisko subjektywne, a co gorsza, nie mamy odwagi być sobą i dla względów czysto światowych nie cofamy się nawet przed obłudą. Zresztą tak umysł nasz zesztywniał, że powtarzamy z całą bezmyślnością utarte formułki, frazesy, nie zadając sobie pracy zbadania, czy zawierają w sobie jakie pojęcie, któreby odpowiadało rzeczywistym stosunkom. Dlatego też można u nas słyszeć zdania o filozofji, z jakimi gdzieindziej już się nie spotykamy — zdania albo wręcz fałszywe i przewrotne, albo nacechowane taką naiwnością, jaka w dzisiejszych czasach żadnemu człowiekowi wykształconemu już nie przystoi.



Najbardziej rozpowszechnione jest mniemanie, że filozofja jest dla naszego narodu zbyteczna, a nawet szkodliwa, gdyż podkopuje wiarę i osłabia te prawdy, na których życie narodowe się opiera; że nasi ojcowie bez niej obchodzili się i my bez niej obejść się możemy.

Przekonywać o potrzebie filozofji tych, którzy tej potrzeby nie czują i odczuć jej nie są zdolni, byłoby to samo, co dowodzić temu, kto jest obojętny na wdzięki przyrody i nie lubi nadmiernego ruchu, że do największych rozkoszy w życiu należą wycieczki w Tatry, że wrażenia, jakich się doznaje na ich szczytach, wynagradzają stokrotnie trudy i niewygody. Nie godzi się atoli przemilczeć zarzutu, że nasi ojcowie obchodzili się bez filozofji. Przeciwko niemu świadczy wymownie historja literatury narodowej, która nas uczy, że każdy kierunek filozoficzny znajdował w naszej przeszłości słabszy lub silniejszy odgłos. Dość tu przytoczyć scholastyków krakowskich, używających w pewnym czasie sławy europejskiej, S. Petrycego, tłumacza Arystotelesa, Śniadeckiego i Dowgirda, przedstawicieli filozofji szkockiej, wreszcie Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego, Gołuchowskiego, wyznawców spekulacji niemieckiej.

Mniej powszechne, lecz zato bardziej postępowe jest zapatrywanie, które przyznaje pewne korzyści ze studjowania filozofji, ale wymaga, by do niej przystępowano wtedy dopiero, kiedy się już ma przekonania ustalone, których nic zachwiać nie może, filozofja bowiem ma być jak trucizna, która w pewnych wypadkach może stać się środkiem zbawiennym, ale zażyta niewłaściwie sprowadza jeżeli nie śmierć, to w każdym razie ciężką chorobę. Nie brak w końcu i takich, co z powagą mędrców utrzymują, że każdy może i powinien wyrobić sobie na własny użytek filozofję, jaka najbardziej odpowiada jego usposobieniu, nie potrzebując jej uczyć się i szukać gdzieindziej, niż we własnym rozumie.

Wszystkie te zdania i poglądy, o ile nie są bezmyślnym echem złośliwych potwarzy, mają swe źródło głównie w braku zastanowienia się nad naturą ludzkiego rozumu i nad jego wymaganiami, w braku dokładniejszego obeznania się z tym, czym jest filozofja, jakie jest obecne jej stanowisko i do jakich zadań zmierza.

Naturę rozumu ludzkiego stanowi poznanie, badanie rzeczywistości, która się mu przedstawia w zjawiskach fizycznych i duchowych. Najpierwszą jego potrzebą jest zdanie sobie sprawy z tego, co się dzieje u nas i poza nami, wytłumaczenie zagadnień, jakie mu nastręcza obserwacja wewnętrzna i zewnętrzna; drugą — wytworzenie jednolitego poglądu na świat i życie przez usystematyzowanie pojęć i usunięcie zpośród nich możliwych sprzeczności.

Pierwszemu z owych wymagań rozumu czynią zadość szczególnie nauki, które zajmują się oddzielnymi grupami zjawisk, starają się poznać ich własności, zbadać przyczynowy ich stosunek i nieskończoną ich mnogość sprowadzić do pewnych uogólnień, stanowiących ich prawa; drugiemu — filozofja, która na tym stanowisku, jakie obecnie zajmuje, jest jedynie syntezą wiedzy ludzkiej, usystematyzowaniem najwyższych uogólnień pojedynczych nauk na podstawie zagadnień, wspólnych wszystkim gałęziom wiedzy.

Filozofja nie jest już dzisiaj dowolną tkaniną oderwanego myślenia, nietroszczącą się o prawdę faktyczną, nie jest ową spekulacją, która, upatrując jedyne źródło prawdy w czystym myśleniu, w tajemniczych głębiach ducha, zerwała naturalne węzły z rzeczywistością i djalektycznym ruchem wzniosła się w sfery tak mgliste, że straciła z oczu świat zjawisk i sama przestała być widzialna. Jest ona obecnie nauką, jak każda inna, mającą właściwy sobie przedmiot i ściśle określoną metodę. Opiera się we wszystkich swych wywodach i wnioskach na faktach doświadczalnych, jakich jej dostarczają poszczególne nauki — i każde jej twierdzenie, będące uogólnieniem danych, jakimi rozporządza, albo też dedukcyjnym owego uogólnienia zastosowaniem, o tyle jest prawdziwe, o ile prawdziwymi są fakty naukowe. Uznając doświadczenie i oparte na nim rozumowanie za jedyną drogę do prawdy, odróżnia skrzętnie to, co jest pewne, od tego, co jest przypuszczalne, prawdopodobne. Hipoteza dla niej jest jedynie domysłem, którego narazie sprawdzić nie może i który służy za wytyczny znak dla przyszłych badań, wskazujący kierunek, w jakim mają być przedsięwzięte. Znamienną jej cechę stanowi przedmiotowość, własność, polegająca na tym, że o prawdziwości swych wywodów upewnia się ona nie samą tylko zgodnością ich z sobą, ale przedewszystkim z rzeczywistością. Głównym dla niej sprawdzianem jest doświadczenie.

Wobec takiego stanowiska filozofji, czyliż nie dziecinnym jest twierdzenie, że wolno mieć każdemu własną, jak gdyby filozofją można było nazwać mniemanie czysto subjektywne, zapatrywanie, oparte na przywidzeniach i uprzedzeniach?! Niezawodnie, że wolno mieć nietylko własną filozofję, ale nawet logikę i etykę, tylko, że wolność tego rodzaju bardzo często prowadzi do szpitala albo do kryminału.

Jeżeli powyższe twierdzenie jest naiwne, to zgoła niedorzeczne jest to, podług którego do filozofji mogą się zabierać tylko ludzie z ustalonymi przekonaniami. W kim myśli i uczucia skrystalizowały się do takiego stopnia, że w nich już żadna zmiana nastąpić nie może, dla tego filozofja jest wcale niepotrzebna. Głównym zadaniem filozofji jest rozszerzyć zakres myślenia, uporządkować pojęcia i zapatrywania, zaprowadzając między nimi ład i sprowadzając je do jednej jakiejś zasady. Dla zadania tego niemasz miejsca w umyśle ostatecznie sformowanym, w którym pewne skojarzenia wyobrażeń i uczuć nabrały mocy nałogu i stały się drugą naturą. Przyrównywać filozofję do trucizny dlatego, że jakiś dudek niedowarzony, nie zrozumiawszy jej, wyciąga z jej założeń wnioski, o jakich się jej ani śniło, jest to samo, co nazywać trucizną pokarmy dlatego, że szkodzą temu, kto cierpi na katar żołądka. Filozofja wymaga przedewszystkim zdrowej myśli i pewnego zasobu wiedzy. Kto nie ma ani jednej, ani drugiej, temu jeżeli nie zaszkodzi, to w każdym razie na nic się nie przyda.



3.

Niezawodnie, że największa część zarzutów, z jakimi występują przeciwko filozofji, spada przeważnie na pozytywizm, który nietylko w wyobraźni zwykłych śmiertelników, ale i wielu naszych uczonych przybiera postać smoka z bajki. Dowodem tego jest fakt bardzo świeżej daty.

Jeden z estetyków galicyjskich, używający wielkiej powagi w swym zawodzie, mając odczyt w pewnym towarzystwie, uznał za konieczne poprzedzić go uroczystym zapewnieniem, że nie jest pozytywistą, dodając, że uważa to sobie za zaszczyt. Nie myślę spierać się z tym panem, co ma uważać dla siebie za zaszczyt, a co za ujmę; jest to jego sprawa osobista, która nie obchodzi nikogo. Zwrócę tylko uwagę, że przez samą ostrożność, ażeby nie wygłosić niedorzeczności, powinien był dowiedzieć się, co to jest pozytywizm. Wtedy bowiem wiedziałby, że nie wielki to zaszczyt, szczególniej dla uczonego, nie być tym, co po wszystkie czasy stanowiło i stanowić będzie dla każdego człowieka główny tytuł do nazwy *rozumnego*. Pozytywizm w obszernym swym znaczeniu jest jedynie ową zasadą poznania, powszechnie przyjętą, podług której nie wolno brać za prawdę tego, co jako prawda nie zostało dowiedzione.

Powyższy fakt nie należy bynajmniej do wyjątkowych. Słuchając naszych uczonych, wyrokujących o tym, co uważają za pozytywizm, a co za filozofję prawdziwą — możnaby myśleć, że większa ich część przespała szczęśliwie cały ten czas, kiedy dokonywał się w świecie ważny przewrót umysłowy, kiedy wśród zaciętych walk i sporów ustalał się nowy kierunek oświaty, wyzwalający ostatecznie myśl ludzką ze scholastycznych więzów — i dopiero wtedy przebudzili się ze snu głębokiego, gdy ów kierunek, wywalczywszy nareszcie prawo obywatelstwa dla siebie, przedarł się do nas i wygłosił swe hasła. Słysząc niezrozumiałe dla siebie

wyrazy i widząc żywszy ruch koło siebie, a nie umiejąc zdać sobie z tego wszystkiego sprawy, zaniepokojeni i oburzeni, że poza nimi coś się stało, poczęli się rzucać gorączkowo i wołać: zdrada! To są jakieś hasła nowe, nieznane w naszej przeszłości i obce naszemu rozwojowi narodowemu!...

Tak, to są hasła nowe, nieznane naszym przodkom! Ale też tylko w imię nowych haseł może dokonywać się postęp. Obracanie się w zamkniętym kole wyobrażeń i uczuć, postępu nie stanowi. Gdzie go zaś niema, tam i życia być nie może. Otóż pierwszym warunkiem postępu jest zespalanie się z ludzkością we wszystkich jej usiłowaniach. Żadnemu narodowi niewolno bezkarnie wyosabniać się z pośród powszechnego ruchu cywilizacyjnego i pod pozorem jakiejś misji dziejowej, z obawy zatracenia pierwiastków narodowych, pozostawać obojętnym widzem walk i wysiłków ogólnych. Posłannictwem historycznym każdego narodu jest żywy udział w dziele powszechnej oświaty, jest czynne łączenie się z ludzkością w jej nadziejach i pragnieniach, w jej dążnościach i pracach, w jej powodzeniach i klęskach. Naród, któryby nie odczuwał w sobie tętna powszechnego życia, któryby był obojętny wobec dokonywających się w ludzkości przewrotów, czy to politycznych, czy społecznych lub umysłowych, dawałby dowód, że albo jest za młody w oświacie i niezdolny wznieść się do tej wysokości, ażeby mógł odczuć i zrozumieć ważność wypadków, albo jest za stary i w wyschłych jego piersiach nie gości już żadna przewodnia ideja, żadne wyższe pragnienia i dążności nie zdołają już w nich rozniecić ognia zapału. Obawa zatracenia przez naród swojskich pierwiastków jest strachem dziecinnym i małodusznym. Naród nasz jest dzieckiem cywilizacji zachodniej. Pod jej bezpośrednim wpływem kształcił się. Szaleństwem byłoby dzisiaj, po latach tysiącu, zrywać z nią i wyszukiwać jakichś żywiołów plemiennych, tak dalece różnych od pierwiastków cywilizacji zachodniej, ażebyśmy mieli prawo w ich imię rościć pretensję do jakichś odrębności wobec niej. Ma nasz naród, jak każdy inny, właściwą sobie indywidualność; indywidualność ta atoli nie wymaga, ażebyśmy mieli zrywać łączące nas spójnie z cywilizacją i, odsuwając się od jej ruchu, zaskorupiać się w formach, któreśmy od niej zapożyczyli, a które ona teraz odrzuca, jako zużyte łachmany. Zresztą, odżegnywać się od tego, czym cywilizacja dzisiejsza wzbogaca umysł, rozszerza zakres jego widzenia i nowe drogi życia wytyka, a jednocześnie korzystać hojną dłonią z jej materjalnych nabytków — nie jest to zrywać z nią, ale stawać do niej w stosunku zależności najniższego rodzaju; nie jest to podążać własną drogą, ale się wlec za postępem czasu leniwym krokiem marudera, który zkolei zajmuje te same stanowiska, na jakich przedtym zatrzymywała się ludzkość, ale zajmuje je o ćwierć wieku później.



Szczęściem jest dla naszego narodu, że znajdują się w nim jeszcze jednostki, dla których postęp nie jest czczym wyrazem, które na zadania życia narodowego zapatrują się szerzej i pojmują, że nauka katechizmu nie wystarcza potrzebom społeczeństwa. Dzięki właśnie tej szczupłej garstce ludzi dokonywa się od pewnego czasu w łonie naszego społeczeństwa fermentacja mniemań i zapatrywań, ścieranie się mniej lub więcej żywe sprzecznych dążności, świadczące, że nie wygasł jeszcze w naszych sercach zapał do wyższych idei, że nie zobojętnieliśmy dla wiedzy i że to wszystko, co porusza ludzkość, odbija się sympatycznym echem w naszych piersiach. Prawda, że ów ruch postępowy, zmuszony walczyć nietylko z właściwą każdemu ogółowi bezwładnością umysłową, ale nadto ze złą wolą, wyzyskującą dla swych celów wszelkie przesądy i uprzedzenia, rozwija się bardzo powoli; prawda, że w samym tylko Królestwie Polskim przybrał rozmiary, które nadają mu znaczenie objawu społecznego, kiedy tymczasem w Galicji i w W. Ks. Poznańskim uważa się dotąd za niebezpiecznego intruza i pozostaje pod klątwą publiczną — wszystko to prawda; ale już to samo, że istnieje i utrzymuje się, jest faktem pocieszającym, faktem, który nie pozostaje bez wpływu na ogół naszego społeczeństwa. Oswaja się on powoli z potrzebą bliższego zespolenia z ludzkością na polu umysłowego rozwoju, a zarazem znajduje możność przekonania się naocznie, czym jest tak zwany pozytywizm i jakiej są natury wszystkie te oskarżenia, z którymi występują przeciwko niemu obrońcy porządku społecznego i stróże opatrznościowej misji naszego narodu.

---

XVIII.

# PSYCHOGIENEZA. *)

1.

Dwa są główne źródła błędów, którymi myślenie ludzkie zaznacza dziejowy swój pochód. Pierwszym z nich jest uosabianie oderwań i uogólnień rozumowych, branie za byty rzeczywiste, za samoistne pierwiastki tego, co jest prostym odróżnieniem logicznym, wypadkiem analitycznego myślenia; drugim — przeciwstawianie danym doświadczalnym pojęć i zapatrywań, uświęconych powagą czasu lub imienia, i opieranie na nich swych sądów i wniosków o rzeczach i ich stosunkach, bez względu na to, czy te pojęcia i zapatrywania zgadzają się z rzeczywistością, czy też są jej wręcz przeciwne. Jeżeli błędy pierwszego rodzaju wytwarzają nową mitologję, którą możnaby nazwać metafizyczną, albo właściwiej metempiryczną, a w której siły przyrody i jej prawa, własności rzeczy, zjawiska życiowe i duchowe czynności występują jako samodzielne czynniki, jako byty, niedostępne wprawdzie zmysłowemu postrzeganiu, ale niemniej konieczne dla rozumu; to błędy drugiej kategorji dają początek owej logice czysto słownej, w której sądy i wnioski układają się nie na podstawie danych doświadczalnych, rzeczywistych własności rzeczy i ich stosunków, ale na zwykłym znaczeniu wyrazów, na ustalonym skojarzeniu wyobrażeń, albo na sztucznych określeniach, dopasowanych do pewnych na wszechświat poglądów. W ten sposób rozum ludzki mimo woli i wiedzy podąża w prostej drodze do mistycyzmu i dogmatyzmu — dwuch kierunków myślenia, które są zaprzeczeniem rozumu, gdyż robią zeń niewolnika uczuć i każą mu ogłaszać za prawdę to, co jest widziadłem rozbujałej wyobraźni, wikłają go w czcze subtelności i zmuszają do wymyślania coraz nowych zagadnień, niemających najmniejszego związku ze światem zjawisk konkretnych.

*) *Prawda,* r. 1890 nr. 31 i 32.



Charakterystyczną próbkę tego rodzaju błędów dostarcza nam rozprawa p. J. Wł. Dawida, zamieszczona na czele jego „Szkiców psychologicznych“ pod nagłówkiem: *Psychogieneza.*

Rozprawa ta, napisana z powodu dzieła dr. Szokalskiego: *Początek i rozwój umysłowości w przyrodzie,* zaznacza stanowisko autora wobec współczesnych kierunków filozoficznych, a szczególniej wobec monizmu niemieckiego, którego wyznawcą jest właśnie dr. Szokalski.

O ile można wnosić z innych prac autora, jest on kantystą, odsuwającym wszelkie zagadnienia, dotyczące rzeczy samej w sobie poza granice poznania ludzkiego, dla którego dostępne są tylko zjawiska. Jednakże nietrudno spostrzec, że zajęte przezeń stanowisko filozoficzne niezupełnie odpowiada jego temperamentowi. Niecierpliwi się na nim i bardzo często mu się sprzeniewierza. Jakkolwiek uznaje, że gęsty i nieprzebity obłok zakrywa przed nami świat transcendentalny nie może stłumić w sobie niewyraźnej nadziei, że przecież zpoza niego może czasami przedostać się do nas jakiś promyczek światła, dający nam poznać choć w części tajemniczą stronę bytu. Ulegając mimo woli i wiedzy owej nadziei, podlega częstym złudzeniom — i to, co jest jeno optycznym zjawiskiem jego oka, bierze za objawy rzeczywiste, za błyski, pochodzące ze świata nadziemskiego. Spirytyzm, hypnotyzm zajmują go nietyle samymi faktami, których dokładne zbadanie może znacznie rozszerzyć zakres naszej wiedzy pozytywnej, ile tym, że zdają się pozostawać w bezpośrednim związku ze światem transcendentalnym i, składając dowody jego istnienia, odchylają rąbek zasłony, zakrywający go przed naszym okiem. To też z pośpiechem, godnym lepszej sprawy, tłumaczy naukę Gibiera o spirytyzmie — i zapowiada na podstawie kilku odosobnionych faktów, wymagających jeszcze, jeżeli nie sprawdzenia, to przynajmniej bliższego poznania, że hypnotyzm dokonać musi stanowczego przewrotu w dotychczasowych metodach wychowania i leczenia, dostarczając w poddawaniu (suggestji) najskuteczniejszego środka pedagogom — do tłumienia w dzieciach skłonności złych i wytwarzania natomiast dobrych, lekarzom — do usuwania z organizmu pacjenta najuporczywszych chorób.

Mimo wszystkich tych zarzutów, jakie można autorowi zrobić ze stanowiska filozofji Kanta, pozostaje on jej w zasadniczej swej dążności wierny. Jedyny pod tym względem wyjątek stanowi wymieniona powyżej rozprawa: *Psychogieneza,* w której występuje nie jako wyznawca krytycyzmu Kantowskiego, ale jako zwolennik racjonalnego dogmatyzmu, przyjmujący Spinozowski pogląd na świat i posługujący się czysto syntetyczną metodą dowodzenia.

Dowodzi w niej, że między duszą a ciałem niema żadnego związku przyczynowego, że będąc skojarzone ze sobą, rozwijają się równolegle tak, że każdemu zjawisku fizycznemu towarzyszy zawsze odpowiednie zjawisko duchowe (?) i odwrotnie; pozostają przecież obce sobie i nie oddziaływają na siebie wcale. Za punkt wyjścia swych rozumowań przyjmuje on Kartezjuszowskie określenie materji, jako rzeczy rozciągłej i ducha — nierozciągłej chociaż w przebiegu swych rozumowań odstępuje od Kartezyusza i przechodzi na stanowisko Spinozy. Materja, jako rozciągła, sprowadza się ostatecznie do ruchu fizycznego, którego prawem zachowanie energji; dusza, będąc nierozciągłą, nie daje się sprowadzić do ruchu, powyższe więc prawo do niej nie może być stosowane. Przypuszczać, że ruch cząsteczkowy zamienia się na świadomość, a świadomość, odwrotnie, na ruch fizyczny, znaczyłoby sądzić, że rzecz rozciągła może się stać nierozciągłą, a nierozciągła — rozciągłą; innymi słowy: że pewna ilość energji może ginąć i powstawać z niczego. Przypuszczenie to, sprzeczne z prawem zachowania energji, będącym w obecnej chwili podstawą naukową wszelkich naszych badań, musi być odrzucone jako niedorzeczne. Na tym jednak nie koniec. Gdyby nawet zdołano wykazać, że podkładem świadomości są zjawiska fizyczne, i wykryto ich równoważnik mechaniczny — świadomość, jako fakt, nic wspólnego niemający z ruchem molekularnym, byłaby jakąś resztą niewytłumaczoną, jakąś nadwyżką w szeregu przeobrażeń energji fizycznej.

Gdyby nie to, że autor solidaryzuje się z monizmem niemieckim, jakkolwiek nie bez pewnych zastrzeżeń, możnaby go wziąć, na podstawie powyższych wywodów, za wyznawcę Kartezjuszowskiego dualizmu. Uznawany przez Kartezjusza wzajemny wpływ ciała i duszy autor odrzuca stanowczo, zajmując pod tym względem stanowisko Spinozy, który, chociaż przyjmował jedną tylko substancję, upatrywał w niej jednakże swoistość natury. Atrybuty bowiem tej substancji — rozciągłość i myślenie, rodzajowo różne i niezwiązane z sobą przyczynowo, są jedynie dwoma samoistnymi pierwiastkami, niewiadomo, w jaki sposób z sobą połączonymi; sama bowiem substancja w oderwaniu od nich jest tylko czczym i głuchym istnieniem, abstrakcją, która nie może być przyczyną ich połączenia. Lecz i ze Spinozą nie we wszystkim nasz autor się zgadza. Podług Spinozy, w świecie zjawisk fizycznych i duchowych panuje ścisły determinizm, to znaczy, że prawo zachowania energji ma swe zastosowanie nietylko w sferze materji, ale i ducha; kiedy tymczasem p. Dawid przyznaje panowanie temu prawu tylko w zakresie zjawisk fizycznych, a zatym uważa duszę za coś, co może wytwarzać nieograniczony zasób energji, która w zestawieniu z energją ruchu, jak utrzymuje autor, jest niczym.



Bądź co bądź, w swej rozprawie — *Psychogieneza* sprzeniewierza się autor stanowisku Kanta i popełnia naraz dwa błędy, zaznaczone we wstępie do niniejszego szkicu. Jeżeli bowiem z jednej strony swym określeniem materji i ducha sięga poza granice poznania ludzkiego, to z drugiej hipostazjuje pojęcia oderwane i faktom doświadczalnym przeciwstawia dowody *a priori*, wysnute z założeń dowolnych, pozbawionych wszelkiej podstawy.

W wieku siedemnastym, a nawet w początkach bieżącego, kiedy panował przeważnie dogmatyzm racjonalny i kiedy pilnie odróżniano pierwsze własności materji od wtórnych, przyznając tamtym znaczenie przedmiotowe, tym — podmiotowe, można było poprzestać na Kartezjuszowskim określeniu materji i ducha, można było upatrywać w rozciągłości własność materji rzeczywistą, w niej samej tkwiącą, stanowiącą jej istotę i pod tym względem dokładnie ją odróżniającą od ducha, który jest nierozciągły. W dzisiejszych atoli czasach, kiedy ścisłe badania naukowe wykazały, że rozciągłość, tak samo jak i inne własności ciał, ma znaczenie czysto podmiotowe, jest jedynie wyobrażeniem, bardziej tylko złożonym, przyjmować określenie Kartezjuszowskie za dobrą monetę i na nim opierać swe rozumowania, jest to nie uznawać postępu wiedzy i cofać się na stanowisko, które conajmniej jest anachronizmem. Możnaby to wybaczyć jakiemuś spirytualiście ze szkoły Cousina, ale nie wyznawcy Kantowskiego krytycyzmu, który w zasadzie będąc agnotycyzmem, bada tylko zjawiska, a powstrzymuje się od wszelkich wniosków, dotyczących rzeczy samej w sobie. Ze stanowiska Kanta, a pod tym względem zgodne jest ono ze ścisłymi badaniami naukowymi — materja i duch są jedynie pojęciami oderwanymi, oznaczającymi dwie różne grupy zjawisk, z których jedne poznajemy za pomocą postrzegania umysłowego, drugie — za pomocą postrzegania wewnętrznego. Ponieważ podług Kanta formą postrzegania zmysłowego jest przestrzeń, wewnętrznego zaś — czas; przeto możnaby conajwięcej powiedzieć, że materję pojmujemy jako coś, co się objawia w przestrzeni, ducha zaś, jako coś, co się objawia w czasie. Określenie to byłoby przynajmniej zgodne z duchem filozofji Kanta, jakkolwiek nie wolne od jednostronności.

## 2.

Przestrzeń i czas są również pojęciami oderwanymi. Oznaczają pewne stosunki konkretne, pewne strony rzeczywistości, które wprawdzie są pojmowane oddzielnie, ale bynajmniej nie wykluczają się wzajem, owszem, jaknajściślej łączą się z sobą i zachodzą na siebie. Przyznawać przestrzeni

i czasowi samoistne istnienie, uznawać jej za oddzielne warunki, właściwe zosobna jednej tylko grupie zjawisk, i w ten sposób między tymi zjawiskami wytwarzać przepaść niezgłębioną i niedającą się przekroczyć, jest to zabawiać się w formalistyczne schematyzowanie, które jest wręcz przeciwne metodzie badań naukowych. Wszystko to, co się dzieje w przyrodzie, dzieje się zarówno w czasie, jak w przestrzeni. Zjawiska — i materjalne i duchowe — zachodzą nietylko w przestrzeni, ale i w czasie. Jeżeli bowiem zjawisko fizyczne musimy pojmować jako przemieszczenie cząstek materjalnych w czasie, to z drugiej strony i duchowe przedstawia się nam jako następstwo stanów wewnętrznych w pewnym organizmie, a więc — wśród przestrzeni. Kto uważa ducha za coś nierozciągłego i przeciwstawia go materji rozciągłej, ten dobrowolnie naraża się na sprzeczności i zmuszony jest logicznie przyjąć najniedorzeczniejsze konsekwencje, jakie z takiego pojmowania wypływają. Jeżeli bowiem duch jest nierozciągły, nie podlega warunkom przestrzennym i nie może zajmować żadnego ściśle oznaczonego miejsca, chociażby nim był punkt matematyczny — gdyż ten, jest już pewnym oznaczeniem przestrzeni; słowem, musi być wszędzie i nigdzie; twierdzić zatym, że dusza znajduje się w pewnym organizmie, znaczy samemu sobie przeczyć.

Przyjąwszy w założeniu Kartezjuszowskie określenie materji i ducha, chociażby na sposób Spinozowski pojętych, za pewnik, nie trudno dowieść zapomocą rozumowania oderwanego, że między ciałem a duszą niema żadnego związku przyczynowego, ani bezpośredniego. Należy tylko zamknąć oczy na fakty codziennego doświadczenia i powiedzieć sobie, że wobec przyjętej zgóry zasady nie mają one najmniejszego znaczenia.

Nie ulega wątpliwości, że prawo zachowania energji, będące najwyższym uogólnieniem prawa przyczynowości, w obecnym stanie nauki nie ma zastosowania w zakresie zjawisk duchowych; że o wyznaczeniu dla nich równoważnika mechanicznego — mowy nawet dzisiaj być nie może. Ale czy można stąd wnosić, że czynności duchowe temu prawu nie podlegają; że sprawy fizyczne nie są dla nich koniecznym warunkiem. Fizyka o wiele wyżej wzniosła się w swym rozwoju od psychologji, a mimo to zdołano w niej z całą dokładnością wyznaczyć tylko równoważnik mechaniczny ciepła; co się tyczy światła, elektryczności i magnetyzmu, to pod tym względem pozostaje jeszcze wiele do zrobienia. Zjawiska życiowe, do których należą czynności ducha, są bardziej złożone od fizycznych i przedstawiają się w takim powikłaniu, że niezawsze można wykazać składowe ich czynniki i udział każdego ściśle oznaczyć. Badając związek przyczynowy między czuciem, jako faktem duchowym, a wrażeniem zmysłowym, jako aktem mechanicznym, napotykamy cały szereg zjawisk, których natura jest nam zupełnie nieznana. Pamiętajmy wreszcie, że w organizmie żyjącym nie zachodzi prosta przemiana jednego ruchu na drugi, ale wyzwalanie się nagromadzonej w nim energji, zawsze czynnej pod wpływem bodźców, o których nie mamy do dziś jasnego pojęcia. Jednakże pewna ilościowa nawet odpowiedność między zjawiskami fizycznymi a duchowymi występuje jaknajwyraźniej i świadczy dowodnie, że między nimi panuje ścisła współzależność. Czy dlatego, że tej współzależności nie umiemy dokładnie oznaczyć, mamy się uciekać do Leibnicowskiej hipotezy, do „harmonji przedustawnej"?



Powiada p. Dawid, że ruch mechaniczny nie może zamieniać się na świadomość, ani też z niej powstawać, gdyż znaczyłoby to, że pewien zasób energji może ginąć i wytwarzać się z niczego. Naturalnie, jeżeli świadomość, jak utrzymuje autor, nie jest pewnym objawem życia, pozostającym w przyczynowym związku z jego sprawami, stanem organizmu, będącym wypadkową tych spraw i ogniskującym w sobie wyzwoloną przez nie energję, ale czymś, co z tymi sprawami nie ma nic wspólnego i nie wchodzi w zakres dokonywających się w organizmie przeobrażeń powszechnej energji — w takim razie jest ona jedynie uprzedmiotowioną abstrakcją, fikcją wyobraźni, nadającej byt samoistny temu, co uważamy za prosty fakt logicznej analizy — wyrazem, któremu w rzeczywistości nic nie odpowiada. Jak niema zieloności i twardości w oderwaniu od przedmiotów, których są własnościami, mającymi swą przyczynę w ich cząsteczkowej budowie, tak również niema świadomości w oderwaniu od stanów organizmów takich, jak czucie, wyobrażenie, wzruszenie, pragnienie, które, będąc objawem życia, powstają kosztem rozporządzalnej jego energji. Koniecznym warunkiem świadomości jest zużycie pewnego zasobu energji. Czynności dowolne, wymagające z naszej strony pewnego wysiłku, koniecznego do pokonania trudności, są zawsze świadome; w miarę zaś, jak te tamy ustępują, stają się mniej świadome i zamieniają się na czynności automatyczne. To stopniowe wycofywanie się świadomości ze sfer życia, które dzięki dokładniejszemu przystosowaniu się do warunków otoczenia mniej potrzebują energji życiowej — jest najlepszym dowodem, że między tą energją a świadomością zachodzi najściślejszy związek. Że dziś jeszcze nie umiemy wyznaczyć równoważnika mechanicznego świadomości, pochodzi głównie stąd, że w szeregu przeobrażeń energji, dokonywających się w organizmie, znamy tylko ich początek i koniec, o pośrednich zaś fazach nie mamy żadnego wyobrażenia. Zanim będziemy mogli wyjaśnić, w jaki sposób wrażenie zewnętrzne, będące ruchem mechanicznym, wywołuje w nas czucie, które jest faktem świadomym, musimy wprzód poznać, jakiej są natury zmiany, zachodzące przytym w nerwach i w mózgu. Wtedy dopiero będziemy mogli rozstrzygnąć pytanie, czy świadomość jest objawem tej samej energji, która się uwidocznia we

wszystkich sprawach organicznych i daje się ostatecznie sprowadzić do ruchu cząstkowego, czy też jest od niej czymś zupełnie różnym. Stąd, że świadomość wydaje się nam czymś rodzajowo różnym od ruchu mechanicznego, nie możemy jeszcze wnosić, że nie mają z sobą nic wspólnego i że ich żaden zgoła związek przyczynowy nie łączy. Pod tym względem dostarcza nam pewnej analogji synteza chemiczna. Własności ciał, tą drogą powstających, tak są różne od własności ich pierwiastków składowych, że, poprzestając na samym ich porównywaniu ze sobą, moglibyśmy z pewną słusznością utrzymywać, że między nimi niema nic wspólnego. Co więcej, trzymając się metody autora i rozważając własności w oderwaniu od ciał, niby jakieś byty samoistne, moglibyśmy twierdzić, że chociaż takie n. p. ciało, jak woda, powstaje rzeczywiście z tlenu i wodoru i jest im równe co do wagi, własności jednakże wody są pewną resztką, która wychodzi poza obręb przeobrażeń tlenu i wodoru i nie ma dla siebie odpowiedniego równoważnika.

P. Dawid, dowiódszy w powyższy sposób swej tezy, przystępuje w końcu do scharakteryzowania monistycznego na świat poglądu, zgodnego z jego założeniem. Przyjmuje on naturalnie w zasadzie zamiast atomu fizycznego — metafizyczny, czyli tak zwaną monadę, która jednakże nie ma nic wspólnego z Leibnicowską, a różni się także i od monady Haeckla i Noirégo, dwu głównych przedstawicieli monizmu niemieckiego — jeżeli nie co do swej istoty, to przynajmniej formalnie. Rozważając ją wyłącznie pod względem przestrzennym, każe jej składać się z dwuch pierwiastków — rozciągłego i nierozciągłego. Takie określenie monady przenosi on nad przyjęte powszechnie, w tym przekonaniu, że zabezpiecza ono od wywodów fantastycznych, które, będąc oparte na analogji, w gruncie rzeczy są tylko jaknajzwyklejszym antropomorfizmem. Pociąga to już za sobą ważną różnicę w zapatrywaniu na świat; różnica ta wszakże nie jest jeszcze tak wielka, ażeby nie pozwalała autorowi uważać się za prawdziwego monistę. Za daleko ważniejszą uważamy tę, która jest bezpośrednim następstwem zasadniczego założenia. Punktem wyjścia monizmu współczesnego jest Kantowski pogląd na stosunek duszy i ciała, gdy tymczasem autor pojmuje ten stosunek na sposób Spinozowski. Dlatego też, kiedy moniści przyjmują monadę, w której, obok pierwiastku materjalnego, występuje także duchowy, w tej nadziei, że za jej pomocą zdołają wyjaśnić takie zagadnienia, jak: początek życia, powszechne ciążenie, powinowactwo chemiczne, stanowiące dotąd sfinksowe zagadki dla naszej wiedzy; autor obdarza swą monadę nierozciągłością — nie dlatego, żeby od niej wymagał za to jakiej przysługi, ale po prostu... dla parady. Przestrzega on nawet, ażeby w zagadnieniach, dotyczących świata nieorganicznego, pomijano całkiem pierwiastek nierozciągły i nie brano



go w rachubę, gdyż w tym zakresie zjawisk daje się wszystko wytłumaczyć na podstawie praw mechanicznych. Powiada on wyraźnie: „Logiczna konieczność doprowadza nas do przyjęcia duchowego pierwiastka, jako pierwotnej cechy materji. Rzecz widoczna, iż na przyznaniu tym wiedza nasza we właściwym znaczeniu nic nie zyskuje, lecz osiągamy stąd tę korzyść, iż pogląd nasz na świat staje się konsekwentny i jednolity."

Czytając powyższy ustęp, doznajemy szczególnego wrażenia: zdaje się nam, że słyszymy przemawiających z za grobu Heglów i Fichtów, którzy, gwoli jednolitości poglądu na świat i logicznej konsekwencji, tworzyli systemy filozoficzne *a priori* z pierwiastków, jakich im dostarczała sama fantazja, żadnymi na fakty rzeczywiste nieskrępowana względami. Tak nie przemawia zwolennik Kanta, który doświadczenie uznaje za jedyne źródło poznania, w formach zaś czystego myślenia widzi tylko konieczne jego warunki.

XIX.

ANGELO MOSSO.

# STRACH. *)

Studjum popularno-naukowe, przekład M. Flauma, Warszawa.

Nie każdy zapewne zna strach w tej jego potędze, kiedy to „krew ścina się w żyłach“, a człowiek czuje się obezwładnionym wobec niebezpieczeństwa, czyto rzeczywistego, czy urojonego; sądzę jednakże, że każdy w większym lub mniejszym stopniu doznał go choć raz w życiu. Należy bowiem do objawów powszechnych, wspólnych nietylko wszystkim ludziom, bez względu na wiek i wykształcenie, ale i zwierzętom. Powiadają wprawdzie o pewnych osobnikach, a nawet czytamy o nich w historji, że szczególnym przywilejem natury wolni byli zupełnie od strachu i śmiało zaglądali w oczy najgroźniejszym niebezpieczeństwom. Przeczyć temu nie myślę, jakkolwiek tego rodzaju przykłady więcej może świadczą o odporności organicznej na gwałtowne wzruszenia i o sile panowania nad sobą, niż o zupełnym braku wzruszenia, które w pewnych warunkach jest tak samo konieczne, jak odbieranie wrażeń światła przez oczy, zwrócone ku słońcu. W każdym razie nawet ci, co zdają się nie uczuwać strachu wobec niebezpieczeństw rzeczywistych, bardzo często tracą całą przytomność umysłu wobec urojonych, jakimi są wszelkiego rodzaju przywidzenia.

Bądź jak bądź, kto się zastanawiał nad objawami strachu, ten nie mógł nie zwrócić uwagi na dziwną jego naturę, czyniącą zeń niejako wyjątek zpośród wszystkich uczuć, zwykłych sercu ludzkiemu. Kiedy inne tak przyjemne, jak przykre, stanowią naturalne bodźce, popychające istoty żyjące do działania w celach pożytecznych dla życia, strach, przeciwnie, wywołuje w całym organizmie tak gwałtowne zaburzenie, że pod jego wpływem nietylko ginie przytomność, ale nawet swoboda ruchu i to właśnie w chwili, która wymaga najenergiczniejszego działania i jasności myśli. Jak wytłumaczyć tę anomalję? czy wystarczy powiedzieć, że pod tym względem organizm żyjący nie zdołał jeszcze należycie przystosować

*) *Prawda*, r. 1890, nr. 46.



się do otoczenia? Ale w takim razie należy wyjaśnić przyczyny, dla których fakt natury tak powszechnej sam jeden oparł się wpływowi rozwoju i pozostał zdala od dobroczynnych jego skutków. To trudne zewszechmiar zagadnienie postanowił rozstrzygnąć jeden ze znakomitszych fizjologów włoskich Mosso, którego dzieło zostało właśnie przyswojone naszej literaturze.

Autor, zabierając się do pracy, rozumiał wszystkie trudności, które się z nią wiążą. To też wprzódy nagromadził dostateczną ilość faktów, bądź znanych skądinąd, bądź przez siebie samego zebranych. Nie zadawala się on samą tylko obserwacją zewnętrznych objawów strachu, lecz usiłuje przeniknąć wgłąb ich istoty, odkryć wewnętrzny ich mechanizm. Dlatego czyni liczne doświadczenia tak nad ludźmi, jak i nad zwierzętami, obmyślając w tym celu przyrządy, zapewniające jaknajwiększą ścisłość badania.

Zastanawiając się pokolei nad każdym z poszczególnych objawów strachu, wykazawszy wszystkie sprężyny, wprawiające w ruch procesy życiowe pod wpływem gwałtownego wzruszenia, wznosząc się powoli od faktów pojedynczych do coraz szerszych uogólnień — dochodzi w końcu do wniosku, że strach jest chorobą, w części odziedziczoną po przodkach, w części nabywaną wychowaniem.

Jeżeli każdy z osobnych rozdziałów dzieła, stanowiących pojedyncze stopnie indukcyjnego dochodzenia prawdy, jest arcydziełem w swoim rodzaju tak pod względem ścisłości naukowej, jak i jasności wykładu, to i z częściowymi wywodami autora niepodobna się nie zgodzić nawet wtedy, gdy występuje przeciwko takim powagom, jak Darwin i Spencer — za to ostateczny wniosek, do którego dochodzi w swym zapatrywaniu na naturę strachu, wydaje mi się niedostatecznie umotywowanym i zakrawa na jeden z owych paradoksów, jakimi bardzo często dopomagamy sobie w kłopotliwym położeniu, z którego inaczej wyjść nie można.

Nie ulega wątpliwości, że w bardzo wielu wypadkach strach jest objawem chorobliwym, ale bywają nimi również wszystkie inne wzruszenia i namiętności. Czy szalony gniew popychający do czynów nietylko bezużytecznych, ale dla samego osobnika szkodliwych, nie jest chorobą? Czy rozpacz, zaślepiająca człowieka na wszystko, co nie jest jego cierpieniem i każąca mu szukać ucieczki przed nim w dobrowolnej śmierci — może się uważać za objaw normalny? Czy np. jakakolwiek namiętność, pozbawiająca nas trzeźwości umysłu i swobody woli, czyniąca z nas igraszkę złudzeń, którym dobrowolnie się poddajemy — nie jest także swego rodzaju chorobą? Czy wszystko to jednakże upoważnia nas jeszcze do tego, ażebyśmy mieli ryczałtowo takie wzruszenia, jak gniew, rozpacz, zemsta, — takie namiętności, jak miłość, bez względu na ich gwałtow-

ność, w pewnych razach rzeczywiście chorobliwą, zaliczać do objawów z natury swej należących, jeżeli nie do psychiatrji, to w każdym razie do patologji wewnętrznej? Ależ w takim razie należałoby wszystkie uczucia przykre zaliczyć do chorób, a idąc dalej w logicznej konsekwencji, skończyć na zdaniu Kanta, który uważał wszystkie wogóle uczucia za nienormalne stanu duszy, obojętność mając za ostateczny cel, do którego dążyć powinniśmy.

Nie przeczę, że strach zajmuje wyjątkowe stanowisko wśród innych wzruszeń, w każdym przecież razie nie o tyle, ażeby nie miał z nimi nic wspólnego i ażeby można go było uważać za coś bezwzględnie od nich różnego. Przeciwnie, wszystkie jego objawy co do swej natury są te same, jakie spotykamy w gniewie, rozpaczy, zemście itd. i chyba tylko różnią się stopniem natężenia i pewnymi szczegółami, nadającymi właściwy im charakter i pochodzącymi stąd, że przyczyna ich jest różna. Strach czyni nas bezbronnymi wobec niebezpieczeństwa; czy nie ten sam skutek, jakkolwiek w mniejszym stopniu, wywiera na nas gniew szalony lub zemsta wściekła? Strach zabija ludzi; lecz tak samo zabija ich nieraz gniew, rozpacz, ból fizyczny i moralny.

Dlatego śmiem utrzymywać, że dzieło prof. Mosso, pomimo wszystkich zalet, jakie można przyznać pracy samodzielnej — zagadnienia, dotyczącego natury strachu, nie rozstrzyga, chociaż znacznie zbliża je do rozwiązania, dostarczywszy mnóstwo materjału, który przyszłemu badaczowi ułatwi znakomicie badanie rzeczy.

Nie zmniejsza to bynajmniej wartości dzieła, skoro tyle zawiera w sobie pouczających wiadomości, że kto pragnie wyrobić sobie jasne pojęcie o tym, co się dzieje w jego organizmie pod wpływem wszelkich wogóle wzruszeń, ten znajdzie w nim dane, jakie mu w tym celu są potrzebne. Podnosi ją jeszcze sam wykład jasny i dla każdego przystępny, dla którego jednakże autor nie poświęcił nic z naukowej ścisłości. Godząc jedno z drugim, oprowadza on, że tak powiem, za rękę czytelnika po krętym labiryncie organicznych zjawisk, spowodowanych wzruszeniem, pozwalając każdego z nich prawie dotknąć się palcem. To też czytanie książki nie wymaga szczególnych wiadomości ani z anatomji, ani z fizjologji. Te, które są właściwe każdemu człowiekowi, mającemu ogólne wykształcenie, wystarczają najzupełniej.

---

XX.

ANGELO MOSSO.

## ZNUŻENIE. *)

Przełożył Maksymiljan Flaum. Warszawa 1892.

Nasze piśmiennictwo naukowe, ubogie w dzieła samodzielne, zasila się od czasu do czasu pracami literatur obcych. Wprawdzie ani wybór tych prac niezawsze bywa szczęśliwy, ani też ich przekłady staranne, wykonane ze znajomością rzeczy i troskliwością o mowę ojczystą. Godny naśladowania wyjątek pod tym względem stanowią tłumaczenia p. M. Flauma. Z pomiędzy nich zaś na szczególną uwagę zasługują przyswojone przez niego naszej literaturze dzieła A. Mosso, nie dlatego, żeby ich przekład był lepszy od innych, przez niego dokonanych, ale dlatego, że poświęcone są zagadnieniom ważnym dla każdego i że je podają w formie przystępnej dla wszystkich. Są to: *Strach* i *Znużenie.*

Z treścią pierwszego czytelnicy są już poznajomieni. Obecnie więc zajmę się drugim, noszącym nagłówek *Znużenie.*

Znużenie, zarówno jak strach, są zjawiskami psychicznymi. Może kto zapytać: dlaczego fizjolog, jakim jest Mosso, zajmuje się zagadnieniami, które należą do psychologa? Na to możnaby dać kilka odpowiedzi. Poprzestanę na jednej.

Pomijając kwestję metafizyczną, dotyczącą istoty duszy i ciała, musimy się zgodzić, że zarówno zjawiska duchowe, jak cielesne, są objawami życia, które nie jest mechanicznym sprzężeniem składowych pierwiastków, ale ich syntezą. Jakkolwiek zjawiska duchowe i cielesne różnią się od siebie, pozostają przecież w ścisłej zależności i wzajemnie na się oddziaływają. Stanowią one całość organiczną, którą analiza naukowa musi rozkładać na części w celu zbadania jej pierwiastków, ale zarazem musi pamiętać, że rozróżnione w ten sposób pierwiastki są abstrakcjami, po-

*) *Prawda*, r. 1893, nr. 49.

zbawionymi konkretnego bytu. Zjawiska duchowe stanowią przedmiot psychologji, cielesne — fizjologji. Otóż, jak psycholog, badając objawy myśli, uczuć i woli, musi uwzględniać wpływy na nie warunków cielesnych, tak również fizjolog, badając sprawy cielesne, nie powinien zapominać o tym, że są procesami żyjącego organizmu, w którym wszystkie czynniki wzajemnie się przeciwważą, dążąc do harmonijnej jedności. Jakoż powstała w naszych czasach nowa nauka, psychologja fizjologiczna, której głównym zadaniem jest poznanie stosunku duszy do ciała, wykrycie praw, tym stosunkiem rządzących. Nauka ta, czysto doświadczalna, wymagająca wiadomości technicznych, skutecznie może być uprawiana tylko przez fachowego fizjologa. Do zakresu jej należą właśnie wymienione dzieła A. Mosso, który jest znakomitym fizjologiem, obeznanym dokładnie ze współczesną psychologją, posiada zatym wszelkie przymioty, jakich wymagają tego rodzaju badania.

Czym jest znużenie, rozważane ze stanowiska psychologicznego? Tyle tylko odpowiedzieć można, że jest stanem duszy przykrym. Co się tyczy właściwości tego stanu, wyróżniającej go zpośród innych, również przykrych, pod tym względem musi czytelnik odwołać się do osobistego doświadczenia. Żadne tu bowiem definicje na nic się nie zdadzą. Najdokładniejsza nawet może być zrozumiała tylko dla tego, kto sam doznawał znużenia.

Należy ono do tak zwanych czuć wewnętrznych, czyli organicznych, to jest takich, które powstają nie pod wpływem wrażeń zewnętrznych, jak czucia zmysłowe, ale wewnętrznych, wskutek zmian, jakie zachodzą w narządach organicznych z powodu ich czynności życiowych.

Przyczyną znużenia jest praca bądź fizyczna, bądź umysłowa, inaczej, czynność mięśni i układu nerwowego, a przedewszystkim mózgu, który nawet w pracy fizycznej główną odgrywa rolę, jako narząd, wysyłający do mięśni pobudzenia i nadający ich ruchom pewien kierunek. Znużenie miewa różne stopnie, zależne nietylko od ilości pracy, ale i od różnych warunków, w jakich się wykonywa. Stosownie do tego i objawy znużenia, jego przypadłości bywają różne. Wogóle znamionuje się ono powszechną ociężałością, niesprawnością ruchu, bólami głowy, zobojętnieniem na wszystko, a nawet zniechęceniem, doprowadzającym nieraz do samobójstwa. Znużenie bywa także przyczyną chorób umysłowych i śmierci.

Ponieważ jest ono czuciem organicznym, wywołanym zmianami, jakie zachodzą w mięśniach i mózgu pod wpływem pracy, nasuwa się więc pytanie, jakiego rodzaju są owe zmiany, na czym polegają? Jak wiadomo, wszelkiej pracy towarzyszy przemiana materji organicznej, a mianowicie, ciała bardziej złożone i niestałe przekształcają się na prostsze



i stosunkowo stałe. Ta przemiana ciał organicznych stanowi istotę procesu zwanego dezasymilacją. Wskutek tego, że podczas pracy dezasymilacja nabiera coraz większej przewagi nad asymilacją, czyli odnową zniszczonych tkanek, mięśnie i mózg stają się małokrwiste, a nadto nagromadzają się w nich ciała, powstałe z rozkładu białka, zwane wogóle *leukomainami,* które są trucizną dla nich, paraliżują i zabijają komórki mięśniowe. Tak więc, z jednej strony małokrwistość mięśni mózgu, czyli wyczerpanie, z drugiej — nagromadzenie w nich ciał trujących, stanowi bezpośrednią przyczynę wszystkich objawów znużenia, oraz uczucia przykrości, jakie im towarzyszy.

Znużenie ze wszystkimi swymi objawami bywa skutkiem pracy nadmiernej, która zatym jest szkodliwa. Przeciwnie, umiarkowana jest pożyteczna dla organizmu, ułatwia bowiem przemianę materji, która stanowi konieczny warunek życia; trwa zaś tak długo, póki się nie okażą pierwsze objawy znużenia, a mianowicie — ociężałość fizyczna i umysłowa. Wtedy musi być przerwana i zastąpiona przez wypoczynek, który niekoniecznie ma oznaczać powstrzymanie się od wszelkiej czynności. Może nim być zajęcie, niewymagające wielkiego natężenia uwagi, gdy idzie o znużenie, spowodowane pracą umysłową.

Podczas wypoczynku bierze przewagę asymilacja nad dezasymilacją, skutkiem czego następuje odnowa zużytych tkanek mięśniowych. Dzięki zwiększonemu oddychaniu obieg krwi staje się szybszy. Krew, dostarczając tkankom pierwiastków, potrzebnych do ich odnowy, pochłania zarazem nagromadzone w tych tkankach ciała, które w nich powstały drogą dezasymilacji i które dla nich są zabójcze. Ciała te przenosi ona do narządów bądź przetwarzających je na ciała pożyteczne dla ekonomji życiowej, jak wątroba, bądź do narządów wydzielających, jak nerki.

Stopień znużenia niezawsze odpowiada tej samej ilości pracy. Stosunek bywa tu rozmaity nietylko dla różnych osób, ale i dla tej samej osoby w różnych warunkach życia. Jedni są mniej, drudzy więcej wytrwali. Biorąc pod uwagę samą tylko pracę umysłową, spostrzegamy znaczne różnice w ludziach, działających na polu literatury i nauki. Kiedy jedni mogą pracować po dwanaście godzin dziennie, inni po kilku godzinach muszą przerywać zajęcie, szukając pokrzepienia w krótszym lub dłuższym wypoczynku. Najznakomitszy ze współczesnych przyrodników, Karol Darwin, nie mógł dłużej oddawać się pracy, jak dwie godziny przed i dwie po południu, robiąc w ten sposób, jak sam się wyraża, dwa dni z jednego.

Mniejsza lub większa wytrwałość musi zależeć od cząsteczkowej budowy tkanki nerwowej i mięsnej. Liczne bowiem przykłady przekonywają, że ludzie o wątłej budowie bywają często wytrwali w pracy, mniej

podlegający znużeniu, niż odznaczający się silną budową, mający mięśnie grube i rozwinięte.

Dla zbadania stosunku, jaki zachodzi między ilością pracy wykonanej a wywołanym przez nią znużeniem, przeprowadzał fizjolog włoski liczne doświadczenia tak nad tym samym osobnikiem w różnych warunkach, jako też w tych samych warunkach nad różnymi osobnikami. Doświadczenia te robił za pomocą obmyślanego przez siebie przyrządu, który nazwał *ergografem*, a który opiera się na tej zasadzie, że praca umysłowa wyczerpuje nie sam tylko mózg, ale i mięśnie, najpierw dlatego, że w niej i one biorą także pewien udział, powtóre dlatego, że mięśnie dowolne tylko pod wpływem mózgu mogą się kurczyć i wykonywać ruchy. Mózg znużony mniej jest zdolny do pobudzania ich, jakoż ruchy ich stają się wtedy mniej trwałe i energiczne. W ten sposób dają dokładną miarę zmęczenia mózgu, spowodowanego pracą umysłową.

Drogą licznych doświadczeń, robionych nad sobą, nad swymi kolegami i słuchaczami, dochodzi autor do wniosku, że stosunek pracy do znużenia, różny dla różnych osobników, jest stały dla tego samego w normalnych warunkach. Wszelkie zmiany tak pod względem zdrowia, odżywiania się, jakoteż usposobień moralnych, wywołują w tym stosunku mniejsze lub większe zboczenia.

## XXI.

# NOWA TEORJA UCZUĆ.*)

**Paulhan. Les phénomènes effectifs et les lois de leur apparition.**

### 1.

Kto czytuje *Revue Philosophique*, temu nazwisko Paulhana jest dobrze znane. Zamieszczane w tym piśmie artykuły jego odznaczają się gruntownością i bystrością, znamionującą umysły wyższe. Jakoż, bez zaprzeczenia, należy on do wybitniejszych filozofów francuskich nowego pokolenia. Wyznawca teorji rozwojowej, gorliwy zwolennik metody doświadczalnej, umie w każdym zagadnieniu, które porusza, zachować stanowisko samodzielne. Obszerna erudycja nietylko mu w tym nie przeszkadza, lecz, przeciwnie, dostarczając obfitego materjału faktycznego, pozwala oryginalne poglądy za pomocą licznych przykładów wyjaśnić i uzasadnić. Na nieszczęście samodzielność ta nie zawsze u niego bywa istotna. Polega ona nierzadko na nadawaniu nowej formy starym rzeczom, na odmiennym umotywowaniu poglądów, oddawna znanych i — zapomnianych. Za wzór takiej pozornej oryginalności można uważać dziełko Paulhana, wydane przed kilku miesiącami pod nagłówkiem: *Les phénomènes effectifs et les lois de leur apparition.* Ma to być pierwsza część psychologji ogólnej, której zadaniem jest wyjaśnienie natury zjawisk psychicznych i praw nimi rządzących.

Jeżeli po kim, to po Paulhanie można było spodziewać się, że naukę o uczuciach, tak słabo dotąd opracowaną, tyle nastręczającą niepewności, obrobi z właściwą mu gruntownością i ustali zasady, które wprawdzie inni już wygłosili, ale bądź niedokładnie je sformułowali, bądź nie oparli na podstawach rzeczywistych. Można było oczekiwać, że, zająwszy stanowisko, wskazane przez Bouillera i Dumonta, jedynych we Francji przedstawicieli fizjologicznej teorji uczuć, teorję tę, która, jak

*) *Prawda*, r. 1888, numer 1 i 2.

dotąd, jest najprostsza i najdokładniejsza, uzasadni gruntownie i pełniej rozwinie. Tymczasem, wbrew wszelkim oczekiwaniom, Paulhan, zamiast stanąć po stronie teorji, która ma za sobą największe prawdopodobieństwo i najwyższe powagi naukowe, oświadczył się za doktryną, którą oddawna uznano za sprawę straconą i która w szeregu swych obrońców nigdy nie liczyła gienjuszów. Stąd powstała książka, która pod względem obrobienia szczegółów w niczym nie ustępuje poprzednim jego pracom, ale której zasadnicza myśl nietylko nie jest nowa, ale, co gorsza, fałszywa i w prostej konsekwencji wiodąca do jaskrawych paradoksów.

*Revue Philosophique*, zdając sprawę z dziełka Paulhana, powiada: „Poglądy głębokie i słuszne, ogromna ilość faktów trafnie dobranych, zanalizowanych ściśle i wytłumaczonych często z wielką przenikliwością umysłu, czynią pracę jego zajmującą dla tych nawet, którzy nie chcą uważać za rzecz nową ogólnego i ostatecznego prawa, jakie on wyprowadza ze swych obserwacji". Zdanie to uznaję za słuszne z zastrzeżeniami, które powyżej wypowiedziałem. W uzasadnieniu swych poglądów i przeprowadzeniu całej teorji jest on tak zręcznym djalektykiem, iż narazie niepodobna oprzeć się jego rozumowaniu, tymbardziej, że na pomoc przywołuje całe zastępy faktów, które pozorną swą słusznością wzmacniają złudzenie, nadając jego twierdzeniom charakter nieomylności.

W przeprowadzeniu swej teorji trzyma się on ściśle metody doświadczalnej; jednakże teorja ta w głównym swym założeniu jest natury czysto apriorycznej, jest wnioskiem dedukcyjnym z przypuszczeń, które należałoby wprzód dowieść.

Przedewszystkim wiedzieć powinniśmy, że autor należy do idealistów, w rodzaju Milla, nieprzyjmujących substancjalności bytu. Podług niego umysł i fizyczny organizm są dwoma szeregami faktów, wprawdzie równoległych względem siebie, ale niepozostających w stosunku przyczynowym. Opierając się na twierdzeniu Ribota, wypowiedzianym w dziełku *Choroby osobowości*, że każda czynność umysłowa każe przypuszczać odpowiednią sobie czynność fizyczną; ale nie każdej czynności fizycznej towarzyszy czynność umysłowa — dochodzi do wniosku, że świadomość nietylko jest czymś dodatkowym, ale nadto, w sprawie rozwoju świata organicznego zgoła rzeczą bezużyteczną. „Zjawiska świadomości — powiada on — nie odgrywają żadnej istotnej roli w dziele przystosowywania organizmu i usystematyzowania jego narządów zapomocą układu nerwowego". Przystosowanie to bowiem i usystematyzowanie dokonywa się bezwiednie, zapomocą odruchów, wywoływanych przez wrażenia, wywierane na organizm przez warunki otoczenia. O ile z napomknień autora można wnosić, przypuszcza on, że zczasem świadomość, jako całkiem bezużyteczna, zniknie. Przypuszczenie to zresztą jest logiczną koniecznością jego



zapatrywania na sprawy umysłowe. Powiada on wyraźnie: „Ponieważ automatyzm zupełny zdaje się być stanem doskonałym, idealnym organizmu, przeto zjawisko rozumowe, myślenie, jest oznaką lekkiego zaburzenia, braku usystematyzowania stosunkowo nieznacznego; gdy tymczasem zjawisko uczuciowe jest wyrazem zaburzenia głębszego, większego braku usystematyzowania i harmonji..." Jeżeli bowiem myślenie i uczucie są bezpośrednim skutkiem niedoskonałego usystematyzowania organizmu, to w miarę jak to usystematyzowanie będzie osiągało wyższy stopień jedności, zanikać muszą powoli myślenie i uczucie, aż w końcu dojdzie człowiek do tej doskonałości, że stanie się zupełnym automatem, w którym bezpośrednio po każdym wrażeniu będzie następowało działanie bezwiedne.

Takie są przesłanki, z których autor konsekwentnie wyprowadza całą swą teorję.

Zastanówmy się nad nimi.

Że organizm żyjący w swych cechach gatunkowych jest przeważnie wytworem bezwiednego przystosowania — na to musimy się zgodzić. Pozostaje atoli do dowiedzenia jeszcze, czy cechy indywidualne, będące nabytkiem świadomego przystosowania, nie biorą także czynnego udziału w sprawie rozwoju organizmów, zapomocą dziedziczności. O prawach dziedziczności tak mało jeszcze dziś wiemy, że trudno tu coś podobnego powiedzieć. Bądź co bądź, Darwin uważa instynkt jako uorganizowane doświadczenie przodków. Na zarzut, że nabytki intellektualne nie dziedziczą się, możnaby odpowiedzieć, że nabytki te dziedziczą się nie jako czynności, ale jako uorganizowane uzdolnienie do nich. Wiadomo z historji, że rozwój organu zależy bezpośrednio od jego czynności. Z drugiej strony, gdyby świadomość nie odgrywała żadnej istotnej roli w sprawie organizmów, nie mogłaby się rozwijać; mózg zaś, który jest jej organem, z powodu swej nieczynności musiałby dawno zaniknąć.

Nie ulega dziś wątpliwości, że czynności umysłowe tak samo, jak cielesne, są natury odruchowej, i że w podstawie swej myślenie, uczucie i wola są automatyczne. Dlatego też każdy organizm żyjący, a tym samym i człowiek, w gruncie rzeczy jest tylko automatem, ale, według wyrażenia Huxleya, automatem świadomym. Świadomość uważana nawet jako coś dodatkowego (powiada Ribot) nie jest przecież czymś przypadkowym, bezużytecznym, niepozostającym w żadnym koniecznym związku z odpowiadającymi jej zjawiskami fizycznymi. Czym jest świadomość, trudno dziś odpowiedzieć; w każdym razie jest własnością pewnych czynności mózgowych, tych mianowicie, które zachodzą w szarej masie korowej. Nie znając jej istoty, znamy przynajmniej warunki jej objawiania się.

Wiadomo nam z fizjologji, że organem czystego, zupełnego automatyzmu jest rdzeń pacierzowy i ośrodki znajdujące się na dnie mózgu; automatyzmu zaś zmodyfikowanego przez świadomość, niezupełnego, jest masa korowa półkól mózgowych. Śledząc postępowy rozwój organizmów żyjących, przekonywamy się, że im który jest bardziej usystematyzowany, lepiej przystosowany, tym też ośrodki automatyzmu świadomego są u niego bardziej rozwinięte i mają większą przewagę nad ośrodkami automatyzmu doskonałego. Prosta więc logika każe nam uważać świadomość za produkt rozwoju organicznego tak samo, jak mózg, którego jest objawem. Będąc koniecznym następstwem rozwoju, musi być również koniecznym czynnikiem, inaczej nie mogłaby równomiernie z nim rozszerzać się i pogłębiać, lecz przeciwnie musiałaby zaniknąć. Podług autora, jedyna użyteczność świadomości polega na tym, że służy ona za narzędzie obserwacji psychologicznej. Jeżeli to ma być wyłączna jej czynność, usprawiedliwia ona istnienie jej i rozwijanie się w ludzkości; ale w takim razie czymże usprawiedliwić jej istnienie w zwierzętach? Wszak one nie zajmują się badaniami psychologicznymi! Zresztą, będąc narzędziem obserwacji wewnętrznej, czyliż przez to samo nie jest ona istotnym czynnikiem w sprawie przystosowania? Sam autor zaznacza, że przystosowanie dokonywa się w dwuch kierunkach: z jednej strony organizm ludzki przystosowywa się do świata zewnętrznego, z drugiej przystosowywa on świat zewnętrzny do siebie. Otóż owocem przystosowania świata zewnętrznego do człowieka, do jego potrzeb, są urządzenia społeczne, nauka, sztuka, przemysł, które, chociażby w zaczątkach swych były produktem przystosowania bezwiednego, w dalszym swym rozwoju pozostają pod bezpośrednim wpływem świadomości.

## 2.

Taka jest doniosłość pewników, na których autor oparł całą swą teorję. Poznajmyż teraz, co stanowi jej główny wątek. W ogólnych swych zarysach da się ona przedstawić w sposób następujący:

„Człowiek — powiada autor — jest zbiorem niezliczonych pierwiastków, połączonych w liczne systemy tak, że ten sam pierwiastek może pokolei wchodzić w skład wielu naraz systemów. Systemy te ze swej strony są pierwiastkami w stosunku do obszerniejszych, w których skład wchodzą. Tą drogą dochodzi się nareszcie do osobowości, która, rozważana w swym całokształcie, byłaby systemem najobszerniejszym, gdyby organizacja człowieka była zupełna, gdyby nie przedstawiała ogromnego braku spójności. Systemy podrzędne nie łączą się w wyższy i dlatego, zamiast wiązać się z sobą i układać do wspólnego działania, przeszkadzają sobie najczęściej i wzajemnie się paraliżują...“ Każdy z tych systemów, będąc natury odruchowej, jest podstawą pewnej dążności (tendance). Powstrzymywanie, zahamowanie (arrêt de tendance) owych dążności daje początek wszelkiego rodzaju uczuciom i wzruszeniom. Powstają one w trzech wypadkach: „gdy panująca dążność rozbudza systemy albo części systemów psychicznych, które nie są z nią należycie skoordynowane; gdy zachodzi brak harmonji między systemami lub ich częściami jednocześnie działającymi i z równą siłą; gdy wreszcie niema pewnych pierwiastków psychicznych, które są konieczne do harmonji czynności umysłowej“.



Wypływają stąd wnioski następujące:

a) „Uczucie, jako uczucie, samo przez się nie istnieje; towarzyszy ono dążności i zależy od systemu, którego ostatecznym zadaniem jest ruch.“

b) „Przyjemność i przykrość i wogóle każde uczucie nie może być uważane za przyczynę działania, gdyż właściwie dążność do działania poprzedza zjawisko uczuciowe i jest jego przyczyną.“

Dzieło swe kończy autor następującą uwagą: „Przyzwyczajono się uważać uczucie jako władzę szacowną, oznaczającą wyższość umysłową. Dość będzie na to odpowiedzieć, że pewne właściwości, które w stanie bardziej posuniętego rozwoju byłyby wadami, są zaletami w stosunku do obecnego stanu człowieka. Uczucie jest właśnie jedną z takich własności. Bywa ono nierzadko znamieniem zaczątkowej organizacji dążności wyższych, zawsze przecież oznacza, że te dążności wyższe nie są zupełnie uorganizowane. W ten sposób osobnik, doznający uczuć, będzie wyższy pod względem złożoności od tego, w którym dążność, nieistniejąca nawet w stanie zaczątkowym, niezdolna jest spowodować żadnego zjawiska uczuciowego; niższy atoli jest on pod względem spójności i jedności od tego, u którego dążność jest o tyle uorganizowana, że ta wykonywa swą czynność swobodnie, kończąc się ruchem bez wywołania zaburzenia czyli uczucia“.

Zanim wypowiem swe zdanie o całej tej teorji, muszę wprzód zastanowić się nad tym, w jakim stosunku pozostaje uczucie do myślenia i do woli w pojęciu autora. Stosunek uczucia do myślenia jasno występuje ze słów, które już powyżej przytoczyłem: „Zjawisko rozumowe, myślenie, jest wskazówką lekkiego zaburzenia, braku usystematyzowania stosunkowo nieznacznego; gdy tymczasem zjawisko uczuciowe jest wyrazem zaburzenia głębszego, większego braku usystematyzowania i harmonji“. Co więc powiedziane jest o uczuciach, to samo ma się rozumieć i o myśleniu, a mianowicie, że myślenie, jako myślenie, samo przez się nie

istnieje, że zależy od systemu, którego ostatecznym zadaniem jest ruch: że przyczynę jego tak samo jak i uczucia należy upatrywać w powstrzymaniu dążności (arrêt de tendance). Co się tyczy stosunku uczucia do woli, o tym żadnej w dziele autora nie znajdujemy wzmianki i dla wyjaśnienia zagadki musimy udać się po informację do innego jego dziełka, pod nagłówkiem; *Physiologie de l'esprit.* Znajdujemy w nim następujące twierdzenie: „Wola nie istnieje, ani jako zjawisko proste, ani jako złożone, składające się z pierwiastków, od których byłoby czymś różnym." Że autor i w ostatnim swym dziele pozostaje wierny powyższemu zapatrywaniu na wolę, dowodzi fakt, że nie spotykamy się w nim nawet z wyrazem wola.

W jakimże stosunku pozostaje myślenie i uczucie do świadomości? Że autor nie uważa świadomości za zjawisko samodzielne, lecz tylko za własność istotną myślenia i uczucia, widoczne jest ze słów jego: „Każdy fakt świadomości przedstawia się nam jako skutek powstrzymania dążności".

Jeżeli świadomość jest skutkiem powstrzymania dążności, więc jest zależna od tych dążności, jako od swej przyczyny. Jakże to zapatrywanie pogodzić z następującym twierdzeniem autora: „Próbowano wytłumaczyć stosunek zjawisk umysłowych do fizycznych w ten sposób, że chciano w nich upatrywać dwie strony, dwa objawy tej samej substancji. Tłumaczenie to ma tę wadę, że nic nie tłumaczy, jak się zwykle dzieje, gdy wprowadzamy do swych rozumowań pojęcie substancji. Doświadczenie i indukcja wykazują nam, że są dwa szeregi zjawisk równoległe: jeden z nich stały, drugi objawia się tylko w pewnych warunkach i bywa często przerywany. Jeżeli bowiem zjawiska świadomości — myślenie i uczucie — są równoległe do fizjologicznych, to rzecz prosta, że od nich zależeć nie mogą, nie mogą być ich skutkiem".

Takie są zapatrywania autora na całość zjawisk psychicznych. Zastanówmyż się teraz dokładniej nad jego teorją uczuć. Ścisłego określenia i rozgraniczenia ich nie znajdujemy. Ponieważ Paulhan nie uznaje woli za zjawisko samodzielne i objawy jej rozdziela między myślenie i uczucie, przeto w klasyfikacji uczuć, podanej przez niego w najogólniejszych podstawach, znajdujemy fakty, które zazwyczaj odnosimy do objawów woli. Do takich naprzykład należą namiętności.

Przykrość i przyjemność nie stanowią, podług autora, istotnych cech uczucia, gdyż są uczucia obojętne. Potrzeba organiczna, albo też nabyta, zaspokojona zupełnie, daje początek uczuciu obojętnemu; niezaspokojona— przykremu; niezupełnie, ale prawie zaspokojona – przyjemnemu. Główną zaś przyczyną powstawania uczuć, przyczyną, do której wszystkie inne dają się sprowadzić, jest, jak już wiemy, powstrzymanie dążności.



Czymże jest owa dążność? Jest to odruchowa czynność organów. Jest ona także faktem psychologicznym, ale nieświadomym — faktem stałym i niezmiennym, nie zaś, jak myślenie i uczucie, przygodnym, zależnym od warunków przejściowych.

Źródłem uczuć nie jest sama czynność organów, jak utrzymuje teorja fizjologiczna, ale dopiero powstrzymanie tej czynności. Jak to należy rozumieć? Sprowadziwszy rozumowania autora ze sfery abstrakcyjnej na grunt pojęć konkretnych, myśl jego możemy przedstawić w sposób następujący: Człowiek w każdej chwili życia otrzymuje naraz mnóstwo wrażeń, które pobudzają właściwe sobie organa do czynności, będących natury odruchowej. Stąd powstają w nim różne dążności, których zadaniem jest odpowiedni ruch mięśniowy, mający te dążności zaspokoić. Pomiędzy tymi atoli dążnościami jedna zazwyczaj posiada więcej energji, niż inne, dzięki pewnym warunkom, jakie w pewnej chwili istnieją w organizmie, dlatego też powściąga ona ich czynności, zatrzymuje w stanie zaczątkowym, ale przez to samo i sama zostaje powstrzymana. W ten sposób powstaje uczucie główne, któremu towarzyszą dodatkowe, wynikające z zatrzymania dążności słabszych. Wszystkie te uczucia, powstałe bądź razem, bądź w pewnym następstwie, wskutek działania panującej dążności, kojarzą się z sobą i tworzą uczucia złożone. Że taki ma być początek uczuć, dowodzi fakt powszechnie znany, że czynności, które w początkach swych bywają jużto przykre, już przyjemne, w miarę, jak stają się automatycznymi, tracą coraz bardziej charakter uczuciowy i w końcu są zupełnie obojętne. Dzieje się to właśnie skutkiem tego, że czynność jakaś, zanim stanie się nawyknieniem, musi pokonywać różne dążności organiczne, które z jej powodu występują i utrudniają jej zadanie, którym jest ruch mięśniowy. Dopiero, kiedy te różnorodne dążności zostaną pokonane i usunięte, czynność dokonywa się swobodnie, nie doznając żadnego oporu i powstrzymania.

Teorja ta pozornie jest bardzo trafna; gdy atoli wejdziemy wgłąb rzeczy, przekonamy się, że jest paradoksem dość zręcznie umotywowanym, i że przykłady, za pomocą których autor usiłuje ją objaśnić i udowodnić, są po większej części naciągnięte do zasady zgóry powziętej. Przyjmować za źródło wszystkich zjawisk umysłowych powstrzymanie dążności jest to samo, co twierdzić, że przyczyną wszystkich zjawisk fizycznych jest tarcie. Przy pewnej biegłości djalektycznej można i to twierdzenie dowieść.

Wychodzi to na jedno, co powiedzieć: że, gdyby człowiek posiadał tylko rdzeń pacierzowy, móżdżek i inne ośrodki, będące organami czynności automatycznych, nie doznawałby uczuć i nie myślał; ale że ma nadto i mózg, który wywiera wpływ hamujący i powstrzymujący na

ośrodki automatyczne— dlatego właśnie myśli i doznaje uczuć. Gdy tymczasem mózg dlatego wywiera wpływ na ośrodki automatyczne, że myśli i czuje, że świadomie, w widoku pewnych celów, jakie mu uczucia nastręczają, kojarzy z sobą w jeden system działania oddzielne odruchy, które zczasem, przy ciągłym powtarzaniu, tak ściśle łaczą się z sobą, że stanowią nierozdzielny szereg ruchów, odbywających się automatycznie bez udziału w nich mózgu.

Czy warto było na dowiedzenie takiego założenia poświęcać cały tom najsubtelniejszych rozumowań, wyczerpywać cały zasób wiedzy i tracić czas, który pożyteczniej byłoby poświęcić dla przedmiotu bardziej wdzięcznego? W usiłowaniu autora dowieść swego więcej widać chęci wystąpienia z czymś oryginalnym w kwestji, o której tyle jest do powiedzenia, niż przekonania o słuszności swych poglądów.

Gdy porównamy jego teorję z teorją fizjologiczną, przedstawi się ona nam sztuczną, zawikłaną i niejasną; niejasną nie z powodu wadliwej formy, gdyż ta nie pozostawia nic do życzenia, ale z powodu samej myśli zasadniczej. Musimy jej więc odmówić wszelkiej wartości naukowej. Nie jest ona wreszcie tak bardzo oryginalna. Kto zna teorję Herbarta, ten przyzna, że pomiędzy nią a doktryną Paulhana zachodzi dość bliskie pokrewieństwo. Znajdujemy w nich nawet te same terminy. W obu powstrzymanie odgrywa główną rolę. Różnica zachodzi tylko ta, że czym u Herbarta są wyobrażenia, tym u Paulhana dążności; że u tamtego powstrzymane wyobrażenie staje się dążnością, u tego powstrzymana dążność daje początek bądź myśleniu, bądź uczuciu; że u tamtego uczucia są następstwem starcia się wyobrażeń, u tego—starcia się dążności.

Na zakończenie dotknę jeszcze dwuch szczegółów.

Powiada autor, że błędne jest twierdzenie, jakoby uczucia były przyczyną działania; przeciwnie, są jego następstwem. Każde uczucie jest bezpośrednim skutkiem czynności pewnego organu. Ależ nikt temu nie przeczy; stanowi to właśnie zasadniczą myśl teorji fizjologicznej, która naturalną podstawę uczuć upatruje w czynnościach organów. Trzeba atoli pamiętać, że co innego jest czynność organiczna, a co innego działanie dowolne, których przyczyną są uczucia. Doznając uczucia, człowiek działa w zamiarze przedłużenia i utrwalenia go, jeżeli jest przyjemne; pozbycia się, jeżeli jest przykre. Tak samo rzecz się ma i z uczuciami przewidywanymi, upragnionymi. Właśnie dlatego uczucia stają się przyczyną działania dowolnego, że są bezpośrednim skutkiem czynności organicznych.

Podług autora, człowiek, w którym dążności organiczne są silne, odznacza się mocnymi i głębokimi uczuciami; ten zaś, kto posiada te dążności w słabym stopniu, doznaje tylko słabych uczuć i wzruszeń. Twierdzenie to pozostaje w rażącej sprzeczności z codziennym doświadczeniem.



Podług autora, głównym zadaniem dążności jest ruch mięśniowy. Dążność zatym jest pierwiastkiem czynnym. Silne więc dążności muszą stanowić charakterystyczną cechę temperamentu czynnego, który, jak powszechnie wiadomo, odznacza się pewną obojętnością, uczuciowością słabo rozwiniętą. Tymczasem temperament melancholiczny, którego znamieniem są słabe dążności — usposobienie do działania wątłe — odznacza się szczególniej głębokością i trwałością uczuć. Niezgodność twierdzenia autora z faktami ma swe źródło w tym, że, nie uznając woli, jako szeregu zjawisk umysłowych odrębnego rodzaju, zalicza chęci, pragnienia, namiętności do uczuć. Te zaś rzeczywiście z większą występują siłą i gwałtownością w temperamencie czynnym, niż melancholicznym.

---

XXII.

J. SERGI.

## PSYCHOLOGJA FIZJOLOGICZNA.*)

Przed paru laty *Prawda* zamieściła była krótką wzmiankę o dziele Sergiego, wydanym po włosku. Obecnie wyszło ono w tłumaczeniu francuskim, poprawione i uzupełnione przez samego autora. Tłumaczenie to uważa autor za drugie wydanie swej pracy. Ponieważ psychologja Sergiego, jako dzieło popularne, jest najlepszą z istniejących w tym rodzaju — jedyną, która w sposób przystępny i dokładny obznajmia z najnowszymi badaniami tak z zakresu psychofizyki, jako też właściwej psychologji; sądzę przeto, że nie będzie rzeczą zbyteczną, gdy raz jeszcze zwrócimy na nią uwagę czytelników, jako na książkę, która może im oddać ogromną przysługę, wtajemniczając we wszystkie zagadnienia badań psychologicznych.

Tłumaczenie wyszło pod zmienionym tytułem. Zamiast psychologji wogóle, otrzymało nagłówek: „Psychologji fizjologicznej". Zmiana ta niezupełnie jest właściwa. Chociaż bowiem badania psychofizyczne wysunięte są w niej na pierwszy plan, jako naturalna podstawa analizy podmiotowej, przecież i ta niepoślednie zajmuje w nim miejsce. Badania zjawisk psychicznych przedmiotowe i podmiotowe uzupełniają się tu wzajemnie i przedstawiają organiczną całość życia umysłowego. I jeżeli z jednej strony można je uważać za streszczenie dzieła Wundta: *Psychologja fizjologiczna*, to z drugiej — jest ono także dokładnym zsumowaniem ostatecznych wypracowań psychologji angielskiej.

W każdym razie autor nie jest tu prostym sprawozdawcą. Korzystając z gotowego materjału, porządkuje go w sposób sobie właściwy i w wyjaśnianiu faktów nie trzyma się ślepo panujących teorji i poglądów, ale zachowuje się względem nich krytycznie. Teorja rozwojowa i — co za tym idzie — mechaniczny sposób tłumaczenia zjawisk umysłowych jest dla niego jedynym stanowiskiem, z którego zapatruje się na wszystkie zagadnienia psychologiczne i z którego też ocenia wartość wszystkich hipotez i teorji, mających na celu rozwiązanie owych zagadnień. Sam też występuje z własnymi twierdzeniami tam, gdzie istniejące zdają mu się nie odpowiadać wymaganiom naukowej ścisłości.

*) *Prawda*, r. 1888, nr. 23 i 24.



Wogóle dzieło Sergiego jest nawskroś oryginalne i ma charakter więcej krytyczny, niż dogmatyczny, jakkolwiek nie w tym stopniu, ażeby zatracało cechę popularności. Przeznaczone dla szerszego koła czytelników, nie wykracza nigdy z właściwych granic i najtrudniejsze zagadnienia przedstawia w sposób jasny i przystępny dla każdego. Mając za główne zadanie zapoznać czytelnika z najważniejszymi wypadkami badań psychologicznych i tymsamym przygotować go do czytania prac ściśle naukowych — pomija to, co dopiero w dalszym ciągu studjów może być należycie zrozumiane i ogranicza się do rzeczy niezbędnych, takich, które mogą dać dokładne pojęcie o naturze zjawisk psychicznych i o prawach nimi rządzących.

Książka, obejmująca 450 str. druku, podzielona jest na pięć części. W pierwszej wyjaśnia autor swe stanowisko i rozbiera wrażenia zmysłowe; druga poświęcona jest morfologji i fizjologji układu nerwowego; trzecia zajmuje się naturą świadomości wogóle, tudzież prawami, jakim podlegają jej formy, trwałością czynności psychicznych i znaczeniem tak zwanych spraw bezwiednych. W czwartej części podana jest nauka o uczuciach: w niej korzystał autor z najnowszych badań i rozwinął ją w całej pełni, o ile na to zakres dzieła pozwalał. Przedmiotem części piątej jest teorja woli.

Nie będę tu wdawał się w szczegóły, zaznaczę te tylko punkty, w których Sergi różni się od przyjętych powszechnie poglądów. Ogólnym bowiem stanowiskiem, z jakiego zapatruje się na zjawiska umysłowe i na rządzące nimi prawa, jest czysto Spencerowskie. Sprawy umysłowe są dla niego odwrotną stroną fizjologicznych i różnią się od nich tym, że są świadome. Czynności nieświadome, bezwiedne, są zorganizowane, a więc fizjologiczne. Co się tyczy samej świadomości, rozumie on przez nią jedynie własność pewnych procesów życiowych, zależną od warunków, dających się ściśle oznaczyć, i od czynności, którym towarzyszy, nierozdzielną. Świadomości, któraby istniała w oderwaniu od zjawisk psychicznych, jako pole, na którym odbywałyby się działania umysłowe, albo jako mistyczna potęga, będąca źródłem wszelkiego życia umysłowego — takiej świadomości autor nie uznaje.

Do najoryginalniejszych pomysłów należy bezwątpienia jego teorja postrzegania. Wyłożył ją w osobnym dziele — tu zaś kreśli tylko w najogólniejszych zarysach. Psychologja odróżnia postrzeżenie od wrażeń zmy-

słowych. Różnica ta polega na tym, że postrzeżenie jest umiejscowieniem, uprzedmiotowieniem wrażeń. Stanowi pierwszy, podstawowy akt życia umysłowego i dokonywa się drogą wnioskowania, opierającego się na doświadczeniu indywidualnym. Z takim pojmowaniem rzeczy autor nie zgadza się. Utrzymuje on, że między wrażeniem a postrzeżeniem niema żadnej różnicy, że każde wrażenie jest już do pewnego stopnia postrzeżeniem. W każdym wrażeniu są dwie strony: przedmiotowa, przedstawialna i podmiotowa, uczuciowa. Pozostają do siebie w odwrotnym stosunku. Im wrażenie jest bardziej przedmiotowe, jak np. wzrokowe, tym jego strona uczuciowa jest słabsza — i odwrotnie, wrażenia, które są najwięcej podmiotowe, uczuciowe, np. organiczne, są najmniej przedmiotowe. Te dwie strony wrażeń w pierwszej dobie życia są najściślej z sobą zespolone. Wrażenia mają wtedy charakter nieokreślony, są jedynie pewnym stanem świadomości bez żadnego stosunku do świata zewnętrznego i do jaźni. Dopiero w miarę doświadczenia zachodzi w nich rozdwojenie, strona przedmiotowa oddziela się, wyosabnia od podmiotowej. Umysł dziecka zaczyna swe wrażenia wynosić poza siebie, umiejscowiać je bądź na obwodzie swego ciała, bądź zewnątrz niego — w przedmiotach zewnętrznych. To umiejscowianie i uprzedmiotowianie wrażeń, stanowiące właściwie istotę postrzeżenia, dokonywa się nie mocą świadomego wnioskowania, ale bezwiednie, drogą procesu czysto fizjologicznego.

Wiadomo, że wrażenie polega na tym, iż bodziec zewnętrzny, działając na narząd zmysłowy, wywołuje w nim ruch cząsteczkowy, który udziela się nerwom czuciowym, a za ich pośrednictwem ośrodkom nerwowym. Wyzwolona energja w ośrodkach stanowi podstawę wszelkiego wrażenia. Jest więc zjawiskiem czysto wewnętrznym, podmiotowym. Ażeby mogło stać się zewnętrznym, przedmiotowym, trzeba na to procesu nerwowego, któryby był analogiczny, ale zarazem i odwrotny względem pierwszego. Jest nim mianowicie odwrót fali nerwowej. Fale ruchu nerwowego, doszedszy od obwodu do ośrodków, odbijają się i powracają tą samą drogą do miejsca, w którym zostały wywołane. Jakoż w rzeczy samej proces nerwowy nie ustaje z chwilą powstania zjawiska psychicznego, ale trwa czas pewien nietylko w ośrodku nerwowym, ale i na obwodzie, w podrażnionym narządzie zmysłowym. W pierwszej dobie życia proces ten odczuwa się bez różnicy, jako ześrodkowany w mózgu, i wrażenia wtedy mają charakter przeważnie uczuciowy, są bądź przykre, bądź przyjemne; cechy przedmiotowej, nadającej im znaczenie postrzeżenia, nabierają dopiero później, w miarę jak się wytwarza powrotna fala ruchu nerwowego.

Niepodobna nie przyznać, że teorja ta jest dowcipna i dość trafnie tłumaczy umiejscowianie wrażeń na obwodzie ciała. Czy z równą dokładnością objaśnia uprzedmiotowianie wrażeń, przenoszenie ich nazewnątrz? O tym pozwalam sobie wątpić. Zdaje mi się, że w tym wypadku konieczne jest wnioskowanie. Wnioskowanie to naturalnie przy pomocy powyższego procesu, umiejscowiającego wrażenia na obwodzie ciała, znacznie jest ułatwione i bez niego bodaj czy byłoby możliwe; niemniej jednakże jest ono niezbędne dlatego, ażeby np. wrażenie światła mogło dziecko odnieść do lampy, stojącej od niego w pewnym oddaleniu.



Bądź co bądź, zachodzi tu pytanie: czy teorja autora opiera się na fakcie rzeczywistym? Czy istnienie fali powrotnej w nerwach czuciowych da się wykazać doświadczalnie, a przynajmniej czy do jej przyjęcia upoważniają nas fakty, w sposób pośredni, uboczny, dowodzące jej bytu? Autor przyznaje, że teorja jego, jak dotąd, może na swą obronę odwołać się tylko do dowodów pośrednich. Najważniejsze z nich są: gdy chcemy wyobrazić sobie część ciała naszego, którą już znamy, czujemy ją, nie jak gdyby działał na nią bodziec zewnętrzny, ale tak, jak gdyby pobudzenie z naszego wnętrza przenikało do niej, do jej obwodu; w ten sposób, pomimo, że wyobrażona przez nas owa część ciała nie podlega działaniu bodźca zewnętrznego, odczuwamy przecież w niej tylko jej powierzchnię, tę samą, którą czujemy w każdym innym doświadczeniu. Drugim faktem, stwierdzającym wywód powyższy, jest doświadczenie, jakiego nam dostarczają ludzie, którzy stracili nogę. W pewnych chwilach czują ją i skarżą się na bóle w tej części ciała, której oddawna już nie mają. Działa tu właśnie pobudzenie nerwu uciętego, dochodzące do ośrodków mózgowych i od nich powracające do obwodu, ale nie do obwodu rzeczywistego, tylko do tego, o którym wie się z doświadczenia, że w nim powstają prądy nerwowe.

Zapomocą powyższej teorji wyjaśnia także autor powstanie pojęcia przestrzeni. Psychologja angielska w podstawie tego pojęcia upatruje dwa pierwiastki: ruch mięśniowy i wrażenia dotyku. Psychologja niemiecka wprowadza trzeci pierwiastek, uzupełniający, a mianowicie barwę miejscową wrażeń dotykowych i wzrokowych. Pierwiastek ten uważa nawet za główny, jedyny, który może nadać właściwe znaczenie dwum poprzedzającym. Ani ruch mięśniowy, ani wrażenie dotyku same przez się niezdolne są wytworzyć w nas pojęcia przestrzeni, gdyż w nich nie masz nic przestrzeniowego. Mogą do tego pojęcia doprowadzić tylko przy pomocy miejscowej barwy, właściwej wszystkim wogóle nerwom, a szczególniej nerwom dotykowym i wzrokowym. Barwa ta stanowi osobliwą własność nerwów. Słuszną robi Sergi uwagę, że to nie zgadza się z zasadami fizjologji współczesnej, która stanowczo zarzuciła teorję specyficznych własności nerwów. Umiejscowianie wrażeń, podług autora, dokonywa się nie na podstawie miejscowej barwy nerwów dotykowych i wzro-

kowych, gdyż przyjąć jej niepodobna, skoro się odrzuca nawpół mistyczną teorję specyficznych własności nerwów, obaloną ostatecznie przez Lewesa i Wundta; ale dzięki fali powrotnej nerwów czuciowych. Fala ta, powracając tą samą drogą, którą przybyła do mózgu, do miejsca swego powstania na obwodzie — przez to samo umiejscawia wrażenie, przenosząc je niejako z ośrodka mózgowego na powierzchnię ciała, a nawet nazewnątrz niego, jak się dzieje z wrażeniami wzroku i słuchu.

Taka jest w najpobieżniejszym zarysie teorja autora, stanowiąca największą oryginalność jego dzieła. Czy zostanie przyjęta przez naukę? Przyszłość na to odpowie. Tymczasem można o niej to tylko powiedzieć, że jak z jednej strony więcej ma za sobą prawdopodobieństw, niż teorja Lotzego, dotycząca miejscowej barwy wrażeń dotykowych i wzrokowych, tak z drugiej — jedynie jest racjonalna i zgodna z obecnym stanowiskiem fizjologji, oraz psychologji, które klucza do rozwiązania swych zagadnień szukają w prawach naturalnych i odrzucają wszelkie wyjaśnienia, nacechowane nadnaturalnością, noszące znamię aktu przedustawnego.

Zasługuje także na uwagę ustęp, poświęcony teorji poznania, w którym spotykamy kilka oryginalnych myśli. Wprawdzie nie zmieniają one istoty rzeczy i wyłożona przez Sergiego teorja niczym się nie różni od powszechnie przyjętej; w każdym razie znacznie przyczyniają się do jej zrozumienia. Żałować tylko należy, że się nie starał rozwinąć jej pełniej, że poprzestał tylko na kilku ogólnych wzmiankach o takich formach myślenia, jak: sąd, wniosek, które przecież tylko ze stanowiska psychologicznego mogą być zrozumiane co do swej natury.

Nadmieniłem już wyżej, że dział o uczuciach, opracowany jest z większą systematycznością i pełnością, niż w którejkolwiek innej psychologji. Korzystał autor z najnowszych prac z tej dziedziny i starał się wiernie przedstawić obecny stan wiedzy. Że zaś badania uczuć stanowią najsłabszą stronę psychologji współczesnej, dziwić się więc nie można, że i wykład autora zawiera w sobie pewne wady i niedostatki.

Dwa są główne zagadnienia, z którymi psychologja uczuć nie może dotąd ostatecznie się załatwić; pierwszym jest pytanie: co stanowi istotę uczuć, z jakim faktem fizjologicznym należy łączyć uczucie przyjemności, a z jakim uczucie przykrości? Drugie sprowadza się do klasyfikacji, a mianowicie: na jakiej oprzeć ją zasadzie? Na oba te pytania mamy tyle różnorodnych, sprzecznych nieraz odpowiedzi, że niełatwo zdać z nich sprawę i wyrobić sobie o rzeczy jakiekolwiek pojęcie. Nie można się więc dziwić, że i Sergi tych wątpliwości nie rozproszył. Co się tyczy klasyfikacji uczuć, to pod tym względem nie zadaje on sobie żadnej pracy, lecz wprost przyjmuje podział Spencerowski, chociaż wyznaje, że ma wartość socjologiczną i tylko tymczasowo — w braku lepszego — może być



przyjęty. Przeciwnie pierwszym zagadnieniem zajął się gorliwie — i niezadowolony z danych na nie dotąd odpowiedzi, usiłuje je rozwiązać w sposób sobie właściwy.

Wychodzi z założenia następującego: pierwiastki uczucia istnieją we wrażeniach zmysłowych, które mają dwie strony; przedmiotową, stanowiącą postrzeżenie, i podmiotową, będącą uczuciem. Jakkolwiek uczucie zdaje się być niezależnym od świata zewnętrznego, pozostaje z nim przecież w ścisłym związku za pośrednictwem postrzeżenia. Postrzeżenie nadaje formę uczuciu; uczucia, którym postrzeżenia nie towarzyszą, są nieokreślone, jak np. uczucia organiczne. Czymże jest uczucie? Jest ono wypadkową starcia się, walki dwuch sił: zewnętrznej, czyli czynników fizycznych, i wewnętrznej, właściwej organizmowi żyjącemu. Zwycięstwo zewnętrznej daje początek uczuciu przykrości, zwycięstwo wewnętrznej — przyjemności. W dalszym ciągu, wykazawszy celowość uczuć, będącą następstwem przystosowania organizmu do warunków bytu, powyższą zasadę wyjaśnia bliżej, mówiąc, że czynniki zewnętrzne, do których organizm przystosował się, dopomagają mu do osiągnięcia celu, jakim jest zachowanie bytu osobniczego i gatunkowego, i w ten sposób powiększają zasób wewnętrznej siły: przeciwnie, czynniki, do których organizm nie przystosował się, przeszkadzając mu w osiągnięciu jego celu, narażają go na marnowanie sił, wyczerpują.

Zasada ta wydaje mi się nieco sztuczną i naciąganą, a w każdym razie tłumaczy conajwyżej kształtowanie się uczuć, ale nie ich początek, nie ich ostateczną przyczynę. Tej należy szukać wewnątrz samego organizmu, w tych jego objawach, które stanowią niejako istotę życia. Biologja nas uczy, że życie polega na ciągłej przemianie materji i siły: na ciągłym ich zużywania i wynagradzaniu. Otóż stosunek, jaki zachodzi między rozchodem a przychodem energji życiowej w organizmie, jest podstawą uczucia. Stosunek ten reguluje się zapomocą czynności organów, pobudzanych do ruchu przez wrażenia. Bezpośrednią więc przyczyną naszych jest działanie. Czynność umiarkowana jest źródłem przyjemności dodatniej: nadmierna — przykrości dodatniej; brak czynności pociąga za sobą przykrość ujemną, wypoczynek — przyjemność ujemną.

Taka jest zasada, wypowiedziana przez Spencera, a uzupełniona i uzasadniona ostatecznie przez Dumonta i Grota — zasada, jak obecnie jedyna, która bez naciągania i pedanterji da się zastosować do wszelkich objawów uczucia.

Przykrość i przyjemność uważa autor za dwa bieguny, między którymi leży pas graniczny, zajęty przez uczucia obojętne. Te są tylko przejściową fazą, którą przebywają uczucia przyjemne, zanim staną się przykrymi, i przykre — zanim staną się przyjemnymi. Temu poj-

mowaniu rzeczy doświadczenie codzienne stanowczo zaprzecza. Są uczucia obojętne, które obojętnymi zawsze pozostają, przyjemne zaś, gdy ich nadużywamy, stają się odrazu przykrymi, zarówno jak i przykre — przyjemnymi. Naturalnie, są tu pewne stopnie przyjemności i przykrości; ale choćby nawet do minimum były doprowadzone — nie są jeszcze obojętnością. Palacz tytoniu doznaje zrazu przykrości; w miarę zaś, jak przykrość zmniejsza się, odczuwać zaczyna przyjemność, nie przechodząc bynajmniej przez fazę obojętności.

Najbardziej zajmującą i pouczającą częścią z całego rozdziału o uczuciach jest ta, w której autor zajmuje się analizą poszczególnych. Miał tu wprawdzie za przewodnika Baina, pomimo to zachował swą samodzielność i niejedną szczęśliwą uwagą i trafnym spostrzeżeniem wzbogacił psychologję. Najobszerniej opracował uczucia artystyczne, zużytkowawszy w tym wyniki badań Helmholtza i Sullego. W ogólnym zaś zapatrywaniu na sztuki piękne wychodzi on z zasad Spencera.

W dziale, poświęconym rozbiorowi woli, zasługują na szczególne uwzględnienie ustępy, w których rozstrzyga sporną kwestję między determinizmem a wolną wolą i wykazuje, na czym należy opierać prawną odpowiedzialność człowieka.

Rzecz naturalna, że wolną wolę odrzuca, jako zupełną niedorzeczność. Wolność można przyznać tylko człowiekowi, nie zaś woli, która jest grupą zjawisk złożoną. Wolny jest człowiek o tyle, że może robić to, co chce, lub też powstrzymywać się od tego, ale nie może chcieć w pewnej chwili tego lub owego. Chęci, pragnienia nie od niego zależą, powstają w nim i giną mimo jego woli i wiedzy. Pośrednio może do pewnego stopnia wytworzyć je sobie, ale tylko przez dłuższą pracę nad sobą, stawiając się w odpowiednich warunkach życia i to w takim tylko razie, gdy z urodzenia ma już w sobie zarody pewnych uczuć. Kto nie przyniósł na świat usposobienia do pewnych uczuć, uczuć tych i związanych z nimi chęci i pragnień nie dozna w życiu nigdy, chociażby się znalazł w otoczeniu najbardziej ich rozwojowi sprzyjającym.

Cóż zapewnia wartość człowiekowi, kiedy może być uznany za istotę prawdziwie wolną. Nie wola, w oderwaniu wzięta, która jest czynnikiem ślepym, ale rozum. Rozumem poznaje człowiek, jakie jest jego stanowisko w świecie, jakie są następstwa tych i owych czynów, i zapomocą jakich środków dają się osiągnąć zamierzone cele. Im głębiej człowiek poznał samego siebie, naturę swych uczuć i warunki ich objawiania się, tym łatwiej potrafi zapanować nad swymi popędami i nadać kierunek swym czynom, zgodny z zadaniami życia. Człowiek więc jest wolny wtedy, rozumnie działa, gdy w postępowaniu swym kieruje się znajomością praw



natury, tudzież, gdy umie sobie zdać sprawę ze spodziewanych następstw swego postępowania.

Odpowiedzialny jest głównie za to, że dopuszcza się czynów, o których rozum powiada mu, że są złe, szkodliwe, bądź dla niego, bądź dla innych. Stopień pojętności stanowi tu o stopniu winy.

Takie są ważniejsze punkty w dziele Sergiego, zasługujące na podniesienie. Pisząc o nich, miałem głównie na uwadze, ażeby wykazać nie to, co stanowi największą jego zaletę, ale to, co jest w nim oryginalnego, choć może niezupełnie trafnego. Co do jego zalet, zmuszony jestem poprzestać na ogólnikowych orzeczeniach, gdyż wdając się pod tym względem w szczegóły, mógłbym zajść bardzo daleko i zanadto przekroczyć miarę sprawozdania, które i tak przybrało zakres zbyt wielki. Pozwalam sobie tylko dodać, że zalety dzieła Sergiego są wielkie, że z najgorętszym pragnieniem należałoby oczekiwać przyswojenia go naszej literaturze. Więcejby przyniosło pożytku naszemu społeczeństwu, niż całe tuziny takich dzieł, jak psychologja Murraya, która ani pod względem wykładu, ani treści nie zasługiwała tak bardzo na tłumaczenie.

---

XXIII.

# UPÓR
# JAKO OBJAW BEZWŁADNOŚCI UMYSŁU.*)

1.

Czy można bez wyraźnego pogwałcenia logiki mówić o umyśle, że jest bezwładny? Czy przyznawać mu własność, która jest natury czysto materjalnej, nie jest to dopuszczać się błędu, zwanego w logice *contradictio in adjecto?*

Wątpliwości tej, która na pierwszy rzut oka może się wydać komu kwestją słów, pomijać nie wolno. Pamiętajmy bowiem, że taka powaga naukowa, jak Bain, który jest jednym z głównych przedstawicieli psychologji doświadczalnej, w dziele swym: *Umysł i ciało*, powiada wyraźnie: „Bezwładność nie może być przypisana przyjemności, przykrości, wyobrażeniu, o ile je poznajemy zmysłem wewnętrznym; jest ona właściwa tylko fizycznej podstawie myślenia, materjalnym czynnościom woli i objawom uczucia. Z bezwładnością łączy się ciężkość, będąca szczególniej własnością wyłącznie materjalną". (Str. 126).

Jak widzimy, Bain stanowczo jest przeciwny przyznawaniu umysłowi bezwładności. Cała waga jego zarzutu leży w tym, że uznaje on pojęcie bezwładności za współrzędne pojęciu ciężkości, że zatym, kto mówi o umyśle bezwładnym, przez to samo twierdzi już o nim, że jest ciężki, co przedstawia niedorzeczność widoczną.

Zastanówmy się, o ile zarzut jest słuszny, i czy rzeczywiście bezwładność łączy się z ciężkością.

Znane z mechaniki pierwsze prawo ruchu dotyczy właśnie bezwładności i tak je określa: „Każde ciało dąży do zachowania swego stanu spoczynku, lub ruchu jednostajnego po linji prostej, dopóki na nie siła nie wywrze działania". Co to znaczy? Oto, że żadne ciało samo przez się nie może wyjść ze stanu spoczynku, ani też zmienić swego ruchu tak pod względem kierunku, jak i jego ilości; że ciało będące w spoczynku

*) *Prawda*, r. 1888, nr. 5 i 6.



pozostawałoby w nim do nieskończoności, gdyby zewnętrzna siła nie wprawiła je w ruch; że ciało, odbywające ruch, poruszałoby się jednostajnie po prostej linji aż do nieskończoności, gdyby nie podziałała na nie siła zewnętrzna, która przyspieszyła jego ruch albo odmieniła kierunek. Że zrozumiana w ten sposób bezwładność nie ma zgoła nic wspólnego z ciężkością i jest od niej zupełnie niezależna zgodzi się na to każdy. Oznacza tylko brak samorzutności; ma ona przeto znaczenie czysto ujemne i może być tak dobrze użyta do określenia ciał, które są ciężkie, jak i sił, które, będąc objawem ruchu, ciężkie nie są.

Wprawdzie z bezwładnością łączy się pojęcie oporu, ale opór nie ma nic wspólnego z ciężkością. Miarą oporu nie jest ciężkość, lecz siła, jakiej potrzeba użyć do wyprowadzenia ciała ze stanu spoczynku lub ruchu. Siła ta w pierwszym wypadku, gdy ciało pozostaje w spoczynku, jest proporcjonalna do masy jego, t. j. do ilości zawartych w nim atomów; w drugim, gdy ciało porusza się — do ilości ruchu, czyli do iloczynu masy przez prędkość.

Uwaga więc Baina, że umysłowi niepodobna przypisywać bezwładności, gdyż ta łączy się z ciężkością, wydaje mi się zgoła niesłuszną. Jakoż bezwładność umysłu oznacza tylko to, że sam przez się, mocą wewnętrznej samorzutności, niezdolny jest do wyjścia ze stanu, w jakim się znajduje; że każda zmiana świadomości ma swą przyczynę bądź we wrażeniach zmysłowych, bądź w pobudzeniach wewnętrznych fizjologicznej natury. Znaczy ona to samo, co determinizm, który od chwili, kiedy psychologja zaczęła posługiwać się metodą doświadczalną, musi być uznany za zasadnicze prawo wszystkich zjawisk umysłowych. Podobnież pojęcie oporu, zastosowane do myśli, uczuć i woli, znaczy to jedno, że wszystkie te stany świadomości mają zawsze pewne natężenie i w sposób odpowiedni temu natężeniu oddziaływają na wszelkie przeciwne sobie wpływy, tak że im większe jest natężenie pojęć, uczuć i pragnień, tym też większej trzeba użyć siły na ich pokonanie, na usunięcie z pola świadomości.

W przytoczonym powyżej ustępie Bain przyznaje, że prawu bezwładności podlegają fizyczne podstawy myślenia, materjalne czynności woli i objawy uczucia; ale przeczy, żeby mu podlegały także przyjemność, przykrość, wyobrażenie, o ile ich zmysłem wewnętrznym doznajemy. Otóż zdaje mi się, że i pod tym względem Bain nie ma słuszności. Niezawodnie, na danych obserwacji wewnętrznej trudno, a często nawet niepodobna stwierdzić prawa, które w czynnościach umysłowych wykrywa obserwacja zewnętrzna. Pomimo to prawo bezwładności w niektórych wypadkach daje się stwierdzić dokładnie i przez obserwację wewnętrzną. Do takich należy przedewszystkim fakt, przez samego Baina podany.

W pierwszym tomie swej *Logiki* powiada on: „Pierwotna dążność

umysłu skłania go do mniemania, że wszystko, co istnieje, dalej istnieć będzie, że to, co jest w tym miejscu i w tym czasie, będzie istniało wszędzie i zawsze. Tę wrodzoną pochopność do wiary osłabia i hamuje doświadczenie. Wierzymy np., że, jak czujemy teraz, tak samo czuć będziemy zawsze; że wszyscy ludzie doznają tych samych, co i my, uczuć; że to, co nas spotyka, spotyka wszystkich; że wszystko, co nam ktoś mówi, jest prawdą. Party jakąś *naturalną skłonnością* umysł przyjmuje za dobrą monetę wszystkie te przypuszczenia. Doświadczenie zaś nietylko ich nie rodzi w nas, ale przeciwnie osłabia i miarkuje". (str. 14).

Zdaje mi się, że zbytecznie byłoby dowodzić, iż ta wrodzona i ślepa pochopność umysłu do przypisywania doświadczeniu poszczególnemu, pojedynczemu, znaczenia powszechnego, jest tylko bezwładnością umysłu, dążnością jego do trwania w swym stanie, pokąd nowe doświadczenie nie wyprowadzi go z niego. Otóż tę pochopność umysłu stwierdza zarówno obserwacja wewnętrzna, jak i zewnętrzna, a nawet powiedziałbym, że jest ona głównie faktem wewnętrznej obserwacji, świadczącym, iż „bezwładność musi być przypisana przyjemności, przykrości, wyobrażeniu, o ile ich zmysłem wewnętrznym doznajemy".

Stwierdzają to dowodniej jeszcze uczucia i żądze, posiadające z natury swej rozpęd ślepy i niepohamowany, które tylko późniejsze doświadczenie i wyrobiona przez nie wola w części miarkuje i powściąga. Każdy z nas z wewnętrznej obserwacji nad sobą wie dokładnie, że umysł, opanowany przez jakieś uczucie gwałtowne, pragnienie natarczywe, traci wszelką władzę nad sobą, staje się bezwładnym, czuje się popchniętym fatalnie w kierunku, w którym sam, mocą wewnętrznej samorzutności, powstrzymaćby się nie zdołał, gdyby nie przeszłe doświadczenie, nie suma ustalonych w nim zasad i uczuć, które w takim razie budzą się w nas i hamują w zapędzie namiętności, pokąd jej energja nie zużyje się. To też im umysł uboższy jest w doświadczenie, tym ściślej podlega prawu bezwładności: samorzutność bowiem umysłu, będąc nabytkiem indywidualnym, powstaje w nas w miarę wzrastania doświadczenia, jako wola, która w gruncie rzeczy jest tylko pewnego rodzaju mechanizmem, wytworzonym pod kierunkiem świadomości i używanym przez nią w celu powściągania i tamowania automatycznych czynności umysłu. Że sam mechanizm woli tylko dzięki pierwotnej bezwładności umysłu w nas się ustala, łatwo zrozumie każdy, kto zważy, że wola polega na świadomym przeciwstawieniu jednych uczuć drugim, na powstrzymaniu wrodzonych skłonności zapomocą zasad i dążności, jakie w nas zaszczepiło wychowanie i własna nad sobą praca — czyli doświadczenie.

Umysł dziecięcy, ubogi w doświadczenie, ulega ślepo swym uczuciom i chęciom, które wypełniają go całkowicie, nie znajdując w nim nic, coby zdolne



było je przeciwważyć, naturalny ich pęd zahamować i powstrzymać. To też trwają one w nim dotąd, aż się nie wyczerpią same, chyba, że nowe jakieś wrażenie nada jego energji odmienny kierunek, budząc w nim nowe chęci i nowe uczucia.

Podobnież dzieje się z ludźmi niewykształconymi, pozbawionymi tego zasobu doświadczenia, jakiego dostarcza oświata. Uczucia ich i popędy, nie znajdując wewnętrznego hamulca w utrwalonych od dzieciństwa zasadach, zdolnych je zrównoważyć, objawiają się z gwałtownością i uporczywością, które tylko bezwładność umysłowa zdoła wytłumaczyć.

Że bezwładność ta dostępna jest obserwacji wewnętrznej, dowodzi tego w sposób oczywisty stan, w jakim człowiek czuje się pod wpływem uprzedzeń, przesądów, nawyknień i nałogów w chwili, gdy przychodzi do uznania ich błędności i szkodliwości. Czuje się on jak gdyby opętany przez obcą sobie potęgę, wobec której jest bezwładny, niezdolny nietylko do zapanowania nad nią, ale nierzadko i do walki z nią. Wszelkie wysiłki rozumu, postanowienia woli rozbijają się o zakorzenione przesądy i nałogi, które tkwią w naszej duszy, niby pnie niewykarczowanego lasu, utrudniając posiew cywilizacji. A nietylko dzieje się tak ze szkodliwymi nawyknieniami umysłu! Cały system skojarzeń między naszymi pojęciami, uczuciami i dążnościami, wszystkie nasze przekonania, nad których wyrobieniem i ustaleniem sami pracowaliśmy z całą świadomością, czyliż nie tworzą dla nas wewnętrznego przymusu, wobec którego uznajemy się bezwładni, niezdolni zaprzeć się ich we własnym sumieniu, chociażbyśmy w pewnych okolicznościach życia odstąpili od nich dla widoków praktycznych?!.. Żądać od człowieka szlachetnego, by się zgodził na czyn nieuczciwy, jest to samo, co wymagać, ażeby łotr z urodzenia, mocą wewnętrznej samorzutności, stał się porządny i pracowity. Jak dla jednego, tak i dla drugiego, wykonanie tych żądań byłoby niepodobieństwem, gdyż ich umysły, odmienne otrzymawszy kierunki od natury i wychowania, mocą prawa i bezwładności muszą w nich trwać dopóty, dopóki jakieś równej siły doświadczenie nie podziała na nich, nie wywoła gwałtownego wstrząśnienia i nie zmieni całej ich natury.

Niezawodnie, wewnętrznej obserwacji bezwładność umysłowa niezawsze przedstawia się jasno i dokładnie. W wielu wypadkach, jak np. w objawach woli, bywa ona tak dalece zamaskowana, że tylko ścisła analiza psychologiczna zdoła ją wykryć i to posługując się obserwacją zewnętrzną, faktami, jakich jej dostarcza naukowe doświadczenie. Dziwić się temu nie można. Do świadomości dochodzą tylko ostateczne rezultaty procesu wewnętrznego, który dokonywa się poza jej granicami i o którym ona tylko pośrednio może wiedzieć. Rezultaty te przybierają w świadomości formę samodzielnych jej aktów, gdyż w niej i przez nią do-

piero nabierają znaczenia czynników umysłowych, stanowiących istotę życia wewnętrznego. Niemniej przecież w wielu innych wypadkach, jak w tych, które przytoczyłem wyżej, bezwładność umysłowa bywa tak widoczna dla obserwacji wewnętrznej, że każdy ją musi uznać, kto umie zastanawiać się nad sobą i zdawać sprawę ze stanów swego umysłu.

Najcharakterystyczniejszym objawem bezwładności umysłowej — objawem znanym nam głównie za pośrednictwem zmysłu wewnętrznego, jest upór.

## 2.

Nad uporem mało dotąd się zastanawiano, pomimo, że w wychowaniu i w życiu praktycznym odgrywa on ważną rolę. Kto miewał do czynienia z dziećmi, ten wie z własnego doświadczenia, jakie nastręcza trudności w zawodzie nauczycielskim. Większym bywa nieraz szkopułem w stosunkach życia towarzyskiego i w sprawach publicznych. O upór ludzi, zajmujących kierownicze stanowisko w społeczeństwie, rozbijają się nierzadko najszlachetniejsze usiłowania, najzbawienniejsze zamiary. Jaka jest jego natura, dostatecznie wskazuje znane powszechnie przysłowie: na upór niemasz lekarstwa. Tym dziwniejszym też wydać się musi to jego zupełne zaniedbanie i pomijanie przez psychologję, która widocznie nie przypuszczała, żeby mógł mieć znaczenie teoretyczne, żeby był objawem, jaskrawo wykazującym zasadniczą stronę umysłu. Skutkiem tego, pojęcia, jakie o nim powszechnie się utrzymują, są najbłędniejsze. Zaliczając go do wad i narowów tego samego rodzaju, co nieposłuszeństwo, krnąbrność, przekorność, uważają go zwykle za akt dowolny, zależny od dobrej chęci każdego. Takie zapatrywanie nie jest właściwe samym tylko ludziom praktycznym; podzielają je i uczeni psychologowie, ci przynajmniej, którzy mimochodem potrącają o upór. Wzmiankę swą o nim zamieszczają w rozdziale o woli i kładą go tuż obok nieposłuszeństwa. To samo czynią także i pedagogowie.

Że upór nie należy do objawów woli, dowodzi tego fakt, iż odznaczają się nim zazwyczaj dzieci, w których wola jeszcze się nie wyrobiła, starcy, u których ona zaczyna się rozprzęgać, i wogóle ludzie słabego charakteru, którzy nie umieją panować nad sobą. Jakoż nierzadko dzieje się, że ci, co w dzieciństwie byli znani z uporu, w wieku dojrzałym, dzięki szczęśliwie pokierowanemu wychowaniu i późniejszym okolicznościom życia, stają się ludźmi stałego charakteru, silnych przekonań, u których miejsce ślepego uporu zajęła świadomość celu i pobudek działania. Słowem, w miarę jak się wytwarza mechanizm woli, upór ustępuje. Jest on więc przeciwieństwem woli, jej zaprzeczeniem. Lecz czy nie można tego samego powiedzieć i o nieposłuszeństwie? Czyliż nie jest ono również zaprzeczeniem woli rozumnej? Tak i nie! Zależy to od okoliczności, w których się objawia, a zarazem od pobudek, którymi się kieruje.



Nieposłuszeństwo oznacza stosunek wewnętrzny: jest ono zachowaniem się osobnika wobec przełożonych i pochodzi z pobudek świadomych różnego rodzaju. W każdym razie jest działaniem zamiarowym, a więc dowolnym. Może ono być nierozsądne, pochodzące ze wzgardy i lekceważenia przełożonych, ze swawoli, ale może również pochodzić z uznania niesłuszności zakazu lub nakazu. Jak w jednym, tak i w drugim wypadku jest aktem woli; zgoła odmienny jest charakter uporu. Niedarmo nazywają go ślepym. Jest on nim rzeczywiście. Upór jest objawem czysto instynktowym, od woli niezależnym, oznacza stosunek przedewszystkim wewnętrzny. Upieramy się zwykle przy tym, co stanowi wewnętrzną treść naszą, do czegośmy nawykli, co jest stanem naszej świadomości mniej lub więcej trwałym. Upierając się, nie zdajemy sobie sprawy z powodów, dla których to czynimy. Osobiste względy nie odgrywają w tym żadnej roli. Jedyną pobudką upierania się jest mimowolna, napół świadoma dążność umysłu do trwania w swym stanie. Lecz dążność tego rodzaju stanowi, jak już wiemy, istotę bezwładności. Upór więc a bezwładność jest jedno i tosamo.

Ściślej rzeczy biorąc, należałoby powiedzieć, że upór odpowiada właściwie temu, co w fizyce nazywamy oporem; oznacza on pewne oddziaływanie nazewnątrz, zachowanie się umysłu wobec okoliczności, dążących do wyprowadzenia go z jego stanu. W każdym razie upór jest jedynie objawem bezwładności. Ciało o tyle tylko stawia opór zewnętrznym siłom, o ile jest bezwładne. Opór, a bezwładność jest w gruncie rzeczy jednym i tym samym zjawiskiem. Toż samo należy rozumieć i o uporze, który jest objawem bezwładności umysłowej.

Dziecię, upierające się przy swych wrodzonych skłonnościach i pragnieniach, upiera się z energją i wytrwałością, które są równe bezwładności, z jaką poddaje się swym skłonnościom i chęciom. W umyśle jego niema jeszcze innych pierwiastków, oprócz tych, jakie z sobą na świat przyniosło. Jego więc przyrodzone dążności, nie napotykając w swym ruchu żadnego hamulca, ogarniają jego cały umysł i nadają mu kierunek, który w swym rozwoju stawia opór wszystkiemu, co mu staje na drodze, co go utrudnia i tamuje: opór ten, będąc mimowolnym, instynktowym, czerpie swą siłę i wytrwałość w żywotnej energji organizmu.

Tak samo wieśniak, upierający się przy swych przesądach i uprzedzeniach, albo dogmatyk przy swej prawdzie bezwzględnej, upierają się mocą bezwładności umysłowej. Wierzenia ich i przekonania, stanowiąc główne ogniska ich skojarzeń umysłowych, wytworzyły dla nich stan świadomości, z którego wydobyć się sami przez się nie mogą. W nich nagro-

madziła się cała ich energja żywotna — i ona to stawia opór wszystkim rozumowym wywodom i dowodom, mającym na celu nadać ich myślom i przekonaniom kierunek odmienny. Wywody te są za słabe do pokonania bezwładności, z jaką umysł ich ulega ustalonym w nim skojarzeniom pojęć i uczuć. Dla pokonania jej trzebaby wprzód zburzyć cały system owych skojarzeń i na jego miejscu ustalić nowy.

Opór, jaki człowiek, opanowany przez namiętność lub nałóg, stawia wszelkim usiłowaniom wydobycia go z nich, jest równomierny bezwładności, z jaką się poddaje fatalnemu swemu kierunkowi. Im silniej on sam mocą woli opiera się swemu kierunkowi i stara się go zwalczyć, czyli im z mniejszą bezwładnością poddaje się mu, tym też i opór jego przeciwko okolicznościom i postronnym usiłowaniom wyleczenia go z jego namiętności będzie słabszy i łatwiejszy do pokonania.

Upór więc, będąc objawem bezwładności umysłowej, objawem instynktowym, od woli niezależnym, nie może być stawiany w jednym rzędzie z nieposłuszeństwem, które jest aktem woli.

Do jakiejże grupy zjawisk umysłowych zaliczyć upór?

Zbytecznie byłoby dowodzić, że nie należy on do objawów rozumu tak samo, jak i do objawów woli. Myślenie, będące tylko dalszym rozwojem procesu postrzegania, oznacza stosunek przedmiotowy i za ostateczny swój wynik ma poznanie rzeczy; upór tymczasem oznacza stosunek wewnętrzny — i nie chodzi w nim o poznanie przedmiotu, ale o wytrwanie podmiotu w swym stanie.

Czy nie należy go więc zaliczyć do objawów uczucia, które tak samo oznaczają stosunek czysto podmiotowy, a z którymi ma jeszcze i to wspólnego, że jest faktem od woli niezależnym i że w pewnych wypadkach bywa przykry, albo przyjemny? Jakkolwiek podobieństwa te są rzeczywiste, występują przecież obok nich różnice tak wielkie, że wykluczają wszelką możliwość zaliczenia uporu do tej samej kategorji zjawisk, co uczucia. Upór sam przez się jest obojętny, staje się raz przykry z powodu przeszkód, przyjemny, gdy te przeszkody zostaną usunięte; przykrość i przyjemność jednakże są tu żywiołami dodatkowymi, pochodzącymi nie od niego, ale od pierwiastków umysłowych, którym towarzyszy.

Prawda, że uczucie, tak samo jak upór, oznacza stan podmiotowy, stosunek wewnętrzny; ale stan ten pozostaje w zależności od postrzeżeń i pojęć, od świata przedmiotowego i jest niejako wypadkową zewnętrznych czynników i wewnętrznej treści umysłu, jest miarą przystosowania się jego do warunków otoczenia. Uczucia, będąc podmiotową stroną wrażeń zmysłowych, nabierają od nich właściwego zabarwienia i występują jako objawy zróżniczkowane, tak pod względem jakości, jak ilości. Rzecz się ma inaczej z uporem. We wszystkich swych objawach poszczególnych



jest on zawsze jeden i ten sam i jedyne różnice, jakie w nich dadzą się wykryć, są to różnice pod względem natężenia. Czy się objawia w zakresie pojęć, lub uczuć, czy też w chęciach i dążnościach, wszędzie i zawsze jest tą samą bezbarwną, że tak powiem, siłą, występującą tu z mniejszą, ówdzie z większą energją. Objawia się jako oddziaływanie nazewnątrz, ale jako oddziaływanie, którego zadaniem nie jest przystosowanie się podmiotu do przedmiotu, lecz zachowanie stanu, w jakim podmiot się znajduje. Uczucia, będąc miarą przystosowania się umysłu do otoczenia, są głównymi kierownikami organizmów żyjących w walce o byt; upór, przeciwnie, stawiając tamę wszelkiemu przystosowaniu, staje się czynnikiem w walce o byt zgubnym, i umysły, odznaczające się ślepym uporem, skazane są na to, że bieg wydarzeń albo je obala, albo wymija, pozostawiając je za sobą, jako istoty bezużyteczne dla sprawy rozwoju.

Upór tedy nie należy wyłącznie ani do woli, ani do poznania, ani do uczuć, ale razem do nich wszystkich, będąc wspólnym ich podkładem i objawiając się zarówno w pojęciach, uczuciach i dążnościach. Upór, jako upór, sam przez się, niezależnie od tego, w czym się objawia, nie istnieje. Upierać się można tylko przy czymś, co stanowi pewien stan świadomości — przy pojęciach, uczuciach, dążnościach, ale nigdy nie można się upierać przy uporze, że tak powiem. Zdarza się wprawdzie coś podobnego u dzieci, ale to w chwilach wielkiego rozdrażnienia. Mówimy wtedy, że się zacięło w uporze, — jakkolwiek słuszniej byłoby powiedzieć, że — w krnąbrności, w przekorze, które są objawami nieposłuszeństwa, spowodowanymi gniewem, oburzeniem. Z podobnym faktem spotykamy się również i u ludzi dorosłych, którzy upierają się przy swoim nie dlatego, że to swoje uważają za dobre i prawdziwe, ale dlatego, że wszelkie ustępstwo ze swej strony poczytują za ujmę dla siebie. Jest to więc akt dowolny, pochodzący z miłości własnej, ze źle zrozumianej ambicji, i do uporu we właściwym znaczeniu zaliczony być nie może.

Więc czymże jest upór w ostatecznym rezultacie? Jest on energją umysłową, energją, której głównym źródłem jest siła nerwowa, wytwarzająca się w ośrodkach nerwowych pod wpływem odżywiania, ta sama siła, w której Bain upatruje podstawę samorzutności umysłowej, chociaż ona, będąc faktem czysto fizjologicznym, podlega, jak i inne zjawiska życiowe, najściślejszemu determinizmowi. Jako energja wrodzona objawia się upór w różnym stopniu, tak pod względem natężenia, jak i trwałości, w różnych osobnikach, stosownie do właściwego każdemu z nich temperamentu. Jednakże natężenie i trwałość uporu nie zależy od samej tylko energji przyrodzonej człowieka, ale jeszcze i od tego, w jakim punkcie, że tak powiem, ta energja została nagromadzona. Każdy akt umysłowy jest zużytkowaniem owej energji. Im częściej powtarza się, tym więcej

w tym kierunku nagromadza się siły żywotnej — tym większy dlatego będzie upór z tej strony. W dziecięciu, w którym doświadczenie indywidualne jest prawie żadne, w którym siła żywotna zużywa się przeważnie w kierunkach odziedziczonych usposobień — upór objawia się zwykle w chęciach i pragnieniach, oraz instynktowych dążnościach z całą energją, na jaką je stać. W ludziach dojrzałych, w których doświadczenie osobiste równoważy do pewnego stopnia odziedziczone usposobienia, upór może się objawiać z równą energją tak we wrodzonych skłonnościach, jak i w nabytych nałogach, będących ogniskami skupienia siły żywotnej.

Wiemy już, że opór ciał, gdy są w spoczynku, zależy od ich masy, czyli od ilości składających je atomów. Tak samo upór pojęć, uczuć, nałogów zależy od ilości wrażeń, które się złożyły na ich wytworzenie, i od ilości ich powtórzeń. Wiadomo również, że opór ciała poruszającego się jest większy od oporu jego w spoczynku o całą ilość prędkości, czyli zależy od ilości ruchu, będącej iloczynem masy przez prędkość. Formuła ta również daje się zastosować i do oporu. Łatwiej opór pokonać, gdy umysł jest w stanie spokojnym, niżeli, gdy jest w stanie roznamiętnienia. Widzimy więc, że pomiędzy uporem a oporem zachodzi nie sama tylko analogja, ale tożsamość. Jest to ta sama siła bezwładności, która w ciałach objawia się jako dążność do zachowania spoczynku lub ruchu, w umyśle zaś jako dążność do zachowania stanu świadomości. Jeżeli pozornie dostrzegają się w tych dwuch jej objawach jakie różnice, pochodzą one stąd, że warunki ich są natury odmiennej.

Wnioski praktyczne, do których prowadzi powyższe zapatrywanie na naturę uporu, są same przez się widoczne.

Ponieważ upór stanowi objaw bezwładności umysłowej, więc jedynym nań lekarstwem jest samorzutność umysłowa, wyrabiająca się powoli wraz z ustaleniem się mechanizmu woli. W miarę jak wyrabia się w dziecku wola, ustaje, a przynajmniej zmniejsza się w nim upór.

Tak zwane łamanie uporu, zalecane przez samozwańczą pedagogikę, nietylko nie prowadzi do pożądanych skutków, ale przeciwnie pociąga za sobą najzgubniejsze następstwa. Uporem wypowiada się energja żywotna. Łamiąc upór, można łatwo samą ową energję zniszczyć w zarodzie. Dziecko uparte przy właściwym prowadzeniu jego wychowania może wyjść na człowieka stałych i niezłomnych przekonań. Stałość bowiem charakteru jest w gruncie rzeczy także uporem, ale uporem rozumnym, świadomym celu, do którego dąży. Przeciwnie dziecko, w którym upór ustawicznie łamano, staje się najczęściej człowiekiem, jeżeli nie pozbawionym zupełnie samodzielności, to w każdym razie niepewnym siebie i skrytym. Upór nie objawia się *in vacuo*, dziecko upiera się zwykle przy tym, co stanowi przyrodzone dla jego energji ujście. Chcąc więc pokonać jego upór w rzeczy, którą uważamy za błędną i szkodliwą, należy drogą powolnego oddziaływania sprowadzić jego energję na inną drogę, wytworzyć dla niej nowe i dogodniejsze ujście. Łamanie uporu bezwzględne zużywa i wyczerpuje przyrodzoną energję dziecka. A jakkolwiek nie trudno jest złamać upór w zewnętrznym jego objawie, pozostaje on przecież w sobie nietknięty — i ustępuje dopiero wtedy, gdy po długiej walce cała energja żywotna wyczerpie się do szczętu. Najzgubniejszym zaś w praktyce łamania uporu zwyczajem jest nacierania nań w chwili jego roznamiętnienia. Zużywa się przy tym taką ogromną ilość sił żywotnych w dziecku, i to bezużytecznie, że jej niczym powetować nie można.

XXIV.

# JAKIE TO SĄ RZECZY NA ZIEMI I NA NIEBIE, KTÓRE SIĘ NIE ŚNIĄ NASZEJ FILOZOFJI?*)

Przysłowia i wyrzeczenia sławnych ludzi, wplatane zarówno do rozmów potocznych, jak i do rozpraw naukowych na potwierdzenie wygłoszonych mniemań, najczęściej mają podobne znaczenie, jak w stosunkach handlowych moneta zdawkowa. Używają jej wszyscy, nie pytając wcale o jej wartość rzeczywistą, a nawet nie podejrzywając, że ona nie odpowiada swej wartości nominalnej.

Przysłowia zawdzięczają swój początek jakiemuś szczególnemu wypadkowi. W stosunku do tego wypadku i do ściśle mu podobnych mogą być słuszne; ale, przeniesione do innych okoliczności, muszą się okazać jeżeli nie fałszywymi, to przynajmniej niestosownymi. Używane jako ozdoba retoryczna, mogą w pewnym razie oddać usługę; ale przytaczane jako dowód jakiegoś twierdzenia, są jedynie zręcznym wybiegiem umysłu, którego nie stać na coś lepszego.

Nie inaczej rzecz się ma i z wyrzeczeniami znakomitych ludzi. Cała ich wartość leży w tym, że pozwalają nam poznać, jakie było mniemanie ich autorów w pewnej kwestji. Znaczenie ich jest więc czysto historyczne, nie zaś logiczne. Stąd bowiem, że jakiś genjalny w pewnym zawodzie człowiek wypowiedział zdanie o przedmiocie, którym się nigdy wyłącznie nie zajmował, nie wynika jeszcze, ażeby jego zdanie również było trafne, jak to, który wypowiada o rzeczach do jego zawodu należących. Zresztą każde twierdzenie, chociażby człowieka najgienjalniejszego, o tyle jest rozumne o ile jest uzasadnione, o ile stanowi uogólnienie znanych faktów, albo dedukcyjny wniosek z owego uogólnienia. Poza tym warunkiem, każde zdanie, chociażby zpozoru bardzo głębokie, będzie tylko genjalnym błyskiem, którego światło może olśnić, ale nie oświecić. Jakoż jest to jedyny skutek posługiwania się w sporach naukowych i nienaukowych przytoczeniami zdań i zapatrywań uznanych w świecie powag. Nie przekonywają

*) *Prawda*, r. 1888, nr. 26 i 27.



przeciwnika, ale zbijają go z toru, oślepiają niespodzianym ciosem i zmuszają do złożenia broni.

Jednym z wyrzeczeń najbardziej popularnych, nietylko u nas, ale w świecie wykształconym, jest zdanie: „Są cuda na świecie, o których się ani nie śniło filozofom“. Jest to przeróbka pewnego ustępu z *Hamleta*, po raz pierwszy użytego przez Mickiewicza za godło do jego poematu *Dziady*. Wziął on go dla usprawiedliwienia wprowadzonej do swego poematu cudowności. Uświęcone jego powagą zdanie powyższe stało się odtąd ostatecznym argumentem dla tych, którzy, nie umiejąc obronić swej łatwowierności od poważnych zarzutów, zastawiają się, niby tarczą Meduzy, frazesem napozór bardzo głębokim, a w gruncie rzeczy pustym, jak bańka mydlana. W pierwszej bowiem chwili, zdaje się, szaleństwem byłoby zaprzeczyć, że są rzeczy na niebie i ziemi, o których nie śniło się naszej filozofji. Nie potrzeba atoli zbyt wielkiej rozwagi, ażeby się przekonać, że zdanie powyższe, o ile jest słuszne w zastosowaniu do pewnego momentu wiedzy ludzkiej, o tyle fałszywe i przewrotne w swym znaczeniu ogólnym.

Cuda na świecie są dwojakie: jedne, które się nie śnią filozofom, ale za to śnią się nieukom i ludziom, pozbawionym gruntownego przyrodniczego wykształcenia; i drugie, które wprawdzie mogły dotąd nie przyśnić się żadnemu filozofowi, ale które kiedyś z pewnością przyśnią się niejednemu z nich. Do pierwszych należą cuda w pospolitym znaczeniu tego wyrazu. Wiemy już dziś dokładnie, czym są właściwie. Są to albo złudzenia zmysłów, albo halucynacje chorego mózgu, albo poprostu zmyślenia i sztuczki zręczne, mające na celu otumanienie naiwnych prostaczków. Do drugich należą fakty, które z całą słusznością możnaby nazwać cudami, gdyby ta nazwa nie oznaczała rzeczy tajemniczych. Są nimi zdobycze nauki, oraz dzieła sztuki i przemysłu.

Cudem nazywamy zwykle rzecz nadprzyrodzoną, t. j. taką, która w zwykłym porządku tego świata sama nie dokonywa się, która powstaje wskutek uczestnictwa jakiejś potęgi, panującej nad ślepymi siłami przyrody. Otóż, jeżeli rzeczywiście takie jest znaczenie, jakie przywiązujemy do wyrazu *cud*, to czy nie są prawdziwymi cudami wszystkie zdobycze naukowe, wywołujące niejako z ukrycia nieznane dotąd siły przyrody, wynalazki, zapomocą których zmusza człowiek owe siły do działania w kierunku, jaki im wyznacza? Czy nie jest prawdziwym cudem, że człowiek, najsłabsza fizycznie istota, pozostająca w pierwszych chwilach swego istnienia w najcięższym jarzmie przyrody, powoli, mocą jedynie myśli, nietylko wyzwolił się z pierwotnej swej niewoli, ale co więcej, zapanował nad swą władczynią — i dziś, podbijając pokolei jej siły, zmusza ją do odkrycia swych skarbów, o jakich nietylko filozofom, ale żad-

nemu śmiertelnikowi nigdy się przedtym nie śniło?!.. Cuda przyrody o tyle dla nas istnieją, o ile je sami z niej wywołujemy, o ile zdołamy ją zmusić do ich objawienia. I każdy jej cud, zanim stanie się pod naszym zaklęciem jawą, dotykalną rzeczywistością, musi wprzód nam się przyśnić. Wiele jest cudów na świecie, które dotąd nikomu jeszcze nie przyśniły się, ale w kolei czasów wszystkie przyśnią się i zostaną urzeczywistnione. Czy przed stu laty marzył ktokolwiek, że człowiek będzie mógł przesyłać żywy głos na odległość, której nawet uzbrojonym w szkła okiem zmierzyć nie można? A przecież cudu tego każdy z nas może obecnie dokazać zapomocą telefonu. Wobec cudów, jakich dokonywają fizyk i chemik w swych laboratorjach, mechanik w swym warsztacie, artysta w pracowni, a uczony w gabinecie — czym są wszystkie razem wzięte cuda legendowe, jeżeli nie dziecinną zabawką, nie płaską farsą, które żadnemu człowiekowi o zdrowych zmysłach przyśnić się nie mogły, które mogły zamarzyć się tylko albo dziecku, albo ludziom w stanie gorączkowego napadu?!..

W obecnej chwili pomiędzy ludźmi nawet średnio wykształconymi niewielu znajdzie się takich, coby wierzyli w upiory, w proroctwa, w objawienie się bóstwa. A jednak niech tylko nastąpi jaki fakt niezwykły, niedający się narazie wytłumaczyć w sposób naturalny, zapomocą znanych sił przyrody, wnet budzi się w nas duch przesądu i łatwowierności — i z całą pochopnością niecierpliwego dziecka rzucamy się w awanturnicze przypuszczenia, które są żywą obrazą rozsądku, zaprzeczeniem wszystkiego, cośmy dotąd za prawdę uważali i głosili. Nie mogąc swych przypuszczeń poprzeć żadnymi rozumnymi dowodami — wołamy patetycznie z miną nawpół pokorną, a nawpół tryumfującą: „Są na niebie i na ziemi rzeczy, o jakich ani się śniło naszej filozofji!..“ Że są, o tym nikt nie wątpi i nikt temu nie przeczy; stąd atoli nie wynika jeszcze konieczność przyjmowania za prawdę wszystkiego, co się przyśniło, albo zamarzyło na jawie komuś, kto z filozofją nie miał nigdy nic do czynienia. Nie wiemy wprawdzie, jakie to są rzeczy, które dotąd nie przyśniły się naszej filozofji, ale przyśnią się jej kiedyś; w każdym przecież razie możemy z całą stanowczością przewidzieć, że do nich nie należą takie cuda, jakich dokonywa obecnie Ochorowicz, albo w jakie nam wierzyć każą wyznawcy spirytyzmu.

To, co się dotąd przyśniło filozofji, co stało się dla wiedzy naszej faktem dokonanym, daje nam miarę tego, co jej w przyszłości przyśnić się może. To tylko wiemy, co nam doświadczenie podaje, i tego tylko spodziewamy się, co z tym doświadczeniem zgadza się, zachodzi pod jego warunkami.

Wiedza nasza, jakkolwiek maluczka w porównaniu z tym, jaka będzie w przyszłości, posiada przecież pewne uogólnienia, które nadają jej charakter trwałości, pewne zasady, które są wytycznymi dla przyszłych zdobyczy naukowych. Oparci na tych zasadach, możemy do pewnego stopnia zgóry wyrokować, co jest prawdą, a co fałszem, co faktem rzeczywistym, a co zmyśleniem. Jedyną ostrożnością, jaką w tym wypadku powinniśmy zachować, jest ścisłe odróżnienie faktu od jego tłumaczenia. Fakt może być prawdziwy, a fałszywe tylko jego tłumaczenie. To odrzucając, nie mamy jeszcze prawa zaprzeczać tamtemu. Jednakże zanim fakt sam nie zostanie stwierdzony naukowo, dokładnie określony we wszystkich czynnikach, jakie się nań złożyły, potąd nie możemy nic o nim powiedzieć i wszystkie swe sądy musimy do pewnego czasu zawiesić. Spirytyzm, jako teorję, usiłującą wytłumaczyć w sposób sobie właściwy pewną grupę zjawisk, których przyczyny w tej chwili odgadujemy, musimy odrzucić, jako pozostający w przeciwległej sprzeczności z najwyższymi uogólnieniami powszechnego doświadczenia; ale nie mamy prawa odwracać się z pogardą od faktów, na których spirytyzm opiera swą naukę. Zanim one uznane zostaną za zwykłe sztuczki zręcznego kuglarstwa, należy je zbadać z całą ścisłością, na jaką stać obecne metody naukowe. Przed laty kilkudziesięciu wszystkie objawy hypnotyczne zaliczano ryczałtem do szarlatanizmu — dzisiaj uznano je za rzeczywiste, dzięki naukowemu sprawdzeniu, chociaż dotąd jeszcze nie umiemy ich dostatecznie wytłumaczyć.



Jakież to są owe uogólnienia, do których musimy się odwoływać zawsze, kiedy nastręczają się nam pewne wątpliwości przy rozważaniu niezwykłych faktów? Jakież są zasady, które powinny być dla nas jedynym punktem wyjścia w ocenianiu wiarogodności podań i opowiadań, tudzież prawdopobieństwa wyjaśnień i tłumaczeń tego, co narazie zdaje się być niewytłumaczone?

Uogólnieniami tymi i zasadami są prawa przyrody, będące zarazem prawami myślenia naszego, które wprzód, zanim zostały wykryte i określone przez naukę, wypowiadały się w codziennym doświadczeniu człowieka i w jego instynktowej wierze, z jaką przystępował do działania w przewidywaniu tego, co może nastąpić w bliższej lub dalszej przyszłości. Są nimi: stałość i jednostajność praw przyrody, niezniszczalność materji, trwałość energji i ciągłość ruchu.

Gieologja, paleontologja i astronomja, dostarczają nam niezaprzeczalnych dowodów, że świat dostępny naszemu poznaniu od najdawniejszych czasów, które tylko zapomocą przybliżonego wyrachowania na podstawie danych naukowych dają się oznaczyć, podlegał tym samym prawom, jakimi się obecnie rządzi; że prawa te, sprawdzane codziennie przez doświadczenie na całej przestrzeni kuli ziemskiej, panują również w przestrzeniach zaziemskich, tych przynajmniej, które poznaliśmy zapomocą teleskopu i polaryzatora. Władając w ciągu conajmniej kilku tysięcy lat nie-

zmiennie, dają przez to samo rękojmię, że i na przyszłość pozostaną trwałymi, że nie są czymś narzuconym światu zgóry i zależnym od przypadku lub kaprysu, lecz poprostu wypadkową własnością swych składowych części, o tyle konieczną i niezmienną, o ile konieczne i niezmienne są własności żywiołów, z których składa się przyroda.

Zasada stałości praw przyrody jest najwyższą i najogólniejszą. Zawiera w sobie wszystkie inne, a przynajmniej uświęca je. Stanowi podwalinę zarówno wiedzy naszej, jak i całej praktyki życiowej. Pomimo, że jest wynikiem doświadczenia, jest dla szerszego umysłu prawdą konieczną, nie w tym znaczeniu, jakoby stanowiła pierwiastek naszego myśleniu *a priori*, ale w tym, że jako wiara instynktowa powstaje w umyśle z pierwszym doświadczeniem i towarzyszy mu stale i niezmiennie. Umysł bowiem, będąc bezwładnym wobec doświadczenia, wie tylko to, co mu ono daje poznać, a pomyśleć nawet nie może o czymś, coby temu doświadczeniu wprost było przeciwne. Wiedząc z przeszłości, jaki jest porządek znanego mu świata, musi on oczekiwać potwierdzenia tego porządku i od przyszłości. Oczekiwanie jego usprawiedliwia każde nowe doświadczenie — i w ten sposób utrwala w nim wiarę w stałość powszechnego porządku i uczy go przewidywania i przezorności. Wiara instynktowa, mająca swój początek w doświadczeniu, którego umysł prześcignąć nie może, wraz z tym doświadczeniem rozwija się i przychodzi wkońcu do uświadomienia siebie, jako zasada rozumowa, wyrobiona naukowo i oparta na dowodach niezaprzeczalnych.

Pomiędzy prawami przyrody, stałymi i niezmiennymi, najgłówniejsze są:

1) Niezniszczalność materji, która oznacza, że materji ani z niczego stworzyć, ani w nic obrócić nie można, czyli że ilość materji istniejącej w świecie jest zawsze równa sobie i wieczna.

2) Trwałość energji, która oznacza, że wszystkie znane nam siły są objawami istniejącej we wszechświecie jedynej energji — wiecznej i zawsze równej sobie, będącej w swej istocie tylko ruchem materji. Do zasady trwałości należy także prawo przyczynowości, mocą którego każdy objaw siły, czyli poprostu każde zjawisko musi być poprzedzone przez inne ilościowo mu równoważne. Stąd skutek musi być równy pod względem ilości swej przyczynie.

3) Ciągłość ruchu, czyli, jak dawniej mówiono, prawo ciągłości. Podług tej zasady, ruch ani stworzony ani zniszczony być nie może, przechodząc od jednego punktu do drugiego, musi przejść wszystkie pośrednie. Ponieważ wszystkie zjawiska świata zewnętrznego i wewnętrznego w podstawie swej są jedynie różnymi formami ruchu, przeto w zastosowaniu do nich prawo ciągłości znaczy, że każde zjawisko,



zanim dobiegnie do swego końca, musi przebiec wszystkie stopnie, pośrednie między nim, a swym początkiem. Innymi wyrażając się słowy: przyroda nie zna przeskoków.

Te są zasady, którymi musimy się kierować w ocenianiu tego, co mamy uważać za prawdę, a co za fałsz. Są one uogólnieniami doświadczenia, posiadającego dane stałe i niezmienne, pomimo zmian czasu, miejsca i okoliczności, i dlatego są prawdami koniecznymi w wyższym stopniu, niż gdyby były prawdami *a priori*. Są one bowiem prawami zarówno przyrody, jak myślenia. Raz uświadomione wpełni przez myśl ludzką, stają się dla niej koniecznymi w tym znaczeniu, że nic im przeciwnego pomyśleć nie można. Dzieje się to wskutek tego, że umysł, będąc uorganizowanym doświadczeniem, nie może przekroczyć jego danych, jest wobec nich bezwładny. Prawdy te są dla niego ostatecznym sprawdzianem wszystkich faktów i wszelkich zapatrywań. Co z nimi pozostaje w sprzeczności, co je gwałci pod jakimkolwiek względem, musi on uznać za złudzenie, przywidzenie, uprzedzenie, za przesąd i fałsz. Na nich, jako na niezachwianych fundamentach, opiera się cała filozofja doświadczalna.

Filozofja ta daje głębokie przekonanie, że poznanie ludzkie nie wyczerpało wszystkiego, co się kryje w tajnikach przyrody, że są jeszcze na ziemi i na niebie rzeczy, o których jej dotąd ani się śniło; ale zarazem jest pewna, że kiedyś przyśnią się jej i pod jej zaklęciem staną rzeczywistością.

Przyroda swych cudów darmo nie objawia człowiekowi. Musi je drogo opłacać, nabywać jeden po drugim kosztem mozolnej i wytrwałej pracy, ceną ofiar i poświęceń z przyjemności życia, a nierzadko i samego życia. A i wtedy nawet otwiera ona swą skarbnicę tylko pod przymusem. Ażeby ją zniewolić do tego, trzeba wykraść jej tajemnice, podpatrzyć jej zwyczaje, sposoby działania, poznać dokładnie wszystkie siły, jakimi rozporządza i podbić je pod swe panowanie. Tylko zapomocą własnych jej sił można ją nagiąć do posłuszeństwa, wydobyć z niej to, co w swym łonie ukrywa — i w ten sposób zmusić do urzeczywistnienia cudów, które przyśniły się filozofji.

W ten sposób główna różnica między cudami, które śnią się filozofom, a tymi, które śnią się nie filozofom, leży w tym, że te dokonywają się zadarmo, niespodzianie, bez żadnego związku między sobą — i są zarówno pod względem formy, jak i treści żywym zaprzeczeniem stałości praw przyrody, jawnym gwałtem, zadanym prawu niezniszczalności materji, trwałości energji i ciągłości ruchu.

XXV.

# KILKA UWAG O SAMOBÓJSTWIE
## POD WZGLĘDEM PSYCHOLOGICZNYM. *)

1.

Wygłaszanie w różnych okolicznościach życia zdania i zapatrywania na czyny ludzkie i ich powody świadczą najwymowniej, że dokładniejsze mamy pojęcia o tym, co się dzieje na księżycu, niżeli o tym, co zachodzi w duszy człowieka, gdy ten przystępuje do czynu, który ma stanowić o jego losie. Uwydatnia się to szczególnie w naszych sądach o samobójstwie i wydawanych wyrokach na tych, którzy się go dopuszczają.

Samobójstwo w naszych czasach stało się wypadkiem, jeżeli nie codziennym, to w każdym razie bardzo zwykłym. Jakoż oswoiliśmy się z nim już tak dalece, że przestało nas przerażać, pomimo, że dotąd nie zatraciło zagadkowego charakteru i żywo porusza wyobraźnię, otwierając obszerne pole domysłom, pociągając do naśladowania. Domysły te bywają zwykle bardzo fantastyczne i dowodzą, że człowiek był i pozostanie na długo jeszcze najtrudniejszą dla niego samego zagadką. Pomijając wszystkie inne trudności, jakie się nastręczają w poważnym badaniu natury ludzkiej, jedną z najcięższych jest to, że każdy z nas w ocenianiu postępowania innych uważa siebie za typ całej ludzkości i podług swych własnych uczuć i pragnień sądzi o uczuciach i usiłowaniach wszystkich.

Dla poczciwców, którzy cenią wartość życia ludzkiego podług sumy dostępnych dla każdego wygód i codziennych przyjemności, samobójstwo jest prostym szaleństwem, bezpośrednim następstwem obłędu umysłowego. Niezdolni pojąć, jak można pozbawić się dobrowolnie życia, które samo przez się jest przyjemne i wystarczające na wszystkie cierpienia i którego strzeże instynkt samozachowawczy, zapatrują się na nie jako na czyn mimowolny, wykonywany bezwiednie pod wpływem ślepego popędu, powstającego nagle wskutek pewnego zboczenia w sprawach fizjologicznych,

*) *Prawda*, r. 1889, nr. 28, 29 i 30.



albo też zmian anatomicznych w układzie nerwowym, spowodowanych wadliwościami organizmu. Przeciwnie, dla ludzi bogobojnych, trzymających się niezachwianie tradycyjnej wiary w wolną wolę, zawsze czynną i nigdy nie tracącą zdolności opierania się najsilniejszym pobudkom, każde wogóle samobójstwo, bez względu na przyczyny, jakie je spowodowały, jest grzechem, zbrodnią, która dla samego przykładu powinna być potępiona bezwarunkowo. Nie umiejąc zdać sobie sprawy ze stanu umysłowego, w jakim ono zwykle się dokonywa, wyobrażają sobie, że targnąć się na własne życie jest tym samym, co uczynić zakład hazardowny, albo postawić na kartę cały majątek. To też z niezachwianą powagą mędrców, czujących swą wyższość, wygłaszają dla przestrogi dogmat: człowiek nie ma prawa pozbawiać się życia, którego sobie nie dał, a zapominają, że społeczeństwo, które również życia człowiekowi nie daje, odbiera mu je z czystym sumieniem i uważa to za swe prawo naturalne.

Oba te zapatrywania, wzięte w swej wyłączności, sprzeciwiają się faktom, dziś już dokładnie poznanym — i dlatego są fałszywe, jakkolwiek nie w jednakowej mierze. Bliższe zbadanie rzeczy wykazuje dowodnie, że jak każde samobójstwo bywa czynem fatalnym, dokonywanym bezwiednie pod wpływem ślepego popędu, tak z drugiej strony żadne nie jest aktem wolnej woli, dla tej prostej przyczyny, że takiej woli człowiek nie posiada. Jest podobnym przywidzeniem, jak i tak zwany instynkt samozachowawczy, pojęty jako tajemnicza władza, poprzedzająca wszelkie doświadczenie i świadoma zgóry wszystkiego, co sprzyja życiu i co mu zagraża.

Przez wolną wolę pojmują pewną władzę duszy, ściśle odgraniczoną od myślenia, uczucia i skłonności organicznych i od nich w niczym niezależną. Tak pojęta, jest ona abstrakcją, pozbawioną wszelkiej treści konkretnej. Mimo to jednak przyznaje się jej bezwzględne panowanie nad ową treścią, a przynajmniej jego nigdy nieustającą możność i zdolność do czynnego wystąpienia. Zbytecznie byłoby zastanawiać się dłużej nad sprzecznościami, tkwiącymi w powyższym pojmowaniu woli; wystarczy tu zaznaczyć, że psychologja współczesna odrzuca teorję władz, jako niczym nieuzasadnione uosobienie. Przez władzę rozumie ona jedynie wyraz, oznaczający pewną grupę zjawisk psychicznych, różniących się od innych właściwymi sobie cechami rodzajowymi. W tym znaczeniu wola jest zbiorową nazwą tych zjawisk psychicznych, które występują pod wpływem zewnętrznych czynników, jako oddziaływanie na nie żyjącego organizmu w celu przystosowania się do nich lub też przystosowania ich do swych potrzeb. Zjawiska te, pojedynczo rozważane, są mniej lub więcej złożone, gdyż każde z nich jest wypadkową wielu naraz pierwiastków duchowych — wrażeń, pojęć, uczuć, chęci itd. Postanowienie, będące głównym aktem woli, jest świadomym przyjęciem lub odrzuceniem pewnego zamiaru, pewnej chęci

powstającej pod wpływem wrażeń zewnętrznych, które budzą w nas uczucie przyjemne lub przykre. Przyjęcie to lub odrzucenie nie dokonywa się dowolnie. Uczucie przyjemne skłania nas do usiłowań w celu przedłużenia, zapewnienia go sobie nadal, przykre — pozbycia się go jaknajrychlej, zabezpieczenia się od niego. Każde atoli uczucie pozostaje w pewnym stosunku do innych uczuć, między którymi jedne są trwalsze i głębsze, silniej połączone ze skłonnościami organicznymi, inne bardziej zmienne i płytsze, nie mające trwałego ugruntowania w sercu. O ile pewne uczucie zgadza się lub sprzeciwia uczuciom pierwszego rodzaju, o tyle staje się ono dla nas pożądane lub wstrętne, o tyle skłania nas do przyjęcia go, chociażby samo w sobie było przykre, lub odrzucenia go, chociażby było przyjemne. W postanowieniu swym opieramy się zawsze na uczuciach najsilniejszych, najgłębszych — i jeżeli wyrzekamy się narazie uczucia przyjemnego, to dlatego, by się zabezpieczyć od przykrości, jakie w dalszym następstwie musiałyby nas dotknąć. Naturalnie, że wybór taki zależy od stopnia przewidywania, który różny jest w różnych osobnikach. Wola przeto, w całości wzięta, jest czynnością psychiczną, w której biorą udział wszystkie siły umysłowe i moralne tak świadome jak i nieświadome — pojęcia, uczucia, chęci i skłonności. Im rozum bardziej jest rozwinięty, im pamięć żywsza i, co za tym idzie — przewidywanie dokładniejsze, im uczucia wyższe bardziej są ugruntowane: tym też postanowienia pod ich wpływem powzięte i czyny dokonane przybierają charakter aktu dowolnego w tym znaczeniu, że są następstwem rozmysłu, oceniania pobudek, nie zaś bezpośrednim skutkiem chwilowego wrażenia lub chęci. Czyny dokonywane bez zastanawiania się, bez uświadomienia dalszych następstw — są czynami mimowolnymi; należą do nich te, których bezpośrednią przyczyną jest uniesienie, zapał, niepohamowana niczym chęć, nałogowe upodobania i wstręty, tudzież popędy chwilowe, mające swe źródło bądź w odziedziczonym ustroju układu nerwowego, bądź w jego zmianach patologicznych.

Z zagadnieniem woli w bezpośrednim związku pozostają pytania, dotyczące instynktu samozachowawczego.

Czym się dzieje, że człowiek przywiązuje się do życia i ceni je nad wszystko, pomimo wszelkich trosk i cierpień, jakie się z nim łączą, boi się śmierci, chociaż ta przynosi mu ukojenie i ostateczny wypoczynek? Dzieje się to mocą instynktu samozachowawczego — odpowiadają. Dlaczego człowiek goni za przyjemnościami, a unika cierpienia i znajduje pod tym względem dokładne ostrzeżenia w naturalnych swych upodobaniach i wstrętach? Dlaczego przed grożącym mu niebezpieczeństwem wykonywa pewne ruchy mimowolne, które jakgdyby zgóry były obrachowane na to, by go uchronić od ciosu lub oddalić od niego niebezpieczeństwo? Na te pytania, tak samo, jak i na poprzednie, odpowiadają: dzieje się to mocą instynktu samozachowawczego.



Czymże jest instynkt? Jest to pierwotna potęga, stanowiąca niejako tło wszelkiej istoty żyjącej, główną dźwignię życia, jedyny punkt oparcia w walce o byt. Będąc darem przyrody, a właściwie pierwszego aktu stworzenia, wyprzedza ona wszelkie doświadczenie i świadoma jest zgóry tego, co sprzyja życiu i co mu zagraża. Chwila głębszego zastanowienia wystarcza do poznania, że tego rodzaju odpowiedź rzeczy nie wyjaśnia. Jest to określenie czysto słowne, które pozwala nam poznać znaczenie wyrazu, ale bynajmniej nie tłumaczy, jaka jest istota przedmiotu tym wyrazem oznaczonego. Bądź co bądź, ci co się zadawalają powyższą odpowiedzią, biorą ją za podstawę swego rozumowania i wyprowadzają taki wniosek: ponieważ instynkt samozachowawczy jest najpotężniejszym popędem natury ludzkiej, zatym każdy, kto przeciwko popędowi temu działa, gwałci prawa natury i tymsamym dowodzi, że stan jego umysłu jest nienormalny. Gdybyśmy ten wniosek uznali za słuszny, musielibyśmy z konieczności przyjąć za prawdziwe wszystkie jego logiczne następstwa, między którymi najważniejsze jest następujące: najbardziej normalnym stanem umysłu ludzkiego jest stan dzikości i barbarzyństwa, albowiem ludy dzikie nie znają samobójstwa i dopiero wtedy występuje ono i staje się coraz częstsze, gdy ludzkość wznosi się na coraz wyższy stopień cywilizacji. Paradoksalność tego twierdzenia jest zbyt widoczna, ażeby trzeba było dłużej nad nim się zastanawiać. W każdym razie dowodzi ona w sposób widoczny, że i wniosek, z którego to twierdzenie zostało wyprowadzone, nie może być słuszny. Między stanem umysłu normalnym a nienormalnym ścisłej granicy przeprowadzić nie można i wszelkie pokuszenia o dokładne określenie typu natury ludzkiej, mogącego nam służyć za punkt wyjścia w odróżnianiu tego, co jest normalne, a co nienormalne w postępowaniu ludzkim, są i bodaj czy nie pozostaną na zawsze bezowocne. Stan normalny i nienormalny znamy tylko w objawach krańcowych. Cała zaś sfera objawów umysłowych, leżąca między obłędem umysłowym a rozsądkiem praktycznym, nastręcza tyle wątpliwości dotąd nierozgmatwanych, że byłoby prostą niedorzecznością jedne z nich zaliczać do normalnych, inne do nienormalnych. Czym jest np. twierdzenie, że samobójstwo stanowi objaw chorobliwy, pewien rodzaj zboczenia umysłowego? Paradoksem! A jednakże ten paradoks nie jest tak bardzo pozbawiony sensu, ażebyśmy go mogli odrzucić z całą bezwzględnością, jako prostą niedorzeczność.

Chcąc znaleść dokładną odpowiedź na wszystkie pytania, dotyczące instynktu samozachowawczego, musimy jej szukać w głównych założeniach teorji rozwojowej, która we wszystkich objawach życia upatruje bezpo-

średnie następstwo przystosowania się organizmu do zewnętrznego otoczenia i doboru naturalnego, tudzież prawa dziedziczności. Organizm zwierzęcy jest tylko sumą doświadczenia wszystkich jego przodków w prostej linji: powstaje on drogą dziedziczenia mimowolnych zmian organicznych, wywoływanych doświadczeniem osobniczym. To więc, co poprzedza doświadczenie osobnicze, niekoniecznie ma być jakąś potęgą pierwotną, mającą początek nadprzyrodzony, lecz może być poprostu naturalnym objawem doświadczenia rasowego.

Życie jest samo przez się przyjemne; poczucie istnienia dostarcza człowiekowi pewnej sumy przyjemności, która jest zdolna zrównoważyć najcięższe nieraz cierpienia. Śmierć, jako zaprzeczenie życia, musi w naszej wyobraźni występować w charakterze przykrości, tym większej, że należytego o niej pojęcia mieć nie możemy. W każdym razie przyjemność, jakiej nam dostarcza życie samo przez się, w oderwaniu od towarzyszących mu okoliczności, nie jest bezwarunkowa. Zależy ona jaknajściślej od posiadanej przez organizm energji życiowej i od sposobu zużywania jej. Życie, rozważane pod względem dynamicznym, jest ciągłą przemianą materji i energji, które czerpią się zzewnątrz w formie pokarmów. Ilość posiadanej przez organizm energji jest ograniczona i zależy tak od warunków cielesnego ustroju, jak i od odżywiania się. Indywidualne różnice są pod tym względem nieskończenie wielkie. Dla każdego osobnika jest pewne maksimum, do którego wznieść się może jego energja żywotna i pewne minimum, poniżej którego spaść nie może bez niebezpieczeństwa dla życia. Zbliżając się do maksimum, energja żywotna daje poczucie siły, zadowolenie i wiarę w siebie; obniżając się do minimum, staje się powodem znużenia, zniechęcenia, podejrzliwości i bojaźni.

## 2.

Energja żywotna, wytwarzając się w organizmie, musi być zarazem zużywana. Zużywa się ona jużto w czynnościach fizjologicznych, jużto w czynnościach psychicznych. Im więcej zużywa się jej na pierwsze, tym mniejszy jej zasób pozostaje dla drugich — i odwrotnie. W każdym razie zbytek energji pobudza organizm do działania, zapomocą którego zużywa się jej nadmiar; brak jej, przeciwnie, skłania do bezczynności, spoczynku, który zaoszczędza energję posiadaną i odzyskuje straconą. Zużywanie nadmiaru energji zapomocą działania w jakiejkolwiek formie dostarcza organizmowi pewnej sumy przyjemności; podobnież wypoczynek po pracy i utrudzeniu. Przeciwnie, bezczynność przy nadmiarze energji i czynność przy jej wyczerpaniu powodują przykrość i cierpienie. Takie



są warunki przyjemności, a zarazem przykrości, jakie człowiek znajduje w samym poczuciu swego istnienia, niezależnie od okoliczności zewnętrznych, które na te warunki rozmaicie działają. Cenimy życie i pragniemy go o tyle tylko, o ile jest przyjemne, o ile wartość jego umiemy podnieść za pomocą celu, jaki mu zakreślamy, i nadziei, jakie nas ożywiają, o tyle nareszcie, o ile boimy się śmierci, którą wyobraźnia rozmaicie sobie przedstawia.

Czymże to się dzieje, że przyjemność towarzyszy przyrostowi, przykrość zaś ubytkowi energji żywotnej? Skąd pochodzi, że człowiek i wogóle każdy organizm żyjący szuka przyjemności, która potęguje w nim siły żywotne, a unika przykrości, która je obniża? Czy właśnie ta harmonja między faktem czysto psychicznym, jakim jest uczucie, a zjawiskiem fizjologicznym — wzrostem i upadkiem sił fizycznych — nie stanowi istoty instynktu samozachowawczego, który, będąc aktem przedustawnym, musi poprzedzać wszelkie doświadczenie, jako konieczny jego warunek? Można tak było zapatrywać się na rzecz, pokąd nie została ustalona teorja powszechnego rozwoju; obecnie zaś, kiedy samo życie pojmujemy jako fakt postępowego rozwoju przyrody, musimy uważać i ową harmonję między uczuciem wogóle i wszelkimi jego przejawami, a koniecznymi warunkami życia, za wypadek przystosowania się organizmów do otoczenia i doboru naturalnego. Wszystkie nasze wrodzone skłonności, upodobania i popędy do jednych rzeczy, wstręt do innych, zarówno, jak i owe ruchy mimowolne, jakie wykonywamy w chwili grożącego nam niebezpieczeństwa, poprzedzają wprawdzie doświadczenie indywidualne (i w tym znaczeniu można je nazwać instynktem samozachowawczym), ale nie są bynajmniej objawami jakiejś władzy tajemniczej, mającej początek nadprzyrodzony. Są one bezpośrednim wypadkiem doświadczenia rasy, powolnego w ciągu długich wieków przystosowywania się organizmu ludzkiego do warunków otoczenia, do stosunków bytu społecznego. Świadczy o tym wymownie fakt, że zdolność odczuwania przyjemności i przykrości rozwija się stopniowo w organizmach zwierzęcych równolegle z rozwojem układu nerwowego; a następnie, że w szeregu tak zwanych instynktowych upodobań, skłonności i popędów, których zaspokojenie bywa dla nas przyjemne, wiele jest takich, co nietylko nie są dla nas pożyteczne, ale nawet wręcz szkodliwe ze względu na dzisiejsze warunki bytu, jakkolwiek musiały być pożyteczne dla naszych przodków, inaczej bowiem nie mogłyby się utrwalić w ich organizmie.

Człowiek przeto, który się pozbawia życia, nie działa zarówno pod wpływem kaprysu, niczym niewytłumaczonego, chociaż może działać dowolnie z całą świadomością pobudek, które go do tego skłaniają; jak również nie podlega zboczeniu umysłowemu, któregoby charakterystyczną cechę

stanowiło zanikanie instynktu samozachowawczego, pomimo, że bywają wypadki samobójstwa, popełnianego wskutek obłędu umysłowego. Skraca dobrowolnie swe życie dlatego, że staje się ono dlań ciężarem nie do zniesienia, że stracił wiarę w siebie i w wyższe zadania życia — a przyszłość przedstawia mu się w wyobraźni jako nieprzerwane pasmo cierpień bez ulgi i pociechy, słowem dlatego, że dzięki cierpieniom bądź fizycznym, bądź moralnym, życie stało się dlań wstrętne, a natomiast śmierć pożądana.

Usuwając więc na bok takie przypuszczenie, jak wolna wola i instynkt samozachowawczy w znaczeniu władzy, stanowiącej jedyną dźwignię życia, musimy szukać wyjaśnienia natury samobójstwa w granicach ścisłej obserwacji, w faktach, jakich nam dostarcza z jednej strony psychologja, z drugiej — statystyka, posługując się w razie potrzeby takimi tylko przypuszczeniami, do jakich nas powyższe fakty upoważniają.

Przedewszystkim należy zaznaczyć, że samobójstwo, jak wszelka wogóle czynność ludzka, jest rodzajem oddziaływania na czynniki zewnętrzne, oddziaływania, które jest wiernym objawem stanu duszy, pewnego jej nastroju uczuciowego, nadającego odpowiedni kierunek jej myślom i chęciom.

Statystyka uczy nas, że samobójstwo jest faktem czysto społecznym, t. j. takim, który się dokonywa wyłącznie pod wpływem stosunków ludzkich, wywołujących te lub inne uczucia, mające to wspólnego, że będąc przykrymi, obniżają energję żywotną, a wyczerpując stopniowo siły fizyczne i moralne, czynią człowieka niezdolnym do walki życiowej. Rozważane ze stanowiska doboru naturalnego, samobójstwo jest eliminacją, usunięciem z pola walki osobników, które nie umieją, czy nie mogą przystosować się do istniejących warunków bytu społecznego. W społeczeństwach pierwotnych, których stosunki są proste, jaknajmniej złożone, i wśród których przystosowanie z tego powodu bywa łatwe, samobójstwo jest zgoła nieznane. Występuje ono dopiero w społeczeństwach bardziej rozwiniętych i staje się coraz częstsze w miarę, jak stosunki społeczne, różniczkując się, wytwarzają związki coraz bardziej zawikłane i przez to samo powiększają z jednej strony wymagania społeczne, z drugiej — potrzeby indywidualne. Przystosowanie w tych warunkach, polegające na pogodzeniu swych potrzeb z wymaganiami społecznymi, nastręcza takie trudności, że jednostki mniej energiczne, mniej zręczne, a przedewszystkim bardziej wrażliwe nie mogą im podołać — i dobrowolnie usuwają się z pola walki, która im nie obiecuje zwycięstwa. Dlatego też z postępem oświaty roczny procent samobójstwa coraz bardziej wzrasta, podnosząc się jednocześnie lub opadając stosownie do zmian, jakie w każdym społeczeństwie zachodzą pod względem politycznym, ekonomicznym, religijnym itd. Procent samobójstwa dla każdego społeczeństwa jest inny i pozostaje w ścisłej zależności od warunków gieograficznych i etnograficznych — i utrzymuje się zawsze mniej lub więcej na tej samej wysokości. Dowodzi to, że samobójstwo, rozważane ze stanowiska społecznego, jest faktem koniecznym, jako skutek pewnej przyczyny, koniecznym w tym znaczeniu, że gdy przyczyna jego jest dana, musi ono nastąpić niezawodnie; ale nie w tym, żeby przyczyna jego nie mogła być przez społeczeństwo w jakiś sposób usunięta, a przynajmniej osłabiona. Do podobnego wniosku doprowadza nas też psychologja, która widzi w samobójstwie oddziaływanie jednostki na czynniki zewnętrzne, jakimi są stosunki życia społecznego, konieczny objaw pewnego stanu duszy. Stan ten wytwarza się powoli i bywa zwykle następstwem, jeżeli nie win i błędów własnych, to w każdym razie przodków, za których grzechy pokutujemy. Chociaż więc samobójstwo, jako skutek pewnej przyczyny, jest konieczny, przestaje nim być ze względu na swą przyczynę, która zależy od naszej woli i której usunięcie usuwa zarazem i skutek. Konieczność samobójstwa, jak widzimy, nie jest fatalistyczna, z wyroków przeznaczenia pochodząca, ale deterministyczna, t. j. taka, która zależy od warunków świata rzeczywistego, zmiennych same przez się, dających się odmienić zapomocą reform społecznych i umoralnienia jednostek.



## 3.

Samobójstwo, jako pewien rodzaj czynności ludzkiej, bywa, jak wszelka wogóle czynność, trojakie: *a*) dowolne, dokonywane po namyśle i rozwadze; *b*) mimowolne, czyli popędowe, któremu towarzyszy świadomość działania i *c*) bezwiedne. We wszystkich tych wypadkach, pomimo bardzo ważnych różnic, jakie między nimi zachodzą, jest ono konieczne, jakkolwiek konieczność samobójstwa rozmyślnego jest wyrozumowana, kiedy tymczasem w mimowolnych, tak świadomych, jak i bezwiednych, jest czysto automatyczna.

*a*) Życie ludzkie jest ciągłą, nigdy nieustającą walką o byt — walką z siłami przyrody i z dążnościami naszych bliźnich, warunkującymi, ograniczającymi, a nierzadko nawet wprost paraliżującymi nasze pragnienia, zamiary i dążności. Chodzi w niej nietylko o zabezpieczenie się od wrogich sił przyrody, ale i o ich spożytkowanie; nietylko o rozbrojenie niechęci ludzkiej i uprzedzenia, ale i o pozyskanie sympatji i pomocy w osiągnięciu celów, jakie wykreślamy dla swego życia.

Zwykłą pobudką działania ludzkiego są potrzeby fizyczne i moralne tak wrodzone, jak i nabyte. Jaka jest norma tych potrzeb? Odpowiedzieć na to niepodobna. Różna jest ona u różnych ludzi, stosownie do ich poło-

żenia w świecie, wykształcenia, zawodu, tudzież wrodzonych usposobień i nabytych nałogów. W każdym razie ogólny stan społeczeństwa pod względem oświaty, rozwoju ekonomiczno-prawnego i umoralnienia wywiera stanowczy wpływ na unormowanie potrzeb ludzkich, podporządkowując pragnienia jednostkowe wymaganiom dobra powszechnego, skierowując usiłowania pojedyncze ku zadaniom ogólnego pożytku. O ile w społeczeństwie bardziej rozwiniętym, którego stosunki są nader złożone i zawiłe, z jednej strony potrzeby ludzkie bywają liczniejsze i naglejsze, o tyle z drugiej — środki do ich zaspokojenia z większą nabywają się trudnością. To też w miarę jak społeczeństwo coraz bardziej rozwija się, walka o byt staje się cięższa i zapamiętalsza — i zwycięzcami z niej wychodzą nie zawsze zacniejsi, ale silniejsi i przebieglejsi. Do wytrwania w niej, pomimo wszelkich niepowodzeń i klęsk, niezbędna jest pewna suma energji żywotnej, któraby nie dała się zużyć cierpieniami, czy to fizycznymi, czy moralnymi. Jakkolwiek źródłem tej energji są siły fizyczne, czynne w organizmie ludzkim, głównym atoli warunkiem ich żywotności są uczucia wyższe, miarkujące samolubne chęci i nadające naszym usiłowaniom kierunek szlachetniejszy od dążności, których ostatecznym celem jest szczęście osobiste. Kto w swym sercu takich uczuć nie znajduje, kto nic i nikogo nie ukochał w życiu i za jedyny cel swych trosk i zabiegów stawia osobiste wyniesienie się, nabycie bogactw lub zaspokojenie jakiej namiętności, ten w ciężkich losu doświadczeniach czuje się tak złamany i przygnębiony, tak z sił wyczerpany, że nie stać go nawet na bierną walkę z życiem. Jakoż największa część samobójców, pozbawiających się dobrowolnie życia, należy do tego rodzaju ludzi.

Człowiek, chociażby najcięższą złożony chorobą i pozbawiony wszelkiej nadziei wyzdrowienia, jeżeli sprzągł swe życie silnymi węzłami z życiem innych, ze szczęściem swych bliźnich, z powodzeniem i klęskami społecznymi — znajdzie w swym sercu dość jeszcze pobudek, które go będą podtrzymywać i dodawać sił do znoszenia smutnego losu. Przeciwnie, ten, dla którego życie tyle tylko ma wartości, o ile dostarcza mu zmysłowych przyjemności, czując się dotkniętym nieuleczalną chorobą, pozbawiającą go upragnionych rozkoszy, może dojść do takiego zniechęcenia i zniecierpliwienia, że ono stanie się dlań wstrętne. Kto z wypieszczonymi w samolubnej piersi nadziejami tak silnie skojarzył myśl swą o przyszłości, że ta bez nich przedstawia się mu jak pustynia martwa bez cienia ochłody, bez odgłosu życia, ten po doznanym zawodzie, burzącym cały gmach jego marzeń i rozwiewającym wszystkie jego nadzieje, uczuje się tak nieszczęśliwym i w swym nieszczęściu tak osamotnionym, że sama świadomość jego istnienia będzie dlań nieznośna. Bywa wprawdzie czasami, że człowiek najszlachetniejszy, najmniej samolubnymi kierujący się chęciami, ale z natury wrażliwy i zniechęcający się, napotykając w swych dążnościach i przedsięwzięciach ciągłe zawady i trudności, widząc, jak jego siły zużywają się w podjazdowej walce, jak całe życie marnuje się w bezowocnych wysiłkach, nabiera w końcu wiary w ciążący nad sobą fatalizm i, straciwszy wszelką nadzieję zmiany swego losu, daje za wygranę wszystkiemu i przeprowadza ostateczny rachunek z życiem. Wypadek ten atoli nie stanowi wyjątku od reguły, gdyż i w nim główną pobudką samobójstwa są względy czysto osobiste, pomijające ogólne, które pozwalają być użytecznym na każdym stanowisku, w najciaśniejszym zakresie. Człowiek z ugruntowanymi uczuciami altruistycznymi, z głęboką miłością kraju i ludzkości, jeżeli zabija się dobrowolnie, to chyba wtedy, gdy życie, skutkiem zbiegu dziwnych okoliczności, staje się ciężarem dla jego bliskich, lub dla społeczeństwa, albo też, gdy uzna, że jego śmierć jest konieczną ofiarą dla dobra ogólnego. Przykładów ostatniego rodzaju samobójstwa dostarczają nam dzieje tak starożytne, jak i nowszych czasów.



Bądź co bądź, niepodobna zaprzeczyć, że jakkolwiek samobójstwo dowolne jest czynem przeważnie egoistycznym, świadczy ono przecież o pewnym uszlachetnieniu osobników, którzy się go dopuszczają, pewnym stopniu umoralnienia ich uczuć. Człowiek z gruntu samolubny, pozbawiony wszelkich zasad, idąc na przebój z życiem, gdy widzi się zagrożony nędzą, niepowodzeniem, ucieknie się raczej do podstępu, oszustwa, zbrodni, niźli do samobójstwa; zawiedziony w miłości, prędzej zamorduje swą kochankę, niż siebie; zmuszony rozstać się z nadziejami, które rzeczywistość rozprasza nieubłaganie, znienawidzi świat i ludzi — i w samej zemście nad nimi będzie szukał dla siebie pociechy i zadowolenia.

Dokonywane w powyższych okolicznościach samobójstwo spokojnie i z namysłem, po rozważeniu wszystkiego, co za nim i przeciwko niemu przemawia, jest dowolne, jako skutek postanowienia, na które żaden zewnętrzny przymus nie wpływał. Samo to atoli postanowienie ze względu na pobudki, które je spowodowały, jest równie konieczne, jak konieczne są wnioski logiczne w stosunku do założeń, z których zostały wyprowadzone. Jest ono wypadkiem wyboru między życiem, które same tylko cierpienia przynosi i w znużonej duszy budzi wstręt i pragnienie wypoczynku, a śmiercią, która swą tajemniczością przeraża wprawdzie, ale za to uwalnia raz na zawsze od wszelkich niepokojów i dolegliwości. Z dwojga złego, które ma człowiek przed sobą, wybiera on zwykle to, które jest mniejsze dla niego, mniej przykre i już przez to samo bardziej pożądane. Ulega on tu koniecznemu prawu swej natury, dla której to tylko jest pożądane, co jest przyjemne, a w razie nieuniknionego wyboru to, co mniej przykre. Doznawane zaś

przez niego rozkosze i cierpienia zależą nie od samych tylko warunków zmysłowej wrażliwości, ale i od natury uczuć, jakie go ożywiają, od wrodzonych usposobień, nabytych nałogów i panujących nad nim namiętności. Człowiek, który zdołał zaszczepić w swej duszy uczucia altruistyczne, czuje naturalny wstręt do wszystkiego, co tym uczuciom jest przeciwne, i mimowolna nawet ich obraza sprawia mu przykrość. Na tym właśnie polega istota sumienia ludzkiego. Kto np. przez lekkomyślność stanął w kolizji z prawem lub opinją publiczną i nie ma przed sobą innego wyboru, tylko albo życie pełne upokorzeń i hańby, albo śmierć, ta będzie w tym tylko wypadku dlań bardziej pożądana, jeżeli uczucia honoru, osobistej godności będą w nim tak silnie rozwinięte, że uprzytomnienie poniżenia, jakie go oczekuje, będzie dla niego tak przykre i wstrętne, że wobec tego sama śmierć wyda mu się przyjemniejszą.

Odpowiedzialność moralna, jaka spada na samobójcę, pozbawiającego się dobrowolnie życia, dotyczy nie jego wyboru, postanowienia, a tym mniej ostatecznego czynu, które ze względu na jego uczucia i ogólny stan duszy, nie mogły być inne; ale właściwie samego uczucia i owego stanu duszy, które są jedyną przyczyną jego rozpaczliwego kroku, a które powstały w nim z własnej jego winy, jako proste następstwo tego, że mając tylko siebie i własne szczęście na względzie, nie ukochał całą duszą nic i nikogo, nie zespolił swych uczuć wyższymi idejami, któreby, rozszerzając zakres jego pragnień i nastręczając wznioślejsze ideje życiu, uczyniły go bardziej wytrwałym w zawodach i niepowodzeniach, bardziej zahartowanym na cierpienia. W każdym razie, jakakolwiek wina ciąży na samobójcy, nie zasługuje on na bezwzględne potępienie. Nie tyle on jest złym człowiekiem, ile słabym, a przedewszystkim nieszczęśliwym. Nieszczęście zaś ma także swoje prawa. Kto wie, z jakimi on usposobieniami i skłonnościami przyszedł na świat, i jakie okoliczności towarzyszyły jego wczesnemu rozwojowi, jakim zasobem sił i energji zaopatrzyła go przyroda na walkę!? Zresztą, czy sam on siebie za swe winy nie ukarał surowiej, niżby to najsurowsze uczynić mogły prawa!?.. Powie kto może, że samobójca pozbawia się tego, co dlań nie ma już żadnej wartości. Uwaga ta jest słuszna w stosunku do niektórych wypadków, ale w ogólnym zastosowaniu jest zgoła fałszywa. Samobójca ceni życie, jak każdy inny śmiertelnik, jeżeli zaś przenosi nad nie śmierć, to dlatego, że w tych warunkach, w jakich mu się przedstawia, życie jest dla niego niemożliwe.

*b*) Przyczyną samobójstwa dowolnego jest zwątpienie, upadek wiary w siebie samego wobec cierpień i przeciwności, słowem, wyczerpanie energji żywotnej, koniecznej do podtrzymania walki o byt. Inaczej ma się rzecz z samobójstwem mimowolnym świadomym. W tym wypadku zachodzi nie brak energji, nie wyczerpanie sił moralnych, ale chorobliwy stan duszy, mający najczęściej swe źródło w warunkach organizacji, albo wychowania i polegający na tym, że cały niemal zasób rozporządzalnej energji bywa pochłonięty przez jedno jakieś uczucie lub wyobrażenie, wskutek czego wszystkie inne czynności duszy są niejako sparaliżowane i niezdolne oprzeć się ogólnemu usposobieniu, które też coraz bardziej wzrasta i podbija pod swe panowanie rozum i wolę.



Energja żywotna, istniejąca w organizmie ludzkim, zależąc tak od warunków ustroju cielesnego, jako też od jego odżywiania, jest ilościowo ograniczona, a więc dająca się wyczerpać. Pewna jej część idzie na sprawy żywotne, pozostała reszta, tym większa, im mniej jej spotrzebowano na czynności fizyczne, może być użyta na sprawy duchowe — na myślenie, czucie, i działanie celowe. Reszta owa, nagromadzona w układzie nerwowym, znajduje się w stanie mniejszego lub większego napięcia i wyzwala się w jakimkolwiek kierunku za odpowiednim potrąceniem, którym bywa zwykle wrażenie bądź zewnętrzne, bądź wewnętrzne, albo też wyobrażenie. Przy silnym napięciu energji wystarcza najsłabszy bodziec do wyzwolenia ogromnej jej ilości, przy małym bodziec musi być znacznie silniejszy, ażeby mógł wywołać ten skutek. Energja, wyzwolona w jakimkolwiek kierunku, musi być w nim zużyta zapomocą odpowiednich mu czynności, takich np. jak praca umysłowa albo działanie, mające na celu zaspokojenie uczuć.

## 4.

Bezpośrednią przyczyną naszego działania są uczucia i wyobrażenia, mające wspólne źródło we wrażeniach. Wyobrażenia i uczucia, powstając i kształtując się w nas powoli drogą doświadczenia, pod jego wpływem układają się w coraz większe całostki, których składowe części łączą się z sobą tym ściślej, im częściej występują razem w doświadczeniu. Wskutek tego wzajemnego łączenia się z sobą wyobrażeń i uczuć, zwanego prawem kojarzenia, jedno jakieś wyobrażenie wywołuje w umyśle inne, które się z nim łączyły, a jednocześnie może spowodować w duszy naszej stan przykry lub przyjemny, czyli uczucie, które mu pierwotnie towarzyszyło; tak samo pewne uczucie może pociągnąć za sobą powstanie innych z nim skojarzonych, a zarazem przywołać na pamięć wyobrażenie przedmiotu lub wzruszenia, które tych uczuć były przyczyną. Widzimy z tego, że jak powstawanie w nas wyobrażeń i uczuć, tak i ich kojarzenie się następuje pomimo nas i bez nas — i dopiero w późniejszym czasie dochodzimy do jakiejś władzy nad nagromadzonym w ten sposób materjałem, polegającej głównie na tym, że jedne wyobrażenia sprawdzamy i prostujemy zapomocą drugich, że jednym uczuciom przeciwstawiamy inne, ażeby je

umiarkować i przywrócić naruszoną przez nie równowagę duszy. Lecz i do takiej władzy nad swymi wyobrażeniami i uczuciami nie każdy dochodzi. Z wolą człowiek się nie rodzi, lecz ją nabywa powoli, drogą walki z sobą samym. Do tej walki potrzebuje pewnego zasobu energji, tudzież odpowiednich bodźców, któreby go zmusiły do wytworzenia w swych wyobrażeniach i uczuciach pobudek, zgodnych z zadaniami życia.

Każdy z nas przynosi na świat pewne skłonności i popędy, które, będąc odziedziczonym doświadczeniem przodków, stanowią dla naszej energji żywotnej utorowane drogi, nastręczające jej jaknajmniejszy opór w jej wyzwalaniu się. Wrodzone skłonności i popędy przy wadliwym wychowaniu łatwo mogą się stać namiętnościami i pragnieniami, które, zużywając cały zasób rozporządzalnej energji, przytłumiają wszelkie inne sprawy duchowe i czynią niemożliwym, a przynajmniej bardzo trudnym wyrobienie woli. Człowiek, który nie umie panować nad sobą, nie nauczył się zdawać sobie sprawy ze swych wyobrażeń, nie przywykł do opierania się doznanym wrażeniom i poddaje się ze ślepą uległością każdemu popędowi — staje się mimowolnym narzędziem swych namiętności i żądz. Całe postępowanie jego jest tylko jakby działaniem automatu, różniącego się od zwykłych tym, że bywa świadomy tego, co robi i do czego zmierza. Taki też łatwo ulega obłędowi umysłowemu, który głównie pochodzi z braku panowania nad sobą. Przyczyną jego bywa wygórowanie jakiejś namiętności, która tak zapanowywa nad myślami, uczuciami i pragnieniami, że te zatracają swą samodzielność i rozwijają się w kierunku, jaki ona im wyznacza, albo też takie spotęgowanie ślepego popędu, że staje się on jedyną sprężyną wszelkiego działania. Człowiek w tym stanie traci powoli poczucie rzeczywistości, przestaje odróżniać swe wyobrażenia od faktów konkretnych i, nie umiejąc zdać sobie sprawy ze swego stanu i ze stanu rzeczy, zachowuje tyle zaledwie świadomości, że potrafi orjentować się w codziennych okolicznościach życia i dobierać odpowiednie środki do zaspokojenia dziwacznych swych chęci i wypełnienia zamiarów, jakie mu prosty przypadek lub kojarzenie wyobrażeń nastręczy.

Samobójstwo mimowolne dokonywa się zwykle w nienormalnym stanie umysłu — w obłędzie, pod wpływem namiętności i wskutek głębokiego wzruszenia, które, powstając nagle, wyczerpuje wszystkie siły żywotne. Stany te tym się różnią od normalnego, że w nich człowiek traci panowanie nad sobą, że kierując się pobudzeniami czysto wewnętrznymi, działa, że tak powiem, naoślep, bez względu na stosunki rzeczywiste, na zewnętrzne warunki życia. Czynności, w jednym z tych stanów dokonane, pochodzą nie z wyboru między pewnymi pobudkami, nie z ocenienia stosunku owych pobudek do ogólnych zadań życia, do indywidualnych dążności i warun-



ków osobistego położenia, ale z popędu, któremu człowiek oprzeć się nie umie i pod którego wpływem działa czysto mechanicznie. W każdym jednak razie działa świadomie, gdyż wie, co robi i dlaczego robi, umie dobrać odpowiednie środki i upatrzyć właściwe do wykonania swego zamiaru okoliczności — słowem, działa celowo.

Istotę obłędu stanowi przedewszystkim rozprzężenie woli, a następnie pewne zaburzenie, częściowe lub powszechne, w sferze uczuć. Przy częściowym zaburzeniu uczuć zatraca się równowaga między wrażeniam zewnętrznymi i spostrzeżeniami, a pewną grupą wrażeń wewnętrznych i wyobrażeń. Te nabierają takiej siły i wyrazistości, że chory, nie mogąc ich odróżnić od wrażeń zewnętrznych i spostrzeżeń, zatraca właściwy punkt oparcia w rozpoznawaniu tego, co jest podmiotowe, a co przedmiotowe — i dopuszcza się kroków, które dla ludzi zdrowych są prawdziwym szaleństwem, ale dla chorego są czynnością konsekwentną ze względu na kierujące nim pobudki. W tym stanie świadomość, chociaż częściowo zakłócona, istnieje i może zachowywać właściwą sobie jasność w zakresie spraw umysłowych, niemających bezpośredniego stosunku z uczuciem, które stanowi istotę obłędu, i z odpowiednimi wrażeniami i wyobrażeniami.

W manji samobójczej, prześladowczej, zarówno jak i w melancholji czynnej, panujący stan duszy jest tej natury, że myśl o samobójstwie sama przez się nastręcza się umysłowi. Pod wpływem odziedziczonego popędu do samobójstwa powstaje powoli w duszy niezadowolenie z siebie i ze świata, które w pewnej chwili bądź z powodu okoliczności zewnętrznych, bądź wskutek warunków wewnętrznych, może dojść do takiej potęgi że pragnienie pozbycia się życia, często nawet niewyraźne i nieświadome, stanie się panującym nastrojem duszy. Wtedy wzmianka o samobójstwie obcy przykład, lub samo kojarzenie wyobrażeń, nastręczające myśl o samobójstwie, staje się iskrą, która, rozbudzając do świadomości popęd, kryjący się dotąd w tajnikach duszy, może spowodować wybuch jego, porywający za sobą wolę niezdolną do oporu.

Tak samo ma się rzecz i z manją prześladowczą, która, rozwijając podejrzliwość i ukazując w każdym człowieku nieprzyjaciela, w każdym zdarzeniu intrygę i zdradę, podsyca niepokój o życie, zdrowie lub szczęście do tego stopnia, że w napadzie gwałtowniejszego rozdrażnienia śmierć może się wydać jedyną zbawczynią od nieustających udręczeń.

Namiętność jest tylko nałogiem uczucia, nawyknieniem do odbierania pewnych wrażeń. Wrażenia te, zrazu przyjemne, mogą się następnie stać przykrymi, chociaż nie przestają być pożądanymi z powodu, że chorobliwemu stanowi organizmu dostarczają pewnych pobudzeń, bez których już obejść się nie może. Różni się ona od obłędu właściwego

tym, że przy zupełnym braku panowania nad sobą świadomość może być nienaruszona, może jej towarzyszyć jasne i dokładne rozumienie stanu duszy i stosunków zewnętrznych. Jakoż pojmowanie swego poniżenia, w jakie dobrowolnie dał się wciągnąć, tudzież poczucie własnej niemocy wobec namiętności, będącej przyczyną jego poniżenia, zdolne są przejąć człowieka, w którym uczucie ludzkiej godności niezupełnie jeszcze wygasło, wzgardą dla siebie samego i zniechęceniem i popchnąć do samobójstwa. Do podobnegoż kroku doprowadza namiętność, zawiedziona w swych nadziejach, z którymi tak silnie skojarzyły się marzenia o przyszłości, że bez nich życie traci wszelki urok — albo napotykająca w swych dążeniach ciągłe przeszkody i utrudnienia, które wyczerpują siły żywotne i sprowadzają nadmierną wrażliwość i zniecierpliwienie.

Mniej świadome bywa samobójstwo, popełniane w chwili gwałtownego wzruszenia, które sprowadza tak silne zaburzenie w sferze uczuć, że wszelka kontrola nad nimi rozumu oraz władza woli naraz ustaje, i człowiek wykonywa automatycznie pewne ruchy, nie wiedząc poco i dlaczego. Nie umiejąc zdać sobie sprawy ze swego stanu i zapanować nad wzruszeniem, ulega on instynktownie naturalnej potrzebie zużycia w jakikolwiek sposób wyzwolonej nagle i nadmiernie energji żywotnej. W tym wypadku wykonywają się zwykle te ruchy, które w określonym osobniku stawiają najmniejszy opór wyzwolonej energji, dzięki szybko odziedziczonym usposobieniom, czy też nabytym przyzwyczajeniom. Krzyki przerażające, rwanie włosów na sobie, kaleczenie się, rzucanie na otaczających, a przedewszystkim na sprawców swego uniesienia, zużywając nagromadzoną w mózgu energję, przynoszą ulgę i pozwalają człowiekowi odzyskać straconą na chwilę przytomność. Że w stanie takiego uniesienia, zapomnienia się może człowiek dopuścić się zabójstwa lub samobójstwa, łatwo zrozumieć, gdy zważymy, że działa on wtedy automatycznie, i że na kierunek jego działania wpływa nie rozwaga, lecz proste kojarzenie wyobrażeń, zależne od przypadku, od chwilowego wrażenia. Zabijając kogoś lub samego siebie, wie on, co robi, ale nie wie, dla jakich powodów i jakie stąd następstwa wypłyną. Nad tym nie zastanawia się, gdyż wszelka praca myśli jest dla niego w tej chwili niemożliwa.

*c*) Gwałtowne wzruszenie, pozbawiając narazie człowieka przytomności — świadomości wyraźnej tego, co z nim i naokoło niego się dzieje, graniczy z szałem, który powstaje w obłędzie umysłowym i w pewnych chorobach, sprowadzających zmiany patologiczne mózgu. Szał różni się tym głównie od silnego wzruszenia, że jest objawem zgoła chorobliwym i podczas niego wszelka wogóle świadomość ustaje. To też samobójstwo, spełnione w szale, pod wpływem przywidzeń, majaczeń, albo rozbudzonego popędu, który dotąd mógł się kryć w tajnikach serca dla braku warunków potrzebnych do jego objawienia się — jest samobójstwem bezwiednym, czynem tej samej natury, co działanie osoby, pogrążonej we śnie, albo zahypnotyzowanej.



Rozpatrzenie się we wszystkich rodzajach samobójstwa tak dowolnego, jako też mimowolnego, świadomego i bezwiednego, doprowadza nas do przekonania, które już wyżej wypowiedziałem, że samobójstwo, rozważane ze stanowiska psychologicznego, tak samo jak i statystycznego, jest faktem koniecznym o tyle, o ile konieczny jest skutek określonej przyczyny. Konieczność jego przeto nie jest fatalistyczna, czyli taka, któraby pochodziła stąd, że przyczyna jego sama w sobie jest konieczna, niedająca się usunąć; jest ona raczej deterministyczna, tkwiąca w warunkach zewnętrznych i wewnętrznych, które są zmienne i podlegają woli ludzkiej, jeżeli nie bezpośrednio, to pośrednio, przez zaprowadzenie ulepszeń w stosunkach społecznych, rozwijanie się w ludziach uczuć szlachetniejszych i rozbudzanie wyższych dążności, miarkujących popędy egoistyczne. Przejściowy stan dzisiejszej ludzkości pod wszystkimi wogóle względami wytwarza jej nawpół wojskowa, nawpół przemysłowa, wygórowana oświata u góry, ciemnota pełna uprzedzeń i przesądów u dołu — stosunki ekonomiczne, ułatwiające centralizację bogactwa w ręku kilku jednostek i sprowadzające nędzę mas — wszystko to składa się na wytworzenie warunków, które walkę o byt czynią tak ciężką, że nie każdego stać na nią. Osobniki do niej niezdolne muszą z konieczności ginąć, jeżeli nie od głodowej śmierci, to z ręki kata, albo przez śmierć dobrowolną. Jakoż statystyka wyraźnie zaznacza, że między przestępstwami, zbrodniami a samobójstwem zachodzi pewien ilościowy stosunek, który wskazuje, że mają one wspólną przyczynę w tych samych warunkach zewnętrznych, jakkolwiek warunki wewnętrzne są różne. Jedynym przeto lekarstwem na samobójstwo jest z jednej strony reforma społeczno-ekonomiczna i oświata powszechna, z drugiej hygjena i wychowanie — pierwsza, wzmacniająca organizm i nadająca mu większą odporność na wpływy zewnętrzne, drugie — przyzwyczajające ludzi od najmłodszego wieku do panowania nad sobą i wytwarzające w ich duszy wyższe pragnienia i upodobania.

XXVI.

# NEWROZA I PESYMIZM.*)

Co to jest newroza? Co to jest pesymizm? Sądzę, że na pierwsze pytanie większa część czytelników odpowie: nie wiemy; zato na drugie wszyscy jednogłośnie zawołają: wiemy. I nic w tym dziwnego. Wyraz newroza jest nowy i tak rzadko bywa u nas używany, że nie mieliśmy jeszcze czasu oswoić się z nim dotyla, byśmy go mogli spotykać jak starego znajomego; inaczej rzecz ma się z pesymizmem. Spotykamy się z nim co dnia w druku i w mowie potocznej, używamy go sami, ile razy zachodzi potrzeba. Moglibyśmy go nie znać, nie wiedzieć, jakie jest jego znaczenie?! Nie przeczę, że o znaczeniu tego wyrazu, każdy z nas coś wie, tyle przynajmniej, ile tego potrzeba na codzienny użytek. Nie o to atoli mi chodzi. Zapytuję tu, czy wielu wśród nas jest takich, którzy wiedzą dokładnie, co stanowi istotę pesymizmu, na czym on polega i jaka jest jego przyczyna. Otóż na postawione w ten sposób pytanie odpowiadam bez wahania: takich, którzyby umieli dokładnie zdać sobie sprawę z tego, jest bardzo niewielu. Niech to moje twierdzenie większości czytelników nie gniewa. Niema w nim nic tak bardzo upokarzającego dla nich. Jeżeli bowiem oni nie wiedzą, czym jest pesymizm, to również nie wiedzą bardzo często i ci, którzy zabierają się do pisania o nim — dla nauki innych. Jaskrawym tego dowodem jest wydany w tłumaczeniu polskim odczyt francuskiego lekarza A. Deschamps, pod tytułem, wypisanym w nagłówku niniejszego artykułu.

Autor owego odczytu, przerażony postępami w swym kraju pesymizmu, który z każdym dniem niemal coraz bardziej się rozpowszechnia, postanowił zabrać głos, ażeby dać poznać rodakom, jakiej jest natury grożące im niebezpieczeństwo i z której strony godzi na nich. A ponieważ pesymizm łączy się z newrozą, więc mówiąc o tamtym, i tej

*) *Prawda,* r. 1889, nr. 52.



postanowił kilka uwag poświęcić, o ile to potrzebnym mu się wydało do poznanią z nią słuchaczów.

Z pewnością nigdybyśmy się nie dowiedzieli o istnieniu p. Deschamps i o tym, że gdzieś, kiedyś miał odczyt o pesymizmie, gdyby nie p. L. W. — tłumacz.

Zaraz na wstępie upewnia nas prelegent uroczyście, że newroza i pesymizm są tak rozpowszechnione w naszej dobie, iż należy je uważać za wyłączną właściwość końca XIX wieku. Były one wprawdzie znane i dawniej, ale nigdy w takim stopniu, jak obecnie. Zdenerwowanie, brak woli i zniechęcenie do życia — to są znamiona, cechujące zarówno jednostki, jak całe masy.

Przez newrozę medycyna rozumie całą grupę chorób nerwowych, których przyczyna nie jest znana, gdyż dotąd towarzyszące im zmiany anatomiczne nie zostały wykryte. Do takich chorób zaliczyła newropatję, zdenerwowanie i hypnotyzm. Od ukazania się w druku odczytu dra Deschamps newropatja przestanie być zaliczana do newrozy, albowiem autor wykazał nareszcie, jakie są zmiany anatomiczne, które tej chorobie towarzyszą. Newropata, podług niego, odznacza się tym, że ma *nerwy cienkie, jak niteczki.*

Przejdźmy teraz do pesymizmu.

Wiadomo, że pesymizm oznacza wzgardę życia, zniechęcenie, wstręt do niego, wiodący nieraz do samobójstwa. Jakież są przyczyny jego rozpowszechnienia się w naszych czasach? Bywają wielorakie, powiada autor: najważniejszą z nich przecież, a nawet główną, są doktryny filozoficzne Darwina, Milla i Spencera, których wpływ, zabijając wiarę w ideały, odziera życie z uroku i czyni z niego farsę, nie zasługującą na to, by się o nią troszczyć i okupywać cierpieniami. Dzięki tym doktrynom, tudzież wielu innym okolicznościom podrzędnej wagi, pesymizm tak dalece owładnął umysłami żyjącego pokolenia, że słusznie można się trwożyć o przyszłość całej ludzkości. Ta bowiem jej część, która w swym ręku dzierży pochodnię oświaty, stacza się w szalonym pędzie po stromej pochyłości — w nicość!.. Uspokójmy się jednakże! Tak źle jeszcze nie jest. Niebezpieczeństwo jest groźne; ale istnieje lekarstwo na nie. Znajduje się ono tam, gdzie leży źródło złego — w doktrynie Darwina, która ma tę samą własność, jaką ongi posiadała dzida Achilesowa, co jednym końcem zadawała rany, drugim goiła.

„Teorja Darwina — są słowa autora — orzekając, że człowiek jest tylko poddanym sił przyrody, jest przyczyną pesymizmu, lecz zarazem i lekarstwem nań. Zasmuca ona, gdy stosujemy ją do życia moralnego jednostki, lecz podnosi, gdy chodzi o utrzymanie gatunku. Wiadomo bowiem, że w ewolucji gatunków przyszłość będzie udziałem energicznych,

nieobawiających się żadnego wysiłku, śmiało dążących do walki o byt, słowem, do ludzi z wolą".

Ma to znaczyć, że wszyscy wyznawcy doktryn Darwina, Milla i Spencera wyginą w walce o byt, a pozostaną przy życiu tacy tylko, dla których *przeczucie absolutu i wiara w coś tajemniczego, przewyższającego wszelką wiedzę, jest konieczną potrzebą duszy*. Pozostaną, słowem, tacy tylko, jak prelegent francuski — i od nich to rozpocznie się nowa era dla ludzkości, szczęśliwej, zadowolonej z siebie i dziękującej Bogu, że ją uwolnił raz na zawsze od tak zgubnych nauk, jak darwinizm, który, wykrywając przyrodzone prawa natury ludzkiej, pozbawia człowieka tego błogiego o sobie przekonania, że należy mu się w świecie uprzywilejowane stanowisko.

Nie jestem tak naiwny, ażebym przypuszczał, że głos mój dojdzie uszu francuskiego prelegenta, mogę jednakże spodziewać się, że tłumacz jego polski czytuje *Prawdę*; dla niego też załączam powyższe uwagi nie dlatego, żebym przypuszczał, iż z nimi nigdy się nie spotykał, ale dlatego, że uważam za potrzebne przypomnieć mu to, o czym może zapomniał.

Że w naszych czasach wielu jest ludzi, zarażonych pesymizmem i zdenerwowanych, spierać się o to nie myślę; utrzymuję tylko, że daleko więcej jest próżniaków, którzy nic nie robią nie dlatego, żeby byli zdenerwowani, ale dlatego, że im tak wygodniej, — wreszcie głupców, którzy przybierają miny zniechęconych do życia, chociaż to życie bardzo troskliwie ochraniają i unikają wszystkiego, coby mogło mu zagrażać niebezpieczeństwem.

Zgadzam się również i na to, że w ostatnich latach pesymizm i zdenerwowanie stały się chorobami bardziej grasującymi, niż przedtym, ale stanowczo przeczę, by nasza doba stanowiła pod tym względem wyjątkowe zjawisko w dziejach świata, żeby pesymizm nigdy nie był tak rozpowszechniony, jak w naszych czasach. Przeczę także i temu, żeby główną przyczyną pesymizmu miały być doktryny Darwina, Millera i Spencera. Na poparcie swych zaprzeczeń przytaczam fakty, które znane są każdemu, kto wyniósł ze szkół jaką taką znajomość dziejów powszechnych.

Najpierwszym apostołem pesymizmu był Budda, żyjący w Indjach na pięćset lat zgórą przed erą chrześcjańską. Nauczał on o nicości bytu i za najwyższy cel człowiekowi stawiał zlanie się za życia z Nirwaną, zatarcie w sobie wszystkich cech ludzkiej istoty. Wyznawców jego liczono na miljony — i do dziś dnia większa część ludów azjatyckich należy do tej religji. W Europie zaś dobą, w której pesymizm przybrał był największe rozmiary, była epoka upadku państwa rzymskiego i pierwsze wieki chrześcjaństwa. Pogarda dla życia była wtedy powszechna nietylko u pogan, ale i u chrześcjan, jakkolwiek u jednych i u drugich z odmiennych powodów.



Poganie, znalazszy się na rozdrożu między wiarą starą, do której powrócić nie mogli, gdyż dla ich umysłu wyrafinowanego była ona zanadto naiwna, a nową, do której przystąpić nie chcieli, gdyż była dla nich za surowa i nie zgadzała się z ich pojmowaniem życia, ujrzeli się nagle bez żadnego celu, któryby ich chęciom, nadziejom i dążnościom nadawał jakiś oznaczony kierunek. Życie ludzkie, sprowadzone do powszednich spraw, pełne trosk i zawodów, musiało im wydać się najgłupszą farsą, w której to tylko ma jakąś wartość, co pozwala człowiekowi choćby na chwilę zapomnieć o niej. W bachanaljach, w szale i upojeniu szukali lekarstwa na trawiącą ich dusze czczość wewnętrzną; wyuzdaną rozpustą tłumili w sobie rozwagę, dopuszczając się w ten sposób samobójstwa moralnego.

W tym samym czasie chrześcjanie, zachwyceni widokiem żywota wiecznego i spragnieni jego szczęśliwości, patrzyli na życie doczesne jako na zawadę, którą jaknajspieszniej należało przebyć, nie mogąc się jej pozbyć. Do tego celu posłużyło prześladowanie pogan, wywołane przez samychże chrześcjan. Dobrowolne narażanie się na prześladowanie i szukanie śmierci stało się między chrześcjanami tak powszechne, że Kościół, pragnąc powściągnąć ten rodzaj samobójstwa, był zmuszony zagrozić klątwą tym wszystkim, co za pomocą pogan usiłowali dostać się jaknajprędzej do królestwa niebieskiego. Podobnymże rodzajem samobójstwa, a przynajmniej protestem przeciwko życiu doczesnemu, jako marności nad marnościami, było pustelnictwo. Całe tłumy pobożnych, zrywając wszystkie węzły życia, wyrzekając się wszelkich korzyści i obowiązków społecznych, podążały na pustynie, ażeby w głuchym osamotnieniu, pędząc żywot ascetyczny, zaświadczyć głęboką wzgardę dla życia.

Fakty powyższe, że pominę bardzo wiele innych, dowodzą w sposób niezbity dwuch rzeczy: najprzód, że przyczyną pesymizmu nie jest ta lub owa doktryna, to lub owo przekonanie, ale brak jakiegokolwiek przekonania, ale jałowość myśli i próżnia serca niezdolnego do uczuć wyższych. Nie mówię o tych wypadkach, w których pesymizm bywa następstwem choroby nerwowej. Powtóre, jeżeli jakie doktryny mogą nawet w pewnych razach natchnąć wstrętem do życia, to wyłącznie te, które, znarawiając myśl do bujania po mglistych sferach marzycielstwa, czynią ją obcą dla zwykłych spraw życia, roztaczając przed fantazją szczytne ideały, niedające się osiągnąć w rzeczywistości, rozbudzają w sercu dla tej rzeczywistości wzgardę i lekceważenie wszystkiego, co niezdolne jest wznieść się nad poziom ludzkich trosk i usiłowań.

Nie jest moim zadaniem zagłębiać się w dochodzenie przyczyn, które dały taką przewagę pesymizmowi w usposobieniu żyjącego pokolenia; nadmienię tylko, że jeżeli gdzie ich szukać mamy, to przedewszystkim

w dzisiejszym militaryzmie, który od tylu lat wyczerpuje społeczeństwo europejskie z najżywotniejszych soków i, trzymając ciągle nad ich głowami zagniewany miecz Damoklesa, pozbawia je spokoju, nie dając pewności jutra. Zresztą pamiętać trzeba, że doba obecna jest chwilą przesilenia, w której to wszystko, co żyło dotąd duchem średnich wieków, podtrzymywane ciemnotą i przesądem, stanęło do walki na śmierć i życie z nowymi zapatrywaniami, pragnieniami i dążnościami. W rozgwarze tej walki nie zawsze można dosłyszeć wyraźnie rozgłaszane hasła. Stąd niepewność u wielu, po której stronie stanąć — niepewność, która, trwając długo, rodzi zniechęcenie, stanowiące istotę pesymizmu.

---

## XXVII.

# PARALOGIZM WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFJI.*)

Jak trudno umysłowi ludzkiemu pozbyć się narzuconych sobie przez tradycję poglądów i formułek, jaskrawy tego przykład mamy na dzisiejszej filozofji. Zerwała ona ostatecznie z dogmatyzmem racjonalnym, powtarza ustawicznie, że bez ścisłej krytyki nie przyjmuje żadnego twierdzenia, że w swych wywodach opiera się zawsze na faktach sprawdzonych, kierując się przytym zasadami, jakich jej dostarcza dokładna analiza warunków poznania. Pomimo to wszystko, rozwijając odważnie sztandar monizmu, wypisuje na nim wielkimi głoskami godło, zapożyczone wprost od dualizmu, który uważa za przesąd — godło fałszywe, sprzeczne z zajętym przez nią stanowiskiem i skazujące ją już przez to samo na liczne niekonsekwencje, a nawet niedorzeczności.

Mógł dualizm z czystym sumieniem zadawalać się tradycyjnym pojmowaniem ciała, jako rzeczy rozciągłej, i duszy, jako rzeczy nierozciągłej. Będąc w gruncie rzeczy pozbawiony wszelkich podstaw naukowych, nic dziwnego, że w tego rodzaju określeniu nie mógł dopatrzeć całej nielogiczności. Zresztą na jego usprawiedliwienie można przytoczyć okoliczność, że wtedy, gdy on wyłącznie prawie panował w świecie myślenia, teorja poznania była jeszcze w kolebce, i podział własności ciał na pierwotne i wtórne cieszył się powszechnym uznaniem. Dziś atoli, kiedy teorja poznania została ostatecznie wyrobiona, kiedy udział każdej czynności umysłowej w nabywaniu wiedzy został jaknajściślej oceniony i określony — przyjmować z dobrą wiarą pojęcia, zawdzięczające swe pochodzenie naiwnemu zapatrywaniu na rzeczy, jest grzechem. Dość powiedzieć, że przyjmując w zasadzie jeden byt, każe mu dzisiejszy monizm składać się z dwuch djametralnie przeciwnych sobie pierwiastków na tej tylko zasadzie, że nierozciągłość jest bezwzględnym zaprzeczeniem rozciągłości. Ponieważ między materją i duchem niema nic wspólnego i pierwiastki te wzajemnie się wykluczają, zachodzi pytanie, jakim cudem zostały z sobą połączone w ten sposób, że nietylko

---

*) *Prawda* r. 1891, nr. 36.

nie dają się rozłączyć, ale nadto we wszystkich swych objawach jaknajdokładniej zgadzają się, pomimo że wzajemnie na siebie nie wpływają i pozostają na zawsze sobie obce? Na pytanie to niema odpowiedzi. Trudno bowiem za nią uważać takie prawa, jak: współbytność, paralelizm, które w tym wypadku rzeczy nie tłumaczą, lecz tylko oznaczają.

Ustrzegli się powyższych sprzeczności ci z wyznawców monizmu, którzy uważają materję i ducha za dwa różne objawy jednego bytu, nieznanego nam co do swej istoty, za dwie strony tej samej rzeczywistości, niedostępnej naszemu poznaniu. Ale zato dopuścili się innej. Uznawszy materję i ducha za zjawiska współrzędne, odmówili im jednocześnie współwymierności, trzymając się doświadczenia, które wykazuje, że zakres zjawisk duchowych jest ciaśniejszy, niż materjalnych.

Jakiż jest zasadniczy błąd tradycyjnego pojmowania ducha i materji? Błędem tym jest rozróżnianie ducha i materji na podstawie własności, która nie jest rzeczywista, ale pozorna, która jest prostym złudzeniem, mającym swe źródło w warunkach naszego poznania.

Dwie są drogi, którymi dochodzimy do poznania rzeczy: obserwacja zewnętrzna, która pozwala nam poznać zjawiska fizyczne, i obserwacja wewnętrzna, zapomocą której nabywamy poznanie zjawisk duchowych. Z tych dwu dróg jedna tylko obserwacja wewnętrzna daje nam poznanie rzeczy bezwzględnie pewne.

Bezpośrednio, intuicyjnie, znamy tylko to, co w nas samych się dzieje: zmiany naszej świadomości, stany naszego *ja* Czucia zmysłowe i postrzeżenia, przyjemność i przykrość, wzruszenia i pragnienia — są to fakty, których jesteśmy pewni bezwzględnie, o których wątpić nie możemy, chociażbyśmy chcieli — fakty, same za siebie przemawiające, stanowiące całość w sobie skończoną. Każdy fakt psychiczny, każdy stan świadomości znamy o tyle tylko, o ile go sami doświadczyliśmy — żadne opisanie, chociażby najdokładniejsze, nie da go nam poznać, jeżeli go w samych sobie nie obserwowaliśmy. Niezawodnie, że poznanie zjawisk psychicznych, jak wogóle ludzkie, jest względne; opiera się bowiem na porównaniu, na wykryciu różnic i podobieństw między nimi. Z drugiej atoli strony jest ono bezwzględne, gdyż jest poznaniem bezpośrednim, a więc pozwalającym nam poznać rzeczy, jakimi są, nie zaś, jakimi się być wydają dzięki narzędziom, za których pośrednictwem je poznajemy, a które nietylko zabarwiają je właściwym sobie kolorem, ale, co gorsza, przekształcają do niepoznania. Przyjemność i przykrość, strach, miłość, pragnienie szczęścia — nie są prostymi obrazami nieznanej nam rzeczywistości, przeobrażonym jej odbiciem w naszej świadomości, lecz samą rzeczywistością. Świadomość nie stanowi oddzielnego faktu od zjawisk psychicznych, czegoś nakształt zwierciadła, w którym — by owe fakty się odbijały. Jest ona samymże faktem, powstałym na gruncie



pewnych objawów życiowych, mającym różną jakość i natężenie, ale w zasadzie tę samą naturę.

Inną ma wartość nasza wiedza o świecie zewnętrznym. Do poznania zjawisk fizycznych dochodzimy za pośrednictwem zmysłów. Jest ono tedy względne podwójnie; naprzód dlatego, że polega na porównaniu, powtóre dlatego, że nie pozwala nam poznać rzeczy samych, lecz ich działanie na nas i to przemienione do tego stopnia, że między czuciem, które jest ostatecznym skutkiem owego działania, a nim samym, niema żadnego podobieństwa. Co więcej, samo to działanie rzeczy zewnętrznych jest domysłem, nie zaś faktem, wnioskiem naszego umysłu i to wnioskiem najgorszego rodzaju — ze skutku o przyczynie. W rzeczywistości bowiem znamy tylko czucia nasze i postrzeżenia; jedynie dlatego, że w nich czujemy się bierni, wierzymy, że są one w nas spowodowane przez coś, co nie jest nami, co jest zewnątrz nas i posiada pewne własności, będące przyczyną naszych czuć zmysłowych. Nie znając przyczyn, podstawiamy za nie znane nam ich skutki — i w ten sposób obdarzamy świat zewnętrzny własnościami, jakich nie posiada. Świat zewnętrzny sam w sobie jest bez barwy i bez dźwięku. Kolory, dźwięki, zapachy, smaki itd. są zjawiskami duchowymi, są naszymi czuciami, niemającymi nic wspólnego z zewnętrzną rzeczywistością. Mają one znaczenie czysto podmiotowe, i tylko w przenośnym znaczeniu mogą być pojmowane jako własności ciał. Wierząc bowiem w rzeczywistość świata zewnętrznego, musimy również wierzyć, że każde nasze czucie ma jakiś równoważnik w owym świecie. Zmusza nas do tego zresztą powszechne doświadczenie, wykazujące, że między warunkami czuć i postrzeżeń panuje pewien, niezależny od nas, porządek i że zawsze w tych samych warunkach te same powstają czucia i postrzeżenia. Czym są te równoważniki? Tego ani wiemy, ani wiedzieć możemy. Sprowadzamy wszystkie zjawiska fizyczne do ruchu i w poszczególnych jego postaciach upatrujemy przyczyny różnych czuć zmysłowych. Taka atoli redukcja nic nie tłumaczy, ułatwia nam jedynie uporządkowanie rzeczy, albowiem sam ruch jest wyobrażeniem, mającym tylko podmiotowe znaczenie, jest wytworem naszego umysłu, któremu w rzeczywistości nic podobnego nie odpowiada.

Ze wszystkich własności, jakie przyznajemy ciałom i całemu wogóle światu zewnętrznemu, najważniejsze ma dla nas znaczenie rozciągłość. Jest ona dla nas niejako synonimem bytu. Co nie ma rozciągłości, to dla nas nie istnieje, gdyż jest niedostępne dla zmysłowego spostrzegania. Jestże ona rzeczywiście tym, za co ją bierzemy, własnością, tkwiącą w rzeczach samych i nierozdzielną z ich bytem?

W czasach, kiedy odróżniano własności ciał pierwotne od wtórnych, kiedy wierzono, że ciśnienie, ciężkość, opór, leżące w podstawie naszego pojęcia materji, są rzeczywistymi własnościami ciał, wtedy można było

również wierzyć, że i rozciągłość jest własnością rzeczywistą, tymbardziej, że zdawało się, iż pozwala nam ją poznać bezpośrednio zmysł dotyku. Dziś wszakże nie ulega już najmniejszej wątpliwości, że tak zwane własności ciał pierwotne niczym się nie różnią od wtórnych, że tak, jak i te, mają znaczenie wyłącznie podmiotowe.

Rozciągłość znamy bezpośrednio. Odznaczają się nią nasze spostrzeżenia wzrokowe. Każde czucie wzrokowe jest rozciągłe, zajmuje pewną wielkość w polu widzenia. Czy ma ona swą przyczynę we wrażeniach, jakie odbiera siatkówka oka? Bynajmniej. Wrażeniom, odbieranym przez oko brak ciągłości. Są one rozdzielne i dopiero w czuciu łączą się w jednolitą całość. Czucie zaś powstaje nie w narządzie zmysłowym, ale w mózgu. Zresztą zanim wrażenie dojdzie do właściwej sobie warstwy komórek mózgowych, ulega tylokrotnym przemianom, że o jego podobieństwie do czucia mowy nawet być nie może. Określamy tę różnicę, mówiąc, że wrażenie jest zjawiskiem fizycznym, czucie zaś psychicznym. Zgodnie z tym określeniem musimy przyznać, że i rozciągłość, stanowiąca tło postrzeżeń wzrokowych, jest faktem psychicznym i ma znaczenie czysto podmiotowe.

Ponieważ wzrok stanowi główne narzędzie naszego poznania i pod jego kierunkiem kształcą się wszystkie inne zmysły tak, że każde nasze czucie mniej lub więcej silnie kojarzy się z wyobrażeniem rozciągłości, przeto i wszystkie własności ciał, będące przedtym trwałymi czuciami naszymi, są dla nas rozciągłe. Rozciągłość wzrokowa stanowi naturalną podstawę wyobrażenia przestrzeni, które urabia się przy pomocy czuć dotykowo-mięśniowych. Przestrzeń jest jedynie rozciągłością o trzech wymiarach. W ten sposób rozciągłość, stanowiąc tło wszystkich naszych wyobrażeń o świecie zewnętrznym, staje się dla nas znamienną cechą wszystkiego, co jest materjalne, cechą istotną, w samym bycie materjalnym tkwiącą.

Pomimo tego, że rozciągłość leży w podstawie obserwacji zewnętrznej, a nawet stanowi niezbędny jej warunek, nie przestaje ona być faktem podmiotowym, któremu w rzeczywistości musi coś odpowiadać, jeżeli mamy wierzyć w byt świata zewnętrznego; ale to coś może doń być tak niepodobne, jak hieroglif do rzeczy, którą przedstawia.

Takiej jest natury nasze wyobrażenie o świecie zewnętrznym wogóle i o rozciągłości, jako jego znamiennej cesze. Mają one znaczenie symboliczne, dotyczą rzeczy, o której nic zgoła nie wiemy, i wiedzieć nie możemy, której samo istnienie nie jest dla nas faktem bezpośredniego poznania, ale prostym wnioskiem, opartym na motywach natury psychicznej. Dowieść istnienia świata zewnętrznego nie mogę, jakkolwiek wierzyć w nie muszę, a przynajmniej muszę postępować tak, jakgdybym wierzył.



Inne ma znaczenie nasze wyobrażenie o świecie wewnętrznym i o jego własności, którą jest świadomość. Przedstawiają one rzeczy znane nam bezpośrednio. Pewni ich jesteśmy bezwzględnie. Sama wątpliwość o nich już jest dowodem ich prawdziwości.

Mając tedy dwa tak różne wyobrażenia pod względem ich wartości — jedno zagadkowe o świecie zewnętrznym, czyli poprostu o materji, drugie prawdziwe o świecie wewnętrznym, czyli o duchu — na którym z nich mamy się oprzeć, chcąc je porównać z sobą i wykryć między nimi istotną ich różnicę? Zdaje mi się, iż nie może być żadnej pod tym względem wątpliwości, że takim punktem oparcia może być tylko to wyobrażenie, które jest równoważne rzeczy przez się oznaczonej, tj. wyobrażenie o duchu.

Badając wszystkie zjawiska duchowe, przekonywamy się, że ich istotę stanowi to, iż są świadome siebie. Jeżeli teraz z tego samego stanowiska będziemy rozważać zjawiska fizyczne, spostrzeżemy łatwo, że wszystkie pozbawione są świadomości. Jakoż jedyną różnicę rzeczywistą, nie pozorną, między duchem a materją, między duszą a ciałem stanowi świadomość, nie zaś rozciągłość, która w stosunku do nieznanej nam rzeczywistości zewnętrznej jest pozorem, złudzeniem zmysłowym. W ten sposób określając ciało i duszę, zamiast mówić, że ciało jest rozciągłe, dusza nierozciągła, winniśmy powiedzieć: *dusza jest świadoma, ciało nieświadome.*

Nie jest to walka o czczy frazes, ale o określenie, któreby wskazywało, z jakiego stanowiska należy zapatrywać się na rzeczy. Filozofja, przyjmująca rozciągłość za cechę, wyróżniającą zjawiska fizyczne od duchowych, wytwarza przepaść między nimi i następnie łamie sobie głowę nad tym, jakby przez tę przepaść most przeprowadzić, któryby połączył z sobą dwa przeciwieństwa. W ten sposób narzuca sobie sztucznie wymyślone zagadnienie, równające się kwadraturze koła. Kiedy tymczasem biorąc świadomość, fakt rzeczywisty, za podstawę do rozróżniania ciała i duszy, znosimy odrazu tradycyjne między nimi przeciwieństwo. Stosunek bowiem świadomości do nieświadomości nie jest taki sam, jaki zachodzi między rozciągłością a nierozciągłością. Między świadomością zupełną, jakiej przykład dają nam ludzie wykształceni w normalnych warunkach, a zupełną nieświadomością w stanie głębokiego snu albo w hypnozie, bywają stopnie pośrednie, — świadomość mniej lub więcej wyraźna. W stanach nawet normalnych niezawsze możemy uświadomić sobie wyraźnie to, co się w nas dzieje, co odczuwamy, czego pragniemy, a nawet co myślimy. Są zjawiska życiowe pod tym względem tak wątpliwe, że nie wiadomo, czy mamy je zaliczać do psychicznych, czy do fizjologicznych. Jak trudno przeprowadzić granicę między zjawiskami świadomymi a nieświadomymi, stwierdza dowodnie najnowsza doktryna o bezwiednych stanach duszy, doktryna

z gruntu fałszywa, opierająca się głównie na tym, że za rzeczywistą różnicę między ciałem a duszą uważa rozciągłość.

Zjawiska psychiczne należą do tej samej rzeczywistości, co i fizyczne, stanowią tylko najwyższy stopień jej rozwoju w warunkach, jakie istnieją na naszej planecie. Są one ostatecznym wypadkiem sił na niej czynnych i nie mogą być uważane za coś różnego co do swej istoty od tych sił dlatego, że możemy je sprowadzić do ruchu, kiedy świadomości do ruchu sprowadzić nie możemy. Niemożność ta nie pochodzi z natury faktów psychologicznych, ale z warunków poznania naszego, stąd, że fakty psychiczne znamy drogą intuicji, syntetycznie, kiedy zjawiska fizyczne – analitycznie. Zresztą faktów psychicznych, pojętych jako ostateczny wynik procesów fizjologicznych, nie możemy przedstawić sobie w formie ruchu, gdyż ten, jak nas uczy doświadczenie, jest wyrazem działania, wypadek zaś działania ruchem być przestaje. Kryształu nie możemy przedstawić sobie jako ruchu cząsteczek jego, ale jako ich układ stały, jakkolwiek proces krystalizacji sprowadzamy do ruchu. Pamiętać przytym należy, że ruch tak samo, jak rozciągłość, jest wyobrażeniem, które ma znaczenie zgoła podmiotowe.

---

XXVIII.

## BEZWIEDNE SPRAWY DUSZY.*)

Pomiędzy złudzeniami, jakim umysł ludzki podlega, bodaj czy nie najpowszechniejszym jest przekonanie, że to, co się daje wypowiedzieć i określić słowami, daje się również pojąć; że każdej nazwie odpowiada rzecz, tą nazwą oznaczona. Tego rodzaju złudzenia spotykamy bardzo często nietylko w życiu powszednim, ale i w zakresie badań naukowych, nawet najbardziej ścisłych. Jeżeli wszakże gdzie, to w filozofji rozpościerają się one z taką swobodą, że możnaby na pierwszy rzut oka wnosić, iż jest to dziedzina, w której panuje nie ścisłe myślenie, obowiązane zdawać sobie sprawę ze swych twierdzeń i wywodów, ale bujna fantazja, swobodnie igrająca z motylami po nieskończonych obszarach abstrakcji i idącą na wyścigi z każdą chmurką, wiatrem pędzoną. Że tak jest rzeczywiście, świadczy o tym najwymowniej cała przeszłość filozofji, która, zajęta odgadywaniem zagadek dotyczących rzeczy nadziemskich, przeświadczona była głęboko w swej dziecięcej naiwności, że tworząc cudackie wyrazy i układając je w bardziej jeszcze cudackie frazesy, czyni zadość swemu zadaniu i dokonywa odkryć, wytykających nowe drogi dla umysłu ludzkiego.

Filozofja nowszych czasów podjęła się pracy Herkulesowej, chcąc wyczyścić tę stajnię Augjasza ze śmiecia od tylu wieków gromadzonego. I nie można zaprzeczyć, że pod wielu względami wywiązuje się należycie z podjętego zadania. Na nieszczęście, rozwiewając złudzenia stare, zastępuje je nierzadko nowymi, które niczym od tamtych się nie różnią, chyba tym tylko, że przybrane w pozory faktów doświadczalnych albo wyciągniętych z nich wniosków koniecznych, silniej olśniewają umysły i głębiej w nich się zakorzeniają.

Nie wdając się w wyliczanie wszystkich złudzeń, jakim ulega dzisiejsza filozofja, a których sporą ilość możnaby zebrać, ograniczam się na jednym z nich, bodaj czy nie najważniejszym o tyle przynajmniej, że uchodząc za nabytek wiedzy pewny i niezachwiany, stało się nietylko rodzajem pana-

---

*) *Prawda*, r. 1892, nr. 14.

ceum, do którego uciekają się psychologowie w trudnych zagadnieniach, ale posłużyło nawet za podstawę dla całego systematu filozoficznego, uzasadniającego logicznie to, co tylko brakiem logiki daje się wytłumaczyć. Jest nim mianowicie teorja o bezwiednych czynnościach duszy, która ujęta w system przez sławnego Hartmanna, znana jest pod nazwą: *filozofji nieświadomości.*

Czym jest ta teorja dla dzisiejszej filozofji, jaką rolę odgrywa we wszystkich badaniach, dotyczących życia wogóle, a przedewszystkim objawów duchowych, daje dokładne pojęcie ta okoliczność, że z równym zaufaniem udają się do niej po stwierdzenie swych poglądów materjaliści, jako też spirytualiści; że z tą samą gotowością staje ona do usług tak ścisłemu pozytywizmowi, jak i najskrajniejszemu mistycyzmowi, dostarczając argumentów pierwszemu do wyjaśnienia faktów doświadczalnych, drugiemu — przywidzeń, a nierzadko i kuglarskich sztuczek, do których w pierwszym rzędzie należy spirytyzm. Jest ona mieczem obosiecznym, który z równym skutkiem tnie nalewo i naprawo stosownie do tego, jak kto potrzebuje jej użyć.

Materjalista, wychodząc z założenia, że bezwiedne czynności duszy które stanowią jej tło i podstawę, mają charakter czysto mechaniczny i niczym się nie różnią od spraw fizjologicznych, dowodzą, że świadomość jest zjawiskiem dodatkowym, *epifenomenem* i nie stanowi istotnej własności duszy; że będąc nadto zjawiskiem niestałym, gdyż pewne czynności świadome mogą następnie stać się nieświadomymi, może ono zczasem zupełnie zaniknąć. Stąd prosty wniosek, że między duszą a ciałem niema żadnej różnicy, wszystkie bowiem ich czynności są tej samej natury.

Ze swej strony dualiści, uważający duszę i ciało za dwie różne i nic z sobą wspólnego nie mające substancje, zarówno jak i moniści, którzy, rozciągając zasadę dualizmu do całej rzeczywistości, zapatrują się na ducha i materję, jako na dwa różne pierwiastki, zawsze i wszędzie sobie towarzyszące, ale pozbawione ściślejszego z sobą związku i tylko pozostające do siebie w zagadkowym stosunku paralelizmu, znajdują w bezwiednych czynnościach duszy pożądany dla siebie środek do powiązania faktów psychicznych w zamknięty łańcuch przyczyn i skutków, do nadania im nieprzerwanej ciągłości, do wytworzenia z nich w ten sposób skończonej całości, od warunków materjalnych zgoła niezależnej.

Ponieważ o bezwiednych czynnościach duszy nic nie wiemy i wiedzieć nie możemy dla tej prostej przyczyny, że będąc sprawami duchowymi, nie podlegają obserwacji zewnętrznej, będąc zaś bezwiednymi, znajdują się poza granicami świadomości i są niedostępne dla obserwacji wewnętrznej; można więc na ich rachunek kłaść wszelkie przywidzenia i przesądy, jakimi się odznaczają mistyczne poglądy na świat i życie, a nawet takie kuglarstwa, obliczone na naiwność ludzką, jak spirytyzm. Sama zresztą nazwa bezwiedne czynności duszy, będąc sprzeczna w sobie, daje się zastosować do wszystkiego, można więc pod nią podciągać to, co się komu żywnie podoba.



Nieokreśloność teorji o bezwiednych czynnościach duszy i jej elastyczność, mocą której daje się ona naginać do wszystkiego i rozszerzać według potrzeby i zamiaru, dostatecznie świadczą o jej naukowej wartości. Jest ona hypotezą, niedającą się ściśle oznaczyć ani pod względem treści, ani pod względem zakresu, czyli mówiąc poprostu, jest wyrazem bez znaczenia, służącym do zamaskowania naszej niewiadomości i zgóry rozgrzeszającym nas z lenistwa myśli, która, zadawalając się pozornym rzeczy wyjaśnieniem, czuje się zwolniona od dalszych badań.

Że teorja o bezwiednych czynnościach duszy jest rzeczywiście czczym jedynie wyrazem, próżną w sobie hypotezą, dającą się wypełniać dowolnie wszelkimi pomysłami i domysłami, stwierdza najwyraźniej głębsze zastanowienie się nad podstawami, na jakich się opiera.

Teoretyczną jej podstawę stanowi Kartezjuszowskie określenie duszy i ciała, podług którego ciało jest substancją rozciągłą, dusza zaś — nierozciągłą. Otóż określenie to nie wytrzymuje krytyki. W najlepszym razie jest tylko opisaniem faktu doświadczalnego, że objawy cielesne poznajemy za pośrednictwem postrzegania zmysłowego, którego formę stanowi rozciągłość, jakkolwiek wyjątkiem pod tym względem są wrażenia słuchowe, pozbawione charakteru rozciągłości; objawy zaś duchowe poznajemy bezpośrednio drogą obserwacji wewnętrznej, której formę stanowi następstwo w czasie, chociaż także nie bezwzględnie, jak dowodzą postrzeżenia i wyobrażenia, które są uświadomieniem współbytności wrażeń zmysłowych i ich odtworzeniem umysłowym, jako rzeczy rozciągłych. Wyprowadzać z tego faktu wnioski, dotyczące istoty duszy i ciała, jest to dopuszczać się błędu logicznego, zwanego: *fallacia accidentis,* który polega na wyrokowaniu o rzeczy podług tego, co względem niej pozostaje w stosunku nie istotnym, ale przypadkowym, czyli na sądzeniu o rzeczy z pozoru.

Cała wiedza ludzka zamknięta jest jaknajszczelniej w granicach świadomości. Jak człowiek nie może przeskoczyć własnego cienia, tak myśl nasza nie może przekroczyć swych naturalnych granic. Zna ona tylko zmiany swej świadomości, które stanowią dla niej treść tego, co nazywamy duchem. Materję zna ona tylko, jako sumy pewnych zmian świadomości, które uważa za skutek nieznanych jej przyczyn zewnętrznych i dlatego wyrzuca je niejako poza siebie, poczytując je za coś, co jest jej dane i nie w niej ma swój początek. Podlega ona tu złudzeniu, gdyż wytwór własnego umysłu podstawia na miejsce nieznanej sobie przyczyny i bierze go za rzeczywistość od siebie niezależną i różną. W ten sposób materja,

która jest naszym wyobrażeniem, zdaje się nam być czymś, co zawiera w sobie wszystkie te własności, jakie tkwią w naszym o niej wyobrażeniu chociaż te własności są jedynie zmianami naszej świadomości i mają znaczenie czysto podmiotowe, nie zaś przedmiotowe. Że jest zewnątrz naszego *ja* coś, co odpowiada naszemu wyobrażeniu o materji, możemy być pewni, mniejsza, na jakich podstawach ta pewność się opiera. W każdym razie ani wiemy, ani wiedzieć możemy, czym jest w sobie ów byt zewnętrzny i jakie są jego własności. Co najwięcej, to tylko możemy o nim powiedzieć, że nie jest ani rozciągły, ani świadomy.

Nie jest rozciągły, gdyż rozciągłość, przestrzeń jest faktem czysto umysłowym; wszystkie bowiem czucia zmysłowe, uważane jako materjał doświadczalny, z którego powstaje wyobrażenie przestrzeni, są intensywne, nie zaś ekstensywne; rozciągłość, przestrzeń, mają charakter podmiotowy i nie można ich uważać za formy bytu zewnętrznego, lecz za formy postrzegania zmysłowego.

Nie jest także świadomy, w takim bowiem razie nie różniłby się od naszego *ja* i wiedzieliśmy o nim bezpośrednio, tymczasem tej bezpośredniej wiedzy o bycie zewnętrznym nie mamy. Nabywamy ją drogą doświadczenia i jakkolwiek wiara w byt zewnętrzny wydaje się nam koniecznością logiczną, nie przestaje ona być hypotezą, o tyle prawdopodobną, że bez niej byłyby dla nas niezrozumiałe czucia i postrzeżenia zmysłowe, że bez niej nie moglibyśmy wytłumaczyć samego życia duchowego, które w oderwaniu rozważane, przedstawia się jako szereg pewnych faktów świadomych, pozbawionych ciągłości.

Otóż, jeżeli o duszy na podstawie wewnętrznego doświadczenia możemy powiedzieć, że jest czymś *świadomym,* to o materji możemy tylko tyle powiedzieć, że jest czymś *nieświadomym.* Wszystkie przeto objawy życia, o których bezpośrednio nie wiemy, których nie jesteśmy świadomi, które są bezwiedne, — nie są sprawami duchowymi, ale fizjologicznymi. Nie są to bezwiedne sprawy mózgowe — *unconscious cerebration,* jak je Carpenter nazywa. Do nich w pierwszym rzędzie należą: pamięć i kojarzenie wyobrażeń, które stanowią organiczną podstawę życia umysłowego i nadają mu nieprzerwaną ciągłość i jedność.

Pamięć, zarówno jak kojarzenie wyobrażeń, nie są to jakieś sfery duszy, w którychby przechowywały się w stanie utajonym wyobrażenia i pojęcia, ustosunkowane z sobą w pewien sposób, wyobrażenia i pojęcia bezwiedne; oznaczają one poprostu fizyczne warunki układu nerwowego, wytworzone drogą doświadczenia tak indywidualnego, jako też rasy, które przy pomocy dodatkowego warunku, jakim jest pobudzenie zewnętrzne lub wewnętrzne, wywołują w świadomości następstwo wyobrażeń i pojęć w tym porządku, jaki między nimi ustaliło doświadczenie.



Między dowodami, mającymi stwierdzać istnienie nieświadomej sfery duszy, najważniejszą rolę odgrywają fakty, dotyczące czuć i postrzeżeń.

Powszechne jest przekonanie, że wszystkie czucia zmysłowe, a przed innymi wzrokowe i słuchowe, są całostkami świadomymi, złożonymi z pierwiastków nieświadomych. Wiadomo, że czucie np., barwy czerwonej powstaje wtedy, gdy siatkówka oka zostaje podrażniona przez fale eteru, następujące po sobie z szybkością około 400 bilionów na sekundę. Stąd wniosek: czucie czerwoności składa się z tyluż pierwiastków bezwiednych. Tymczasem składa się z tylu pierwiastków nie czucie czerwoności, ale czynnik zewnętrzny, który jest pośrednią jego przyczyną. Między ruchem eteru, a czuciem pewnego koloru znajduje się jeszcze jeden czynnik — działanie nerwowego układu, będące bezpośrednią przyczyną owego czucia. Otóż nawet o działaniu układu niepodobna utrzymywać, że polega na ruchu, którego składowe części odpowiadają falom eteru. Zachodzi bowiem wielka różnica między szybkością ruchu eteru, a szybkością ruchu nerwowego. Światło porusza się z szybkością 186.000 mil. angielskich na sekundę, kiedy ruch nerwowy dokonywa się z szybkością 120 stóp na sekundę. Stąd uderzenia fal eteru na siatkówkę muszą się zsumowywać wielokrotnie, zanim wywołają ruch nerwowy. Ze swej strony musi ruch nerwowy posiadać pewne natężenie i trwałość, ażeby mógł wywołać jakąś zmianę w świadomości, co znaczy, że musi także zsumowywać się do pewnego stopnia. Zmiany bowiem świadomości dokonywają się powolniej i trwają dłużej. Fakt ten pośrednio stwierdza znane prawo Webera, podług którego natężenie czucia wzrasta w stosunku arytmetycznym, kiedy natężenie bodźca wzrasta w stosunku gieometrycznym.

Dlatego też twierdzenie np., że czucie białości jest złożone, gdyż powstaje wskutek jednoczesnego podrażnienia trzech, czy, jak chcą inni, czterech specyficznych pierwiastków siatkówki, jest z gruntu błędne. Złożoną jest przyczyna, wywołująca czucie białości, samo zaś czucie jest jednolitym i niepodzielnym aktem duszy, zmianą świadomości, oddziaływającej we właściwy sobie sposób na pewne bodźce nerwowe, których sama natura jest złożona, każdy z nich bowiem stanowi tylko formę ruchu, mającą właściwy sobie kształt i trwałość.

Tłumaczyć stany duszy świadome za pomocą nieświadomych, jest to wyjaśniać rzecz znaną zapomocą nieznanej. Właściwie mówiąc, znamy tylko zmiany naszej świadomości — wszystko zaś, co wychodzi poza obręb tych zmian, jest domysłem, wnioskiem prawdopodobnym, hypotezą o tyle konieczną, że bez niej same zmiany świadomości byłyby czymś efemerycznym, przypadkowym, wszelkiej ciągłości pozbawionym — byłyby snem na jawie.

Z większą jeszcze słusznością dają się powyższe uwagi zastosować do tak zwanych sądów i wniosków bezwiednych, które ważną rolę odgrywają w filozofji niemieckiej, dotąd niemogącej pozbyć się, mimo wszelkich usiłowań, swej mglistej metafizyki. Jakoż dzięki tylko jej przykładowi, bezwiedne sądy i wnioski stały się z biegiem czasu dogmatem, do którego dziś wszyscy niemal uciekają się w trudniejszych wypadkach, gdy idzie o wyjaśnienie rzeczy, niedającej się wyjaśnić na podstawie znanych dotąd faktów. Przedewszystkim posługują się nimi, gdy chodzi o wytłumaczenie postrzeżeń i złudzeń zmysłowych. Wdawać się w jakieś szczegóły pod tym względem byłoby zadaleko odchodzić od zamierzonego celu. Wystarczy nadmienić, że jak postrzeżenia, tak i złudzenia zmysłowe powstają zapomocą skojarzeń, nie zaś sądów i wniosków bezwiednych. Złudzenia zmysłowe są jedynie błędnymi postrzeżeniami. Pierwsze postrzeżenia nasze są zawsze złudzeniami zmysłowymi; dopiero następne w miarę, jak nabywamy doświadczenia, sprawdzamy i prostujemy zapomocą sądów i wniosków świadomych, na doświadczeniu opartych. To sprawdzanie i prostowanie złudzeń polega nie na porównywaniu błędnych postrzeżeń z rzeczami, które one przedstawiają, gdyż, właściwie mówiąc, rzeczy samych w sobie nie znamy, ale na porównywaniu postrzeżeń z ustalonymi w naszym umyśle wyobrażeniami o tych rzeczach i na usunięciu z nich takich skojarzeń, z którymi nie mają nic wspólnego, albo też na dodaniu im pierwiastków uzupełniających.

Teorja o bezwiednych sprawach duszy, oceniana ze stanowiska czysto logicznego, okazuje się jednym z głównych błędów przeciwko zasadom indukcji. Nie znamy doświadczalnie ani duszy, ani ciała. Znamy tylko objawy życiowe, z pomiędzy których na podstawie wewnętrznego postrzegania odróżniamy świadome od nieświadomych. Pierwsze pojmujemy jako duszę, rozumiejąc przez nią nie byt jakiś, ale oddzielną sferę życia, drugie — jako ciało. Dwa te pojęcia, jakkolwiek będziemy je tłumaczyli — są jedynie pojęciami, na doświadczeniu opartymi — i znosić właściwe im określenia duszy, jako świadomej, ciała, jako nieświadomego, jest to kierować się zgóry powziętymi zapatrywaniami bądź materjalistycznymi, bądź spirytualistycznymi.

---

## XXIX.

# SPRAWOZDANIA.*)

### 1.

Windelband. *Geschichte der Philosophie.* 1892.

Windelband, prof. uniwersytetu strasburskiego, znany jest z licznych dzieł, dotyczących historji filozofji. Najważniejszym z nich jest *Historja filozofji nowożytnej.*

Literatura niemiecka tak jest bogata w prace, poświęcone temu przedmiotowi, że słuszne nastręcza się pytanie, jaki powód miał autor do ofiarowania swemu społeczeństwu nowej historji filozofji, zwłaszcza gdy zważymy, że co do objętości nie przechodzi rozmiarów zwykłego podręcznika. To pytanie tym słuszniejszym się wydaje, że najnowsze wydanie dzieła Ueberwega czyni zadość wszystkim wymaganiom, jakim odpowiadać musi historja filozofji, mająca być książką podręczną, któraby dostarczała wszelkich pod tym względem wiadomości. Na to pytanie odpowiada sama książka Windelbanda: nie jest ona wcale podręcznikiem w zwykłym rozumieniu tego wyrazu i bynajmniej nie rości pretensji do zastąpienia dzieła Ueberwega, które na długo jeszcze pozostanie niezbędnym dla każdego, kto się zajmuje filozofją, chociażby ze względu na zawarty w nim materjał bibljograficzny. Z innym planem ułożona i w innym napisana duchu, nie tyle jest historją filozofji, kreślącą w pragmatycznym związku różne systemy ugrupowane podług kierunków, do jakich należą, ale raczej obrazem jej dziejowego rozwoju, przedstawionego nie podług następstwa systemów i ich stosunku do siebie, lecz podług zagadnień, jakie w pewnym okresie zaprzątały myśl człowieka. Autor wykazuje, w jakim stopniu zagadnienia te ludzkość sobie uświadamiała w różnych dobach i jak je rozstrzygała.

Filozofji nie uważa Windelband ani za naukę samodzielną, w sobie samej znajdującą pobudki rozwoju i potrzebne do tego pierwiastki,

---

*) *Prawda,* r. 1892, nr. 31.

któreby można było traktować w oderwaniu od innych objawów życia ludzkiego; ani też za naukę, któraby miała za jedyne zadanie sprowadzać do syntetycznej jedności ostatnie wyniki ścisłej wiedzy. Podług niego, pozostaje ona w najściślejszym związku ze wszystkimi stronami życia historycznego i winna czynić zadość nietylko wymaganiom rozumu, ale także uczucia i woli, szukając uzasadnienia ich objawów w warunkach samego życia. Dlatego też w ocenianiu kierunków filozoficznych poszczególnych systemów nie powoduje się on żadnymi zgóry powziętymi poglądami i sympatjami. Zachowuje wobec nich jaknajwiększą — w granicach możności ludzkiej — bezstronność, uważając za miarę ich wartości nie zgodność z tą lub ową doktryną, ale stosunek do warunków czasu, oraz należyte pojęcie i rozwiązanie poruszonych przez nie zagadnień, jeżeli może być mowa o rozwiązaniu w dalekiej przeszłości.

Na tej drodze stara się on wykryć, co w pomysłach każdego z filozofów tkwi z tradycji, co należy do ducha czasu, a co ma być przyznane samodzielnej pracy myślenia. Trzy te pierwiastki starannie odróżnia, kładąc przytym największy nacisk na indywidualny, który objawia się nie w samych tylko pomysłach oryginalnych, ale też i w opracowaniu cudzych.

Na podstawie dzieła Windelbanda trudno wyrobić sobie pojęcie o całości tego lub owego systemu, jakkolwiek z charakterystyką każdego obznajmia nas dokładnie. Materjał, potrzebny do wytworzenia sobie obrazu jakiegoś systemu, musi czytelnik sam wyszukiwać i skupiać w oddzielną całość, i to całość, w której spotykają się tylko rysy główne. Z tego względu nie może dzieło to zastąpić zwykłej historji filozofji; ale jako wstęp do studjów, pozwalający poznać, jakie są zadania filozofji wogóle, jakimi drogami doszła do obecnego swego położenia — jest pracą, którą można polecić najgoręcej każdemu, kto pragnie się poświęcić tym badaniom. Wtedy bowiem tylko można w nich zachować pewną swobodę myślenia, gdy przystąpimy do tych badań z całą świadomością pytań, na jakie mają nam dać odpowiedź, oraz gdy znamy już odpowiedzi przeszłości.

Dzieło Windelbanda tymbardziej zasługuje na polecenie, że jest opracowane na podstawie źródeł z pierwszej ręki. Jedynym ustępem, w którym autor musiał opierać się na zdaniu cudzym, jest rozdział, poświęcony filozofji arabskiej i żydowskiej średnich wieków. Rozległa wiedza, której dowody napotykamy na każdej stronicy, wreszcie powszechne uznanie, stanowią dostateczną rękojmię wartości tego dzieła. Szczegółowej jego oceny nie przedsiębiorę. Podaję tylko najogólniejszą jego charakterystykę, pragnąc zawiadomić czytelników o wyjściu książki, której przestudjowanie może im przynieść wielki pożytek, ułatwiając dalszą pracę,



w zakresie filozofji, bądź wziętej w całości, bądź w którejkolwiek z jej gałęzi.

Dodać muszę, że sam wykład jest jasny, przystępny dla każdego i tchnący życiem, język prosty, wolny od zawiłych i rozwlekłych okresów, właściwych stylistyce niemieckiej.

## 2.

F. Ribot: *Filozofja Schopenhauera*, tłum. I. K. Potocki. — A. Schopenhauer: *Sztuka prowadzenia sporów*, tłum. J. Lorentowicz. — Gurney, Myers i Padmore: *Dziwy życia*, tłum. I. K. Potocki [1]).

Mieliśmy już sposobność zaznaczyć brak wszelkiej myśli przewodniej w wyborze książek, które są u nas tłumaczone z obcych języków na polski. Wszędzie wychodzą w przekładach przedewszystkim dzieła najwybitniejsze, książki epokowe literatury powszechnej, następnie rzeczy odpowiadające potrzebom społeczeństwa, wreszcie takie, które potrącają o jakiekolwiek zagadnienie czasu, mogące obudzić zajęcie w szerszych kołach czytelników. U nas często niepodobna zrozumieć, dlaczego tę lub inną książkę przyswojono. Dlaczego naprzykład ukazują się prawie jednocześnie wykład filozofji Schopenhauera i jedno z jego dziełek? Dlaczego filozofja buddysty niemieckiego ukazuje się w wykładzie Ribota, a sam on osobiście przedstawia się naszej publiczności w rozprawie o sztuce prowadzenia sporów, która również mogłaby być napisana przez jakiegokolwiek scholastyka XVI stulecia, jak i przez Schopenhauera, z której najmniej właśnie poznać można indywidualność tego filozofa. Czy jego pesymizm — bo jemu zawdzięcza on spóźniony rozgłos, którego nie miał za życia — czy ta filozofja rozpaczy odpowiada obecnemu usposobieniu naszego społeczeństwa? Czy stanowi pożądany dla niego pokarm umysłowy? Gdyby tłumacz był zadał sobie te dwa pytania, sądzę, że nie byłby się zatrzymał na Schopenhauerze. A może wprost chciał uzupełnić lukę w naszej literaturze filozoficznej? Ale ileż godniejszych imion ciśnie się w takim razie na pamięć! I czy nie lepiej odpowiadałby temu celowi przekład któregokolwiek z oryginalnych dzieł tego myśliciela?

Nie chcemy przez to powiedzieć, żeby książka Ribota była zła lub bezużyteczna. Autor jej nie jest wprawdzie oryginalnym, ani bynajmniej — głębokim filozofem, lecz przedewszystkim kompilatorem i popularyzatorem. To też wykład jego ujawnia pewną powierzchowność i niedokładność. Nie ulega też wątpliwości, że są nierównie lepsze dzieła o Schopenhauerze [2]).

---

[1]) *Prawda* r. 1892. Nr. 45.

[2]) Najnowszą, o ile mi wiadomo, niemiecką pracą w tym przedmiocie jest R. Koebera: *Die Philosophie A. Schopenhauers*. 1888. Oprócz tego pisali o nim Busch i Peters. (Przyp. autora).

Ale książka Ribota jest napisana łatwo i przystępnie, co ma niemałe znaczenie dla naszych czytelników.

W teorji poznania Schopenhauer jest uczniem Kanta; ale zmieniając jego teorję, zamiast rzeczy samej w sobie, w której uzasadnieniu przez Kanta widział słusznie najsłabszy punkt jego systematu, przyjmuje on wolę jako byt bezwzględny. To, co nam się ujawnia podmiotowo jako wola (pragnienie, pociąg), a co w naturze martwej nazywamy przyciąganiem, jest źródłem wszelkiej zmiany we wszechświecie, stanowi więc istotę tego świata. Taka jest metafizyka Schopenhauera. Jego filozofja praktyczna da się streścić w dwuch głównych twierdzeniach: 1) że świat ten jest najgorszy ze wszystkich możliwych; 2) że wszelkie żądze i pragnienia są bezcelowe, gdyż osiągnięcie ich celu nie daje szczęścia. Stąd wniosek, że wszelkie usiłowania w kierunku czynu niegodne są filozofa; prawdziwego szczęścia powinien on szukać w stłumieniu woli, w zupełnym kwietyzmie. Szczęście i świętość polega na braku pragnień. Wiadomo, że Schopenhauer uważał za szczyt głupoty zajmowanie się sprawami politycznymi, a cały jego kwietyzm pesymistyczny jest wynikiem egoistycznego zamknięcia się w sobie, a zarazem odzwierciedleniem zniechęcenia do życia, charakteryzujących filozofję mieszczańską. Kto, jako cel życia, postawił użycie, podkopał grunt pod nim. Osiągnięcie tego celu nie może zadowolić; stąd zniechęcenie i dąsy na najgorszy ze światów.

Jeśli zaś dodamy do tego rysy charakteru, które nie mogły mu pozyskać sympatji, jak nie mogło mu zjednać słuchaczów naznaczenie przez dziwną zarozumiałość tych samych godzin, w których wykładał Hegel, zrozumiemy łatwo, że miał on dość powodów do niezadowolenia ze świata i ludzi. Wykład filozofji Schopenhauera kończy Ribot kilkoma krytycznymi uwagami, które zresztą nie są ani głębokie, ani wyczerpujące. Przytym zostawił zupełnie na uboczu osobistość twórcy nowoczesnego pesymizmu, która niemało się przyczynia do wyświetlenia psychologicznych źródeł jego filozofji.

Gdyby ktoś, pragnąc poznać trochę Schopenhauera, przeczytał jego rozprawkę o sztuce prowadzenia sporów, dowiedziałby się prawie tyleż o fizjognomji umysłowej tego filozofa, ile widząc go przez okno spacerującego lub siedzącego w restauracji, nie straciłby jednak czasu zupełnie bezużytecznie.

Zarówno tytuł, jak i wykład mają charakter wysoce scholastyczny. Nie idzie tu o sztukę sumiennego używania argumentów w sporze, ale o ich nadużywanie, o przedstawienie kilkunastu wybiegów, zapomocą których można nie przekonać, lecz pokonać przeciwnika. Znaczenie jednak tych „wybiegów“ polega na tym, że większa ich część należy do liczby nieświadomie popełnianych przez nas w rozumowaniu, tj. w sporze samych z sobą.



W ten sposób nauka wybiegów, jeśli ją przemienimy z zaczepnej na odporną, staje się nauką błędów, których strzec się winniśmy. Niektóre zresztą mają charakter wyłącznie satyryczny; znamię to zresztą przeważa w całej broszurze, a jawnie występuje w dodatku o znaczeniu logiki i rzadkości rozsądku. Tu Schopenhauer jest sobą samym, wprawdzie nie jako filozof, ale jako człowiek.

Jeśli co do pierwszych dwu książek wolelibyśmy na ich miejscu widzieć inne, to o trzeciej z wymienionych w nagłówku powiemy szczerze, że wolelibyśmy wcale jej nie widzieć w polskim przekładzie. Jest to jedna z tych prac, które coraz liczniej się ukazują w naszej literaturze w ciągu ostatnich lat, a których same bezsensowne tytuły najeżone wyrazami: „dziwy“, „tajemnice“, „zagadki“, świadczą o tym, na co się spekuluje przy ich wydawaniu.

Angielski tytuł dzieła brzmi: *The phantasm of the Living*: p. Potocki tłumaczył je z przekładu francuskiego. Wierzymy, że autorowie mieli uczciwy zamiar zgromadzenia materjału, dotyczącego ukazywania się widm osób żyjących lub zmarłych i o ile można sumiennego sprawdzenia faktów. Każdy jednak, kto cokolwiek się zastanawiał nad tym przedmiotem, wie, że sprawdzenie rzetelne świadectw w takich wypadkach jest zupełnie niemożliwe. Przytym są one zebrane po większej części listownie i dotyczą zdarzeń dawno minionych, a każdy wie, ile nawet w prostej pogadance przyjacielskiej skłonni jesteśmy upiększać opowiadanie, aby uczynić trochę większe wrażenie; cóż dopiero, gdy liczy się na to, że list będzie umieszczony w książce i gdy wypadek przypomina się przez pryzmat czasu! Wiarogodnymi więc w znaczeniu naukowym te fakty nie są; badaniu naukowemu poddać ich nie moglibyśmy, gdybyśmy nawet pewni ich byli. Tak dalece odbiegają od tego wszystkiego, o czym wie nauka dzisiejsza, że zarówno, uczony, jak i prosty śmiertelnik, może wobec nich jedno tylko uczynić: stanąć z otwartymi ustami i tym oddać hołd ich tajemniczości. Całym wynikiem więc książki byłoby stwierdzenie tego, że „są rzeczy na świecie, o których nie śniło się naszym mędrcom“. Ależ o tym świergocą wszystkie wróble na płotach, opowiadają wszystkie kumoszki na zebraniach „pończoszkowych“ i poto nie warto było pisać książki, którą treścią swoją w rzeczywistości niczym się nie różni od owych opowiadań „przy pończoszkach“: temu się ukazało widmo żony, tej – narzeczonego, owemu brata itd. Dość jest w jakimkolwiek zgromadzeniu poruszyć ten temat, a każdy znajdzie kilka podobnych historji do opowiedzenia.

W społeczeństwie jednak, w którym wyrobienie filozoficzne jest tak niewysokie, jak w naszym, wśród narodu, który i bez tego posiada skłonność do tajemniczości, książka taka, okrywająca te babskie opowiadania płaszczykiem pseudonaukowości, a naturalny popęd do zbierania ich stro-

jąca w pawie piórka ścisłego badania, może tylko przyczynić się do rozpowszechnienia zabobonu i zupełnego zamętu w słabych głowach.

Mieliśmy już sposobność zaznaczyć, że nigdzie grunt nie jest tak przyjazny dla mistycyzmu, spirytyzmu, skakania stołów i duchów o czterech wymiarach, jak tam, gdzie powierzchowny, materjalistycznie zabarwiony realizm odzwyczaił umysły od krytycznego i metodycznego myślenia i wzbudził niechęć do studjów filozoficznych. Znaczna część naszej młodzieży inteligientnej znajduje się właśnie w takich warunkach, a doświadczenie codzienne stwierdza wypowiedzianą wyżej myśl. Jest to charakterystycznym zjawiskiem, że wszystkie, o ile sobie przypominam — a przynajmniej większą część wydanych w ciągu ostatnich lat kilku książek o tych przedmiotach przetłumaczyli ludzie, uważający się za postępowo myślących. Nie fanatycy mistycy, nie jacyś konserwatyści filozoficzni, ale wczorajsi wielbiciele Spencerów i Lewesów przeszczepiają dziś na nasz grunt światy snów, widm, duchów o trzech i czterech wymiarach, lub zupełnie bez wymiarów.

Nie radzilibyśmy też nikomu iść za nawoływaniem p. Potockiego i zbierać podobnych do umieszczonych w *Dziwach życia* anegdotek; zajęcie to jest nietylko niewdzięczne, ale i niezupełnie bezpieczne dla zdrowia umysłowego.

---

## XXX.

### WILLIAM JAMES.

# STANOWISKO FILOZOFJI AMERYKAŃSKIEJ*).

### 1.

O filozofji amerykańskiej doniedawna jeszcze mało było słychać. Wiedziano tylko, że kiedy cała Europa zapomniała prawie zupełnie o spekulacji niemieckiej i zaledwie uczeni z zawodu nią się zajmowali, w Ameryce, ojczyznie praktycznego Franklina, cieszyła się ona takim powodzeniem, że uznano za potrzebne wydawanie osobnego pisma, któreby zaznajamiało ogół z zapatrywaniem głównych jej koryfeuszów — Fichtego, Schellinga i Hegla. Pismo to, *The Journal of speculative Philosophy*, wychodzi dotąd, świadcząc, że zapał do mglistych spekulacji nie wygasł w umysłach amerykanów i dotrzymuje wiernie towarzystwa ich pociągowi do religijnego mistycyzmu i praktyk spirytystycznych. Pismo to nie jest pozbawione i dla nas pewnego interesu z tego względu, że pomieszczono w nim wiadomości o naszych filozofach — Wrońskim, Trentowskim i Cieszkowskim, przyczym dołączono obszerne wyjątki z ich dzieł, tłumaczone zapewne przez jednego z naszych rodaków.

W każdym razie wśród tego spóźnionego zapału do kierunku myślenia, który dziś można już śmiało uznać za pewien rodzaj zboczenia umysłowego, dawały się słyszeć nawoływania, usiłujące sprowadzić filozofję amerykańską na drogę, bardziej odpowiadającą wymaganiom czasu. Pomiędzy innymi zasługują pod tym względem na wzmiankę — Feiske, autor *Cosmical Philosophy* i Thompson, którego *Principles of Psychology* jest dziełem ściśle naukowym, niepozbawionym pewnej samodzielności. Usiłowania te nie pozostały bez skutku. Tacy myśliciele, jak: Boyse, Jastrow, Ladd, Baldwin i James, że pominę innych starszej daty, lubo nie zrywają zupełnie z przeszłością, przyznającą metafizycznym zakusom zbyt wielką rolę w dochodzeniu prawdy, umieją liczyć się z wy-

*) *Prawda* r. 1893 Nr. 10 i 11.

maganiami czasu i uroszczenia metafizyki sprowadzić do właściwych granic.

Pierwsze miejsce wśród owych pracowników na polu filozofji amerykańskiej zajmuje William James, autor dwóch dzieł *Principles of Physology* i *Text Book of Psychology*. Należy mu się ono nietylko dla jego samodzielności pod względem zapatrywań, ale także dla umiejętności, z jaką swe zapatrywania uzasadnia i zwalcza im przeciwne. Dodać do tego należy jeszcze niezwykłe zalety stylu, pełnego życia i umiejącego naginać się do wszelkich wymagań myśli, tak, że najbardziej oderwane występują w postaci niemal konkretnej. Prawda, że to obrazowanie oderwanych pojęć utrudnia nieraz dokładne ich rozumienie, ale z drugiej strony ożywia uwagę i pobudza do pilniejszego śledzenia ich rozwoju.

*Zasady Psychologji*, wydane w 1890 r., stanowią dwa grube tomy i mają charakter przeważnie polemiczny. W nich występuje James zarówno przeciwko psychologji angielskiej, upatrującej w kojarzeniu ostateczne prawo, do którego wszystkie zjawiska psychiczne dają się sprowadzić — jak i przeciwko niemieckiemu intelektualizmowi, podającemu, jako klucz do rozwiązania wszystkich zagadnień filozoficznych, wrodzone umysłowi ludzkiemu formy *a priori*. Podręcznik jego z 1892 r. jest czysto dogmatycznym przedstawieniem ostatnich wyników, do jakich dochodzi w swym wielkim dziele. Nie jest on prostym tylko streszczeniem jego *Zasad*, lecz jeszcze ich uzupełnieniem pod wielu względami. I kto pragnie poznać w całości doktrynę Jamesa, ten musi przestudjować oba jego dzieła.

Krytyk francuski Marillier, który poświęca rozbiorowi *Psychologji* Jamesa obszerny artykuł, ciągnący się przez kilka zeszytów *Revue philosophique*, odzywa się o niej jako o najważniejszym dziele w tym rodzaju z ostatnich pięćdziesięciu lat. Zdanie to tym jest pochlebniejsze dla Jamesa, że wychodzi z pod pióra krytyka, który, stojąc na stanowisku filozofji angielskiej, nie podziela jego przekonań, jakkolwiek na niektóre jego zapatrywania pisze się najzupełniej.

Charakterystyczną cechę *Psychologji* Jamesa stanowi to, że w niej autor ani na chwilę nie spuszcza z oka zadania, jakie jej zakreślił. Będąc spirytualistą, wyznaje otwarcie, że spirytualizm jest doktryną metafizyczną, która nie może być stosowana tam, gdzie chodzi o zbadanie faktów, o wykrycie praw, tymi faktami rządzących. Psychologja podług niego jest nauką przyrodniczą — i jako taka musi być deterministyczna. Wolna wola, stanowiąca punkt ciężkości spirytualizmu, nie jest prawdą, którąby można było dowieść rozumowo: jest ona postulatem moralnym — i spór o nią musi być przeniesiony na pole etyki. Określa on psychologję jako naukę, której zadaniem jest *opisanie stanów świadomości i ich wyjaśnienie*.



W opisaniu stanów świadomości musi ona polegać głównie na obserwacji wewnętrznej, która też stanowi dla niej jedyny punkt wyjścia. Co się tyczy wyjaśnienia tych stanów, musi psychologja posługiwać się obserwacją zewnętrzną, gdyż ona jedna pozwala nam poznać warunki, w jakich owe stany zachodzą, tudzież indywidualne ich różnice.

Osią doktryny Jamesa jest jego teorja świadomości. Świadomość, podług niego, nie jest zbiorem oddzielnych stanów, prostym ich szeregiem, ale prądem, którego pojedyncze fale spływają się z sobą i tworzą całość nieprzerwaną. — Dwa są rodzaje stanów świadomości — rzeczowe i przejściowe. Tamte odpowiadają przedmiotom zewnętrznym, ich własnościom i czynnościom, te zaś stosunkom przedmiotów. Każdemu stanowi rzeczowemu towarzyszy zawsze przejściowy, tworzący naokoło niego pewien rodzaj promieniowania i wskazujący możliwe jego stosunki. Stany przejściowe same przez się nie objawiają się i dlatego nie dają się określić: jednakże o ich rzeczywistości świadczy nietylko mowa ludzka, oznaczająca je zapomocą części nieodmiennych, ale sam sposób wygłaszania zdań i wyrazów, połączonych ze sobą zapomocą przyimków itd., sposób, który wskazuje, że każdemu z tych połączeń odmienne towarzyszy uczucie.

Czysty empiryzm, zarówno jak i intelektualizm, opierając się na swych wywodach metafizycznych, przeczą temu, ażeby stosunki, w jakich pojmujemy świat rzeczywisty, mogły mieć znaczenie przedmiotowe. Podług filozofji angielskiej są one wytworem umysłowym na podstawie doświadczenia, pewnym skojarzeniem wrażeń zmysłowych; podług zwolenników Kanta są one pojęciami *a priori*, wrodzonymi kategorjami umysłu, zapomocą których różnorodnej treści wrażeń zmysłowych nadajemy formę i sprowadzamy do syntetycznej jedności. Tego rodzaju zapatrywania pozostają w sprzeczności z pospolitym mniemaniem, które stosunkom świata przyznaje rzeczywistość. Psychologja, która jest nauką doświadczalną, nie może zaprzątać się metafizycznymi wywodami i musi stanąć po stronie pospolitego mniemania, które w tym wypadku zgadza się z faktami doświadczenia.

Czym jest świadomość i jaki zachodzi stosunek między nią a organizmem cielesnym? Jak dotąd nie daje nauka na to żadnej odpowiedzi. Przyjmując świadomość, jako fakt duszy, możemy tylko zaznaczyć, że między nią a organizmem cielesnym zachodzi bezpośredni związek, że jeżeli z jednej strony czynności układu nerwowego są koniecznym warunkiem stanów świadomości, to z drugiej — stany świadomości, oddziaływając na organiczne sprawy mózgu, wpływają na jego rozwój i ukształtowanie. Wogóle przyjąć należy, że każdej zmianie świadomości towarzyszy zawsze pewna zmiana w mózgu; przeciwnie zaś, nie każdej

zmianie w mózgu odpowiada zmiana świadomości. Czynności mózgowe muszą posiadać pewien stopień natężenia, ażeby mogły wywołać oddziaływanie ze strony świadomości.

Świadomość, rozważana w sobie, przedstawia następujące cechy: jest ona indywidualna, w sobie zamknięta i niezdolna przenikania do świadomości obcej; jest ciągła, łącząca w nieprzerwany łańcuch wszystkie stany z pominięciem przerw, jakie się w niej zdarzają wskutek niepamięci, snów bez marzeń, omdlenia i różnych przypadłości chorobliwych; może wreszcie dokonywać wyboru. Zpośród wielu wyobrażeń, pragnień i dążności wybiera ona te, które mają dla niej największy interes.

## 2.

Świadomość nie jest prostym epifenomenem, biernym dodatkiem do czynności mózgowych. Dzięki uwadze staje się ona pierwiastkiem czynnym, gdyż tylko przy jej pomocy urabia się pamięć i kojarzy się wyobraźnia. Pamięć zaś i kojarzenie stanowią podstawę całego życia umysłowego.

Ponieważ stany świadomości są jej oddziaływaniem na pewne zmiany, zachodzące w mózgu pod wpływem czynników zewnętrznych, ponieważ to oddziaływanie stanowi jednolity akt świadomości; błędne przeto jest zapatrywanie psychologji angielskiej na owe stany, jako na całostki złożone, powstające z jakichś bezwiednych pierwiastków, które automatycznie kojarzą się z sobą. Złożonymi są fizjologicznie ich warunki, nie zaś same stany. Czucia zmysłowe, jako odmienne oddziaływanie świadomości na różnorodne bodźce zewnętrzne są zjawiskami prostymi, pomimo, że ich bodźce bywają zwykle złożone. Charakter ich jest przeto intuicyjny. W każdym razie czuć zmysłowych oderwanych obserwacja wewnętrzna nie zna. Pierwszym faktem, bezpośrednio jej znanym, jest spostrzeżenie. Nie powstaje ono drogą syntezy, przez kojarzenie się oddzielnych czuć zmysłowych w jedną całość, lecz jest właściwym aktem intuicji. Jeżeli odróżniamy w nim oddzielne czucia zmysłowe, to tylko dzięki analizie, jaką samo doświadczenie w nich przeprowadza, pozwalając nam poznać różnorodną ich kombinację, w której czucia zmysłowe występują jakby samodzielne czynniki. Do takich aktów intuicji należy także postrzeganie przestrzeni, chociaż z drugiej strony nie da się zaprzeczyć, że do ostatecznego jego wyrobienia pomaga nam wiele doświadczenie zmysłu wzrokowego, dotykowego i artykulacyjnego. James odrzuca tak zwany zmysł mięśniowy, utrzymując, że czucia, służące nam za miarę ruchów, mają swe źródło w stawach i w skórze.



Pamięć i kojarzenie wyobrażeń sprowadzają się ostatecznie do nałogu fizjologicznego, zaszczepionego przez doświadczenie w organizm nerwowy. Każde postrzeżenie utrwala w mózgu usposobienie do czynności, która mu odpowiada. Wznowienie jej staje się warunkiem przypomnienia, które jest uświadomieniem owej czynności. Ponieważ cząsteczkowa budowa mózgu i cały jego ustrój wewnętrzny ciągle się zmienia pod wpływem doświadczenia; więc też ani jego czynności, ani odpowiadające im wyobrażenia nie są te same, lecz za każdym razem nowe i różniące się od siebie. Jeżeli zaś uważamy swe wyobrażenia za te same i niezmienne, to dlatego, że je zwykle odnosimy do rzeczy, których one są znakami. Ośrodki nerwowe czynności, stanowiących fizjologiczne warunki wyobrażeń, wchodzą z sobą anatomicznie w różnorodne połączenia, utrwalone doświadczeniem. Połączenia te stanowią podstawę kojarzenia. Jednakże w umyśle naszym nie dokonywa się ono między wyobrażeniami, ale między rzeczami, przez wyobrażenia oznaczonymi. To, które leży na dnie wszelkich czynności umysłowych, bywa automatyczne i dowolne. Najwyższym objawem kojarzenia dowolnego jest rozumowanie, w którym drogą pośrednią kojarzy umysł rzeczy, same przez się nieposiadające nic wspólnego między sobą.

Wszelkie czynności umysłowe mają charakter ideologiczny, to znaczy, że bywają zwykle zamiarowo skierowane ku pewnym celom, jakich dostarcza umysłowi życie praktyczne lub zagadnienia teoretyczne. W podstawie ich leżą prawdy konieczne, które mają swe źródło nie w doświadczeniu, ale w intuicji. Nie są one jednakże tym, czym je mieć chciał Kant. Pochodzenie ich nie jest nadprzyrodzone; ale z drugiej strony nie są one skutkiem przystosowania organizmu do warunków zewnętrznych, jak utrzymuje Spencer, który w nich widzi owoc doświadczenia rasy, przez dziedziczność utrwalony. Niezawodnie, owe prawdy konieczne, stanowiąc wewnętrzną budowę ludzkiego umysłu, musiały rozwijać się równomiernie z rozwojem cielesnego organizmu, głównym jednakże czynnikiem tego procesu nie mogło być przystosowanie, ale tylko dobór naturalny. Powstawszy w pewnej grupie żyjących istot, dzięki nieznanym nam okolicznościom, czyli, co na jedno wychodzi, przypadkowi, dały one jej przewagę w walce o byt i w ten sposób zapewniły panowanie rodzajowi ludzkiemu.

Powszechnym jest mniemanie, że natura ludzka nie posiada instynktów. James, przeciwnie, utrzymuje, że posiada ich więcej, aniżeli wszystkie inne istoty żyjące. Są nimi: wrodzone skłonności i popędy, które stanowią właściwą budowę organizmu ludzkiego. Objawiają się one pod wpływem wrażeń zewnętrznych i postrzeżeń — a wtedy stają się nawyknieniami, nałogami i namiętnościami. Przy wielkiej rozmaitości tych in-

stynktów są między nimi wręcz sobie przeciwne; stąd jedne z nich, stawszy się nałogami, hamują i tłumią inne. Istnieją wreszcie instynkty przejściowe, właściwe tylko pewnym okresom życia, które mogą zaniknąć z czasem. Wszystkie one przytym nie są stałe i niezmienne. Pod wpływem życia przeobrażają się dzięki doświadczeniu, które uczy godzić swe postępowanie z warunkami położenia. Instynkty są jedynym źródłem uczuć i wzruszeń.

Istotę takich wzruszeń, jak gniew, strach itp. stanowią ruchy cielesne i towarzyszące im uczucia. Powstają one pod wpływem postrzeżenia lub przypomnienia. Brak ruchów zewnętrznych zastępują wewnętrzne trzewiów. Jakoż przy największej obojętności można wywołać w sobie gwałtowne wzruszenie, wykonywając ruchy, temu wzruszeniu odpowiadające, jak to się dzieje np. z aktorami. Uczucia moralne i estetyczne, którym nie towarzyszą żadne ruchy, są zazwyczaj spokojne i chłodne, przeważa w nich pierwiastek umysłowy, chociaż i im mogą towarzyszyć jakieś nieznane nam ruchy mózgowe.

Uczucie przyjemności i przykrości są głównymi pobudkami woli, ale nie jedynymi. Każde wyobrażenie, każda myśl, odznaczająca się pewnym natężeniem, pobudza do ruchu, do działania. Materjałem woli są odruchy. Wola sama przez się nie może wykonać żadnego ruchu, któryby poprzednio nie był wykonany. Aktom woli musi przewodzić pojęcie ruchu, jaki ona ma spełnić. Ruchy dowolne są odruchami złożonymi. Dwie pobudki, działające jednocześnie, wzajemnie paraliżują się — i następuje wahanie, aż wkońcu silniejsza bierze stanowczą przewagę i wywołuje odpowiednie ruchy. Wola, jako samodzielny czynnik, zdaje się objawiać wyraźnie w wypadkach, w których przedsięwziętemu postanowieniu towarzyszy wysiłek. Następuje to wtedy, gdy pojęciom konkretnym przeciwstawiamy abstrakcyjne i dajemy im przewagę. Dzieje się to w ten sposób, że całą swą uwagę skupiamy na pojęciu abstrakcyjnym. Wola tu zatym działa nie jak zwykle w kierunku oporu najlżejszego, ale, przeciwnie, w kierunku największego. Do pokonania tego oporu potrzebny jest pewien wysiłek, który też towarzyszy naszemu postanowieniu. Zachodzi więc pytanie, jaka jest przyczyna tego wysiłku, a mianowicie, czy uwaga własną mocą podnosi natężenie pojęcia i daje mu przewagę, czy, przeciwnie, samo pojęcie posiada taką siłę i trwałość, że przykuwa do siebie uwagę i rodzi w niej uczucie wysiłku? James skłania się do pierwszego przypuszczenia, chociaż uprzedza, że pytanie to nie należy do psychologji, która, będąc nauką przyrodniczą, musi być z zasady deterministyczna.

W końcowym rozdziale swego podręcznika zastanawia się nad współczesnymi teorjami metafizycznymi, usiłującymi wyjaśnić stosunek



świadomości do organizmu cielesnego. Otóż ze wszystkich teorji najprawdopodobniejszą wydaje mu się spirytualistyczna, pomimo, że napotyka ona na szkopuł, którego wyminąć nie może. Jest nim zdwojenie świadomości. W każdym razie spirytualizm jego różni się tym od tradycyjnego, że nie przyjmuje bytu substancjalnego.

Oceniając wreszcie stanowisko dzisiejszej psychologji wogóle, powiada, że zbyt jeszcze daleka jest ona od tego stopnia rozwoju, do jakiego doszły inne nauki, i dlatego nie można jeszcze dziś wymagać od niej rozwiązania wielu zagadnień. Psychologja znajduje się w tym stanie, w jakim była chemja przed Lavoisierem. Nie wykryto dotąd powszechnego prawa, pod które dałyby się podciągnąć wszystkie zjawiska życia duchowego. Za takie prawo nie można uważać kojarzenia, któremu psychologja angielska przypisuje takie znaczenie, jak sile powszechnego ciążenia w świecie materjalnym.

## XXXI.

# FIZJOLOGICZNA TEORJA UCZUĆ*).

Psychologja w tych działach, które zajmują się myśleniem i wolą, doszła do wyników, mniej więcej zadawalających wymagania wiedzy współczesnej; przeciwnie, dział jej, traktujący o uczuciach, przedstawia dotąd taki zamęt, że niepodobna wyrobić sobie pewnego pojęcia o przedmiocie. Niemasz w nim ani należytego rozklasyfikowania zjawisk, ani nawet powszechnej zgody w zapatrywaniach na istotę uczucia wogóle i na warunki jego powstawania. Przyczyny tej niepewności szukać należy przedewszystkim w braku materjału obserwacyjnego.

Zpomiędzy faktów życia umysłowego uczucia są najmniej dostępne obserwacji wewnętrznej. Posiadając charakter czysto podmiotowy, z trudnością tylko dają się zapamiętać oraz odtworzyć; i mogą być przedmiotem dostrzegań jedynie jako wspomnienia. Obserwacja więc uczuć wymaga nietylko wielkiej wprawy, ale nadto nadzwyczajnej ostrożności. Nic dziwnego przeto, że stały się one przedmiotem ściśle naukowych badań dopiero ostatnimi czasy, a mianowicie, kiedy psychologja, połączywszy obserwację wewnętrzną z zewnętrzną, posługując się doświadczeniem tam, gdzie je można zastosować, z nauki czysto filozoficznej zamieniła się na przyrodniczą, pokrewną fizjologji.

Przed Kantem psychologja nie uznawała w uczuciach samodzielnych zjawisk życia umysłowego, równorzędnych objawom myśli i woli. Zaliczając je jużto do dziedziny myślenia, jak w filozofji starożytnej, jużto do woli, co nastąpiło dopiero od czasów św. Augustyna, który pierwszy uznał wolę za stronę umysłu współrzędną myśleniu, zajmowała się ona uczuciami tylko mimochodem, o ile tego wymagały względy praktyczne. Wiedząc z doświadczenia codziennego, jaki wpływ wywierają uczucia na postępowanie ludzkie, starano się ocenić względną ich wartość i określić znaczenie moralne, jako pobudek działania. Takie czysto praktyczne stanowisko badania nietylko nie mogło doprowadzić do wszechstronnego ich poznania, ale, co

*) *Prawda*, r. 1887 nr. 44 i 45.



gorsza, podciągając je pod punkt widzenia tej lub owej doktryny etycznej, rzucało na nie fałszywe światło, wikłało w uwagi i rozumowania, które bynajmniej nie przyczyniały się do wykrycia właściwej ich natury.

Kiedy zaś za przewodem Kanta zaczęto uważać uczucia za grupę zjawisk umysłowych, gatunkowo różnych od myślenia i woli, znalazła się nowa przeszkoda w dokładnym zbadaniu tego, co stanowi istotę uczucia i jakie są jego warunki. Przeszkodą taką były nabyte nawyknienia psychologów, którzy, zajmując się dotąd przeważnie teorją poznania, nie mogli się pozbyć wyrobionych w tym zakresie zapatrywań i żywcem przenosili w sferę uczuć formuły, zapożyczone z nauki o myśleniu.

Jak powiedziałem, ostatnimi dopiero czasy psychologja uczuć zrobiła znaczny postęp, dzięki nowej metodzie, która jej pozwoliła zająć stanowisko, jakie dotąd przyznawano tylko naukom przyrodniczym. Jednocześnie z gromadzeniem materjału naukowego i jego porządkowaniem, zaczęła się kształtować teorja, która ciągle poprawiana i uzupełniana – w miarę jak na to pozwalały zwiększające się nabytki wiedzy – uzyskała w naszych czasach stanowczą przewagę, mając za sobą takie powagi, jak: Bain, Spencer, Wundt itd. Jest to tak zwana fizjologiczna teorja uczuć.

W zawiązku znajduje się ona już u Arystotelesa. Z nowszych filozofów wyznawali ją: Locke, Hartley, Hume; lecz dopiero Hamilton w połowie bieżącego stulecia rozwinął ją i uzasadnił w sposób odpowiedni do naukowych wymagań swego czasu. Przeciwko tej teorji wystąpił J. St. Mill z surową krytyką. Wymierzone atoli przeciwko niej zarzuty dotyczą raczej szczegółów i bynajmniej nie obalają jej podstaw. To też pomimo różnic, jakie napotykamy w jej sformułowaniu i szczegółowym przeprowadzeniu przez różnych psychologów, pozostaje ona w gruncie rzeczy taką, jak ją pojmował Arystoteles i Hamilton. Do wyznawców jej należą: Bain i Spencer w Anglii, Bonillier i Dumont we Francji, Lotze, Wundt i Horowitz w Niemczech.

Powaga tylu pierwszorzędnych psychologów świadczy wymownie o żywotności teorji. Nie można o niej wprawdzie powiedzieć, żeby już była wykończona ostatecznie we wszystkich swych częściach; przeciwnie, należy wyznać, że to nawet, co stanowi podstawowe jej założenia, bywa rozmaicie pojmowane i tłumaczone. Jednakże powszechna panuje zgoda pod tym względem, że przyczyna przyjemności i przykrości, których poszczególnymi objawami są nasze uczucia, musi być jedna, i że należy jej szukać w fizjologicznych czynnościach organizmu.

Z mniejszym lub większym powodzeniem obrobiona w oddzielnych swych częściach przez różnych uczonych, doczekała się fizjologiczna teorja uczuć ostatecznego usystematyzowania, które zawdzięczamy rosyjskiemu filozofowi Grotowi. Dzieło jego: *Psychologja uczuć*, wydane w 1880 r. jest najlepszą i najdokładniejszą pracą z tego zakresu. Wykład teorji poprzedza historja mnie-

mań i zapatrywań na naturę uczuć, oraz ich klasyfikacji – historja, oparta na dokładnej znajomości źródeł i pozwalająca czytelnikowi śledzić pokolei wszystkie zagadnienia, dotyczące uczuć, w różnych czasach i sposób ich rozwiązywania. Ta część historyczna, zapoznająca czytelnika ze wszystkimi stronami badanego przedmiotu, rozważanego ze stanowisk najróżnorodniejszych, nierzadko wręcz sobie przeciwnych, nietylko, że ułatwia zrozumienie samej teorji, ale służyć może do pewnego stopnia za jej probierz. Przekonywa bowiem, że ile razy myślenie filozoficzne potęgowało się w swym rozwoju, tyle razy powracało do fizjologicznej teorji uczuć. Jeżeli więc nie wprost, to ubocznie dowodzi większego jej przed innymi prawdopodobieństwa.

Teorja ta w najogólniejszych zarysach przedstawia się w sposób następujący.

Uczuciem nazywa się stan świadomości przyjemny lub przykry. Jest to fakt umysłowy pierwotny, niedający się rozłożyć na prostsze czynniki i tak samo w swej naturze samodzielny, jak wrażenie zmysłowe i popęd instynktowy. Różni się ono od wrażenia zmysłowego tym, że ma charakter czysto podmiotowy. Pozbawione wszelkich cech przedmiotowości, nie może być przedstawione w wyobraźni, lecz musi być wznowione. Wszystkie poszczególne uczucia są jedynie objawami mniej lub więcej złożonymi stanów świadomości przyjemnych lub przykrych.

Jakaż jest przyczyna przyjemności i przykrości, doznawanych przez żyjące organizmy?

Najbliższą jest czynność organów. Lecz ta sama czynność może w jednym razie wywołać uczucie przyjemności, w innym – przykrości. Muszą więc być dla każdego z tych przeciwnych stanów świadomości osobne warunki, które oznaczają, kiedy czynność organiczna, z natury swej przyjemna, może się stać przykrą. Wyrażając się w sposób ogólnikowy, można powiedzieć, że wszelka czynność umiarkowana jest przyjemna; przykrą zaś jest czynność nadmierna, tudzież zupełna bezczynność. To atoli określenie nie rozwiązuje zagadnienia, opisuje tylko fakt doświadczalny. Zawsze pozostaje do rozwiązania pytanie: dlaczego czynność organu umiarkowana jest przyjemna, a przykrą nadmierna? Otóż odpowiedzi na to pytanie dostarcza nam fizjologja.

Uczy nas ona, że każdy organ, będąc systemem tkanek organicznych, odbywa swe czynności kosztem materji i siły, nagromadzonych w jego tkankach. Warunkiem życia tkanek organicznych jest ciągła przemiana materji, odbywająca się w dwuch kierunkach: podczas czynności organu związki chemiczne bardziej złożone i niestałe przechodzą w związki mniej złożone i bardziej stałe – jestto praca molekularna dodatnia, polegająca na zużyciu materji i siły, nagromadzonych w tkankach organicznych. Odnowa tych tkanek dokonywa się w kierunku odwrotnym. Związki bardziej stałe i mniej złożone przechodzą w niestałe i bardziej złożone – jest to molekularna praca ujemna.



Organ w stanie czynnym zużywa materję i siłę nagromadzoną w jego tkankach. Czynność umiarkowana zużywa przyrost siły ponad jej ilość, konieczną do odżywiania tkanek – następuje wtedy przyjemność dodatnia; czynność nadmierna zużywa ilość materji i siły większą nad przyrost ich i staje się powodem dezorganizacji tkanek organicznych – występuje wtedy uczucie przykrości dodatniej.

Gdy organ znajduje się w stanie nieczynnym, dokonywa się w nim odnowa materji, praca cząsteczkowa ujemna. Organ, wypoczywający po dokonanej czynności, staje się źródłem przyjemności ujemnej; gdy zaś po dłuższym wypoczynku odnowa w nim dokonała się i nastąpił nowy przyrost siły, znajduje się on wtedy w stanie napięcia i potrzebuje zapomocą czynności zużyć nagromadzoną w swych tkankach siłę. Potrzeba ta objawia się jako niedogodność, uczucie przykre, które jest natury ujemnej.

W ten sposób cztery są momenty rozwoju uczucia:

a) przykrość ujemna, gdy przyrost siły większy jest od poprzedniego jej zużycia;

b) przyjemność dodatnia, gdy zużycie siły odpowiada jej przyrostowi;

c) przykrość dodatnia, gdy zużycie siły przekracza jej przyrost;

d) przyjemność ujemna, gdy przyrost siły odpowiada jej zużyciu.

Taka jest ostateczna przyczyna uczucia i jego warunki. Jakaż jest rola uczucia w głównym zadaniu życia, które, według biologji, polega na przystosowaniu stosunków wewnętrznych do zewnętrznych i odwrotnie – stosunków zewnętrznych do wewnętrznych?

Przekonaliśmy się z powyższego, że uczucie jest współczynnikiem spraw czysto fizjologicznych. Przyjemność oznacza harmonję między zużyciem siły w tkankach organicznych, a jej nagromadzeniem; przykrość – dysharmonję. Uczucie więc, tak w pierwszym, jak i w drugim wypadku wyraża stosunek, jaki zachodzi między stanem organu lub organizmu w tej chwili, a ich stanem poprzedzającym. Jest ono tedy miarą oceną stosunków wewnętrznych, tak jak poznanie jest oceną stosunków zewnętrznych. Jest ono podmiotową stroną poznania, które ma przeważnie charakter przedmiotowy.

Ocena stosunków wewnętrznych dokonywa się bezwiednie, świadomym staje się dopiero jej wynik, którym jest uczucie przyjemności lub przykrości. Będąc bezwiedną, jest ona nadto względną. Miarą bowiem oceniania stosunków wewnętrznych nie jest jakaś norma absolutna tych stosunków, tkwiąca w umyśle, ale stan organu, poprzedzający jego czynność.

Stosunki zewnętrzne, wywierając działanie na organizmie żyjącym za pośrednictwem zmysłów, wywołują w nim pewne wrażenia, które zkolei stają się powodem uczuć przyjemnych lub przykrych, stosownie do tego, czy pozostają w harmonji, czy w dysharmonji ze stanem organu, który te wrażenia odbiera. Doznane uczucie, będące podmiotową stroną wrażenia zmysłowego, pobudza organ i organizm do oddziaływania na otrzymane wrażenie, a zarazem wskazuje kierunek, w jakim to oddziaływanie ma być uskutecznione. Uczucie przyjemne nadaje kierunek oddziaływaniu, którego celem jest zatrzymanie, utrwalenie stosunków zewnętrznych, sprawiających przyjemność; przeciwnie, uczucie przykre staje się pobudką do działania, które ma na celu usunięcie i zabezpieczenie się od stosunków zewnętrznych, wywierających przykre wrażenie.

Uczucie przeto w głównym zadaniu życia — przystosowywania się organizmu do otoczenia, jest regulatorem czynności, które to przystosowywanie ma na celu. Oznaczając zgodność lub niezgodność warunków otoczenia z wewnętrznym stanem organizmu, wytwarza ono w nim pobudki do tego lub innego działania, bez względu na to, czy to działanie będzie prostym odruchem, czy czynnością celową. Uczucie, z tego stanowiska rozważane, jest ogniwem łączącym poznanie z wolą, jest drugim momentem w rozwoju życia umysłowego — i dlatego, o ile wyrobienie woli zależne jest od rozwoju uczucia, o tyle rozwój jego uwarunkowany jest rozwojem myślenia.

Powiedziałem wyżej, że przyjemność i przykrość są pierwotnymi faktami świadomości, niedającymi się rozłożyć na pierwiastki prostsze. Pod względem jakości, każda przyjemność, zarówno jak przykrość, są podobne do siebie i teżsame. Wszelkie różnice, pomiędzy nimi zachodzące, są czysto ilościowe, są stopniem natężenia. Jakościową zaś barwę swą zawdzięczają wrażeniom zmysłowym, z którymi zespalają się tak ściśle, że ich niepodobna oddzielić. Ze względu na ową barwę wrażeniową można wszystkie uczucia pierwotne podzielić na klasy, których jest tyle, ile osobnych czynności organicznych, albo też, co na jedno wyjdzie, ile jest osobnych wrażeń zmysłowych. Wszelkim bowiem czynnościom organicznym towarzyszą oddzielne wrażenia zmysłowe. Sprawy organiczne rozpadają się na dwie grupy: sprawy życia roślinnego i zwierzęcego. Do pierwszych należą: obieg krwi, oddychanie, trawienie i wydzielanie wraz z funkcją płodzenia; do drugich: ruch, wrażenia zmysłowe, podmiotowa czynność świadomości (uczucia, chęci, pragnienia) i przedmiotowa jej czynność (poznanie). Charakterem wszystkich pierwotnych uczuć jest naprzód to, że są one uczuciami pierwszymi, a więc rzeczywistymi; powtóre, że są pozbawione wszelkiej świadomości swej przyczyny zewnętrznej. Z tych dopiero pierwotnych powstają uczucia i wzruszenia, dostępne obserwacji, znane nam z osobistego doświadczenia i przedstawiające w swych poszczególnych objawach tyle różnic, ile jest osobników. Że wszystkie te uczucia i wzruszenia, nawet najbardziej idealne, z pozoru niemające nic wspólnego z fizjologicznymi sprawami organizmu i z odpowiednimi wrażeniami zmysłowymi, są faktami świadomości złożonymi, których rdzeń, zawiązek stanowią uczucia pierwotne, zespolone w jedną całość — przekonywa o tym analiza psychologiczna. Powinniśmy przeto poznać, w jaki sposób złożone uczucia powstają z pierwiastków, które w nich wykrywamy drogą analizy; powinniśmy poznać prawa syntezy uczuć.



Prawa te są te same, jakim podlegają wszystkie wogóle zjawiska umysłowe w swym rozwoju, a mianowicie: całkowanie (integracja) i różniczkowanie (dezintegracja). Pierwsze dokonywa się zapomocą kojarzenia (asocjacji), drugie — zapomocą dysocjacji.

Stopnie złożoności uczuć są różne, stosownie do różnorodnych ilości pierwotnych, które w ich skład wchodzą. Oznaczyć stopień złożoności pewnego uczucia, czyli rozebrać je na składowe pierwiastki, nie jest rzeczą łatwą. To też analiza, pomimo cennych pod tym względem usiłowań Baina i Horowitza, pozostanie nadługo jeszcze zadaniem, którego spełnienie może być dokonane tylko zbiorową pracą wielu psychologów. Bądź co bądź, pewną jest rzeczą, że wszystkie uczucia w obecnym stanie ludzkości są w wysokim stopniu złożone i że zanim doszły do tej złożoności, musiały przebywać pokolei stopnie pośrednie, zaczynając od złożoności pierwszego stopnia.

Stopniowy rozwój uczuć pod względem złożoności da się przedstawić w sposób następujący: uczucie pierwotne, raz doznane i zapamiętane, kojarzy się z nowym tego samego rodzaju. Staje się ono w ten sposób głębsze i wyraźniejsze. Jednocześnie kojarzy się z postrzeżeniem i staje się przez to świadome swej zewnętrznej przyczyny. Uczucie wzmocnione i uświadomione co do swej przyczyny kojarzy się następnie z podobnym innego rodzaju i wytwarza skupienie uczuć, które, odpowiadając konkretnym przedmiotom, kojarzy się z ich wyobrażeniem. Tą samą drogą powstają skupienia uczuć bardziej złożone, skojarzone z pojęciami najbardziej oderwanymi, a nawet z sądami i wnioskami rozumowymi. W ten sposób powstają uczucia idealne, w których zatraca się wszelki ślad ich zmysłowego pochodzenia.

Procesowi całkowania uczuć towarzyszy ich różniczkowanie. Ażeby to samo uczucie pierwotne mogło wejść w skład kilku złożonych, musi przedtym wystąpić ze skupienia, w którym pierwotnie się znajdowało. Również uczucie złożone, przenosząc się z jednego przedmiotu na drugi, do pierwszego podobny, musi się oderwać od skojarzenia z tym przedmiotem

i zespalając się z dwoma lub więcej, odpowiada różnicom, jakie w tych przedmiotach się znajdują. Kojarząc się następnie już nie z przedmiotami indywidualnymi, ale z ich gatunkami, a następnie ze stosunkami rzeczy, stają się uczuciami coraz bardziej w sobie zróżniczkowanymi.

Klasyfikacja uczuć złożonych, bez względu na stopień ich złożoności, daje się przeprowadzić na tej samej podstawie, na jakiej oparta była klasyfikacja uczuć pierwotnych.

Do pierwszej klasy należą uczucia dodatnie i ujemne, związane z przedmiotową czynnością świadomości, czyli z poznaniem (nudy, nowość).

Do drugiej – uczucia dodatnie i ujemne, związane z podmiotową czynnością świadomości (melancholja, zadowolenie).

Do trzeciej – te, które się łączą z czynnością ruchu (uczucie bezczynności, siły).

Do czwartej – łączące się z czynnością postrzegania zmysłowego (oczekiwanie, zdziwienie).

Do piątej – związane z zetknięciem się organizmów (smutek, miłość).

Do szóstej – związane z czynnością trawienia (gniew, zemsta, pobłażanie).

Do siódmej – łączące się z czynnością oddychania (strach, nadzieja, rozpacz).

Do ósmej – związane z obiegiem krwi (smutek, wesołość, apatja).

Dodać w końcu należy, że między uczuciami złożonymi są jedne, które mają charakter spokojny; inne zaś burzliwy. Te nazywamy wzruszeniami.

Taka jest w najogólniejszym zarysie fizjologiczna teorja uczuć. Ostateczną formę, jak nadmieniłem, nadał jej p. Grot. Podając ją, nie rości bynajmniej pretensji do oryginalności. Wyznaje otwarcie, że podstawa jej wykryta była już przez Arystotelesa, że w oddzielnych swych częściach opracowana jest dokładnie przez Spencera, Dumonta, Horowitza, że cała jego zasługa polega na połączeniu pierwiastków gotowych, obrobionych w jedną całość systematyczną, opartą na zasadzie, której mu dostarczyła współczesna fizjologja. Jeżeli w jego dziele jest co oryginalnego, to mianowicie klasyfikacja uczuć, jedyna, która odpowiada wymaganiom logicznym.

Teorja ta, jak sam autor powiada, nie jest wykończona zupełnie we wszystkich swych częściach. Przekonany on jest, że bardzo wiele w niej jest braków i niedokładności; jednakże wierzy, że w podstawie swej jest niezachwiana i zawiera w sobie wszystkie wskazówki, którymi kierować się muszą późniejsi badacze, pragnący wyjaśnić zawiłe



zjawiska uczuć. Jakoż, jeżeli porównamy teorję autora z teorjami uczuć, jakie znajdujemy u Baina, Spencera, Wundta itd. musimy wyznać, że jest najwszechstronniejsza i najbardziej racjonalna. Sprowadza ona wszystkie objawy uczucia do jednej zasady, z której logicznie dadzą się wyprowadzić różnorodne prawa, jakimi w różnych czasach różni psychologowie starali się wyjaśnić powstawanie i objawianie się uczuć.

## XXXII.

# SZCZĘŚCIE BEZWZGLĘDNE.

### JAKO OSTATECZNY CEL LUDZKOŚCI*).

Ludzkości nie zbywało nigdy na prorokach różnego rodzaju. Jedni z nich, jak np. Falb, przepowiadają jej straszliwe klęski, a nawet ostateczną zagładę w niedalekiej przyszłości; inni, przeciwnie, każą jej spodziewać się wiecznej szczęśliwości i tę szczęśliwość malują z taką dokładnością szczegółów, jakby ją oglądali na własne oczy. Jednym z takich jest dr. Maksymiljan Klein, współpracownik poważnego pisma niemieckiego *Naturwissenschaftliche Wochenschrift.*

Umieścił on w tym piśmie artykuł p. t.: Aesthetik auf naturwissenschaftlicher Grundlage", w którym przedstawia w zarysach obraz przyszłej szczęśliwości rodzaju ludzkiego, oraz wskazuje drogi do niej wiodące. Jak sam nagłówek artykułu świadczy, autor stara się być ścisłym w swych wywodach i nie wygłasza żadnego twierdzenia, które nie wypływałoby logicznie z powziętych przesłanek. Na nieszczęście, zapomina o tym, że cała wartość wywodów logicznych zależy od prawdziwości przesłanek. Zapowiedziawszy szumnie, że będzie się trzymał jaknajściślej gruntu naukowego, na samym zaraz początku sprzeniewierza się sobie i występuje z twierdzeniem, o którego uzasadnienie bynajmniej się nie troszczy, uważając je jeżeli nie za dogmat, to w każdym razie za prawdę, niepotrzebującą dowodzenia.

Gdybyśmy chcieli wyrokować o usposobieniu dr. Kleina na podstawie samej tylko pewności, z jaką wygłasza swe twierdzenia, mielibyśmy prawo posądzać go o zarozumiałość, właściwą niedorostkom. Wyrządzilibyśmy mu tym jednakże krzywdę wcale niezasłużoną. Wyznaje on skromnie, że trzyma się ślepo wskazówek swego mistrza Avenariusa, którego ogłasza za największego z filozofów. Naturalnie, że dla uczniów, niezdolnych myśleć samodzielnie, każdy mistrz jest największy, szczególnie, gdy

*) *Prawda,* r. 1895, nr. 21.



go nie rozumieją. Spierać się więc z nim o to, czy rzeczywiście Avenarius jest największym filozofem — nie myślę. Dodam tu tylko, że zamiarem dr. Kleina jest wypełnienie swą rozprawą luki, jaka się znajduje w systemie Avenariusa, który, roztrząsając wszystkie zagadnienia wiedzy ludzkiej, pominął milczeniem pytania, dotyczące estetyki.

Dr. Klein, przystępując do swej rzeczy, zapowiada zgóry, że w metafizykę bawić się nie będzie, że dla niego jedyną prawdą bezwzględną jest fakt, że zatym wszelki relatywizm, zakreślający poznaniu ludzkiemu jakieś granice, jest błędem, którego jedynym źródłem są przesądy metafizyczne, upatrujące poza faktem coś, co nim nie jest, a co jednakże jest od niego czymś prawdziwszym. Odrzucając w ten sposób nietylko świat nadzmysłowy, ale i zazmysłowy, przyznaje rozumowi zdolność bezwzględnego poznania — i powiada, że całe zadanie filozofji polega na opisaniu faktu. Rzecz prosta, że skoro uznajemy, iż fakt jest prawdą bezwzględną, że sam w sobie zawiera dowody swej prawdziwości, musimy się zgodzić, że samo opisanie faktu wystarcza najzupełniej do bezwzględnego jego poznania.

Określiwszy swe stanowisko i zabezpieczywszy się od wszelkich nieporozumień, przystępuje autor do wyszukania wśród faktów takiego, któryby mu mógł posłużyć za niezachwiany fundament dla jego wywodów logicznych. Takim jest *postęp* ludzkości, jako prawda bezwzględna, widoczna i niepotrzebująca dowodzenia. Jaki jest ostateczny cel postępu? Zupełne szczęście ludzkości! Jest to drugi fakt, bezwzględnie prawdziwy. Zachodzi teraz pytanie: jakie są warunki tego szczęścia i jakimi drogami podąża ludzkość do ich zdobycia? Warunkiem przyszłego szczęścia ludzkości jest bezwzględna równowaga.

Jak widzimy, autor nie skąpi wszelakich bezwzględności. Tym razem jednakże powstrzymuje się od dokładnego *opisania* faktu, a mianowicie nie mówi nam nic o tym, co ma być równoważne, na czym ta równowaga ma polegać. Pod tym względem pozostawia autor swych czytelników w niepewności, czy potrafi ludzkość dzięki bezwzględnemu poznaniu sił przyrody zapewnić jednostkom nieśmiertelność cielesną. Zdawałoby się, że taka nieśmiertelność jest nietylko możliwa, ale nawet konieczna w tych warunkach, jakie autor zakreśla przyszłemu szczęściu rodzaju ludzkiego.

Dwie są drogi, wiodące ludzkość do osiągnięcia bezwzględnej szczęśliwości: wiedza i sztuka. Wiedza prowadzi nas do bezwzględnego poznania rzeczy, a zatym do zupełnego panowania nad nimi; sztuka — symbolizując ideały przyszłości, dostarcza nam wzorów, podług których mamy urządzać stosunki życiowe i w sposób odpowiedni korzystać z sił przyrody.

Uczucie piękna, leżące u podstawy wszystkich rodzajów sztuki, różni

się od zwykłych uczuć i namiętności tym, że jest wyrazem dążenia duszy do najwyższej doskonałości. Jest ono przeto natury czysto umysłowej i wiąże ludzkość z przyszłością, przypominając ostateczne jej przeznaczenie, jakim jest szczęście bezwzględne. Wszystkie inne uczucia i namiętności mają swą przyczynę w braku równowagi zupełnej. Są one natury czysto zmysłowej i łączą człowieka z przeszłością i teraźniejszością. Nie są zgoła czynnikami postępu; przeciwnie, stają się dla niego zawadą, gdyż one to właśnie podtrzymują w ludzkości tradycyjne formy życia, pomimo, że przestały odpowiadać potrzebom czasu.

Równowaga bezwzględna, będąca warunkiem szczęścia ludzkiego, nie pierwej się ustalić zdoła, aż rozum pozna prawdę bezwzględną i ideały piękna będą wcielone w formy życia. Pierwszym skutkiem ustalenia się równowagi bezwzględnej będzie zanik uczuć i namiętności, których jedyną przyczyną, jak utrzymuje autor, jest brak równowagi. Będzie to zatym zupełna obojętność, w której człowiek nie dozna ani przykrości, ani przyjemności. Jednocześnie kończy się zadanie wiedzy i sztuki. Rozum ludzki, posiadając prawdę czystą, stanie się bezczynny, wszelkie bowiem badania naukowe będą niepotrzebne. Cała literatura naukowa składać się będzie conajwyżej z podręczników szkolnych, wykładających dla młodzieży w sposób dogmatyczny prawdy z różnych zakresów wiedzy ludzkiej.

Podobnież ze sztukami. Życie ludzkie będzie urzeczywistnieniem wszystkich ideałów piękna, samo stanie się pięknem bezwzględnym, więc fantazja twórcza nie znajdzie w nim żadnych pobudek do działania, straci rację swego bytu. Ani poezja, ani muzyka, ani malarstwo nie będą więcej uprawiane, gdyż nie potrafią dorównać pięknu rzeczywistemu – życiu; będą zaledwie słabą jego kopją, i jako takie, nie zajmą nikogo. Nietylko więc w zmysłowej sferze życia, ale i w umysłowej zapanuje zupełna obojętność. Autor ratuje się od tej konsekwencji, twierdząc, że aforyzm Lessinga, powiadający, iż większa jest rozkosz w dążeniu do prawdy, niż jej posiadaniu – jest błędny, że, przeciwnie, prawdziwa rozkosz, niczym niezamącona i trwała, może pochodzić tylko z przeświadczenia, że się doszło do poznania prawdy czystej.

Jeżeli się zgodzimy z powyższym zdaniem autora, w takim razie przepowiadane przez niego szczęście ludzkości przedstawi się nam w sposób następujący: człowiek, pozostając obojętnym na wszystko, co się dzieje wkoło niego, na wszelkie zmiany zewnętrzne i wewnętrzne, będzie doznawał rozkoszy w tych tylko chwilach, gdy odda się rozważaniu prawdy bezwzględnej. Będzie to zatym rozkosz czysto kontemplacyjna, która, gdyby nawet zawsze doznawana była w tym samym natężeniu, nie mogłaby stanowić bezwzględnego szczęścia, gdyż następowałaby w pewnych tylko chwilach, przedzielonych mniej lub więcej długimi okresami obojętności. Zważywszy dalej, że rozkosz tej samej natury nie może trwać długo w jednakim natężeniu, że powtarzając się często, traci swą siłę i świeżość i staje się w końcu obojętna, musimy dojść do wniosku, że owe bezwzględne szczęście, jakie nam dr. Klein przyrzeka, nie będzie niczym więcej, tylko zupełną obojętnością. Przypuszczając wreszcie, że ów stan kontemplacji będzie trwały, stanie się on czymś w rodzaju hypnozy, przeobrażającej człowieka w automat, albo buddyjskiej ekstazy, w której człowiek zatraca poczucie swego *ja* i rozpływa się w Nirwanie. Jeżeli stan tego rodzaju uważa autor za szczęście, w takim razie życzymy mu jaknajrychlejszego dostąpienia go; będzie to miało przynajmniej ten skutek, że uwolni czytającą publiczność od elukubracji naukowych na temat różnorakich bezwzględności, które, ściśle rzecz biorąc, nie są czym innym, tylko niedorzecznością. Prawić o poznaniu bezwzględnym jestto zapominać, że poznanie jest stosunkiem pewnego rodzaju podmiotu do przedmiotu i jako takie musi być względne; twierdzić, że bezwzględny postęp ludzkości jest faktem, znaczy nie znać dziejów powszechnych, które nam dowodzą, że rozwój ludzkości nie jest ciągły, gdyż zachodzą w nim nieustanne falowania, ani też nie dokonywa się w jednym kierunku, gdyż mieliśmy już kilka cywilizacji, po których tylko wspomnienia pozostały. Utrzymywać zaś, że ostatecznym celem postępu jest bezwzględne szczęście ludzkości, jest to zabawiać się tanim kosztem w jasnowidzącego proroka. Jaki jest ostateczny cel wszelkiej rzeczywistości, a zatym i życia ludzkiego, na to pytanie niepodobna dać żadnej odpowiedzi, gdyż brak nam po temu koniecznych faktów. Co się zaś tyczy bezwzględnej równowagi, która ma być warunkiem szczęścia, jak utrzymuje autor – powiem o niej tylko tyle, że zamiast być warunkiem szczęścia, jest właściwie warunkiem śmierci. Istotę życia stanowi ruch, ciągła zmiana życiowego rytmu. Równowaga zaś bezwzględna jest ustaniem ruchu, a więc i zmian życiowych – jest śmiercią.



Dr. Klein ogłasza siebie za ucznia Avenariusa. Nastręcza się więc pytanie: czy jest on rzeczywiście wiernym tłumaczem myśli swego mistrza?

Nie znam filozofji Avenariusa i dlatego bezpośredniej odpowiedzi na to pytanie dać nie mogę. Opierając się atoli na fakcie, że Avenarius jest uważany powszechnie w Niemczech za powagę, można śmiało powiedzieć, że p. Klein, jak to najczęściej bywa z gorliwymi uczniami, wypacza mimo woli i wiedzy zasady swego mistrza, wypacza zaś przez to, że w swych wnioskowaniach z danych przesłanek nie umie zatrzymać się u właściwego kresu, lecz dociera w nich do ostatecznych konsekwencji, zapominając, że każda zasada, pojmowana bezwzględnie, w oderwaniu od stosunku z innymi zasadami, jest abstrakcją, której ostateczne wyniki muszą stać się niedorzecznością wobec rzeczywistości, ściśle uwarunkowanej w swych objawach, i, co za tym idzie, przeciwnej wszelkiej bezwzględności.

XXXIII.

# PEWNOŚĆ SĄDÓW*).

(Z powodu artykułu p. Adama Mahrburga: „Co to jest nauka?“).

W artykule p. Mahrburga: „Co to jest nauka?“, pomieszczonym w nr. 1-ym *Przeglądu Filozoficznego* zawiera się ustęp, którego pojedyncze zdania niełatwo dają się z sobą pogodzić, a cała jego treść pozostaje w sprzeczności ze stanowiskiem, z jakiego autor przedmiot swój rozważa.

Ustęp ten brzmi: „Jedne z *doświadczeń* narzucają się wszystkim umysłom z koniecznością, inne w pewnych warunkach nasuwają się umysłom tak wszakże, iż się nie widzi ich konieczności... Powszechną i oczywiście konieczną dla wszystkich umysłów sprawdzalność posiadają tylko pewniki logiczne i matematyczne, oraz na nich logicznie oparte wywody. Dlatego też sądy z zakresu logiki i matematyki mają wartość powszechnych i koniecznych, co oznaczamy, nazywając je apodyktycznymi. Sądy te są w ścisłym tego słowa znaczeniu *prawdami*. Wszystkie natomiast sądy, dotyczące doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, nie narzucające się wszystkim umysłom jako konieczne, mogą być tylko przybliżeniem do prawdy. Są to więc tak zwane *prawdopodobieństwa...*“

Cały ten ustęp, będący jakby odległym echem probabilizmu, grzeszy brakiem ścisłości.

Naprzód, co znaczą sądy z zakresu logiki? Czy są to sądy, stanowiące treść logiki, jako oddzielnej nauki, czy są nimi wogóle sądy, do których dochodzimy drogą dedukcji i do których należą także sądy z zakresu matematyki? Powtóre, czy rzeczywiście pewniki logiczne i matematyczne narzucają się *wszystkim* umysłom z koniecznością? O ile mi wiadomo, statystyki pod tym względem nikt dotąd nie przeprowadził, a w każdym razie pewną jest rzeczą, iż dla uznania tej prawdy, że całość jest większa od części, że prosta linja jest najkrótszą drogą między

*) *Prawda* r. 1898, nr. 10.



dwoma punktami, trzeba wiedzieć z doświadczenia, czym jest prosta linja i droga.

Autor utrzymuje, że sądy z zakresu logiki i matematyki jedynie są prawdziwe. Dlaczego? Dlatego, że opierają się na pewnikach. Czy tak się ma rzecz istotnie? Najznakomitsi logicy stanowczo temu przeczą, twierdząc, że pewniki w niczym nie dopomagają w naszych rozumowaniach, że nie na nich, ale na uogólnieniach doświadczalnych opieramy swe wnioski.

Zresztą, przypuśćmy nawet, że sądy z zakresu logiki i matematyki mają wartość powszechnych i koniecznych dlatego, że opierają się na pewnikach, to zachodzi pytanie, skąd pewniki posiadają taką władzę? Jeżeli mają początek naturalny, tj. pochodzą z doświadczenia, to muszą dźwigać na sobie pierworodny grzech wszelkiego doświadczenia, a mianowicie mogą być tylko prawdopodobieństwami. Skoro zaś autor uznaje je za prawdy powszechne i konieczne, to chyba dlatego, że wyznacza im początek nadnaturalny, że źrodło ich upatruje poza doświadczeniem. Temu atoli przypuszczeniu sam zaprzecza stanowczo w początkowym zdaniu przytoczonego powyżej ustępu. Powiada w nim bowiem wyraźnie bez jakichkolwiek zastrzeżeń, że jedne z doświadczeń narzucają się z koniecznością. W innym także ustępie, dając treściwe określenie nauki, mówi: „Nauka jest systemem pojęć i sądów, mającym ogarniać wszelkie dostępne doświadczenie“. Słowem, wszędzie mówi tylko o doświadczeniu, w nim widzi jedyne źródło naszej wiedzy.

Lecz z tym stanowiskiem autora jak pogodzić jego podział doświadczenia na konieczne i niekonieczne, podział sądów na prawdziwe i prawdopodobne. Skoro wszystkie sądy pochodzą z doświadczenia, to wszystkie muszą być prawdopodobne Chyba, że autor uznaje za jedyny probierz prawdy „narzucanie się jej wszystkim umysłom z koniecznością“. Pomijając już, że takie kryterjum czysto podmiotowe jest bardzo niepewne i zawodne, jak o tym świadczą liczne przesądy, narzucające się z koniecznością, a z drugiej strony fakt, że dotąd nie zdołano jeszcze wykazać, jakie to są prawdy, które *wszystkim* umysłom narzucają się z koniecznością i czy są takie wogóle — można się powołać na samego autora, który, oprócz narzucania się umysłom prawdy z koniecznością, wymaga jeszcze jej sprawdzania. Oto są jego słowa: „Nauka jest systemem pojęć i sądów, mającym ogarniać wszelkie doświadczenie konsekwentnie i *sprawdzalnie*“. Bardzo dobrze. Ale w takim razie musimy żądać odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób doświadczenie, które jest tylko prawdopodobieństwem, może być uznane za sprawdzian sądów z zakresu logiki i matematyki, które są prawdami? Czyżby autor robił wyjątek pod tym względem z owych sądów i uznawał, że sama ich konsekwentność wystarcza do przyznania im prawdziwości. Lecz cóżby na to powiedziały wszystkie owe systemy spekulacji filozoficznej, którym pod względem konsekwentności nic zgoła

zarzucić nie można, a które pomimo to są tylko wspaniałymi zamkami na lodzie? Co powie gieometrja nie-Euklidesowa, której pod względem ścisłości logicznej nic zarzucić nie można, a która dochodzi do wniosków wręcz przeciwnych warunkom naszego doświadczenia.

Nie ulega wątpliwości, że pewniki logiczne i matematyczne *narzucają* się nam z koniecznością, gdyż oznaczają stosunki rzeczy, które ujmujemy bezpośrednio zapomocą tak zwanej intuicji zmysłowej; również pewną jest rzeczą, że wnioski, wywiedzione z pewnego założenia, są dla nas konieczne, jeżeli odpowiadają wymaganiom konsekwencji logicznej. Jednakże konieczność ta nie stanowi jeszcze rękojmi ich prawdziwości. Konieczność ich jest czysto formalna, zależy wprost od przyjęcia pewnego sądu za przesłankę. Dlatego też pomimo całej ścisłości logicznej, z jaką wyprowadzone są wnioski z przyjętego założenia, będą one o tyle tylko prawdziwe, o ile prawdziwe będzie założenie. Stąd w pierwszym rzędzie musi podlegać sprawdzeniu założenie, którym jest zwykle uogólnienie indukcyjne, a następnie dopiero ostateczne jego wnioski. Sprawdzeniem założenia zajmuje się doświadczenie, jego zaś wniosków – porównanie z prawdami, powszechnie uznanymi. Prawdami takimi są właśnie uogólnienia indukcyjne. Prawdy te, raz sprawdzone z całą ścisłością naukową, są dla nas tak samo pewne, jak twierdzenie, że w trójkącie prostokątnym dwa kąty ostre równają się prostemu.

Słuszne jest twierdzenie autora, że doświadczenie nie daje się wyczerpać. Z tego atoli nie wynika jeszcze wniosek, że przyszłe doświadczenia mogą wręcz zaprzeczyć przeszłym, chociażby dokonanym w warunkach, odpowiadających wszelkim wymaganiom naukowym. Przyszłe doświadczenia mogą pogłębić, rozszerzyć, sprostować pod wielu względami doświadczenia przeszłe, ale obalić mogą tylko te z nich, które nie są sprawdzone i sprawdzić się nie dają w obecnych warunkach naszej wiedzy. Że woda się składa i składać będzie zawsze z tlenu i wodoru, połączonych z sobą w pewnym ściśle oznaczonym stosunku, jest taką samą prawdą, jak to, że część jest mniejsza od całości. Prawda ta nie przestanie być prawdą nawet wtedy, gdy się okaże, że tlen nie jest pierwiastkiem, lecz ciałem złożonym. Pogłębi to nasze pojęcie o wodzie, ale go nie zmieni, zmieni tylko nasze pojęcie o tlenie.

Niezawodnie, między takim np. sądem, jak: część jest mniejsza od całości, a sądem, dotyczącym składu wody, jest pewna różnica pod względem widoczności. Pierwszy narzuca się nam z większą koniecznością, niżeli drugi. Przyczyna tego wszakże nie leży w tym, że jeden z nich jest prawdziwszy od drugiego, ale w tym, że posiadają różny stopień ogólności. Sądy o większym zakresie oznaczają stosunki prostsze, powszechniejsze i stalsze, zależne od warunków, które dokładniej dają się wy-



znaczyć; sądy zaś o mniejszym zakresie oznaczają stosunki mniej lub więcej złożone, zależne od licznych warunków, które niezawsze można wykryć, a zatym mniej powszechne i niestałe. Pomimo to, skoro raz zostały oznaczone warunki pewnego zjawiska, sąd, dotyczący stosunku jego do owych warunków, jest taksamo pewny, jak i każde twierdzenie z gieometrji, jak i każdy wniosek, logicznie wyciągnięty ze sprawdzonej przesłanki. Oznaczywszy warunki normalne, w jakich promień światła przebywa swą drogę, załamuje się i odbija, możemy być pewni, że w tych warunkach zawsze będzie miał taką samą prędkość i pod takimi samymi kątami będzie się odbijał i załamywał. Słowem, jeżeli wnioski dedukcyjne narzucają się nam z większą koniecznością, niżeli uogólnienia indukcyjne, dzieje się to nie wskutek tego, że są prawdziwsze od nich, ale dlatego, że ich racja jest widoczniejsza, że dość jest odwołać się do przesłanki, ażeby uznać słuszność jej wniosku. Ostatecznie jednak pozostaje jeszcze pytanie, czy i o ile sama przesłanka jest prawdziwa. Ponieważ każda przesłanka jest jedynie uogólnieniem doświadczenia, przeto wnioski dedukcyjne, z niego wyciągnięte, nie mogą mieć żadnego przywileju pod względem prawdziwości wobec wniosków indukcyjnych. Jedne i drugie są albo prawdami, gdy są sprawdzone, albo prawdopodobieństwami, gdy są tylko domysłami, mającymi pewne oparcie w doświadczeniu, ale niemającymi ostatecznego jego stwierdzenia, które polega na ścisłym określeniu warunków, w jakich pewien fakt zachodzi.

Przypisywanie sądom, dotyczącym doświadczenia, charakteru prawdopodobieństwa, pochodzi z niedokładnego pojęcia zasady przyczynowości. Oznacza ona tylko stały i niezmienny stosunek do siebie rzeczy, które mocą posiadanych własności oddziaływają na siebie wzajemnie. Wzajemne oddziaływanie na siebie rzeczy stanowi przyczynę, wynik tego oddziaływania — skutek. Otóż dopóki porządek świata pozostanie ten sam, i rzeczy jego te same będą mieć właściwości i w ten sam sposób będą na siebie oddziaływać, czyli że te same przyczyny będą miały te same skutki i odwrotnie. Powie kto może, że to właśnie nadaje sądom empirycznym cechę prawdopodobieństwa, iż nie wiadomo, jak długo będzie trwał obecny porządek świata. Lecz czy inaczej się ma z sądami z zakresu logiki i matematyki? Jeżeli ich prawdziwość zależy od porządku świata, to ich konsekwentność przedewszystkim od ustroju naszego umysłu.

---

XXXIV.

## HR. WOJCIECH DZIEDUSZYCKI.

## O WIEDZY LUDZKIEJ*).

Lwów 1895.

Jest to już dzisiaj wiadomo powszechnie, że zarozumiałość ma się w odwrotnym stosunku do wiedzy. Wymownym dowodem tej prawdy jest dzieło hr. Wojciecha Dzieduszyckiego. Ze swej odwagi zabierania głosu we wszystkich zagadnieniach naukowych, nawet najbardziej zawiłych, stanowiących prawdziwe węzły gordyjskie dla umysłu ludzkiego, i rozstrzygania ich w sposób, praktykowany przez Aleksandra Macedońskiego, znany był hr. Dzieduszycki oddawna. W ostatnim swym dziele przeszedł samego siebie. Rozczytując się w jego wywodach i dowodach, trudno się oprzeć zdumieniu, że autor przy takim ubóstwie wiedzy, przy takiej nieumiejętności rozwijania swych myśli, ośmielił się rzucić na tak wielkie przedsięwzięcie, jakim jest — reforma wiedzy ludzkiej. Zrazu zdaje się, że mamy do czynienia z jakąś farsą, dość niesmaczną; wkrótce atoli spostrzegamy, że autor działa w dobrej wierze, w tym samym przeświadczeniu, z jakim Don-Kiszot uderzał na wiatraki, które wziął za olbrzymów, zagrażających ludzkości.

Hr. Dzieduszycki postanowił wykazać, że wiedza dzisiejsza błędną drogą kroczy i, zamiast prawdy, podaje jej pozory. Stara się dowieść, że nie rozum prowadzi do prawdy, ale intuicja umysłowa. Założenie nie jest nowe, nowymi są zato uzasadniające je rozumowania. Rozum — powiada autor — ma przed sobą dwie tylko drogi: indukcję i dedukcję. Indukcja opiera się na doświadczeniu. Otóż doświadczenie mówi tylko o tym, co się działo i dzieje, ale nie mówi, co się dziać będzie. Opierając się na swym doświadczeniu, możemy, co najwyżej, wnosić, że to, co się działo w przeszłości, *może* się powtórzyć w przyszłości. Sama ta jednak możliwość jest dość wątpliwa, przypuszcza bowiem tożsamość okoliczności, w jakich pewien fakt się zdarza. Lecz o tożsamości warunków nie może być mowy, niema bowiem w rzeczywistości dwóch rzeczy, któreby były zupełnie do siebie podobne. Co więcej, doświadczenie ludzkie ogarnia zaledwie małą cząstkę rzeczywistości. Któż nam zaręczy, że poza tym, o czym nas doświadczenie poucza, nie dzieją się rzeczy wręcz przeciwne doświadczeniu? Że tak być może, a nawet tak jest, dowodzą tego liczne cuda z przeszłości, a obecnie — zjawiska spirytystyczne. Wynika stąd z nieubłaganą konsekwencją wniosek, że niema w przyrodzie praw stałych i niezmiennych, że same właściwości rzeczy ulegają zmianom. Człowiek, którego właściwością jest śmiertelność, jeżeli wynajdzie eliksir życia, stanie się nieśmiertelnym. Widzimy więc, że uogólnienie indukcyjne najmniejszej nie ma podstawy. Co się tyczy dedukcji, ta podaje we wniosku to tylko, co się już zawiera w założeniu, którym jest uogólnienie indukcyjne. Jest ona zatym kręceniem się w kółko. Rozum przeto sam przez się nie może doprowadzić nas do poznania prawdy, podaje nam tylko prawdopodobieństwo. Poznaniem prawdy bezwzględnej może nas obdarzyć tylko intuicja umysłowa. Czym jest ta intuicja, nie umie autor odpowiedzieć, ale może zato nakreślić szczegółowo obraz prawdy, jaką tej intuicji zawdzięcza. Zechciejmyż ją poznać.

Punktem ciężkości tej prawdy jest następujący pomysł: „Bóg wyobraża sobie świat, swoje wyobrażenia narzuca duchom poznającym które sobie także na swoje podobieństwo wyobraził, a wszystko jest tym, czym je sobie Bóg wyobraził. Jeżeli Bóg coś sobie pomyślał, jako istniejące niezależnie od ograniczonych podmiotów, jest rzeczywistością — w przeciwnym razie jest tylko wyobrażeniem naszym — rzeczywistość, jako wyobrażenie, ale nie jako rzecz egzystująca poza naszym umysłem“ (str. 119). Z całej tej gadaniny, z pewnym namaszczeniem wygłoszonej, okazuje się jasno, że zarówno przedmioty zewnętrzne, jak i duchy obdarzone poznaniem, będąc jedynie wyobrażeniami Boga, nie istnieją same w sobie. Nietylko świat zewnętrzny jest dla nas złudzeniem, ale takimże złudzeniem jesteśmy sami z całą swą samowiedzą, ze swymi uroszczeniami do wolnej woli i nadziejami na swoją nieśmiertelność. Nasze myśli, uczucia i postanowienia taksamo nie są naszymi, jak i spostrzeżenia. Są one wyobrażeniami bożymi, które w nas odbijają się, jak w jakim zwierciadle, bez żadnego udziału z naszej strony... Takie to zapatrywanie wygłasza pisarz, który w innych swych dziełach, a nawet w tym samym występuje jako gorliwy obrońca dogmatów chrześcjańskiego spirytualizmu! Ale też nie trzeba myśleć, ażeby przywiązywał do swego pomysłu takie znaczenie, jakie ten mieć powinien. Wygłasza go ubocznie, mimochodem i nie czuje się bynajmniej nim skrępowany w innych

*) *Prawda*, r. 1896, nr. 11.

swych twierdzeniach i zapatrywaniach, które nietylko nie mają z nim nic wspólnego, ale są mu nawet wręcz przeciwne. Dziwić się temu nie można, mamy tu bowiem do czynienia nie z rozumem, który jest obowiązany do logicznej konsekwencji, ale z intuicją, która z wymaganiami rozumu liczyć się nie potrzebuje. Całe wogóle dzieło Dzieduszyckiego jest tylko długą, nudną improwizacją, w której wygłasza on to, co mu chwilowe usposobienie albo luźne przypomnienia podyktują. Ani zastanawia się nad tym, co ma powiedzieć, ani zdaje sobie sprawę z tego, co już powiedział. Toteż na każdej stronicy jego dzieła napotykamy tyle sprzeczności i niekonsekwencji, że chcieć je wszystkie rozebrać i ocenić, znaczyłoby podjąć zadanie, któreby się równało pracy Herkulesa, oczyszczającego stajnię Augjasza. Jako próbkę zgodności logicznej autora, przytaczam jeden tylko szczegół. Utrzymuje on, jak wiemy, że prawa przyrody nie są stałe, niezmienne. Nie przeszkadza mu to jednak twierdzić, że gatunki i rodzaje są stałe i niezmienne, że mają nawet byt niezależny od jednostek, jako wyobrażenia boże. A przecież takimi wyobrażeniami są i prawa przyrody!

Zaznaczyłem wyżej, że autor wyznaje otwarcie, iż nie wie, czym jest intuicja. Zdaje mi się jednak, że na to pytanie nietrudno odpowiedzieć. Poznaliśmy już jedną jej właściwość, a mianowicie, że nic sobie nie robi z przepisów zdrowej logiki. Jeżeli teraz wykażemy, że taksamo zachowuje się wobec faktów wiedzy ludzkiej, stwierdzonych wiekowymi doświadczeniami, będziemy mieli dokładną odpowiedź na to, czym jest intuicja. Jest to fantazja, jak w tym wypadku, dość niewybredna, która z tego, co się kiedyś wyczytało lub zasłyszało, ale nie zawsze zrozumiało, wytwarza całość sztuczną, podobną do tej, jaką stanowi szata błazna cyrkowego.

W jaki lekceważący sposób traktuje autor wiedzę ludzką, świadczą o tym wymownie następujące przykłady.

W przedmowie do dzieła wypowiada on zdanie, że psychologja jest nauką, która opisuje takie zjawiska duchowe, które się dają poznać *za pomocą wewnętrznej, zmysłowej obserwacji*". Mówiąc zaś o sprawach poznania, utrzymuje, że umysł ludzki nabywa naprzód pojęcia o gatunkach i rodzajach, a dopiero później przychodzi do urobienia wyobrażeń, że pojęciami oderwanymi są takie np. jak: ręka, dach, kwiat, albowiem oznaczają części oderwane od pewnej całości..

Arcyciekawe są jego uwagi, dotyczące natury duszy. Powiada on: Dusza i sprawy jej są nierozciągłe. Nie można ich jednak nazwać bezprzestrzennymi. Duchy znajdują się tam, gdzie się stykają z ciałami, oddziaływając, jak się wyraża autor, na nie i ulegając nawzajem ich wpływom. Dusza ludzka znajduje się zatym w *okolicy mózgu*, w której się



nerwy zmysłowe spotykają z nerwami *dowolnego ruchu*, bo tu powstają warunki biernego poznawania i czynnego działania duszy. Zmienia ona zatym miejsce, które zajmuje w przestrzeni, ile razy poruszamy głową naszą!" W całym tym ustępie tyle jest niespodzianek dla czytelnika, obeznanego z obecnym stanem wiedzy, ile wyrazów.

Sądzę, że przytoczone wyżej próbki pomysłowości hr. W. Dzieduszyckiego i jego uczoności są aż nadto wymowne same przez się, ażeby trzeba było jeszcze czynić jakie uwagi.

Mógłby mi kto zarzucić, że niepotrzebnie sam się zajmuję i zaprzątam czytelników dziełem, które, ściśle rzecz biorąc, nie zasługuje nawet na bibljograficzną wzmiankę. Uwaga ta byłaby słuszna w każdym innym wypadku, ale nie w obecnym. Trzeba bowiem pamiętać, że autorem jego jest pisarz, który wzbogacił kilkudziesięciu tomami półki księgarskie, który powszechnie jest znany, jeżeli nie ze swych dzieł, to przynajmniej z odczytów publicznych, miewanych w Warszawie, Lwowie i Krakowie, i który, dzięki usłużnej reklamie dzienników, zamieszczających bezpłatnie jego powieści i rozprawy o najróżnorodniejszych przedmiotach, cieszy się wśród ludzi, poprzestających na pozorach, niemałą powagą, uchodzi za pisarza niepośledniego talentu i wszechstronnie wykształconego. Z autorami, używającymi takiej opinji, chociażby najniezasłużeniej, trzeba się liczyć, przynajmniej do pewnego stopnia. Panujące bowiem względem nich uprzedzenie udziela się każdemu z ich dzieł, pozbawia ich czytelników, mniej krytycznych albo też nieobeznanych z przedmiotem, swobody umysłowej, niezbędnej do ocenienia ich wartości. Obawa tego rodzaju jest tym bardziej uzasadniona w obecnym wypadku, że dzieło hr. W. Dzieduszyckiego jest poniekąd uprawnione do swych uroszczeń przez wydział filozoficzny uniwersytetu lwowskiego, który uznał je za odpowiadające wymaganiom przy udzieleniu docentury. Niedość tego: kiedy chodziło o obsadzenie katedry filozofji po p. Raciborskim, który się podał do dymisji, hr. Dzieduszycki był pomieszczony na liście kandydatów do zajęcia opuszczonej katedry. Wprawdzie był pomieszczony w drugim rzędzie i dlatego musiał ustąpić miejsca swemu współzawodnikowi, p. Twardowskiemu; jednakże już to samo, że uznano go za godnego do zajęcia tak wysokiego stanowiska na polu nauki, głównie dzięki pracy powyższej, nadaje temu dziełu niemałe znaczenie. Kto więc przeciwko niemu występuje, musi ten krok dokładnie uzasadnić, przytaczając fakty, któreby mogły były przeważyć znaczenie, jakie mu nadano nie dla jego naukowej wartości, ale dla względów niemających nic wspólnego z nauką. Względy te łatwo dają się odgadnąć, trzeba tylko pamiętać, jakie jest nazwisko autora. Są ludzie, którym stanowisko społeczne tak bardzo imponuje, że wobec

niego tracą zupełnie swobodę sądu i wypowiadają zdania, wręcz przeciwne swemu przekonaniu. Przyjęcie lub odrzucenie pracy hr. W. Dzieduszyckiego zależało wyłącznie od prof. Raciborskiego, wykładającego filozofję na uniwersytecie lwowskim. Otóż dziwną jest rzeczą, że profesor ten, który w każdym innym wypadku okazywał się tak surowym sędzią, iż np. Milla, twórcę logiki indukcyjnej, uznał za człowieka, pozbawionego wszelkiej logiki, dlatego tylko, że w swych poglądach na zagadnienia wiedzy ludzkiej nie zgadza się z twierdzeniami kantyzmu, w tym wypadku okazał się tak bardzo pobłażliwym, pomimo, że hr. W. Dzieduszycki nietylko z kantyzmem, ale z jakąkolwiek filozofją, a szczególnie z tym, co daje podstawę wszelkiej filozofji — z logiką, nie ma zgoła nic wspólnego. Jest to zagadka, której rozwiązanie pozostawiam czytelnikom.

XXXV.

HENRYK STRUVE.

## WSTĘP KRYTYCZNY DO FILOZOFJI*).

Warszawa, 1896.

Prof. Struve, ogłaszając w r. 1870 pierwszą część swej *Logiki*, zapowiedział, że „wyjście dalszych części tego dzieła, również do druku przygotowanych, zależyć będzie od przyjęcia przez publiczność niniejszej wstępnej części, gdyż może poświęcać drogi swój czas tylko w takim razie, gdy praca jego zdoła przynieść literaturze krajowej istotną korzyść...“ Ponieważ dotąd dalsze części *Logiki* nie ukazały się, musimy wnosić, że przyjęcie, jakiego doznała wstępna jej część, nie odpowiedziało oczekiwaniom, a przynajmniej życzeniom autora. Zawód doznany musiał go dotknąć głęboko, gdyż od owej chwili nie wystąpił p. Struve z żadnym dziełem większych rozmiarów, poświęconym rozważaniu oddzielnej gałęzi filozofji. Dopiero w roku bieżącym, a więc po upływie dwudziestu sześciu lat, ogłosił książkę, której napisanie, chociażby tylko ze względu na jej rozmiary, wymagało wielkiego nakładu pracy i długiego czasu. Jest to bowiem książka formatu wielkiej ósemki o siedmiuset przeszło stronicach, z których większa część wydrukowana jest petitem. Jeżeli więc autor tym razem nie pożałował „swego drogiego czasu i pracy“, widać, że nastąpiła jakaś zmiana w okolicznościach, która go przekonała, że teraz właśnie nadeszła pora, w której „praca jego zdoła przynieść literaturze krajowej istotną korzyść“.

Jakiegoż rodzaju jest ta zmiana? W odpowiedzi na to pytanie nasuwają się dwa przypuszczenia: albo społeczeństwo nasze było dotąd obojętne dla wszelkiego ruchu filozoficznego i obecnie dopiero zaczyna brać w nim żywszy udział; albo też kierunek, którego prof. Struve jest przedstawicielem, nie umiał w pierwszej chwili pozyskać dla siebie uznania i teraz dopiero, dzięki jakimś zmianom w usposobieniu ogółu, zaczyna go powoli nabywać.

*Prawda*, r. 1896 nr. 41, 42 i 43.

Pierwsze przypuszczenie nie może się ostać wobec znanego dobrze faktu, że właśnie wtedy, kiedy się ukazała pierwsza część *Logiki* prof. Struvego, ruch filozoficzny był u nas o tyle przynajmniej ożywiony, że interesowano się w pewnych kołach zagadnieniami, które w owym czasie zajmowały najdzielniejsze umysły w Europie, a które, zapowiadając nowy zwrot w badaniach filozoficznych, wywoływały i wśród nas zacięte spory i namiętne walki. Pozostaje więc tylko przyjąć drugie przypuszczenie, jeżeli nie w całym jego brzmieniu, to przynajmniej w połowie, a mianowicie, że dotąd nie było u nas odpowiedniego gruntu dla doktryny, którą prof. Struve chciał zaszczepić. Czy obecnie grunt ten jest już dla niej dostatecznie przygotowany? Na to pytanie postaramy się odpowiedzieć później; teraz zaś musimy zastanowić się bliżej na tym, co było przyczyną, że działalność prof. Struvego, tak literacka jak i nauczycielska, nie przyniosła pożądanych owoców w ciągu tak długiego czasu?

Jak wiadomo, panowała u nas wyłącznie, mniej więcej do r. 1860, filozofja niemiecka. Głównymi jej przedstawicielami byli: Trentowski, Libelt i Cieszkowski. Pomimo niezaprzeczonego talentu, nie mogli się oni zdobyć na nic innego, tylko na różne przeróbki systematu heglowskiego, skierowane głównie ku temu, ażeby go uprościć i, o ile można, pogodzić z wymaganiami zdrowego rozumu, który w swych wywodach spekulacyjnych musi się opierać na czymś realnym. Bądź co bądź, filozofja ta była dla nas pierwiastkiem ożywczym. Odkrywała nowe widoki i pobudzała do myślenia, wyzwalała umysły z więzów tradycyjnych uprzedzeń i zaszczepiała w nie nowe poglądy. Jednakże panowanie jej nie mogło być długie. W samych Niemczech straciła kredyt, przyprawiwszy spekulację filozoficzną o zupełne bankructwo. Prace Kremera, który więcej był retorem, niżeli filozofem, stanowiły ostatni jej wysiłek— bezowocny — w celu przedłużenia jej u nas panowania. Nowe zasady i teorje, zapożyczone od Anglików i Francuzów, którzy wtedy właśnie zaczęli się otrząsać powoli z bezmyślnego eklektyzmu, jakim ich na dłuższy czas ukołysał był Cousin do głębokiego snu, dotarły do nas i znalazły łatwy przystęp do młodych umysłów, zniecierpliwionych dotychczasowym bujaniem myśli ponad rzeczywistością i jej pogonią za marami, niedającymi się pochwycić. Wystąpiono tedy z całą energją, jaką tylko nowe ideje mogą natchnąć, przeciwko wszelkiego rodzaju metafizycznym zakusom, stawiając na ich miejscu tak zwaną filozofję pozytywną, która za ostateczny sprawdzian swych wywodów uznaje doświadczenie i jedyny cel swój upatruje w wyjaśnieniu tego, co się dzieje w rzeczywistości, nie zaś w odgadywaniu tego, co poza nią dziać się może i powinno. Prąd ten w pierwszych chwilach był zanadto silny, ażeby jakie przeciwdziałanie mu mogło być skuteczne. To też nawoływanie prof. Struvego do filozofji Trentowskich i Libeltów, ogłaszanej przez niego za narodową, musiało pozostać głosem wołającego na puszczy, tymbardziej, że filozofja ta w formie, jaką jej nadał prof. Struve, świadczyła wprawdzie o pracowitości autora, ale nie dowodziła ani samodzielności myśli, ani talentu pisarskiego.



Prof. Struve stawiał nam na wzór do naśladowania kierunek filozoficzny, jaki się wytworzył w Niemczech po upadku heglizmu. Kierunek ów, powstawszy pod wpływem rozczarowania, jakiego doznano wskutek przeświadczenia o czczości wszelkiej spekulacji, pozbawionej gruntu realnego, wypowiedział wojnę wszelkiemu systematyzowaniu myśli, które podług niego prowadzi do jednostronności. W pierwszych chwilach niesformułowany, próbował on różnych dróg, mogących go doprowadzić do jakiegoś punktu, któryby mu służył za bezpieczną przystań w jego dążnościach, a zarazem był ogniwem, łączącym świat rzeczywisty z transcendentalnym. Taki punkt został wynaleziony nareszcie w zasadzie, która głosi, że *prawa bytu są równoległe do praw myślenia.* Oparty na tej zasadzie, przybrał on nazwę idealnego realizmu. Ten to właśnie kierunek pragnął prof. Struve zaszczepić, mając przekonanie, że odpowiada najbardziej naszemu usposobieniu. Że kierunek ten nie mógł trafić do przekonania umysłów, przejętych zasadami pozytywnymi, łatwo zrozumieć, gdy się zważy, że samo jego założenie jest wręcz przeciwne temu, czego nas doświadczenie uczy. Historja wiedzy ludzkiej wykazuje dosadnie, że nie wszystko to, co dla oderwanego myślenia jest prawdą, co czyni zadość wszelkim warunkom logiki dedukcyjnej, jest także prawdą przedmiotową; dowodzi ona także, że cały swój postęp zawdzięcza nie spekulacjom metafizycznym, ale spekulacjom, opartym na doświadczeniu. Założenie to wreszcie sprzeciwia się wymaganiom samej filozofji, której pierwszym obowiązkiem jest udowodnienie tego, co podaje za prawdę. Tymczasem idealny realizm wcale nie udowadnia naczelnej swej zasady, lecz ją podaje jako pewnik oczywisty. Trudno bowiem widzieć udowodnienie jej w twierdzeniu, które samo wymaga dowodu, że świadomość jest nieodłączna od materji. Byłoby to bowiem proste *petitio principii*, tym fatalniejsze, że leżąc w podstawie idealnego realizmu, pozbawia go tym samym wszelkiej wartości.

Bezpośrednim następstwem zasady, że prawa bytu są równoległe do praw myślenia, jest uznanie metody podmiotowej za główną w dochodzeniu praw przyrody i, co za tym idzie, jej antropomorfizacją. Wprawdzie idealny realizm przyznaje, że badanie przyrody nie może się obejść bez doświadczenia, ale niezbędne jest ono o tyle, że pozwala nam poznać warunki realne, w jakich objawiają się prawdy, wykryte drogą spekulacji. Prawdy te bowiem nie są prostymi pojęciami umysłu ludzkiego,

lecz mają byt rzeczywisty, stanowią wewnętrzną istotę świata przedmiotowego. Spotykamy się tu więc z zapatrywaniem, które przypomina średniowieczny realizm. Temu się dziwić nie można. Znajdujemy w nim mnóstwo tego rodzaju reminiscencji. Trzeba bowiem wiedzieć, że idealny realizm, jak to sama jego nazwa już wskazuje, nie jest niczym innym, tylko eklektyzmem, mającym za zadanie pogodzić ze sobą wszystkie kierunki myślenia spekulacyjnego, które się wypowiedziały w ciągu dziejów, zaczynając od Platona i Arystotelesa. Uprzedza wprawdzie prof. Struve, że ów eklektyzm ma być wyższy od tego, którego apostołem był Cousin, gdyż jest krytyczny; nietrudno atoli przekonać się, że ta jego wyższość jest prostym złudzeniem. Krytycyzm idealnego realizmu opiera się na tym, że w skład swój przyjmuje on te tylko pojęcia i poglądy, które zadość czynią wymaganiom teorji poznania. Bardzo dobrze. Ale czymże jest ta teorja poznania? Oto wytworem tego samego idealnego realizmu, teorją, której istotę stanowią wywody dedukcyjne z przyjętych z góry założeń w ich stosunku do procesu poznania. Jeżeli więc błędne są zasady idealnego realizmu, błędna też musi być i teorja poznania, na nich oparta; w takim razie, jaką wartość mieć może ów krytycyzm, który ma stanowić wyższość niemieckiego eklektyzmu nad francuskim?

Realny idealizm, podając w zwykłym sformułowaniu ostateczne wyniki spekulacji metafizycznej i ogłaszając je za dogmaty, tymsamym staje wpoprzek dalszemu rozwojowi myślenia i skazuje je na wieczne obracanie się w kole zastarzałych, niezgodnych z nowymi nabytkami wiedzy pojęć i zapatrywań. Dlatego też wina niepowodzenia, którego doznał prof. Struve na samym początku swego zawodu naukowego, spada całkowicie na niego samego. Nie zrozumiał on potrzeb swego czasu i z powodu doktrynerskiego nastroju swego umysłu nie umiał, czy nie chciał się do nich przystosować.

Jeżeli więc dzisiaj, po tylu latach milczenia, występuje z dziełem, którego napisanie wymagało wiele pracy, ogłoszenie zaś — wielkiego nakładu, należałoby stąd wnosić, że nastąpiła jakaś zmiana bądź w nastroju społeczeństwa, które się pozbyło poprzednich swych zapatrywań i przygotowane jest do przyjęcia zasad idealnego realizmu, bądź też w przekonaniach prof. Struvego, który nareszcie uległ prądom swego czasu i o tyle przynajmniej zmodyfikował swe poglądy, że nie stoją w rażącej z nimi sprzeczności. Rozczytawszy się w jego dziele, przekonywamy się, że pozostaje on wierny raz przyjętym zasadom, że prądy czasu odbiły się od jego znieruchomiałego umysłu, jak fale morskie od skały granitowej. Z drugiej atoli strony i społeczeństwo pozostało takim, jakim było — przybyło tylko więcej obojętności na wszelkie zagadnienia naukowe! Wprawdzie pojawia się w nim coraz więcej doktrynerów, którzy szukają prawdy nie w rzeczywistości, ale w książkach i dla których Spencer jest dyletantem, Ribot — kompilatorem, Wundt zaś uczonym, niezasługującym na miano poważnego myśliciela. Pozostają oni atoli taksamo egzotyczną rośliną na naszym gruncie, jak i ich przeciwnicy, a to tymbardziej, że swą archiwalną mądrością stoją w tak rażącej sprzeczności z prądami czasu, którym do pewnego stopnia i nasze społeczeństwo musi ulegać, że mniej wywierają wpływu na ogół, niżeli wyznawcy zasad pozytywnych.



Czytając pochwały, jakimi pisma warszawskie powitały ukazanie się dzieła prof. Struvego, możnaby mniemać, że reprezentowany przezeń kierunek posiada u nas powszechną sympatję. Należy jednakże pamiętać, kto wypisuje owe pochwały — albo dziennikarze, którzy, trzymając się naoślep pewnych haseł, chwalą wszystko, co bodaj z pozoru tym hasłom odpowiada, albo pracownicy na tej samej niwie, na której i prof. Struve użął swój snopek. Nie przeczę, że dzieło jego, pomimo zastarzałego stanowiska, z jakiego przedmiot swój traktuje, może być pożyteczne dla naszego społeczeństwa. Bądźcobądź, zapoznaje ono z zagadnieniami, o których każdy, co pragnie oddać się studjom filozoficznym, musi wyrobić sobie pewne pojęcie. Należy tylko rozczytywać się w nim z wielką ostrożnością — i nie wszystko brać za prawdę, co w nim jako prawda figuruje. Bez tej ostrożności czytanie jego o tyle może się stać szkodliwe, iż zaszczepi w umysły, niewdrożone do pilnego zastanawiania się nad tym, co się czyta, kierunek myślenia, który nawet tej nie ma zalety, jaką się odznaczają systematy metafizyczne. Były one jednostronne, ale swą głębokością porywały umysły i pobudzały do pracy; gdy tymczasem idealny realizm, pragnąc być wszechstronnym, stał się płytki i swą płytkością usypia umysł, który w przeświadczeniu, że osiągnął prawdę, że ma gotową odpowiedź na każde pytanie, może uznać za zbyteczną dalszą pracę nad sobą.

Zadaniem dzieła prof. Struvego, jak to sam tytuł jego wskazuje, jest „rozbiór krytyczny zasadniczych pojęć o filozofji". Zajmuje się w nim następującymi zagadnieniami:

1) Czym jest filozofja?

2) W jakim stosunku pozostaje do reszty objawów życia umysłowego?

3) Jaką powinna być metoda badań filozoficznych?

4) Jakie własności przedstawia umysł, poświęcający się samodzielnej pracy nad rozwiązaniem zadań filozofji?

Każdemu z tych pytań poświęca autor oddzielną część swego dzieła, traktując o nich w sposób wyczerpujący, poddając krytyce przeciwne zapatrywania i dołączając do tego obszerne wskazówki bibljograficzne, które pouczają

na jakich źródłach sam autor się opierał, i gdzie należy szukać dokładniejszych wyjaśnień rzeczy, jeżeli ich kto będzie potrzebował. W tych wskazówkach nie ogranicza się on do autorów, pozostających w pewnym duchowym pokrewieństwie z jego kierunkiem; przytacza również prace uczonych, którzy są przeciwnikami zajmowanego przezeń stanowiska.

Jednakże załączone do nich komentarze niezawsze odznaczają się bezstronnością i często nawet poglądy tych uczonych bywają przedstawione dość opacznie. Czy dzieje się to celowo, czy przez nieuwagę, trudno o tym coś pewnego powiedzieć.

Gdybym chciał dokładne dać pojęcie o dziele prof. Struvego, musiałbym zastanawiać się pokolei nad wszystkimi wymienionymi powyżej pytaniami i poddawać szczegółowemu rozbiorowi odpowiedzi, które autor na nie dostarcza. Wymagałoby to atoli znacznie obszerniejszego szkicu, niż ten, na jaki mnie stać obecnie. Dlatego ograniczam się tylko do tych twierdzeń autora, które skupiają w sobie całą treść jego nauki i wystarczają najzupełniej do zdania sobie sprawy z tego, co prof. Struve rozumie przez filozofję, i jakie są główne podstawy, na których ją opiera.

Przedewszystkim musimy zastanowić się nad tym, co autor rozumie przez filozofję. Już z tego, cośmy powyżej powiedzieli o jego stanowisku eklektycznym, łatwo się domyślić, że filozofja w jego rozumieniu jest tylko metafizyką. To znaczy, że nie jest ona syntezą wiedzy ludzkiej, uogólnieniem uogólnień, do których w drodze doświadczalnej dochodzą poszczególne gałęzi nauki, ale systemem spekulacji, wysnutej dedukcyjnie z założenia, przyjętego za pewnik. Jakoż zaznacza to wyraźnie sam autor, odpierając zarzuty, czynione metafizyce, a zarazem wykazując różnicę, jaka zachodzi między filozofją a nauką. Jednym z głównych warunków, ciążących na metafizyce, jest ten, że skoro sama ona wyłącza się z zakresu wiedzy ludzkiej, tymsamym zajmuje stanowisko, jakie tylko poezji jest właściwe, stanowisko, na którym główny czynnik stanowi fantazja. Że zarzut ten jest słuszny, że go obalić nie potrafią żadne wykręty adwokackie, dowodzi tego najlepiej sama historja filozofji, która wykazuje, że jeżeli gdzie, to w zakresie spekulacji metafizycznych sprawdza się jaknajściślej znane nasze przysłowie: „co głowa, to rozum". Każdy systemat filozoficzny co innego podaje za prawdę i każdy rozważany sam w sobie wydaje się prawdziwym; dopiero gdy je zestawimy z rzeczywistością, przekonywamy się, że wszystkie są zamkami na lodzie! Dlatego podjęta przez autora obrona o tyle chyba zasługuje na uwagę, że odwołuje się on w niej do zdania G. Lewesa, który mimo swego pozytywizmu stanąć miał w obronie metafizyki. Że takie odwoływanie się do filozofa, który był jawnym przeciwnikiem spekulacji oderwanej, należy zaliczyć do zwykłych fortelów adwokackich, każdy przyzna, kto zważy, że inne znaczenie nadaje Lewes wyrazowi metafizyka, niż p. Struve. Dla naszego autora metafizyka jest spekulacją oderwanego myślenia, dla Lewesa zaś najwyższym uogólnieniem prawd, do jakich dochodzą w swych badaniach pojedyncze nauki — i taką tylko metafizykę angielski filozof przyjmuje i uznaje za niezbędną; co się zaś tyczy metafizyki, wysnuwającej dedukcyjnie swe wnioski z założenia, powziętego zgóry, *a priori* — odrzuca ją bezwzględnie, nazywając metempiryką.



Główną różnicę między metafizyką, inaczej filozofją, a nauką upatruje autor w tym, że nauka wychodzi z założeń, o których udowodnienie nie troszczy się, lecz przyjmuje je za prawdy dlatego tylko, że są konieczne dla niej, jako niezbędne podstawy, na których opiera się w wyjaśnianiu faktów doświadczalnych: kiedy tymczasem filozofja nie przyjmuje nic bez dowodu. Czy w rzeczy samej ta różnica między nauką a filozofją da się ściśle przeprowadzić? Prawdy naukowe, będąc uogólnieniami prawd poszczególnych w pewnej gałęzi badań doświadczalnych, nie mogą być dowiedzione, chyba, że je sprowadzimy do najwyższego uogólnienia, które je wszystkie obejmuje i tymsamym uzasadnia, jako swe wnioski. W tym atoli wypadku owo najwyższe uogólnienie pozostanie bez dowodu, gdyż ponad nie wyższego już niema. Tak jest w sferze badań naukowych. Czy inaczej dzieje się w metafizyce? Wychodzi ona w swych wywodach z prawd, które uznaje za konieczne na tej tylko podstawie, że mają być bądź wrodzone umysłowi, bądź też, jak nasz autor utrzymuje, są koniecznym wytworem czynności umysłu, który musi w pewnych warunkach działać tak, jak mu nakazuje jego ustrój. Otóż zarówno w jednym, jak i drugim wypadku opiera się filozofja bez dowodu na przypuszczeniu, że tkwią w umyśle pewne prawdy, albo też, że ustrój umysłu jest taki, iż z konieczności musi on to, a nie co innego uznać za prawdę. Okazuje się więc, że zaznaczona przez autora różnica między filozofją a nauką pod względem ostatecznych prawd nie istnieje wcale, że jeżeli zachodzi między nimi pod tym względem różnica, to chyba ta, że gdy nauka otwarcie przyznaje się do swej niemocy, metafizyka w swej zarozumiałości dogmatycznej utrzymuje, że jest w posiadaniu prawdy bezwzględnej, zawierającej dowód swej wiarogodności w sobie samej, chociaż właśnie w owym dodatku zamyka się mimowolne przyznanie, że tej prawdy dowieść nie potrafi. Najlepszym świadectwem słuszności powyższej uwagi jest sam idealny realizm. Przyjmuje on w założeniu, że prawa przyrody są równoległe do praw myślenia, zasady tej atoli nie dowodzi, chyba że za dowód uważa twierdzenie, iż świadomość jest pierwiastkiem taksamo powszechnym, jak materja, że jest ona właściwa każdemu bytowi, zaczynając od atomu, a kończąc na istotach ży-

jących, jakimi są na ziemi zwierzęta i ludzie. Lecz w takim razie należy dowieść, że owo twierdzenie jest słuszne. Czy idealny realizm czyni zadość tej potrzebie? Gdyby nawet chciał wywiązać się z tego zadania, nie potrafi — chyba, że odwoła się w tym wypadku do zasady ciągłości. Lecz sama ta zasada wymaga dowodu. Słuszną jest ona w zastosowaniu do ruchu, jako zasada dynamiczna, ale fałszywa zgoła w zastosowaniu do zjawisk przyrodzonych, między którymi wykazuje nauka przerwy i przeskoki, żadnymi hipotezami niedające się wypełnić. Powie kto może, że stwierdzeniem zasady ciągłości jest prawo przyczynowości, które przedstawia nieprzerwany łańcuch przyczyn i skutków. Pomijając już, że prawo przyczynowości w zwykłym rozumieniu rzeczy jest pojęciem, na wewnętrznym doświadczeniu opartym, i tylko przez analogję przeniesionym nazewnątrz; w każdym razie w swym znaczeniu przedmiotowym opiera się ono na innej zasadzie, którą jest trwałość siły i niezniszczalność materji.

Widzimy więc, że różnica, jaką autor wyznacza między filozofją a nauką, nie w tym leży, iż jedna z nich dowodzi swych założeń, druga przyjmuje je bez dowodów, ale w tym, że założenia naukowe same przez się są widoczne i znajdują swe potwierdzenie w faktach doświadczalnych, kiedy tymczasem założenia metafizyki nabierają widoczności w miarę, jak się wysnuwają z nich ostateczne wnioski logiczne, które przy pewnej biegłości djalektycznej dadzą się łatwo usprawiedliwić zapomocą dobranych zręcznie faktów doświadczalnych.

Jak powiedziałem, idealny realizm przyjmuje za punkt wyjścia swych wywodów twierdzenie, że prawa przyrody są równoległe do praw myślenia. Twierdzenie to nasuwa przedewszystkim pytanie, jak należy pojmować owe prawa, wspólne przyrodzie i myśleniu? Czy są one jakimś przedustawnym porządkiem, zewnętrznie niejako istniejącym w stosunku do zjawisk przyrody i umysłu, na podobieństwo praw, jakimi się rządzą społeczeństwa; czy też samoistnym ustosunkowaniem się zjawisk fizycznych i duchowych na mocy posiadanych przez nie własności i wzajemnego na się oddziaływania? Że prof. Struve pojmuje owe prawa w pierwszym znaczeniu, okazuje się wyraźnie z jego nauki o celowości powszechnej, która nie jest skutkiem przystosowania się bytów do zewnętrznego otoczenia, ale dziełem mądrości twórczej, działającej celowo i podług swego zamiaru urządzającej świat cały.

Wobec takiego poglądu na prawa przyrody i umysłu, twierdzenie autora o równoległości tych praw nie wymaga innego uzasadnienia nad to, że ta równoległość jest ustanowieniem pozaświatowym. Dlatego też pomiędzy tym twierdzeniem a przypuszczeniem, że świadomość jest właściwa każdemu bytowi materjalnemu, nie zachodzi konieczny związek. Uznanie świadomości za pierwiastek współrzędny materji nie ma więc na



celu uzasadnienia głównego założenia idealnego realizmu, ale raczej pogodzenie dwuch przeciwnych sobie kierunków metafizycznej spekulacji — materjalizmu i spirytualizmu.

Nadmienić tu muszę, że jak w tym wypadku, tak i w wielu innych, brak koniecznego związku między poszczególnymi twierdzeniami autora. Uważa on to nawet za zaletę swej filozofji, gdyż uprzedza swych czytelników, żeby jej nie brali za jakiś systemat, chcąc zapewne przez to dać poznać, że nie zacieśnia się ona do wyłącznego jakiegoś punktu widzenia, ale ogarnia wszystkie, słowem, usiłuje być wszechstronną. Że ta troska o wszechstronność wypływa z samej natury eklektyzmu, którego zadanie polega na godzeniu sprzeczności, zbytecznie byłoby dowodzić.

Autor zaznacza z naciskiem, że jego eklektyzm różni się od zwykłego krytycznością, że w godzeniu różnych mniemań opiera się na teorji poznania i to tylko przyjmuje za prawdę, co czyni zadość wymaganiom owej teorji. Chcąc poznać, jaką jest owa teorja poznania i oparty na niej krytycyzm autora, wystarczy zastanowić się bliżej nad tymi twierdzeniami, które stanowią podwaliny jego filozofji. Do nich w pierwszym rzędzie należy zagadnienie, dotyczące świadomości.

Świadomość jest właściwością zjawisk, które w odróżnieniu od zjawisk materjalnych, nieposiadających tej właściwości, nazywamy duchowymi. Świadomość znamy tylko z osobistego doświadczenia. Każdy z nas wie bezpośrednio, że ma świadomość siebie i swych spraw duchowych. O tym zaś, że inni ludzie są taksamo, jak i my, świadomi siebie i swych czynności, wiemy pośrednio, drogą wnioskowania przez analogję. Ponieważ między ludźmi a zwierzętami zachodzi mniej lub więcej ścisła analogja, wniosek swój przeto, co się tyczy świadomości, rozciągamy i do nich, uważając je również za istoty świadome, jakkolwiek w niższym stopniu. Następnie doświadczenia naukowe pouczają nas w sposób niepozostawiający żadnej wątpliwości, że świadomość zależy od układu nerwowego i jaknajściślej jest uwarunkowana w swych objawach nietylko stopniem jego rozwoju, ale nadto przygodnymi zmianami chwilowymi i trwałymi, jakie w nim zachodzą. Dlatego też tym tylko istotom przyznać możemy świadomość, które posiadają układ nerwowy i to w stopniu, jaki odpowiada rozwojowi tego układu. Mówić więc o świadomości najniższych organizmów, pozbawionych nerwów, przyznawać ją roślinom, a tymbardziej ciałom nieorganicznym, jest to zabawiać się w przypuszczenia, które przekraczają granice wszelkiego prawdopodobieństwa i powinny być zaliczone do rzędu pomysłów czysto metafizycznych, mających na celu zadośćuczynienie pewnym wymogom oderwanej spekulacji.

Takiego wykroczenia poza granice wszelkiego prawdopodobieństwa dopuszcza się właśnie prof. Struve, uznając świadomość za pierwiastek

powszechny, nierozdzielny od materji. Przyjmuje on w ten sposób dualizm ogólny, który zgodnie z wymaganiami eklektyzmu godzi z jednej strony materjalizm ze spirytualizmem, z drugiej — dualizm kartezjuszowski z monizmem Spinozy; ale zato prowadzi do konsekwencji, które stoją w rażącej sprzeczności z dogmatami spirytualizmu, a mianowicie – z substancjalnością duszy ludzkiej i jej nieśmiertelnością. Substancjalność materji może być pojęta tylko w stosunku do atomu. Ciała materjalne są tylko zbiorami atomów, w różny sposób z sobą połączonych. Taksamo ma się rzecz z substancjalnością dusz. Jedyną substancją duchową jest świadomość, skojarzona z atomem materjalnym. Ponieważ wszystkie istoty żyjące, nie wyłączając człowieka, składają się pod względem materjalnym z nieskończonej ilości atomów, dusza ich przeto taksamo składa się z oddzielnych świadomości, z których każda jest substancją nieśmiertelną, ale dusza sama przez się nią nie jest, gdyż jest zbiorem, który w chwili pośmiertnego rozkładu ciała również się rozkłada. Tym sposobem nasze *ja* indywidualne jest taksamo doczesne, jak i nasze ciało — i o jego nieśmiertelności mowy być nie może.

Faktem jest, że świadomość objawia się wraz z powstaniem układu nerwowego i równomiernie z nim się rozwija. Zachodzi więc pytanie: w jakim stosunku pozostaje ona do niego? Mogłoby się zdawać, że stosunek ten jest przyczynowy, że świadomość jest skutkiem procesów czysto materjalnych, zachodzących w mózgu i nerwach, słowem, jest pewnym rodzajem ruchu cząsteczkowego. Jakoż do takiego wniosku dochodzą materjaliści. Na jego obronę przytaczają oni, iż wszystkie objawy świadomości tak dalece są sprzęgnięte ze sprawami cielesnymi, że najmniejsze w tych sprawach zaburzenie pociąga za sobą nieraz bardzo ważne zboczenia w świadomości. Od czynności narządów zmysłowych zależą wszystkie nasze sądy i wnioski; brak któregokolwiek z owych narządów pozbawia nasz umysł odpowiedniej kategorji spostrzeżeń, a tym samym uszczupla zakres doświadczenia i staje się powodem wadliwości sądów i wniosków. Nasze uczucia i wzruszenia mają swój początek w czuciach organicznych, związanych ze sprawami czysto fizjologicznymi. Wola wreszcie jest skurczem mięśni prążkowych, wywoływanym i regulowanym przez uczucia, skojarzone z wyobrażeniami. Sama świadomość siebie, jako *ja* indywidualnego, tak dalece uwarunkowana jest pamięcią, będącą natury czysto materjalnej, że przy zaniku pamięci i świadomość siebie ginie.

Spirytualiści, albo, jak ich inni nazywają, idealiści, z przeciwnego wychodząc stanowiska, twierdzą, że materja, ściśle rzeczy biorąc, nie jest niczym innym, tylko naszym wyobrażeniem — i sama przez się nie istnieje. Materję znamy, jako coś, co stawia opór naszym ruchom. Lecz opór, jakiego doznajemy jest naszym czuciem, zmianą naszej świadomości.



Jeżeli przyczynę tej zmiany upatrujemy poza świadomością, to podlegamy w tym wypadku złudzeniu, którego źródłem jest prawo przyczynowości, mające znaczenie czysto podmiotowe. Nim się kierując, wynosimy przed świadomość to, co w niej zachodzi – i w ten sposób wytwarzamy świat wewnętrzny, który jest tylko halucynacją. Materjalizm, który wszystko sprowadza do ruchu materji, w ostatecznych wynikach swych wyjaśnień okazuje się tak niedołężnym, że nie może poradzić sobie nawet z tymi faktami, które zdają się wyłącznie do niego należeć. Umie on wszelki ruch materji sprowadzić do pewnych praw mechanicznych, ale nie może wytłumaczyć początku samego ruchu; wie on dokładnie, mocą jakich procesów fizycznych i chemicznych dokonywają się sprawy życiowe, ale o naturze życia i jego początku pojęcia nie ma.

Jakkolwiek powyższym wywodom spirytualizmu i jego uwagom, co się tyczy materjalizmu, musimy przyznać słuszność, nie wynika stąd przecież konieczność odmawiania światowi zewnętrznemu i – co za tym idzie – materji, znaczenia przedmiotowego. Że świat zewnętrzny istnieje niezależnie od naszej świadomości, bezpośredniego dowodu na to nie posiadamy, ale mamy dowód pośredni, który w tym wypadku wystarcza najzupełniej. Każdy z nas drogą wnioskowania przez analogję wie, że oprócz niego inni ludzie tak samo, jak i on, posiadają świadomość, że oprócz ludzi posiadają ją także i zwierzęta. Tą samą drogą dowiaduje się, że w przeszłości istniały taksamo istoty świadome, jak i obecnie, ale zarazem i o tym, że był czas, kiedy nie było istot świadomych, a pomimo to świat zewnętrzny z całą rozmaitością swych zjawisk istniał i doznawał licznych przeobrażeń. Świat więc zewnętrzny powstał wprzód, zanim pojawiła się świadomość i trwał niezależnie od niej. Przyjmując więc świadomość jako coś różnego od materji, co nie daje się sprowadzić do ruchu mechanicznego, musimy zarazem przyjąć, że materja nie jest prostą halucynacją naszego umysłu, ale faktem równorzędnym ze świadomością.

Czymże więc jest materja? Na to pytanie można odpowiedzieć pytaniem innym: czymże jest świadomość, czyli dusza? Otóż, jak materjalizm nie daje odpowiedzi na pytanie pierwsze, tak ze swej strony spirytualizm nie daje jej na pytanie drugie. Obie te doktryny, zapatrując się na rzecz z wręcz przeciwnych sobie stanowisk — jedna z przedmiotowego, druga z podmiotowego — okazują się jednostronnymi i nie wystarczają same przez się do wytłumaczenia rzeczywistości. Powinny być połączone z sobą. Czy hypoteza, przyjęta przez prof. Struvego, czyni zadość tej potrzebie? Czy rozstrzyga ona pod jakimkolwiek względem zagadnienie, dotyczące stosunku duszy i materji? Bynajmniej! Odsuwa tylko to zagadnienie, pozostawiając je nierozwiązanym, jakim dotąd

było. Dualizm więc powszechny taksamo, jak i kartezjuszowski, jest hypotezą, która nic zgoła nie tłumaczy.

W bezpośrednim związku z dualizmem autora, obdarzającego całą przyrodę świadomością, pozostaje jego zapatrywanie na naturę pojęć. Podług niego, mają one znaczenie nietylko podmiotowe, ale i przedmiotowe. Są one podmiotowe, o ile należą do naszego umysłu, przedmiotowe zaś, ponieważ znajdują się także w przyrodzie, stanowiąc istotę tego, co nazywamy gatunkami i rodzajami. Pogląd ten, pomijając już to, że jest wskrzeszeniem średniowiecznego realizmu, zawiera w sobie pewną sprzeczność. Każe on domyślać się tożsamości pojęć podmiotowych i przedmiotowych, tymczasem wyznacza im autor różny początek. Pojęcia przedmiotowe znajdują się w przyrodzie gotowe, dane są jej zgóry, a więc mają początek transcendentalny; przeciwnie, pojęcia podmiotowe są wytworem naszego umysłu. Prawda, że umysł nasz wytwarza je niezależnie od doświadczenia: nie dostarcza mu ono materjału do nich, ale tylko pobudza do czynności, która sama w sobie znajduje treść potrzebną. W ten sposób pojęcia podmiotowe nie powstają drogą abstrakcji i uogólnienia, ale mocą wrodzonej umysłowi twórczości, która również ma początek transcendentalny. Dodać tu jeszcze trzeba, że ponieważ człowiek należy taksamo do przyrody, jak i inne twory, więc i w nim muszą się znajdować ideje przedmiotowe — gatunku i rodzaju. W jakimże stosunku pozostają one do idei podmiotowych i wogóle do świadomości tak ludzkiej, jak i powszechnej?

Rzecz prosta, że kto przyjmuje *uniwersalia in re* i, co za tym idzie, *uniwersalia ante rem,* ten nie może pozostawić świata i jego tworów własnemu ich losowi, nie może pozwolić, ażeby w przyrodzie wszystko się działo mocą właściwych jej praw, w warunkach, jakie z biegiem czasu w niej powstają wskutek wzajemnego na się oddziaływania jej czynników. Wszystko w niej zgóry jest obmyślone i urządzone raz na zawsze. Powołując świat do bytu, kierował się Stwórca pewnymi zamiarami i stosownie do nich wszystko w nim urządzał tak, że każdy szczegół jego odpowiada pewnemu przeznaczeniu i łączy się z innymi w stosunku, według którego jeden dla drugiego jest zarazem i celem i środkiem. Jakoż prof. Struve jest stanowczym przeciwnikiem teorji rozwojowej, którą rozwinęli Spencer, Darwin i ich zwolennicy, i zajmuje wobec nich stanowisko prawowiernego wyznawcy nadprzyrodzonej teleologji.

Poucza nas autor, że wszystkie twory przyrody, zgodnie z ustanowionym porządkiem, pozostają niezmienne w swym bycie, jak niezmienne są gatunki i rodzaje, których są zrealizowaniem. A jakkolwiek cała przyroda i poszczególne jej byty posiadają świadomość, nie ma ona żadnego udziału w ich sprawach. Wszystko w nich dzieje się z konieczności — i świadomość ich jest darem, z którego, ściśle rzeczy biorąc, najmniejszego po-



żytku nie mają. Wyjątek pod tym względem stanowią ludzie, którzy, posiadając wolną wolę, mają pozostawiony sobie pewien zakres działania, żadnymi prawami zgóry nieograniczonego, działania swobodnego, kierowanego dobrymi lub złymi zamiarami, od ich dobrej lub złej woli zależnymi.

W powyższych wywodach autora, jeżeli co jest ciekawe, to jego argumentacja przeciwko Darwinowi. Nie wdaje się on w rozbiór jego zasad, lecz poprzestaje na zaznaczeniu, że w dziele swym *Dessent of man* używa wyrażenia: „celowość w przyrodzie", której nie przedstawia jako wyniku czynników rozwoju, lecz przyjmuje za podstawę swej argumentacji. Ażeby zaś nadać większe znaczenie powyższej uwadze, dodaje, że naliczył w owym dziele Darwina przeszło pięćdziesiąt miejsc, w których celowość w przyrodzie użyta jest w takim rozumieniu. Otóż uwaga ta, jeżeli czego dowodzi, to chyba tego jednego, że prof. Struvemu nie jest znane dzieło Darwina: *O pochodzeniu gatunków*. W nim on właśnie wyjaśnia, co rozumie przez celowość w przyrodzie. Ponieważ dzieło to, uzasadniające teorję doboru naturalnego, stanowi podstawę wszystkich praw, w których przyrodnik angielski teorję tę stosuje do poszczególnych zagadnień, do których należy także pochodzenie człowieka; dlategoż nie uważał za potrzebne każdego swego nowego dzieła rozpoczynać od wyjaśnienia tego, czym jest celowość w przyrodzie; przypuszczał bowiem, że każdy, kto zabiera się do odczytania któregokolwiek z jego dzieł specjalnych, postara się wprzód zapoznać z jego dziełem zasadniczym, jakim jest: *O pochodzeniu gatunków*. Nie więcej dowodzą pod tym względem i przytoczone z wymienionego dzieła Darwina zdania, które o tym tylko mówią, że autor jego w pewnych wypadkach, bardziej niż inne zawikłanych, znajdował trudności w zastosowaniu swej teorji, chociaż nie wątpił, że trudności te przy dokładniejszym zbadaniu rzeczy dadzą się usunąć.

Prof. Struve stara się przekonać swych czytelników, że metafizyka jest konieczna. Otóż konieczność każdej rzeczy opiera się na tym, czy i w jakiej mierze czyni ona zadość odczuwanym powszechnie potrzebom. Że w obecnej chwili więcej jesteśmy ciekawi tego, co się dzieje poza rzeczywistością, niż w niej, że większy dla nas mają urok fantastyczne rojenia o tym, co leży poza granicami naszego poznania, niżeli prawdy w zakresie wiedzy zdobyte, że łatwiej pozyskują naszą wiarę takie rzeczy, jak spirytyzm, gieometrja transcendentalna itp., niż odkrycia naukowe, skromne napozór, ale w skutkach swych wywołujące ważne zmiany w warunkach życia — zbytecznie byłoby dowodzić. To też dopóki tego rodzaju skłonności i usposobienia trwać będą, będzie miała metafizyka swych wyznawców i obrońców, gdyż zaspakajać będzie ich potrzeby umysłowe. Sądzę jednakże, że koniec jej zbliża się. Wyczerpała się ona w swych pomysłach — i nic nowego nie ma do powiedzenia. Po-

wtarzając zaś ciągle, co dawniej już było wypowiedziane, a wypowiedziane z większą umiejętnością — znudzi wkońcu i doprowadzi do przeświadczenia, że jak w praktyce, tak i w teorji musimy pilnie liczyć się z warunkami, które nasze czynności ograniczają, wykreślając drogę, po jakiej musimy kroczyć, jeżeli pragniemy być użyteczni tak dla ludzkości, jak i dla samych siebie.

PEDAGOGICZNA Biblioteka Wojewódzka w Białymstoku 43591

# SPIS RZECZY.

Przedmowa.
Życiorys Władysława Kozłowskiego.

HERBERT SPENCER. str

I. Charakter współczesnej filozofji. Poprzednicy Spencera. . . . 1
II. Pierwsze zasady. . . . 39
III. Zasady biologji. . . . 76
IV. Psychologja przedmiotowa. . . . 116
V. Psychologja podmiotowa. . . . 150
VI. Podstawy socjologji i stanowisko w niej Herberta Spencera. . . 184
VII. Etyka Spencera. . . . 199
VIII. James Sully. Psychologja doświadczalna. . . . 251
IX. Nowokantyzm, jego rodowód i znaczenie. . . . 274
X. Stanowisko filozofji doświadczalnej wobec intuicyjnej. . . . 296
XI. Spirytyzm. . . . 321
XII. Gienjusz i obłąkanie. . . . 340
XIII. Obecny stan nauki o temperamentach. . . . 349
XIV. Psychologja doświadczalna, dalszy ciąg rozdziału VIII. . . . 369
XV. James Sully. Umysłowość ludzka. . . . 425
XVI. Czy pozytywizm jest kierunkiem antinarodowym? . . . 435
XVII. Położenie filozofji u nas. . . . 443
XVIII. Psychogieneza. . . . 452
XIX. Angelo Mosso. Strach. . . . 460
XX. Angelo Mosso. Znużenie. . . . 463
XXI. Nowa teorja uczuć. . . . 467
XXII. J. Sergi. Psychologja fizjologiczna. . . . 476
XXIII. Upór jako objaw bezwładności umysłu. . . . 484
XXIV. Jakie to są rzeczy na ziemi i na niebie, które się nie śnią naszej filozofji? . . . 494
XXV. Kilka uwag o samobójstwie. . . . 500
XXVI. Newroza i pesymizm. . . . 516
XXVII. Paralogizm współczesnej filozofji. . . . 521
XXVIII. Bezwiedne sprawy duszy. . . . 527
XXIX. Sprawozdania. . . . 533
XXX. William James. Stanowisko filozofji amerykańskiej. . . . 539
XXXI. Fizjologiczna teorja uczuć. . . . 546
XXXII. Szczęście bezwzględne jako ostateczny cel ludzkości. . . . 554
XXXIII. Pewność sądów. . . . 558
XXXIV. Hr. Wojciech Dzieduszycki. O wiedzy ludzkiej. . . . 562
XXXV. Henryk Struve. Wstęp krytyczny do filozofji. . . . 567

## WAŻNIEJSZE BŁĘDY.

| | | |
|---|---|---|
| Str. 1 . . . . . | brak odsyłacza: | Ateneum r. 1878 tom III. |
| „ 39 . . . . . | j. w. | Ateneum r. 1879 tom I. |
| „ 76 . . . . . | j. w. | Ateneum r. 1879 tom II. |
| „ 116 . . . . . | j. w. | Ateneum r. 1879 tom IV. |
| „ 150 . . . . . | j. w. | Ateneum r. 1880 tom III. |
| „ 184 . . . . . | j. w. | Ateneum r. 1881 tom II. |
| „ 199 . . . . . | j. w. | Ateneum r. 1883 tom III. |
| „ 274 . . . . . | j. w. | Ateneum r. 1885 tom I. |
| „ 184 . . . . . | brak numeracji rozdziału VI. | |
| „ 199 . . . . . | jest rozdział V. powinno być VII. | |
| „ 273 . . . . . | urwany szkic o psychologji doświadczalnej, którego dalszy ciąg na str. 369. | |

Pedagogiczna
Biblioteka Wojewódzka
w Białymstoku

43591