

3938.

*Z myślaniami prawdziwymi
Pracownikami i uczniami
J. Kodisowej*

WYDAWNICTWO „PRZEGLĄDU FILOZOFICZNEGO”

STUDJA FILOZOFICZNE.

WYBÓR PISM

Dr. J. KODISOWEJ.



WARSZAWA.
Druk J. Sikorskiego, Warecka 14.

1903.

<http://rcin.org.pl>

STUDJA FILOZOFICZNE.

Fl. in

WYDAWNICTWO „PRZEGLĄDU FILOZOFICZNEGO“.

3938

STUDJA FILOZOFICZNE.

WYBÓR PISM

Dr. J. KODISOWEJ.

H-122521



WARSZAWA.
Druk J. Sikorskiego, Warecka 14.

—
1903.

Nr. 476
WARSZAWSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

<http://rcin.org.pl>

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.3938



2900393800000



nr. inv. 476

ДОЗВОЛЕНО ЦЕНЗУРОЮ
Варшава, 29 Апрелья, 1903 г.

WARSAWSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
nr. inv. 476

PAMIĘCI

R. AVENARIUSA.

PRZEDMOWA.

Studja, zebrane w tym tomie, stanowią szereg prac, wywołanych potrzebą krytycznego zbadania kilku zasadniczych problemów z zakresu psychologii i teorii poznania. Wynik jednak analizy nie jest wyłącznie krytycznym. Poszukiwanie psychologicznych faktów, dających podstawę różnym teorjom, i staranie się o rozłączenie w tych teorjach empirycznie danych nam zjawisk od ich tłumaczenia, musiało wpłynąć na wyrobienie się pewnych pozytywnych pojęć i poglądów.

Analityczna strona tych prac była znacznie ułatwioną przez podstawowe krytyczne dzieła R. Avenariususa i E. Macha. Pozytywne teorje są już dalszą nadbudową na gruncie empirio-krytycyzmu.

Prace, zawarte w tym zbioru, były już drukowane częściowo w „Przeglądzie Filozoficznym“, częściowo zaś w fachowych pismach zagranicznych. Ponieważ były one napisane w przeciągu lat ośmiu, więc też niektóre z wypowiedzianych na początku idei uległy następnie pewnym, chociaż nieznaczny modyfikacjom lub dalszemu rozwojowi. Ogólny jednak kierunek pozostał ten sam. Ten też kierunek nadaje jedność

wszystkim tym studjom, chociaż temata ich leżą w różnych dziedzinach.

Kiedy pierwsze z tych prac były drukowane, kierunek empirio-krytyczny w filozofii był wyznawany zaledwie przez kilka osób. Dziś popularność jego wzrosła do tego stopnia, iż nawet jeden z jego przeciwników ¹⁾ zniewolonym był napisać, że „obecnie nie daje się już ukryć fakt, że ze wszystkich systemów filozoficznych, empirio-krytycyzm liczy najwięcej i najbardziej przekonanych wyznawców“. Naturalnie, zdanie to stosuje się tylko do Niemiec. U nas, i nie tylko u nas, empirio-krytycyzm należy jeszcze do nowin. Mamy jednak nadzieję, że ta fala myśli ogólnoludzkiej, chociaż spóźniona, obejmie z czasem i nasze społeczeństwo, budząc w nim i wyswabdzając nowe siły do rozwoju. Niech i ta książka służy, chociaż jako słaby przyczynek, temu wielkiemu celowi.

Sosy, 15 lutego, 1902.

¹⁾ H. Grünbaum, Arch. f. syst. phil., T. V.

KILKA UWAG O APERCEPCJI.

Wielkie znaczenie, jakie pojęcie apercepcji osiągnęło w tegoczesnej psychologii, zmusza każdego psychologa do zgłębienia jego treści. Badanie historyczne znaczeń, jakie nadawane były pojęciu apercepcji, nie daje pozytywnych i zadawalniających rezultatów. Nie tylko bowiem rozmaici filozofowie rozmaicie pojmowali apercepcję, lecz wielu z nich nawet wprost mieszało w użyciu różne pojęcia apercepcji, lub nawet w samych „teorjach apercepcji“ złączało pod tym mianem różne w zasadzie swej psychologiczne zjawiska. Tym niemniej, aby zanalizować to pojęcie, musimy zdać sobie sprawę z różnych typów znaczeń pojęcia apercepcji, ustalonych historycznie¹⁾.

Wogóle historia psychologii wykazuje trzy typy takich znaczeń:

- 1) Apercepcja uważaną jest za proces, nadający jasność przedstawieniom.
- 2) Apercepcja uważaną jest za poznanie refleksyjne.
- 3) Apercepcja uważaną jest za akt poznania, wywołany przez zetknięcie się dwóch grup przedstawień.

Apercepcja jako proces, nadający jasność przedstawieniom. Historyczny rozwój tego pojęcia datuje od określenia „jasnej percepcji“ przez Descartes'a. Według niego, za jasną percepcją trzeba uwa-

¹⁾ Co do uprawnienia podanej poniżej klasyfikacji patrz: J. Kodis „Zur Analyse des Apperceptionsbegriffes“. Calvary und comp. Berlin.

zać taką, która objawia się bezpośrednio i wyraźnie w uważnym umyśle (Principes de la phil. trad.: par Aimé Martin, str. 24). Descartes wskazuje na podobieństwo „jasnej percepcji z widzeniem, kiedy obiekt dostatecznie podrażnia oko, a to ostatnie usposobione jest do widzenia go.“ Pojęcie to było także zastosowane przez Leibniza w *Nouv. Ess.* ¹⁾. Według określenia, zawartego w tym dziele, aperccepcja ilościowo odróżnia się od percepcji. Z sumowania bowiem albo ze wzmocnienia percepcji wynika aperccepcja. Ze współczesnych nam filozofów Wundt często używa słowa aperccepcja, w znaczeniu jasnej percepcji Descartes'a. Uwidocznia się to nawet w użyciu przez Wundta Descartowskiego porównania percepcji z widzianym przedmiotem. Percepcja, według Wundta, odpowiada widzeniu we wzrokowym polu, aperccepcja zaś widzeniu w fovea centralis²⁾.

Aperccepcja jako poznanie refleksyjne, „connaissance réflexive“. Refleksyjne poznanie jest to akt myśli, dotyczący stosunku przedmiotu poznania do myślącego ja.

Leibniz pierwszy nadał znaczenie poznania refleksyjnego aperccepcji ³⁾, lecz pozostawił pojęcie to względnie nierozwiniętym. Określa on poznanie refleksyjne jako akt myśli, dotyczący tego, co ma miejsce w danym czasie w naszej jaźni. Teorja ta była podniesioną i dalej rozwiniętą przez Wolffa. Według Wolffa, stając się świadomi spostrzeganego przedmiotu, spostrzegamy zarazem pewien akt duszy, a mianowicie aperccepcję. Zarazem odróżniamy siebie, jako subjekt spostrzegający od spostrzeżonego obiektu i poznajemy różnicę obu⁴⁾.

Teorja ta dosięgła pełnego rozwoju w pojęciu Kanta „transcendentalnej aperccepcji“. Ta ostatnia, jest to mianowicie przedstawienie jaźni w stosunku do wszystkich innych przedstawień ⁵⁾.

„Ta początkowa i konieczna świadomość identyczności jaźni“ jest w tymże samym czasie i świadomością równie koniecznej syntezy wszystkich zjawisk za pośrednictwem przedstawień.

Pod wielu względami teorja Wundta zbliża się do teorji Kanta. W istocie, według Wundta aperccepcja jest w gruncie rzeczy to samo, co wola. Lecz istota woli jest to uczucie indywidualnej aktywności i pasywności ⁶⁾. Uczucie to, uważane przez Wundta za pojedynczy,

1) *Nouv. Ess.*, str. 23. *Opera philosophica.*

2) *Phys. Psych.* str. 236. T. II, wyd. 4.

3) *Monadologii* str. 15, tamże.

4) *Psych. Rat.*, str. 19.

5) *Kr. d. r. Vern.* str. 121, wyd. 2 Kehrbacha.

6) *System*, str. 384.

stały stan duszy, jest tym samym, co Kant nazwał jaźnią transcendentálną. W ten to sposób apercepcja uważa się za pierwszą manifestację woli i zarazem za podstawę dla ciągłości świadomości i tożsamości osobnika.

Apercepcja jako produkt wiedzy, powstającej przez zetknięcie się dwóch grup przedstawień. To ostatnie pojęcie apercepcji zostało wytworzone i rozwinięte przez Herbarta i jego szkołę. Zgodnie z tym pojęciem, apercepcja jest to proces, przez który nowe, powstające przedstawienie porusza przedstawienia już istniejące i w końcu zgodnie z prawami mechaniki psychicznej, wydaje rezultat końcowy, zależny od wszystkich sił aktywnych. Teoria ta jest opartą na wierze w wieczyste trwanie przedstawień i na sztucznej psychicznej mechanice, której prawa, wyprowadzone w sposób spekulatywny, mają być analogicznymi z prawami fizycznymi¹⁾.

Tak więc mamy aż trzy typy określeń apercepcji, które się historycznie wyrobiły. Które z tych określeń ma większe, niż inne, prawo do bytu? Czy może wszystkie trzy definicje odnoszą się do różnych faz jednego zjawiska? Czy też trzy określenia odpowiadają różnym oddzielnym zjawiskom, które błędnie połączono pod jednym mianem? Czy apercepcja w jednej, lub we wszystkich trzech teoriach, uważających ją za specjalną, ważną funkcję duszy, jest istotnie jakąś szczególniejszą formą działalności? Odpowiedzieć na te pytania możemy jedynie na podstawie rozbioru zjawisk psychologicznych, które wzbudziły te teorie.

Rozbiór tego rodzaju wymaga odrzucenia wszelakich elementów spekulacyjnych i wyłączenia faktów doświadczenia psychologicznego, stanowiących jądro powyższych teorii. Metodę tę zastosujemy wedle naszej możliwości na następujących stronicach.

Apercepcja jako zjawisko, udzielające jasności, czy też świadomości przedstawieniom. Znaną jest rzeczą, że Kant używał pojęć apercepcji i świadomości, jednego zamiast drugiego. Podobne mięszanie pojęć daje się też często zauważyć u większości filozofów, którzy się zajmowali teorią apercepcji. Pojęcia jasności i świadomości używane są często jako synonimy. Ale gdy dochodzi do dokładniejszego określenia „jasności“, określenie to jest różne od określenia aper-

¹⁾ Musimy tutaj zauważyć, że znaczenie, jakie nadaje apercepcji Steinthal, uczeń Herbarta, zbliża się bardzo do znaczenia apercepcji w sensie „Connaissance reflexive“, patrz Einleitung in die Psychologie, str. 231, wyd. 2.

cepcji. Według Kanta „empiryczna apercpcja“ jest świadomością samego siebie, zdeterminowaną przez warunki naszego bytu (Krit. d. r. Vern. s. 673), a „jasność“ jest stanem, w którym świadomość pojęcia podnosi się do świadomości jego różnicy od innych pojęć (str. 692). Tak więc, chociaż apercpcja, jako zjawisko, które udziela jasności pojęciom, łatwo zostaje identyfikowaną ze świadomością, to jednak, jeżeli tylko chodziło o ścisłość, okazywała się zawsze potrzeba rozróżnienia tych dwóch objawów.

Przyczyna tego rozróżnienia leży prawdopodobnie w fakcie, że psychologowie, zajmujący się teorią apercpcji (z wyjątkiem Steinthala) używali pojęcia świadomości w znaczeniu *substancji*, nie zaś *stanu*. Z drugiej znów strony pojęcie apercpcji, jako *funkcji* świadomości, nie podpadało pod pojęcie substancji. Tak więc stosunek apercpcji i świadomości pojmowano w następujący sposób. Świadomość uważano za będącą w posiadaniu władzy nadawania większej jasności przedstawieniom. Władza zaś ta była właśnie apercpcją. Według tego poglądu, jeżeli posiadamy jakieś przedstawienie, to jasność jego nie należy do jego elementów, lecz jest czymś dodanym do niego z zewnątrz przez jakąś specjalną władzę świadomości. Tak więc apercpcja nie stwarza jasności lub świadomości, lecz tylko służy do rozdzielenia i wzmocnienia przedstawień.

Oprócz pojmowania substancjalnie świadomości, przypuszczenie, że dusza potrzebuje specjalnej władzy dla regulowania jasności, opiera się na fakcie, że najbardziej intensywne przedstawienia często nie są najbardziej jasnemi. Ten problemat rozdziału intensywności i jasności przedstawień nie jest obcym chyba nikomu, kto się interesuje historją psychologii współczesnej.

Z problematem tym wydarzyło się to, co i z wielu innemi, że zamiast być rozwiązany, został on tylko odłożony na później. Ponieważ nie udało się zdeterminować stosunku pomiędzy intensywnością a jasnością, więc regulowanie jasności zostało przypisanym specjalnej władzy duszy, t. j. apercpcja miała dokonywać swe funkcje *samorzutnie*. W ten sposób sądzono, że przewyciężono trudność w rozróżnieniu zjawiska jasności od świadomości przedstawienia.

Ostatniemi czasy teoria ta została zmodyfikowaną przez Wundta. Nie metafizyczna samorzutność reguluje świadomość według niego, lecz empiryczna wola. Stan rzeczy nie jest jednak wskutek tego zasadniczo zmieniony, ponieważ metafizyczna samorzutność jest w ten sposób tylko przypisaną woli, która ma twórczą władzę wywoływania przedstawień. Ażeby jaśniej pojąć tę kwestję, musimy zbadać głębiej nieco stosunek między intensywnością a świadomością i teorię samorzutności duszy.

Rozdział intensywności i świadomości w zjawiskach psychologicznych. Naturalnym jest mniemanie, że to, co jest najbardziej intensywnym w zjawiskach psychologicznych, jest też zarazem i najjaśniejszym. Mniemanie to wynika jednak z niedozwolonego uogólnienia faktu często obserwowanego. Uwzględnienie zaś szerszego doświadczenia wskazuje nam, że nieraz przedstawienie tak słabe, że jest prawie niezdolne do wywołania jakiegobądź uczucia, wznosi się nagle do kompletnej świadomości. Ażeby zjawisko to wyjaśnić, musiał Herbart uciec się do swego prawa „pomocników“, według którego przedstawienie podnosi się do świadomości nie przez swą własną siłę, lecz wskutek odpowiedniej kombinacji z innymi przedstawieniami. Współdziałanie tych ostatnich obudza świadomość i spycha na dalszy plan inne przedstawienia. W nowszych czasach utworzono dwie różne teorie, aby wyjaśnić to zjawisko: teorię asocjacji i teorię woli. Żadna z nich jednak nie jest dostateczną do wyjaśnienia problemu, i krytyka każdego z obu kierunków przez drugi jest zupełnie usprawiedliwioną. W istocie, jeżeli przypisujemy woli podnoszenie przedstawięń do stanu świadomości, to musimy pojmować tę wolę w pewnej mierze w sposób antropomorficzny. Wiemy bowiem, że *my sami* wybieramy pomiędzy pojęciami, na tej więc zasadzie przypisujemy tę samą władzę woli. W ten to sposób nie człowiek dokonywa powyższego wyboru, lecz jego wola postępuje we właściwy jemu sposób. Przez to jednak sprawa nie staje się ani odrobinę jaśniejszą. Tylko to, co uprzednio przypisywano całości ludzkiej natury, następnie zostaje uważane za własność pewnej części tej natury. Przy tym teoria powyższa ma tę słabą stronę, że nie dozwala na ściśle utrzymanie zasady zależności zjawisk psychologicznych od fizjologicznych warunków organizmu. Zjawiska fizjologiczne podlegają prawu przyczynowości, a mianowicie zasadzie zachowania energii. Wolność zaś czynności woli nie daje się przedstawić w związku z temi ściśle określonymi stosunkami ¹⁾.

Teoria asocjacji, chociaż i nie zawiera tego zasadniczego błędu, niemniej jednak jest niewystarczającą, ponieważ nie daje charakterystyki tych zjawisk psychologicznych, które muszą być uważane za warunki do wyższych stopni świadomości. To też pozostaje niewytłumaczonym, dlaczego z całej masy wiedzy, jaką posiada dane indywiduum, tylko pewne przedstawienia i pojęcia są w stanie połączyć się w takie asocjacje, że osiągną wyższe stopnie świadomości.

¹⁾ Zur Analyse des Appereceptionsbegriffes, str. 135.

Błąd tych teorii leży w fakcie, że przystępują one do tłumaczenia pierwiej, nim wszystkie fakta są wykryte i wzajemne ich stosunki opisane. W dodatku wbrew wyznawanej przez wielu psychologów zasadzie, że obiektywne, t. j. fizjologiczne warunki świadomości powinny być wykryte przed wszystkim innym, faktycznie nie wielu z autorów stara się o to. A jednak jest to jedyna droga do osiągnięcia ogólnego rozwiązania problemu. Jedynie na zasadzie stosunku pomiędzy zjawiskami psychologicznymi a fizjologicznymi zjawiskami w centralnej organizacji nerwowej, możemy otrzymać zadawalniające wytłumaczenie tego zjawiska.

Próbę tego rodzaju znajdujemy w teorii odnośnej R. Avenariususa (Kritik d. reinen Erfahrung, str. 51. Tom I i str. 18 Tom II).

Rozbiera on bowiem intensywność i świadomość, jako zależne od centralnych nerwowych procesów w swych specyficznych cechach. W ten sposób zostaje utrzymana różnica między intensywnością a świadomością (w znaczeniu świadomości, jako cechy, nie substancji). Wiemy z doświadczenia, że w zjawiskach fizykalnych intensywność zależy od wielkości fal ruchu. To też przypuszczenie nasuwa się samo, że *intensywność w przedstawieniach bezpośrednio zależy od wielkości fal wibracji nerwowych w systemie centralnym myślącego osobnika.*

Co zaś dotyczy świadomości, rozważanej jako cecha, to widzimy, że przez zmiany w otoczeniu jednostki ludzkiej możemy przenosić świadomość z jednego przedmiotu na drugi. Fakt ten wskazuje na *zależność świadomości od zmian w zwykłym układzie wibracji w centralnym systemie nerwowym.* (Krit. d. r. Erf., patrz „Abhebung“ str. 57, tom II). To też ponieważ często się zdarza, że wzmocnienie intensywności jakiejś części danego zjawiska wystarcza, ażeby zmienić zwykły układ wibracji systemu nerwowego, wydaje się nam, jak gdyby intensywność i świadomość musiały zawsze współlistnieć.

Wartość naukowa tej teorii jest widoczną. Przez zmiany w otoczeniu osobnika lub w masie zwykłej jego wiedzy możemy wywoływać stany świadomości i przeprowadzać świadomość z jednego przedstawienia na drugie. Eksperymentalnie możemy zwiększać lub zmniejszać intensywność wrażenia. Możemy też badać zwiększanie albo zmniejszanie się świadomości w stosunku do czasu, potrzebnego na zmianę w zwykłym ugrupowaniu wiedzy jakiegoś osobnika.

Samorzutność w powstawaniu przedstawień. Teoria samorzutności była rozwinięta przez Leibniza na zasadzie „wewnętrznego doświadczenia“. W liście swym do de Bayle'a mówi on wyraźnie: „L'expérience interne refute la doctrine Epicurienne“. To, co obser-

wujemy „wewnętrznie“, może być, według Leibniza, objaśnionym tylko za pomocą samorzutności duszy. To też badanie historyczne wskazuje nam, że zasada samorzutności duszy nie opiera się jedynie na różnicy między intensywnością a świadomością i potrzebie wytłumaczenia tejże, lecz ma inną jeszcze podstawę. Źródło jej, prawdopodobnie ważniejsze jeszcze, leży w fakcie, że *jesteśmy w stanie bez żadnej znanej nam zewnętrznej przyczyny niezależnie rozpoczynać szeregi myślowe.*

Jest jeszcze i trzecie źródło teorii samorzutności. Mianowicie jesteśmy w stanie *odczuwać wprost samorzutność naszych czynów.* Z tych trzech motywów, o pierwszym mówiliśmy już powyżej. Tutaj zajmujemy się rozpatrzeniem bliższym dwóch drugich. Otóż widzimy, że tłumaczenie tych dwóch faktów za pomocą teorii samorzutności pochodzi ze starego nawyknienia traktowania psychologicznych zjawisk centralnej natury, jako niezależnych od procesów fizjologicznych. Jeżeli jednak zachowamy w pamięci zależność zjawisk psychologicznych od fizjologicznych, to tak samorzutne powtarzanie myśli, jak i uczucia samorzutności tracą dla nas swoją tajemniczość.

W istocie, jest to rzeczą wiadomą każdemu fizjologowi, że czynność nerwowa powstaje nie tylko wskutek peryferycznych podrażnień, ale i wskutek procesów odżywczych w centrach nerwowych. Funkcje organiczne, powstające w ten ostatni sposób, znane są pod nazwą „funkcji automatycznych“. W związku z tą automatycznością centralnego systemu, powstają procesa, z którymi związane są i szeregi myśli, których przyczyna nie daje się wykryć w innych psychologicznych zjawiskach. Fakt ten jest oddawna znany w psychiatrii i wyzyskany w terapii chorób, zależnych od anemji lub hyperemji mózgu.

Tak więc tylko wtedy potrzebujemy uciekać się do teorii samorzutności, jeżeli obstajemy przy tym, ażeby nie wychodzić z psychologii przy wyjaśnianiu zjawisk psychologicznych. Jeżeli jednak uwzględnimy pojęcie zależności zjawisk psychologicznych od fizjologicznych, które to ostatnie pomiędzy sobą stoją w zależności przyczynowej, to teoria samorzutności będzie dla nas zupełnie bezużyteczną.

Trzecie źródło tej teorii, mianowicie uczucie samorzutności, czy też impulsu w myśleniu, było już tyle dyskutowane, że nie może więcej grać żadnej tajemniczej i ważnej roli. Chociaż bowiem analiza psychologiczna nie zdeterminowała jeszcze ostatecznie, czy uczucie to zależy od organów i skurczów mięśniowych, czy też jest to uczucie ruchu, powstające w centralnym systemie nerwowym, to jednak jest ono już sklasyfikowane wśród czuć, pod imieniem *uczucia innerwacji.* Wskutek tego podlega ono tymże samym prawom, eo i inne uczucia. Widzimy więc zatym, że upadają wszystkie trzy racje dla przyjęcia

teorii samorzutności duszy. Wskutek tego apercepcja, jako proces, nadający jasność przedstawieniom, jest pojęciem bezużytecznym. Oznacza ono bowiem nic więcej ponad jasność i wykształciło się pod wpływem pojęcia świadomości, jako substancji. Opiera się przytym na błędnej idei samorzutności duszy.

Apercepcja jako poznanie refleksyjne. Apercepcja w znaczeniu poznania refleksyjnego była z początku wzięta pod uwagę, jako fakt obserwacji, lecz później fakt ten otrzymał pewne tłumaczenie, które z kolei zostało podstawionym zamiast samego faktu. Naturalnie wskutek tego cała teoria zamiast rozjaśnienia została znacznie zaciemniona. Postaramy się tutaj zdeterminować wyniki obserwacji.

Jeżeli rozpoznajemy z pełną świadomością coś należącego do świata myśli lub rzeczy, to ten akt poznania związany jest z uczuciem *przywłaszczania*. Wiemy i czujemy zarazem, że przyswajamy sobie to coś, t. j. że nasze *ja przywłaszcza sobie myśli lub rzeczy, które znajduje przed sobą*. Obok tego faktu doświadczamy też uczuć organicznych, zależnie od sposobu, w jaki powstaje dane poznanie. Stale czujemy, że rzecz jest *spozstrzegana*, a myśl *pojęta*. Poznanie refleksyjne jest niczym więcej, jak tylko uświadomieniem sobie tej, wyżej wymienionej, specjalnej treści poznania. W istocie też pierwsi autorowie teorii poznania refleksyjnego, określają je, jako myślenie o stosunku *ja* do pomyślanego, albo spostrzeżonego obiektu. To znaczy, że jest to akt *uświadamiania sobie faktu, że jakieś dane zjawisko jest spostrzeżone lub pomysłane przez „ja“*.

W istocie też poznanie refleksyjne, jako ta specjalna treść poznania, zasługuje na to ważne miejsce, jakie zostało mu wyznaczonym w psychologii. Jedną tylko bowiem część z danej w nim treści zmienia się w ciągu życia ludzkiego osobnika, mianowicie zaś te rzeczy lub myśli, które są obiektami poznania. *Ja* zaś wraz z uczuciami organicznymi, które towarzyszą spostrzeganiu lub myśleniu, pozostaje zawsze mniej więcej tym samym. Jest to zatem, rzecz można, wielkość stała w życiu psychicznym. Kant wyraził ten fakt w znanym twierdzeniu, że pojęcie jaźni towarzyszy zawsze, lub może zawsze towarzyszyć wszelkiemu przedstawieniu. We współczesnej filozofii W. Schuppe¹⁾ i R. Avenarius²⁾ specjalnie zwrócili uwagę na fakt, że *ja* i jego *doświadczenia stanowią jeden system*. Tak *ja*, jak i jego *doświadczenia, zawsze i wszędzie są ze sobą nierozdzielnie połączone*.

¹⁾ Erkenntnistheoretische Logik.

²⁾ Weltbegriff.

Ale ponieważ pomimo tego, że przedstawienie *ja* może towarzyszyć każdemu stanowi świadomości, nie zawsze jednak to ma miejsce, musimy ściślej rozpatrzeć stan rzeczy. Pomimo tego, że w systemie, który tworzy *ja* ze swemi doświadczeniami, *ja* jest względnie niezmiennym członem systemu, to jednakże to *ja* jest również przedmiotem doświadczenia, jak i wszelakie inne doświadczenia. To też możliwą jest rzeczą, że tak *ja*, jak i jego doświadczenie stanowią treść danego poznania, ale z drugiej strony jest też możliwą, że ta treść utworzoną jest tylko przez same doświadczenia danego indywiduum, t. j. przez rzeczy lub myśli. W tym razie nie cały system jednostki ludzkiej wraz z jej myślami i rzeczami zostaje uświadomiony, lecz tylko część jego. Nie cała *relacja* jest poznana, lecz tylko pewne jej człony, wzięte *absolutnie*¹⁾. Tak np. jeżeli człowiek poznaje stół i zastanawia się tylko nad nim, to poznaje go tylko absolutnie. Jeżeli jednak poznaje stół, jako przedmiot, który on spostrzega, to mamy wypadek poznania relatywnego. W ten to sposób każdy akt poznania może przejść z absolutnego w relatywny.

Czy poznanie refleksyjne jest specjalną funkcją umysłu? Powiedzieliśmy powyżej, że poznanie refleksyjne jest specjalną *treścią* poznania, zasługującą na szczególniejsze uwzględnienie. Powstaje dalej pytanie, czy to poznanie jest zarazem specjalną funkcją umysłu? A percepcja bowiem w znaczeniu poznania refleksyjnego była ogólnie uważaną za funkcję duszy, i to za funkcję najwyższą. Wiedzieliśmy już, że poznanie refleksyjne jest skierowane na stosunek *ja* do rzeczy i myśli. Ale między naszymi myślami jest niezliczona ilość wypadków, gdzie poznanie skierowane jest na stosunki. Wskutek tego tylko wtedy możemy uznać poznanie refleksyjne za specjalny proces umysłowy, kiedy uznamy, że stosunek między *ja* i jego doświadczeniami zawiera jakieś elementa specyficznej natury.

W samej rzeczy, stosunek *ja*żni do jej doświadczeń był uważanym za coś zupełnie specyficznego i różnego od wszelkich innych stosunków. Przyczyna tego leży w samym pojęciu *ja*żni, jako terytorjum ściśle oddzielonego od swego otoczenia. W tej to zamkniętej prowincji przypuszcza się panowanie „wewnętrznego doświadczenia“, podczas gdy zjawiska, które *ja* poznaje, uważane są za leżące w dziedzinie „doświadczenia zewnętrznego“. Ponieważ zaś te dwa rodzaje doświadczeń uważane są za zasadniczo różne, więc a percepcji przypisuje się ważna rola wprowadzania doświadczeń „zewnętrznych

¹⁾ Avenarius Weltbegriff, str. 15.

w świat wewnętrzny" jaźni. Tak „zewewnętrzny świat wnika do ja przez apercepcję“, ponieważ „zewewnętrzne doświadczenie musi zetknąć się z doświadczeniem wewnętrznym“.

Otóż dopóki pozostajemy w obrębie filozofji, przyznającej zasadniczą różnicę doświadczenia „wewnętrznego“ od „zewewnętrznego“, dopóty będziemy musieli i apercepcję uważać za oddzielną funkcję umysłu. Jeżeli jednak nie zgodzimy się na zasadniczą różnicę dwóch rodzajów doświadczenia, to akt, łączący je w jednym stosunku, nie może być uważanym za zasadniczo różny od innych wypadków myślenia o relacjach. Badając zaś zawartość poznania refleksyjnego za pomocą analizy psychologicznej, nie możemy w nim wykryć tego wnoszenia „zewewnętrznego doświadczenia“ do „wewnątrz“. Widzimy tylko uczucie przywłaszczania, to jest stan, który zależy od pewnych modyfikacji w uczuciach ruchu. To też pozostając na gruncie empirycznym, nie możemy tego aktu wnoszenia „zewewnętrznego“ do „wewnętrznego“ świata uważać za składowy element apercepcji. Jest to więc wyłącznie teoria, oparta na zasadzie przyjętej pryncypjalnej różnicy dwóch dziedzin ludzkiego doświadczenia, t. j. sposób tłumaczenia, jak się to dzieje, że jaźń, odcięta od całego świata, jest jednak w stanie sobie cokolwiek z niego przyswoić. Ale ponieważ dążymy do psychologii empirycznej, nie zaś spekulatywnej, — powinniśmy więc nie uważać za fakta tego, co jest jedynie rezultatem spekulacji. Musimy więc sobie wyjaśnić, że empirycznie dowieść faktu wnoszenia „zewewnętrznego“ otoczenia do wewnątrz nie możemy. Jeżeli ktoś dla jakiejś metafizycznej teorii potrzebuje tej hipotezy, może ją sobie stworzyć naturalnie. Dla celów empirycznej psychologii jest ona zbyteczną. Tym bardziej musimy ją odrzucić, że w świetle nowszego filozoficznego krytycyzmu, nawet sam ten podział doświadczenia okazuje się nieuzasadnionym ¹⁾).

Uważamy zatem poznanie refleksyjne za *treść poznania*, wywołaną przez uświadomienie stosunku jaźni do rzeczy i myśli, której towarzyszą specjalne uczucia organiczne spostrzegania lub myślenia, obok uczucia przyswajania, będącego modyfikacją uczucia ruchu.

Apercepcja jako produkt poznania, powstający przez zetknięcie się dwóch grup przedstawiń. W przeciwstawieniu do poznania refleksyjnego, apercepcja w pojęciu szkoły Herbart, może być określona jak następuje:

¹⁾ Patrz Schuppe: „Erkenntnistheoretische Logik“. R. Avenarius: „Weltbegriff“. E. Mach: „Zur Analyse d. Empfindungen“.

Podczas gdy poznanie refleksyjne jest poznaniem stosunku jakiegoś stanu świadomości do samoświadomości, a percepcja w swym trzecim znaczeniu jest tylko pierwszą częścią tego aktu. Tylko akt powstawania poznania był badanym przez Herbartą. Każde zaś poznanie może być w momencie swego tworzenia się rozdzielonym na dwie części: nową treść poznania i jej zdeterminowanie przy pośrednictwie pierwszej zdobytego poznania¹⁾.

Ze swego spekulatywnego punktu widzenia Herbart tłumaczy ten fakt przez ruch i zetknięcie się dwóch różnych grup przedstawień, z których nowsza budzi i modyfikuje poprzednią. Ponieważ dzisiaj wiara w wieczne istnienie przedstawień nie może być braną na serjo, więc ta hipoteza upada. Ale fakt, tworzący podstawę teorii Herbartą, pozostaje nadal.

Tak eksperymentalnie psychologicznie, jak i przy pomocy filologii porównawczej, daje się wykazać, że przy każdym akcie poznania zachodzi albo kombinacja nowego z dawniejszemi poznaniem (t. j. rozpoznanie w pewnym ograniczonym sensie tego słowa), albo ugrupowanie nowych wartości wśród grupy wartości uprzednio znanych. Mówiąc ogólnie, żadna nowa zupełnie wartość nie może być poznana, chyba gdy przez częste jej powtarzanie wytworzy się nowy sposób poznawania. Każdy akt świadomości, czy to pojedynczy, czy złożony z szeregu myśli, jest to zawsze proces redukcji nieznanego do znanego. Jeżeli zatem rozpoznanie nie następuje natychmiast, to szereg myśli nie będzie zamkniętym²⁾, nim się w nim nie znajdzie wartość podobna lub też włączona już w nowy zjawisku. Jeżeli jednak wartości takiej się nie znajdzie, to pozostają dwie inne możebności³⁾.

Jeżeli rozwój szeregów myśli idzie w sposób normalny, myślący osobnik po dostatecznym do tego czasie, wytworzy sobie nowy sposób myślenia. Łańcuch myśli zamknie się w tym razie przez powtórzenie wartości *danej* początkowo do poznania, ale z zupełnie inną charakterystyką uczuciową. „Nieznane“ wraz ze swemi negatywnymi cechami zostanie zastąpionym przez „znane“. Nowe nawyknienie myślenia zostanie ustalonym.

Ale jest też możebność, że rozwój szeregów myśli nie nastąpi w sposób prawidłowy. Interes myślącego osobnika przeniesie się na

¹⁾ Wundt wyraził także podobną ideę, mówiąc, że każde poznanie jest zarazem rozpoznawaniem.

²⁾ Naturalnie może się też wydarzyć, że szereg myśli zostanie niedokończonym, ale taki wypadek może zajść tylko w razach, nie mających wielkiego znaczenia dla myślącego osobnika.

³⁾ Patrz Avenarius: *Krit. d. r. Erf.*, str. 292, II.

Studja filozoficzne.

jakieś inne kwestje, a dane poznanie nie dojdzie do skutku, jako będące „bez znaczenia“.

Zdeterminowanie każdego aktu poznania przez poznanie poprzednie dokonywa się nietylko względem cech ogólnych danego poznania, ale także pod względem każdego elementu i każdej jakości uczucia. Każde więc nowe poznanie musi być uważanym jako *zmiana* poprzedniego poznania. Nie potrzeba dodawać, że te stosunki psychologiczne mają swą podstawę w fizjologicznej organizacji myślących osobników. Pewne określone ukształtowanie systemu nerwowego powoduje takie, a nie inne funkcje fizjologiczne, te zaś prowadzają określone psychologiczne zjawiska.

Wywód. Jeżeli teraz przejrzymy rezultaty analizy pojęcia apercepcji w jego trzech różnych znaczeniach, to znajdziemy, że różnice te pochodzą nie z fałszywości pojęcia, ale z nadania tej samej nazwy trzem różnym zjawiskom. Przy tym tak w pierwszym znaczeniu, jak i w znaczeniu szkoły Herbarta, apercepcja oznacza częściowe zjawisko, którego nie może brakować w żadnym akcie poznania. Apercepcja zaś, jako poznanie refleksyjne, może współistnieć, lecz nie koniecznie musi z każdym poznaniem.

Jeżeli teraz powstaje pytanie, któremu z danych trzech zjawisk przypisać nazwę apercepcji, to sądzimy, że chyba poznaniu refleksyjnemu. Jasność znaczy, lub przynajmniej powinna znaczyć to samo, co świadomość. Apercepcji, jako aktowi poznania, powstającemu z zetknięcia się dwóch *grup* przedstawień, musi być nadanym zupełnie inne znaczenie, niż przez szkołę Herbarta, ponieważ ruch przedstawień nie istnieje wcale, lecz tylko determinacja nowego poznania przez poprzednie. Tak więc poznanie refleksyjne pozostaje jako specjalna treść poznania, będąca wielkiej wagi dla formowania się osobowości psychicznej. Sankcja historyczna dla użycia w tym znaczeniu słowa apercepcji, daną jest przez Kanta, który często opisuje apercepcję jako „przedstawienie jaźni“. Ale jeżeli chcemy odpowiedzieć wymaganiom współczesnej psychologii, musimy odrzucić wszelkie wycieczki na pole transcendentalizmu i traktować apercepcję, jako pojęcie empiryczne, za pomocą empirycznych metod.

POJĘCIE CZUCIA.

1. W ostatnich latach daje się spostrzegać w dziedzinie filozofji pewne obudzenie się krytycyzmu w stosunku do pojęcia czucia. Jedni uważają to pojęcie za niedostateczne, za zbyt abstrakcyjne i dopełniają je przez dodatek „jakości czucia“ (Empfindungs—qualitäten), inni przypuszczają, że w pojęciu czucia tkwi zarodek dualizmu „psychiki“ i „fizyki“, który tylko wtedy może być usuniętym, kiedy pojęcie czucia ulegnie gruntownemu przekształceniu. Niektórzy badacze biorą się już teraz do przekształcania tego pojęcia, albo nawet do usunięcia go na rzecz pojęcia „Elementu“. Bezwątpienia więc jest to rzeczą wielkiej wagi zdać sobie sprawę z powstania granic i możebności funkcji tego pojęcia. Niniejsza praca powstała z chęci przyczynienia się do tego celu.

2. Jeżeli na początek spytamy, w jakich wogóle wypadkach używamy pojęcia czucia,—to zobaczymy, że możemy się doskonale bez niego obejść we wszystkich naukach przyrodniczych, z wyjątkiem fizjologii, co jednak nie ma zasadniczego znaczenia, ponieważ fizjologia czasowo zapożycza metody i pojęcia od psychologii¹⁾.

¹⁾ Patrz Karol Hauptman „Die Metaphysik in der modernen Physiologie“, Jena, G. Fischer. 1894.

Także i człowiek naiwnie myślący nie mówi nic o czuciach, kiedy się zastanawia nad rzeczą lub myślą, dopóki ma na oku tylko *treść* rzeczy, albo przedmiot myśli. Jeżeli np. widzę przed sobą kałamarz, to jest on dla mnie, dopóki się tylko nim samym zajmuję, ani czuciem, ani wrażeniem, lecz poprostu *rzeczą*. A jeżeli z jakiegobądź powodu myślę napowrót o tym kałamarzu, to będzie on dla mnie *myślą*, lecz ani uczuciem, ani przedstawieniem. Jeżeli jednak biorę pod uwagę jakiegoś człowieka X, który ma kałamarz ten przed oczyma, to powiem, że człowiek X ma *wrażenie*¹⁾, że spostrzega kałamarz przy pośrednictwie czuć organów zmysłowych. Gdybym wiedziała, że X rozmyśla o kałamarzu, tobym mogła powiedzieć, że ma on *przedstawienie* kałamarza.

Możliwą jest mi także rzeczą postawić samą siebie, lub wogóle *ja* na miejscu X. To zupełnie jest uprawnionym, dopóki myślę o myślach o mnie innych ludzi. Nie jest jednak uprawnionym, gdy z mojego własnego stanowiska wyobrażam siebie na stanowisku X, gdyż w takim razie następuje zmieszanie absolutnego z relatywnym poglądem (o pojęciach *absolutności i relatywności* patrz poniżej). Dla mnie jest rzecz, stojąca przedemną, zawsze tylko *rzeczą*, nie zaś przedstawieniem lub wrażeniem, przynajmniej dopóty, dopóki nie powzięłam żadnej teorii. Nie mniej jednak to zmieszanie pojęć jest czymś, co się ciągle wydarza.

O ile myślę o sobie samej, jako na miejscu X, mogę powiedzieć, że za pomocą czucia osiągam wrażenie, albo przedstawienie kałamarza. Dlatego jednak muszę się stać sama dla siebie przedmiotem doświadczenia. Naturalnie, *teorja* ta stoi w sprzeczności z przyjętymi w teorii poznania tradycjami, które widzą punkt wyjścia w naturze samego subjektu. Tutaj zaś badanie obiektywne, — badanie X i jego otoczenia, musi stanowić początek psychologicznych i teorio-poznawczych

¹⁾ Pogląd mój różni się z wypowiedzianym przez R. Avenariususa pod tym względem, że różnicę pomiędzy wrażeniem i przedstawieniem z jednej strony, a rzeczą i myślą z drugiej strony, szukam gdzieindziej, niż Avenarius. Avenarius mówi: Często w związku z rzeczą używa się wyrażenie *wrażenie*, w związku z myślą *przedstawienie*; „odbiera się wrażenie drzewa“, „można wszystko możebne w myśli przedstawić“. Dopóki ludzie zachowują się tylko opisowo względem tego, co nazywają rzeczami lub myślami, te dalsze określenia rzeczy — jako wrażenia, myśli — jako przedstawienia, nie tylko że innymi słowami powiadają to samo, ale nawet wprost zaznaczają cechę analityczną rzeczy i myśli; „to też różnica w nazwie zdaje się polegać tylko na modyfikacji niewłaściwych (*uneigentliche*) uczuć (Der Menschliche Weltbegriff, s. 13).“ Według mego zaś zdania, już to samo zwrócenie specjalnej uwagi na „niewłaściwe“ uczucia, jest rezultatem skierowania *w inną stronę* poznania.

poszukiwań. Niemniej przeto ten to sposób badania jest w stanie wprowadzić nas z pewnych pozornie nierozwiązalnych problemów.

3. W *absolutnym*¹⁾, t. j. czysto rzeczowym poznaniu, które przebiega zupełnie niezależnie od refleksji nad stosunkiem subjektu do obiektu, albo jakiegoś *X* do członów jego otoczenia, albo *ja* do mojego własnego otoczenia, jak to ma miejsce w naukach przyrodniczych i zresztą w większości wypadków codziennego życia, — w takim absolutnym poznaniu odbieramy, według powiedzianego powyżej, następujący szereg, jako rezultat analizy:

Rzecz,

Myśl,

Element (jako moment składowy rzeczy albo myśli).

4. Przeciwnie, w *relatywnym* poznaniu, to jest przy uwzględnieniu stosunku rzeczy albo myśli do *X*, albo do *ja*, — gdzie zatym mamy przed oczami stosunek osobnika do jego otoczenia, odbieramy następujący szereg:

Wrażenie,

Przedstawienie,

Czucie (jako moment składowy wrażenia albo przedstawienia).

5. Jeżeli zbadamy pierwszy szereg, t. j. ten, który jest utworzony przez rzecz i myśl, pod względem jego zdatności do rozkładu na elementa, to okaże się, co następuje. W życiu codziennym rozdzielamy rzeczy na części składowe, odpowiednio do celów praktycznych. Tylko nauka dąży do podziału ostatecznego rzeczy na elementa, w fizycznym lub chemicznym sensie tego słowa. Naturalnie nietylko rzeczy materialne rozkładają się na elementa, ale także zjawiska i procesa, tak, że nawet części elementarne mogą jeszcze wyrażać stosunki. W każdym razie jednak relacje te wynikły z absolutnego sposobu rozważania rzeczy, wskutek tego nie należą do relatywnego poznania w używanym tu przez nas znaczeniu słowa.

6. Co się myśli dotyczy, to przy absolutnym poglądzie jest ona ważną dla osobnika tylko pod względem swego *przedmiotu*, nie swjej *treści*. Myśli przedstawiają zawsze jakąś rzecz albo proces. Tak więc

¹⁾ Pod względem terminów absolutności i relatywności patrz R. Avenarius „Der Menschliche Weltbegriff“, Str. 15.

element np. myśli „stół“, jest, rzecz można, określony przez elementy stołu, rzeczy. Tak np. kolor stołu (nie zaś czucie barwy), albo też jego kształt będzie powtórzony, tylko w słabszym odbiciu. Myśl jest pod względem swych elementów jeszcze — rzeczą, do której się ona odnosi, tylko z pewną idealną charakterystyką, to zaś oznacza tylko tyle, że osobnik ludzki jest w stanie w życiu normalnym, bez dalszej refleksji, bezpośrednio określić coś danego jako *myśl*, a nie *rzecz*. Jak tylko jednak w myśli zwraca się uwagę na *treść*, nie na przedmiot, zjawia się na scenie zamiast absolutnego, relatywne poznanie. Otrzymujemy wtedy natychmiast dwa, zwykle jednak trzy człony do obserwacji: osobnik *M*, rzecz i myśl *M* o rzeczy, czyli jego przedstawienie. Myśl, która była wprawdzie prostym powtórzeniem rzeczy, zostaje teraz przeciwstawioną tej ostatniej i otrzymuje „subiektywną“ charakterystykę w przeciwieństwie do „objektywnej“ charakterystyki rzeczy. Absolutny pogląd ustępuje miejsca relatywnemu.

7. Przechodząc teraz do relatywnego poznania, musimy przede wszystkim zauważyć różnicę między pojęciem czucia, pochodzącym z analizy wrażeń, a pojęciem czucia pochodzącym z analizy przedstawień¹⁾. Wynika to z tego powodu, że natura obu pojęć, tak jak i ich zastosowanie jest tak różną, że, być może, byłoby właściwiej, gdyby istniały dla nich różne nazwy.

8. Dużo było już o tym dyskusji, czy pojęcie czucia może być zdefiniowanym. Większość filozofów zaprzecza temu, na tej zasadzie, że „czucie“ jest to najelementarniejsze zjawisko w psychologii i dlatego nie może być sprowadzonym do żadnej wyższej pojęciowej jednostki. Jeżeli jednak damy za wygraną formalnej w sensie logiki sylogistycznej definicji, to możemy przez uwzględnienie sposobu powstawania czucia otrzymać bądź co bądź ściśle wyrażenie dla jego zawartości. Dlatego też rozpoczniemy nasze badania przez uzewnętrznienie tej zawartości. Jasną zwłaszcza jest droga, na której tworzy się pojęcie „czucia“, jako składowego momentu wrażenia. Powstaje ono bowiem jako skutek zauważenia roli, odgrywanej przez organa zmysłowe przy tworzeniu się poznania. Weźmy np. że *M* widzi książkę. Zamyka on oczy i przestaje ją widzieć, może ją jednak wyczuwać ręką. Jeżeli przytrzymają mu jednak rękę, nie będzie mógł ani widzieć, ani odczuwać. Nie będzie nawet wiedział, czy książka jest jeszcze na miejscu. Eksperymentator *T* wie jednak o tym. Tak więc widzi *T*, że

¹⁾ Różnica ta była już dostrzeżoną przez von Volkmann Ritter von Vollmar, w jego „Lehrbuch der Psychologie, § 32.

z dwóch członów doświadczenia, które miał przed sobą, t. j. *M* i książki, i które były potrzebne dla tego, aby *M* miał wrażenie „książka“, zmiana jednego z tych członów, mianowicie *M*, przez wykluczenie jego funkcji organów zmysłowych, nie dopuściła do dojścia do skutku oczekiwanego wrażenia. Jak tylko zaś będzie pozwolonym *M* otworzyć oczy, albo rękoma wyczuć książkę, będzie on miał znów to wrażenie. To samo widzą też inni ludzie w stosunku do samego *T*. To też uogólniając ten fakt, otrzymujemy abstrakcyjne pojęcie czucia wzrokowego i dotykowego. Abstrahowanie odbyło się tu w dwojakim kierunku: po pierwsze, kiedy odejmowałam funkcje organów zmysłowych, jedną po drugiej od wrażenia — zatem negatywnie, — powtóre, kiedy te funkcje dodawałam jedną po drugiej, — zatem pozytywnie. W pierwszym razie brakowało czegoś, w drugim zjawiało się coś więcej, niż miano pierwej. Przy każdym z tych procesów występowały dla obserwatora funkcje pojedynczych organów zmysłowych z całości wrażenia. „Czucia“ zjawiały się przy tym jako obdarzone pewną określoną jakością, intensywnością, znakiem lokalnym (*Localzeichen*) i uczuciem (*Gefühlston*), ale także i innymi jeszcze charakterami, jeżeli się od nich, jak to się zwykle dzieje, dla jakiegoś specjalnego celu nie abstrahowało. Jeden z tych charakterów jednak podniesiemy tutaj, jako szczególnie ważny dla naszego celu, mianowicie charakter *realności*, czy *rzeczowości*, który towarzyszy, zawsze czuciu. W istocie nie może on nie towarzyszyć, bo to, co z relatywnego punktu widzenia nazywa się wrażeniem człowieka, jest *rzeczą* dla jego absolutnego poglądu. Jeżeli zatem mówimy o składowych momentach wrażenia człowieka, to powinniśmy uznać je za mające charakter realny. Bez kwestji zaś charakter ten stosuje się nie tylko do całego wrażenia, ale i do jego składowych części, mianowicie do czuć. Można się o tym bardzo łatwo eksperymentalnie przekonać, dodając pojedyncze funkcje zmysłowe do całego wrażenia, lub je odejmując. Żywe uczucie realności, towarzyszące każdemu przystępującemu czuciu, okazuje się niepodzielnie związanym z funkcjami zmysłów.

We wszystkich tych wypadkach nazywamy *czuciem abstrahowaną treść* (*Inhalt*) *funkcji organu zmysłów przez odejmowanie jej lub dodawanie do wrażenia*, bez uwzględnienia stopnia jej jasności. Pojęcie czucia, wytworzone w ten sposób, będziemy dalej nazywali *psychofizycznym*, ponieważ używa się ono w psychofizyce i jest dopasowanym do natury i metod tej nauki.

9. Obok tego psychofizycznego pojęcia czucia, znajduje się drugie, które powstaje z rozkładania przedstawień na ich składowe części. Co do tego pojęcia, to musimy zachować w pamięci, że przedstawienie jest po-

jęciem relatywnym w wyższym stopniu, niż wrażenie. Do relacji, o której mówiliśmy powyżej, dołącza się tu bowiem jeszcze i stosunek do nieobecnego już obecnie, a zatym mającego charakter „przedstawionego“ obiektu. Przedstawienie bowiem zawsze coś przedstawia. Inne mi słowami — przedstawienie odnosi się, jak to już mówiliśmy o myśli — do jakiegoś przedmiotu. Możemy zatym przy myśli tak, jak i przy przedstawieniu, odróżniać treść od przedmiotu. Ale ponieważ przy myślach (przynajmniej dla poglądu absolutnego) treść zostawała nie uwzględnioną, więc mieliśmy tam poprostu stosunek elementów przedmiotu myśli. Przedstawienie zaś, jako pojęcie, należące do relatywnego poznania, wykazuje bardziej skomplikowane stosunki. Po pierwsze więc może przedstawienie być podzielonym według odpowiednich elementarnych części wrażenia, analogicznie z podziałem myśli według odpowiednich elementarnych części rzeczy. Powtóre jednak, ponieważ relatywne poznanie odnosi się do stosunku przedstawienia człowieka *M* (albo *mnie* w jego miejscu) do rzeczy, może też i *treść* przedstawienia zostać uwzględnioną. Myślenie o relacji wyprowadza na pierwszy plan inne fakta. Przedstawienie zatym może także co do swej treści rozłożonym być na elementa. Podczas gdy rozczłonkowanie przedstawienia według przedmiotu — oprócz specjalnego charakteru odnośności do przedstawianego przedmiotu — jest na ogół tylko słabszym, czy też idealniejszym odbiciem tych stosunków, które znajdujemy we wrażeniach, to rozczłonkowanie przedstawienia według treści jest już czymś zupełnie różnym. I tak może przedstawienie książki rozłożonym być na części, które ściśle odpowiadzą czuciom, należącym do wrażenia książki. Może więc być przedstawienie czucia barwy, formy, ciężaru i t. d. Ale możemy też z drugiej strony *treść* przedstawienia książki rozczłonkować. Wtedy poddamy analizie nie rzeczowo-realny przedmiot, ale myślowo-idealny. W przedstawieniu książki nie znajdziemy więc rozciągłości, realności i t. d. Bardzo ważną jest rzeczą zachowanie na oku tej różnicy w użyciu przedstawienia.

Podzielenie przedstawienia na części elementarne według treści, daleko łatwiej się skutecznia, niż to ma miejsce przy wrażeniach. Myśl odznacza się wobec rzeczy daleko większą luźnością swych składowych części. Oprócz tego nie napotykamy przy treści przedstawienia żadnej zależnej od organizacji organów zmysłowych, granicy podziału. Z drugiej strony nie mamy żadnego silnego przeciwieństwa między procesami zależnymi od centralnych, a procesami zależnymi od peryferycznych zjawisk, ponieważ już nawet reprodukcja wartości, zależnych od organów zmysłowych, ma w pewnej mierze pojęciowy charakter. Obok tego mamy jeszcze fakt, że wskutek naszej niezdolności ogarnąć współcześnie tak wiele przy przedstawianiu, jak przy wra-

żeniu, musimy uwagę swoją bardziej skierowywać ku oddzielnym składowym momentom przedstawienia, niż to ma miejsce względem składowych części wrażenia. I tak *możemy głębiej i doskonalej rozestł-kowywać przedstawienia, niż wrażenia.*

Elementarne części przedstawienia, tak jak i elementarne części wrażenia nazywane są *czuciami*. Czućcie jednak w tym znaczeniu słowa nie jest już kompleksem ze zmysłowej jakości, uczucia, intensywności i znaku lokalnego. Jest to istotnie coś ostatniego, jednolitego, albo sama jakość, albo uczucie, albo intensywność i t. d. Co prawda, w tym samym sensie nazywamy czuciami i rezultaty złożonych procesów, o ile te zjawiają się jako jednostki. Mówimy o *czuciu piękna, dobra* i t. d. W tych wypadkach chodzi tu przede wszystkim innym o *stosunek*. *Czućcie* występuje tutaj jako element *relatywnego myślenia*, czy też relatywnego poglądu. Za elementarne nie uważa się już tutaj to, co jest danym początkowo; przeciwnie tworzenie się i czas powstawania wartości pozostają tu zupełnie nieuwzględnione. Chodzi tu tylko wyłącznie o ostatnie abstrakcje, do jakich umysł ludzki jest zdolnym w dziedzinie relatywnego myślenia.

Może powstać pytanie, czy przy relatywnym poglądzie jesteśmy faktycznie w stanie przedstawiać w jednym czuciu tylko jedną jednostkę relacji, a także, czy przy absolutnym poglądzie można myśleć faktycznie o jednym tylko elemencie? Na kwestję tę można tylko w pewnym sensie dać odpowiedź pozytywną. Wiemy już wszyscy z codziennego doświadczenia, że czucie daje się pomyśleć pojedynczo, jeżeli tylko o to chodzi. Myślenie to jednak dochodzi do skutku tylko wespół z odepchnięciem na dalszy plan dodatkowych momentów. Zatem mamy fakt, chociaż tylko obwarunkowany, że pojedyncze czucia lub elementa, mogą być w razie potrzeby w myśli izolowane. Przeprowadzenie tego wyosabniania dotychczas nie jest jeszcze, co prawda, dostateczna zbadanym ¹⁾, ale fakt ten jest sam przez się już takiej wagi

¹⁾ Przed kilku laty K. Twardowski utworzył teorię, według której możebność pomyślenia o jednej jakości zależną jest od odnośności przedstawienia do jego przedmiotu. „Czerwonosć“ (jako treść) nie może być przedstawioną w jednym przedstawieniu, jeżeli zarazem przedstawioną nie będzie rozciągłość, i odwrotnie. Inaczej ma się rzecz, kiedy mówi się o „przedstawieniu“ w tym sensie, w jakim nazywamy jakiś przedmiot przedstawionym przez przedstawienie. Jako przedmiot może czerwonosć być przedstawioną doskonale w przedstawieniu, bez współczesnego przedstawiania rozciągłości, jako przedmiotu w tym samym przedstawieniu i przeciwnie“ (S. 66. Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen). Według powyższego, musieliśmy, aby być w stanie myśleć abstrakcyjnie, mieć pewien rodzaj wyższej, pojęciowej instancji. Ażeby wyosobnić jakąś część składową, musieliśmy mieć ją poprzednio, jako przedmiot przedstawienia. Niemożebność otrzymania izolowanego jednego elementu przy wrażeniu zmysłowym, robi tę teorię bardzo prawdopodobną.

że na razie pozostawimy tutaj bez uwzględnienia wartości, odepchnięte na plan dalszy. Przy tym odkrycie sposobu, w jaki uwaga zmniejsza pole obserwacji, jest w stanie się koncentrować, nie zmieniłoby prawdopodobnie zasadniczo naszych dalszych wywodów. Fakt zaś nie daje się zaprzeczyć, że jesteśmy w stanie pomyśleć o danym pojedynczym elemencie ze względnie daleko większą pewnością i jasnością niż o wszystkim innym w określonym momencie czasu, a także i związywać z nim następujące szeregi myśli, i fakt ten jedynie może nas tutaj interesować.

10. Dalej może zdawać się wątpliwym, czy istotnie pierwsze pojęcie czucia, t. j. pochodne od wrażenia, wytwarza się przez dodawanie i odejmowanie funkcji organów zmysłowych. Bo jeżeliby się ono wytworzyło w ten sposób, jak pojęcie czucia, pochodzące z analizy przedstawienia, t. j. przez proste zauważenie pojedynczych momentów w całości wrażenia, — to naturalnie różnica obu pojęć czucia nie byłaby tak znaczną. Jednak przeciwko temu przypuszczeniu przemawia kilka okoliczności. Po pierwsze widzimy, że psychofizyka uważa pojęcie czucia faktycznie za złożone z kilku części. Nie byłoby zaś tego, gdyby pojęcie czucia powstało w drodze prostego przenoszenia uwagi. Przypuśćmy np., że *X* widzi zieloną powierzchnię. Może on z łatwością za pomocą specjalnego zauważania rozważać tylko intensywność koloru, tylko rozciągłość płaszczyzny i t. d. Ten specjalny kompleks składowych elementarnych części wrażenia, jaki nazywamy czuciem w tym wypadku, jeszczeby się nie utworzył. Powtóre widzimy, że czucia w psychofizycznym znaczeniu tego słowa, dzielą się według organów zmysłowych, nie zaś według ogólnego prawa przenoszenia uwagi. Fakt ten sam przez się jest już dostatecznym dowodem pochodzenia pojęcia czucia.

11. Jeszcze jedno musimy tu zauważyć: już powyżej wspomnieliśmy, że przedstawienia doskonałej dają się na elementarne części podzielić, niż wrażenia. Stopień jednak tej podzielności nie daje się tak odrazu zdeterminować. Tak utrzymuje np. Sigwart, że kiedy chcemy dokonać analizy prostych elementów pojęć, „trafiamy na ciągle powtarzające się produkta samych-że funkcji, które rozróżniamy“, i przez które możemy zatrzymać to, co przedstawiamy, i użyć tego jako podmiotu lub orzeczenia sądu ¹⁾. To pochodzi, według Sigwarta stąd, że każdy element zawiera już w sobie czas i przestrzeń, które ze swej strony

¹⁾ Logik T. I. wyd. 2. S. 335.

nie mogą być przedstawione, izolowane od innych elementów ¹⁾. Nawet kiedy przedstawiamy sobie pewien ton, jako taki, to według Sigwarta, możemy to tylko uczynić w ten sposób, że przedstawiamy ten ton sobie, jako identyczny z samym sobą i różny od wszystkiego innego. Tak więc w przedstawieniu tonu *A* zawarte jest przedstawienie jedności, identyczności, różnicy, a także wielości innych tonów. Tak więc, zdaniem Sigwarta, przedstawienie jednego tonu *A* okazuje się złożonym produktem. ²⁾ Dalej widzimy, że kiedy ton *A* zjawia się wśród zjawisk istniejących, jest on przytym rzeczą z własnościami i czynnościami (Tätigkeiten) i jako taka, stoi on w stosunku do innych, istniejących zjawisk i podlega kategorjom rzeczywistości ³⁾. Tak więc „myśli Sigwart, że tylko elementa wrażeń, które są dane pogładowo przez bezpośrednie czucie, albo wrażenie wewnętrzne są istotnie ostatnie i proste i niezłożone“, t. j. „są początkowemi cechami“. Takimi są kolory, tony, zapachy i t. d. Są one w najwyższym stopniu indywidualne (!), tak, że jeżeli chcemy utworzyć z nich pojęcie ogólne, nie możemy go rozwinąć wprost z zawartości przedstawienia, ale ze wspólnej odnośności wielu przedstawień do naszych organów zmysłowych. Tak oznacza np. kolor czerwony wszelakie stopniowania na zasadzie stosunku tych odcieni do organu wzroku, nie zaś na zasadzie wynalezienia elementu wspólnego tym wszystkim odcieniom. ⁴⁾

Na tę teorię możemy odpowiedzieć, co następuje: faktycznie istnieje różnica między takimi elementarnymi częściami rzeczy i myśli, jak: czerwone, słodkie, gładkie, a takimi, jak: pojedyncze, inne, znane, piękne i t. d. Aby pojąć tę różnicę, musimy zwrócić uwagę na fakt, że każde nowe poznanie jest właściwie odmianą innego poznania, zależnego od poprzedniej wprawy. Jeżeli wypowiedzianą jest np. „czerwoność“, czy to w odnośności do obwodu, jako rzecz, czy do centru, jako myśl, to poznanie to łączy się syntetycznie z innymi elementami, takimi jak pojedynczość, odmienność i t. d. Byłoby nawet do życzenia, aby można było mieć różne nazwania dla obu grup elementów ⁵⁾. Niemniej przeto w pewnym sensie mogą obie te grupy być uważane za *czucia*, ponieważ obie mogą być uważane za *ostatnie* elementa relatywnego poznania. Tylko przez to określenie musimy rozumieć nie ich powstanie, lecz ich *niepodzielność* i *niezdolność być sprowadzonymi* do innej warto-

¹⁾ Tamże S. 336.

²⁾ Tamże. S. 334.

³⁾ Tamże. S. 337.

⁴⁾ Tamże. S. 330.

⁵⁾ R. Avenarius wprowadził w „Krit. d. r. Erf.“ nazwę Charakterów dla tej drugiej grupy, podczas gdy pierwszą nazywał Elementami.

ści. Jeżelibyśmy jednak zwrócili specjalną uwagę na ich powstawanie, to i pierwszej grupy nie moglibyśmy uważać za elementarną, przynajmniej w wielu wypadkach okazałoby się to wątpliwym. Pewne przedstawienia czuciowe, np. przedstawienia ruchu, nasycenie kolorów i t. d., mogłyby się z łatwością wykazać jako rezultaty szeregow rozwojowych. Zatem czucie w naszym drugim znaczeniu tego słowa i ta grupa „rozróżnialnych funkcji“ mogą być w pewnej mierze rozpatrywane z tego samego punktu widzenia. Występują one bowiem także w doświadczeniu, jako jakości przedstawień, i mogą być przedstawiane izolowaniami. Tak więc musimy przyjąć, że całe przedstawienia, a nie wyłącznie „dane nam poglądowo przez bezpośrednie czucie“ przedstawienia jakości, dają się na elementarne części rozłożyć i w pewnym sensie pomyśleć izolowaniami. Inaczej, jakżeby mogło dojść do skutku twierdzenie idealistów, że cały świat rozkłada się na czucia? Rzecz jasna, że wszystkim takim twierdzeniom służy za podstawę uznanie czucia jako elementu wszystkiego tego, co często także bywa określanym jako „subiektywne“, albo „wewnętrzne“, a to znaczy, że czucie przedstawia niepodzielną dalej jednostkę, przy relatywnym pojęciu myśli.

12. Jeżeli będziemy się trzymali wyników naszego dotychczasowego badania, to zobaczymy, iż twierdzenie, że czucie jest abstrakcją, nabiera dla nas specjalnego znaczenia. Momenta, od których się abstrahuje przy powstawaniu pojęcia czucia, są różne, odpowiednio do różnych znaczeń tego pojęcia. Ponieważ istota abstrakcji polega głównie na tym, że jakaś część z całości wrażenia, albo przedstawienia (a przy absolutnym poglądzie rzeczy lub myśli) zostaje podniesioną i wzmocnioną, aby była zdatną do dalszego umysłowego opracowania¹⁾, więc też odpowiednio do różnych celów, różne momenta są przez abstrakcję podniesione w obu pojęciach „czucia“. Cel, dla którego jest utworzone jakieś pojęcie, jest w pewnej mierze oznaczonym z góry w tym pojęciu. Tak widzimy, że element, przy absolutnym poglądzie, zachowuje zawsze ten sam rzeczowy, albo myślowy charakter, jaki miały kompleksa elementów. Tak atom materialny, albo centr siły są zawsze tylko częściowymi momentami tego, co ja np. znajduję przed sobą. Nie odnoszą się one wcale do stosunku otoczenia do myślącego osobnika. I jeżeli odmówimy tym pojęciom przedmiotowego istnienia, i będziemy je uważali tylko za pomocnicze pojęcia, to jednak nie zmie-

¹⁾ „E. Mach.“ Zur Analyse des Empfindungsbegriffes. Str. 149. Hans Schmidhug Ueber die Abstraction, Halle 1889. Str. 19.

nią się one przez to w relatywne pojęcia (w sensie poznania *relatywnego*). Tylko zamiast elementów rzeczowych będziemy je uważali za elementa myślowe, naturalnie, przyjąwszy należność odpowiednich myśli do rzeczy. To też można ich używać tylko z punktu widzenia absolutnego poglądu. Z drugiej jednak strony, ażeby pojmować pojęcia tego rodzaju, jako pomocnicze, jako t. zw. „Hülfsbegriffe“, musimy z pewnością przejść przez stopień relatywnego poglądu. Widzieliśmy bowiem już powyżej, że aby zauważyć treść myśli, musimy stanąć na punkcie widzenia relatywnego poglądu. Jak tylko jednak ta treść została uświadomioną, można ją dalej traktować, jako daną absolutnie. Treść myśli staje się w tym razie znowu przedmiotem absolutnego poglądu, tak jak jest nim rzecz.

Przechodząc dalej do obu pojęć czucia, widzimy, że abstrakcja wzmacnia bardzo charakter relatywności, ale w każdym pojęciu w inny sposób. Pierwsze, psychofizyczne pojęcie czucia oznacza (zawsze z naszego miejscowego punktu obserwacji) stosunek rzeczy do jednostki X. Jako abstrahowane od pojęcia wrażenia, oznacza tutaj *czucie najelementarniejszą wartość, zależną od podrażnienia zmysłów X przez rzecz*, w przeciwieństwie do tych składowych momentów wrażenia, które nie od rzeczy zależą, albo przynajmniej nie mogą być wprost sprowadzone do podrażnienia zmysłów przez rzecz. W drugim, ogólniejszym pojęciu czucia, takim, jakie otrzymaliśmy z analizy przedstawienia, widzimy, że dla tegoczesnej filozofji pojęcie to było zawsze związane z charakterem „subiektywności“¹⁾. *Charakter ten przyznawany był indywiduum X w przeciwieństwie do pewnej rzeczy, do której się jego czucie odnosi, nie będąc jednak od niej bezpośrednio zależnym*. Chociaż i tutaj pojęcie czucia znów się odnosi do stosunku X do jego otoczenia, ale ten stosunek wykazuje przez kontrast to, co zachodzi w X, w jego „świecie psychicznym“, a w danym momencie nie jest bezpośrednio zależnym od jego otoczenia.

13. Pozornie zdaje się tkwić sprzeczność wewnętrzna w przypisywaniu myślom charakteru realności. Jednak polega to na zmieszaniu pojęć „rzeczowości“ i „realności“ z „peryferyczną zależnością“. Rzeczowość jest, co prawda, przeciwieństwem idealności, właśnie o ile ta ostatnia nie jest zależną od peryferji, ale charakter realności stosuje się też i do idei, chociaż w słabszym stopniu. Ten sam stosunek widzimy i w naszych obu pojęciach czucia. Czucie, w sensie psychofizycznym, posiada żywy charakter realności, podczas gdy (nieza-

¹⁾ Naturalnie subiektywność nie oznacza tu organiczności, albo fizjologiczności. Jest to to, co pod wpływem introjekcji zostaje zasadniczo przeciwstawionym cielesności, chociaż jest od niej zależnym, t. zw. „Psychiczność“.

leżnie od peryferji) czucie drugiej kategorii, którą tu nazwiemy teoriopoznawczą¹⁾, posiada już daleko słabszy stopień realności. To ostatnie jest zaś znów tłumaczone, jako oznaka „subiektywności“ wobec „objektywności“. Ten słabszy charakter realności, który towarzyszy myślom, nie daje się sprowadzić do mniejszej intensywności częściowych zjawisk, znanych z wrażenia. Przeciwnie jest on nieodłączny w życiu normalnym od funkcji organów, używanych przy poznaniu²⁾. Podczas gdy funkcje organów zmysłowych związane są z silnym charakterem rzeczywistości, funkcje bardziej centralnych nerwowych procesów mają ten charakter w znacznie słabszym stopniu lub też nawet nie mają go wcale. Fakt, że np. idealisci właśnie przypisują realność tylko myślom, nie zmienia powiedzianego powyżej. Zadałnają się oni bowiem słabszym stopniem realności ze względu na logiczną wyższość systemu, pomimo tego, że faktycznie w życiu i dla nich świat rzeczy zachowuje supremację.

14. Różnice w realności, jakie znajdujemy w obu kategoriach czuć, zyskują jeszcze na znaczeniu wobec panującej obecnie teorii poznania, która widzi zasadniczą różnicę między „wewnętrznym“ a „zewnątrznym“ doświadczeniem i uznaje świat wewnętrzny jako pole odgraniczone zewnątrz³⁾. Według tej teorii, czucie w sensie psychofizycznym jest rodzajem mostu przez przepaść, oddzielającą świat „wewnętrzny“ od „zewnątrznego“. Jest to zarazem, rzecz można, kanał, przez który „zewnątrzny“ świat wchodzi „wewnątrz“. W ten to sposób czucie staje się pośrednikiem między światem empirycznym a transcendentnym. Naturalnie, cały ten pogląd na rolę czucia stoi i pada razem z idealistyczną teorią poznania. Pomimo tego, nie jest on jej logicznym wynikiem, ale raczej ustępstwem na rzecz faktycznych stosunków, które to zmuszają nawet najskrajniejszych idealistów do uwzględnienia otoczenia *jaźni*.

Czucie zaś w drugim znaczeniu tego słowa jest właśnie tym, co się znajduje z jednej tylko strony przepaści, mianowicie w doświadczeniu „wewnętrznym“. Rzecz jasna, że oba pojęcia czucia, mają wobec tego wcale różne znaczenie w teorii poznania. A jednakże nawet

1) Przez dalszy wywód stanie się jasnym, dla czego używamy tej nazwy. Tymczasowo dodamy tylko, że trzymamy się definicji teorii poznania Riehla. Według Riehla badanie teoriopoznawcze dąży do „wykrycia obiektywnej wartości i granic pojęć, niezależnie od psychologicznego poglądu na ich powstanie“. „Der Philosophische Kriticismus“, T. I., Str. 8.

2) Patrz R. Avenarius „Krit. d. r. Erf.“ T. II, Str. 64.

3) Porównaj ten pogląd z Avenariususa „der Menschliche Weltbegriff“, Str. 25.

w szkole idealistycznej widzimy rzadko konsekwentne utrzymanie jednego znaczenia tego słowa. W największej ilości wypadków przeskakuje się z jednego pojęcia do drugiego, odpowiednio do przejścia z zadań teorio-poznawczych do psychologicznych. Tak np. mamy u Wundta następującą definicję uczucia. „Czuciem nazywamy te stany naszej świadomości, które nie dają się rozłożyć na prostsze części składowe (Phys. Psych. T. I., wyd. 2. Str. 289). Zaraz potem znajdujemy też i wyznanie autora, że u niego pojęcie uczucia „wyłącznie z potrzeb analizy psychologicznej powstało“. Niemniej jednak, pomimo twierdzenia, że uczucie nie daje się rozłożyć na prostsze części składowe, opisuje je sam dalej, jako kompleks ze zmysłowej jakości, intensywności, uczucia i znaku lokalnego. Naturalnie jest to koniecznym, aby odpowiedzieć potrzebom psychofizyki, gdyż skądinąd jasną jest rzeczą, że „analiza psychologiczna“ jest w stanie rozważać pojedynczo intensywność, jakość zmysłową i t. d. O ile bowiem stoi się na gruncie psychofizyki, występuje potrzeba rozważania stosunków rzeczy, czy też wogóle otoczenia do człowieka, ponieważ rzeczy podrażniają zmysły. Otrzymuje się zatem empiryczne pojęcie uczucia, t. j. kompleks z wielu jedności, złączonych w jednej funkcji. O ile jednak reflektujemy nad naturą poznania, mianowicie zaś nad pytaniem, *jak się to dzieje, że myśli pochwytyują rzeczy*, posługujemy się drugim pojęciem uczucia, które jako element „subiektywny“, przeciwstawiamy elementom rzeczowym.

15. Ażeby się rozpatrzeć w tych stosunkach, musimy wrócić do naszego punktu wyjścia, mianowicie do rozróżnienia poglądu na *absolutny i relatywny*. Według tego widzimy, że teoria poznania, dążąca do relatywnego poglądu, może z naszego punktu widzenia mieć tylko ten cel, aby zbadać stosunek człowieka X albo własnego Ja do otoczenia. Po za to zadanie wyjść nie możemy. Jeżeli zatem idealistyczna teoria wprowadza zadanie rozpoznania stosunku mego świata wewnętrznego, składającego się z przedstawień i wrażeń, do złożonego z rzeczy świata „zewnątrznego“, to jest to niekonsekwencją. Problem ten pochodzi bowiem z pomieszania dwóch punktów widzenia, absolutnego i relatywnego. Dopóki rozważam rzeczy absolutnie, znajduję tylko człowieka (albo siebie) i pojedyncze części doświadczenia, dane mi albo jako „myśli“, albo jako „rzeczy“. Jeżeli zaś rozważam stosunek tych jednostek jednych względem drugich, zatem relację, spotykam „wrażenia“ i „przedstawienia“, jako określenia (charakterystyki) stosunku człowieka (albo mnie) do części jego otoczenia. Jeżeli doświadczam bólu, to jest on mi dany w momencie, gdy go doświadczam, jako rzecz, w następujących zaś momentach — jako myśl. „Wrażeniem“, „przedstawieniem“, „czuciem“ staje się on tylko przez pochwylenie i chara-

kteryzację stosunku, w jakim fizyczny powód bólu stoi do mnie, albo do odczuwającego ból innego człowieka. I tylko wtedy staje się ból czuciem, w sensie „subiektywnego stanu“, „psychicznego aktu“ i t. d., kiedy absolutny pogląd zamieniam i mięszam z relatywnym.

16. Jeżeli zachowamy na względzie zadanie zbadania tylko stosunku tego, co nazywamy wrażeniem albo przedstawieniem człowieka *M* do części jego otoczenia, to okaże się natychmiast, jakie jedynie znaczenie możemy nadawać obu pojęciom czucia. Pierwsze z tych pojęć, które początkowo bez dostatecznego uzasadnienia nazwaliśmy psychofizycznym, okazało się jako odnośne do pojedynczych funkcji organów zmysłowych. Pojęcie to nie stosuje się wcale do produktów poznania, których badanie jest zadaniem teorii poznania, ale tylko do „psychicznych“ funkcji organizmu. Faktycznie, pojęcie to oddało już w tym zakresie ogromną korzyść psychologii. Można nawet powiedzieć, że ono to podniosło psychologię do godności nauki ścisłej. Jeżeli jednak zastosujemy to pojęcie do badań teorio-poznawczych, to okaże się zupełnie co innego. Po pierwsze stoi to pojęcie czucia ponad przeciwieństwem subiektywności i obiektywności. Istniejące poprzednio przeciwieństwo czującego i odczutego zostało faktycznie pokryte nazwą *czucia* ¹⁾. Czucie nie jest ani „subiektywnym“ ani „obiektywnym“. Nie jest też ani „wewnątrz“ ani „nazewnątrz“, — naturalnie z wyjątkiem, kiedy przez wewnętrzną i subiektywną rozumujemy zależność od organizacji indywidualum i nic więcej po nadto. Dalej to pojęcie czucia nie jest wcale wymierzone ku zaznaczeniu przeciwieństwa psychiczności i fizyczności ²⁾.

Jeżeli mówimy np. o czuciach słuchowych, to nie zadajemy sobie w pierwszym rzędzie pytania, czy istota dźwięku jest fizyczną, czy psychiczną. Badamy dźwięk, jako zależny od drgań powietrza i budowy ucha, i to jest wszystko. Teorie, które dążą do szerszego, niż psychologiczne zastosowania tego pojęcia czucia, rozbijają się zwykle o niemożność przypisania jego części składowych któremubądź z dwóch dziedzin doświadczenia. Chociaż bowiem przyjmuje się czasami, że pewne składowe momenta czucia są czysto psychicznymi, inne zaś czysto fizycznymi, to jednak przy głębszym wniknięciu w rzecz okazuje

¹⁾ Patrz Aven. „Der Mensch. Weltb. Str. 119. Uwaga 53.

²⁾ Teorie metafizyczne, utrzymujące się przy tym pojęciu czucia, są szczególnie jasno wyłożone w K. Hauptmanna „Metaphysik in der modernen Physiologie“ Str. 210.

się, że podział taki nie daje się przeprowadzić ¹⁾. Okazuje się bowiem, że to, co w większości wypadków uważane było za fizyczne, są to czucia dotykowe, które wogóle łatwiej się uprzedmiotawiają, niż inne czucia zmysłowe i wskutek tego są tymże przeciwstawiane.

Także i E. Mach mówi: „Z początku spostrzegamy, że doświadczenia, dotyczące stosunków przestrzeniowych i czasowych, zasługują na większe zaufanie, tak, że się im przypisuje obiektywniejszy charakter, niż doświadczeniom kolorów, tonów, ciepła i t. d. Jednakże przy ściślejszym badaniu nie można się mylić co do tego, że czucia przestrzeni i czasu są takiemiz *czuciami*, jak kolory, tony, zapachy, tylko, że względem pierwszych jesteśmy daleko bardziej wprawni i jaśniejsi, niż względem drugich („Mechanik“ 2 wyd. Str. 477. 3 wyd. S. 498).“

Jeżeli zaś zechcemy uważać całe czucie za psychiczne, to i to nam się nie uda, gdyż pojęcie czucia wyrosło ze stosunku *rzeczy do ludzkiego organizmu*, zatem pochodne jest od dwóch fizycznych wielkości. To też powstanie pojęcia czucia wymaga już przyznania świata fizycznego i związanego z nim charakteru rzeczywistości w najwyższym stopniu. Tylko o tyle może być czucie uważanym tu za kategorię teorii-poznawczą, o ile przedstawia ona to, co jest w poznaniu bezpośrednio zależnym od indywidualnego otoczenia, naturalnie bez uprawnienia nas do poszukiwania w gotowym produkcie czucia dwóch kontrastujących ze sobą części. Tak mówimy np., że ktoś ma silne czucie światła, i zarazem przyznajemy przez to, jako konieczny warunek wypowiedzianego faktu, peryferyczny proces nerwowy, potrzebny do doświadczenia światła. W wartości „silne światło“ możemy dowieść korrelatywne fizjologiczne procesa, przy których częściowe momenta tej wartości, mianowicie intensywność, jakość, znak lokalny i czucie, występują zawsze jako zależne od obu członów, tak fizjologicznych procesów, jak i wywołującej światło rzeczy, i zmienne ze zmianą każdego z tych członów. Do powstania tej wartości potrzebujemy zarówno organizacji organów zmysłowych, jak i odpowiedniego im otoczenia. To też czucie jest zawsze zależnym zjawiskiem od zmian dwóch, dla relatywnego poglądu nierozdzielnych fizycznych wielkości, organizmu i jego otoczenia.

Według powiedzianego powyżej musimy przyznać, że pojęcie czucia, o ile ono przedstawia jednostkę funkcjonalną, stworzone jest

¹⁾ Patrz „problemat wrażenia“ przez Dr. Schwarza. Niemniej przeto teoria tego autora sama stoi na fałszywym gruncie zmieszanych pojęć absolutnego i relatywnego poglądu, skąd pochodzi też i jego wymaganie pogodzenia obu tych pojęć.

specjalnie dla psycho-fizycznych, albo psycho-fizjologicznych celów i okazało się dla nich cennym środkiem. Z samej natury tego pojęcia widać z łatwością jego psychofizyczne powstanie. Tak np. nie można wcale mówić o jakości uczucia X bez przypuszczenia organizmu, w związku z którego stanami zjawiają się i uczucia. Także i znak lokalny traci swoje znaczenie, jeżeli się przytym nie myśli o orjentowaniu się organizmu w przestrzeni.

Jeżeli przejdziemy teraz do drugiego pojęcia uczucia, to wiemy już z powiedzianego powyżej, że ma ono głównie teorjo-poznawcze znaczenie. Odnosi się ono do ostatnich jedności poznania. Nie chodzi tu już o funkcje, lecz tylko o pewne wartości poznania, niezależnie od ich sposobu powstania i tylko z uwagą na stosunek do wyznającego je osobnika. Psychologicznie ma pojęcie to o tyle tylko znaczenie, o ile oznacza granicę, do jakiej może dosięgnąć psychologiczna analiza, albo też ostatnią granicę skoncentrowania wartości afekcyjnych. Właściwa jego rola leży zaś w zakresie teorji poznania. Już w idealistycznych teorjach, które dążą do zbadania stosunku naszych wrażeń i przedstawięń do rzeczy, można konsekwentniej używać tego pojęcia, niż np. pojęcia uczucia psychofizyczne. Tak np. czucie, pojęte „jako subiektywne“, „wewnętrzne“, było przeciwstawieniem „objektywnym“ stosunkom świata; to zaś, co w tym świecie zachodzi, było rozłożone na uczucia i sprowadzone do nich tak, że nakoniec to, co jest „wewnętrznym“ stało się „jedynie istniejącym“ i było przeciwstawionym „zewnątrznemu“, jako tylko pozornie realnemu. Naturalnie, pomimo tego, że takie przeciwstawienie daje się logicznie pomyśleć, z naszego empirjo-krytycznego punktu widzenia nie możemy go dopuścić, gdyż nie zgadzamy się na przesłanki, z jakich ono jest wywnioskowane. Ścisłe rozróżnienie bowiem absolutnego od relatywnego poglądu nie pozwala nam na zestawienie czuć z rzeczami. Pierwsze z nich są to nazwy charakterystyczne części elementarnych, znalezionych w relatywnym poglądzie ¹⁾: odnoszą się one do stosunku indywiduum do myśli i rzeczy. Rzeczy zaś i myśli są to nazwy charakterystyczne, należące do absolutnego poglądu. Z empirjo-krytycznego punktu widzenia oznaczają rzeczy i myśli jeden tylko z dwóch członów relacji, z analizy której powstało pojęcie uczucia. To pojęcie uczucia może zatem służyć tylko i wyłącznie do ustalenia ostatnich składowych części przed-

¹⁾ Twierdzenie takie, jak Paul du Bois-Raymond'a (Ueber die Grundlagen der Erkenntniss, Str. 9), że problemata „świadomości“ nigdy nie mogą być rozwiązane w szeregu naturalnie zadawalniających przedstawięń, pokazują, jak mało przenikła jeszcze krytyka pojęć i wiedza o ich kształceniu się i powstawaniu nawet w naukowe koła.

stawień i do naukowych rekonstrukcji wartości poznania. Jako środek do „rozłożenia i uwewnętrznienia“ zewnętrznego świata, albo do jego rekonstrukcji, nie może ono służyć.

Na zakończenie powiedzmy jeszcze jedno. W ostatnich czasach zrobiono prób kilka w celu przedstawienia czucia (w obu znaczeniach), jako elementu otaczającego nas świata, aby w ten sposób osiągnąć monistyczne pojęcie świata. Według powyżej powiedzianego, musimy uważać to za błędne. Również jest rzeczą niemożliwą nadać czuciom „objektywną“ egzystencję ¹⁾, zmienić je w elementa i części rzeczy, jak z drugiej strony niemożliwą jest zredukować świat rzeczowy do czucia. Monistyczny pogląd jest to dążenie do sprowadzenia do jednego pryncypjum różnych rodzajów elementów w zakresie absolutnego poznania. Z drugiej znów strony fakt, że względem innych ludzi, jak i nas samych, przypuszczamy poznanie, zmusza nas do uznania tych ludzi jako centrów ich względnych otoczeń. Przez to jednak powstaje pogląd *relatywny*. Tak więc niezgodzenie się z tym, że czucia są elementami świata, nie jest jeszcze przystaniem na pogląd dualistyczny. Przeciwnie, ta część otoczenia, którą przy absolutnym poglądzie uważaliśmy za rzecz, zmienia się w relatywnym poglądzie, przez podniesienie jej stosunku do centralnego organu jakiegoś człowieka (czy też mojego własnego) w przedstawieniu czy wrażeniu. I odpowiednio do zmiany punktu widzenia musi być także w inny sposób rozłożoną na części elementarne, niż to miało miejsce przy absolutnym poglądzie, mianowicie zaś odpowiednio do zadań psychologii lub teorii poznania, według rozmaitej zasady podziału we wrażeniach i przedstawieniach.

Już po napisaniu tej pracy, poznajomiliśmy się z artykułem E. Macha „Das Verhältnis physikalischer und chemischer Vorgänge“. Pomimo całego podziwu dla głębokości pojęcia stosunku fizyki do świata rzeczowego, nie możemy zgodzić się jednak na następujące twierdzenie: „Gdzieindziej było wskazaniem, że czucia są istotnymi elementami naszego obrazu świata. Nie można zaś wątpić o bliskim bezpośrednim związku czuć z procesami chemicznymi. Gdy mamy sześć barw zasadniczych, musimy przyjąć, że ciała białkowe naszego ciała w sześcioraki sposób przez podrażnienie optyczne mogą być przemieniane“. Naturalnie, aby osiągnąć pełne, nie częściowe doświadczenie, musimy uwzględnić także i procesa w ludzkim organizmie. Będą to jednak zawsze tylko procesa fizyczne, chemiczne i morfologiczne, nie

¹⁾ Jak E. Mach utrzymuje: Patrz „Antimetaphysische Vorbemerkungen“ w „Zur Analyse des Empf.“ Avenarius mówi, że problemat realnego znaczenia czucia upada, skoro upada „posiadanie myśli (w sensie introjekeji)“. Weltbegriff w. 121 dod.

zaś czucia. Jeżeli np. mówimy o kolorze czerwonym, musimy dla ścisłości nie tylko przedmiot czerwony, ale i proces w ludzkim organie wzrokowym wziąć pod uwagę. Jeżeli zamiast tego mówimy o czuciach, to jest to dlatego, że albo nie znamy jeszcze procesu fizjologicznego, albo stając na punkcie widzenia absolutnym, nie zwracamy nań uwagi.

Streszczenie. Przeglądając raz jeszcze różne etapy tego badania, możemy jego przebieg streścić w następujący sposób:

Osobnik ludzki może rzeczy i myśli, jakie znajduje przed sobą, rozważać w dwojaki sposób: *absolutnie*, t. j. nie myśląc o ich stosunku do wypowiadającego je osobnika, albo *relatywnie*, t. j. uwzględniając ten stosunek.

Z analizy faktycznej zawartości absolutnego poglądu odbieramy pojęcie *elementu*, a z analizy stosunku osobnika wypowiadającego doświadczenie do części jego otoczenia, odbieramy pojęcie *czucia*.

Pojęcie czucia jest dwojake, odpowiednio do jego powstania z rozczłonkowania *wrażenia* lub *przedstawienia*.

Pierwsze pojęcie czucia, które powstaje przez abstrakcję (dodanie albo odjęcie) treści jednej funkcji organu zmysłów od *wrażenia*, nie jest w gruncie rzeczy jednością, która się okazuje „ostatnią“ w psychologicznej analizie. Polega ono na wyosobnieniu jednej funkcji organizmu. Główne jego zastosowanie jest w dziedzinie psychofizyki. Dla teorii poznania ma ono tylko ograniczone znaczenie. Jest ono niezależne od teorio-poznawczych przeciwstawień „subiektywnego“ i „objektywnego“, „wewnętrznego“ i „zewnętrznego“ i t. d. Przeciwnie, pokrywa ono tę sprzeczność i opiera się na uznaniu współdziałania ludzkiego organizmu i otoczenia tegoż. Drugie pojęcie czucia powstało z psychologicznego rozkładu *przedstawień* na ich ostatnie części składowe. Odnosi się ono do ostatnich, jakie się dają pomyśleć, jednostek, niezależnie od powstania tychże. W przeciwstawieniu do czucia pierwszej kategorii, charakterystycznym jest dla tego czucia zmniejszony stopień realności. Pole do zastosowania tego pojęcia przedstawia przedewszystkiem teoria poznania.

Ale teoria poznania może postępować w dwojaki sposób. Albo badacz zajmuje się stosunkiem swych wrażeń i przedstawień do rzeczy i myśli, pojętych transcendentalnie, jak to czyni szkoła idealistyczna, wskutek pomieszania poglądu relatywnego z absolutnym, albo też bada on swoje i cudze wrażenia i przedstawienia w zestawieniu z empirycznymi częściami swego otoczenia, jak to czyni szkoła empirykrytyczna.

Teorjo-poznawcze pojęcie czucia może z punktu widzenia empirjo-krytycyzmu służyć do rekonstrukcji, analizy wartości poznania,

ale do rozłożenia świata rzeczy i myśli, albo do pojęciowej rekonstrukcji tegoż nie może ono służyć. To w naszym doświadczeniu, co ma charakter rzeczy, albo myśli, musi być opisywane z absolutnego punktu widzenia, i analityczne momenta tego opisu nie będą wykazywały stosunku do doświadczającej ludzkiej jednostki. Dlatego też uważamy za błędne wszelkie próby traktowania czuć, jak gdyby te były identyczne z elementami, jako ostatnie jednostki świata rzeczy i myśli. Monistyczny pogląd na świat nie może powstać w ten sposób, że zrzuci się na kupę rezultaty absolutnego i relatywnego poglądu. Pomimo znalezienia jakiegoś jednego pryncypjum w świecie, będziemy zawsze zmuszeni do przyznania nieokreślenie wielkiej ilości stosunków. Najbardziej zasadniczy z tych stosunków, stosunek otoczenia do doświadczającego je indywiduum, nie może zatym w żadnym razie pozostać niewzględnionym.

Problemat Energietyki.

Energietyka.

1. Energja jest pojęciem, które wyrobiło się i wyrosło na gruncie mechaniki. Ścisły związek pojęcia tego z pojęciem siły uwydatnia się najlepiej przez zestawienie formy siły z formą pracy. Energja bowiem jest możliwością wykonania pewnej pracy i mierzy się ilością pracy. Otóż siła p może być wyrażoną przez $mlt - ^2$, gdzie m oznacza masę, l wysokość, na jaką ta masa została podniesioną, a t czas. Pracę zaś wyraża iloczyn p przez s , gdzie s oznacza drogę, lub formułę $m \cdot l^2 t - ^2$. Filozoficzna wyższość pojęcia energii nad pojęciem siły polega na tym, że energja mierzy się pracą, to jest zjawiskiem danym nam w doświadczeniu, i że w określeniu pojęcia energii skutek tego niema wprost nic, co by w tym zjawisku nie było zawarte ¹⁾. Pojęcie zaś siły zawiera już w zasadzie swej pewne pierwiastki metafizyczne, jako np. aktywność, które następnie wpływają na wytworzenie się antropomorficznego poglądu na istotę przyczynowości ²⁾.

¹⁾ Hertz. „Principien der Mechanik.“ Einleitung.

²⁾ Jak to poniżej zobaczymy, i pojęcie energii nie jest jednak wolne od elementów metafizycznych, chociaż te ostatnie łatwiej pozostają nieuwzględnione, niż w pojęciu siły.

2. Ale jest jeszcze i inny powód, dlaczego pojęcie energii uważane jest za stosowniejsze w nauce, niż pojęcie siły, tak iż aż robione były próby przez samych mechaników w celu usunięcia tego ostatniego z mechaniki i zastąpienia go przez pojęcie energii. Pojęcie siły ma to do siebie, że zmusza do sprowadzania wszystkich przyczyn roboty do niezliczonych sił, działających na odległość pomiędzy atomami materji ¹⁾, a przytym nie może wyrazić takich zjawisk, jak położenie i forma rzeczy, które to zjawiska wyobrażają się z łatwością za pomocą pojęcia energii potencjalnej. (Chociaż krytykę pojęcia energii umieścimy poniżej, to jednak musimy tutaj już wzmiankować, że samo pojęcie energii potencjalnej także z kolei jest podległe wielu zarzutom. Zarzuty te już Hertz zaznaczył w swym wstępie do mechaniki. Zwolennicy energetyki obecnie usuwają kompletnie pojęcie energii potencjonalnej, zastępując je kilku innymi.

3. Droga, jaką pojęcie energii ze swego określonego zastosowania w mechanice rozszerzyło się do objęcia wszystkich zjawisk fizycznych, idzie przez odkrycie prawa zachowania energii, które to prawo w błędnym sformułowaniu spotykamy już u Descartesesa, jako „prawo zachowania ruchu“. Ponieważ sądzono, że natura wszystkich zjawisk jest w gruncie rzeczy mechaniczną, więc „prawo zachowania energii“, czyli, jak to dawniej mówiono, „prawo zachowania siły“ miało znaczenie dla ogółu zjawisk we wszechświecie. Znaczenie to jednak było, jeżeli tak można się wyrazić, jedynie metafizyczne. Dopiero znalezienie równoważnika mechanicznego ciepła, a następnie elektryczności, ściągnęło prawo zachowania siły z wyżyn metafizycznych do empirycznie uzasadnionego poglądu na świat.

4. Prawo zachowania energii wyrobiło się współcześnie pod wpływem trzech pobudek: potrzeby logicznej, empirycznej i formalnej. Empirycznie prawo zachowania energii jest niemal równoznaczne z niemożnością przyjęcia perpetuum mobile. Zasada wykluczenia wiecznego ruchu jest właściwie twierdzeniem, że oddziaływanie równe jest działaniu. To samo twierdzenie zawarte jest i w zasadzie zachowania energii, i w rzeczywistości wielu fizyków doszło do niego, wychodząc z tej zasady. Formalna potrzeba umysłu ludzkiego wywołała prawo zachowania energii w drodze podstawienia pojęcia energii, jako substancji, pod szeregi zmiennych zjawisk. Energia jest bowiem czymś, co wyobrażamy sobie, jako niezmienne, podczas gdy np. ciepło przechodzi w pracę mechaniczną. Takie podstawianie jakiejś substancji pod szereg zmian jest zjawiskiem bardzo częstym w myśleniu.

¹⁾ E. Mach. Principien der Wärmelehre. Str. 311.

Trzecie źródło zasady zachowania energii jest logiczne. „Jeżeli przyjmujemy na podstawie doświadczenia, mówi Mach, że jedna grupa elementów $a b c$ określa jednoznacznie grupę elementów $d e f$ i że zmiany ich są odwracalne, to będzie logicznym wnioskiem, że za każdym razem, kiedy $a b c$ otrzymuje te same wartości, musimy przyjąć toż samo i względem $d e f$, czyli musimy wywnioskować, że perjodyczne zmiany $a b c$ nie wywołują stałych zmian $d e f$.“

5. Oczywiście, że z tych trzech źródeł zasady zachowania energii, formalna potrzeba umysłu ludzkiego, wyrażająca się w substancjalizacji pojęcia energii, najbardziej musi być kontrolowaną, gdyż zdolną jest do wprowadzenia błędów w dalszym myśleniu. Dopóki będziemy sobie jasno zdawali sprawę z tego, że mamy do czynienia w doświadczeniu tylko z szeregami zjawisk zmiennych, a postulujemy leżące w ich podstawie zjawisko niezienne, t. j. energję, jako pojęcie jedynie pomocnicze, służące do łatwiejszego wyobrażenia całego szeregu objawów zmiennych, utrzymujemy się w obrębie myślenia naukowego. Gdy jednak zapominamy o tym i energję zaczynamy traktować jako zjawisko, czy też jako rzecz, leżącą w głębi wszystkich innych zjawisk, wkraczamy na pole metafizyki. Energia tak pojęta nie będzie niczym innym, jak kantowską przyczyną transcendentálną, i cel, dla którego pojęcie to zostało właśnie wytworzone, t. j. myślenie możliwie ścisłe, zostanie bardziej niż kiedykolwiek oddalony.

6. Z tego też względu pojęcie energii winno być stosowane tylko tam, gdzie energję możemy mierzyć pracą. Odkrycie równoważników energii mechanicznej jest właściwie odkryciem możebności mierzenia rozmaitych zjawisk za pomocą miary mechanicznej. Jeżeli np. mówimy, że znaleźliśmy równoważnik mechaniczny elektryczności, to nie znaczy to, iż odkryliśmy, że elektryczność jest jednym z rodzajów energii, ale poprostu tylko, że zjawiska elektryczności dają się mierzyć mechaniczną wielkością pracy (Mechanischer Arbeitswerth). Tak Mach zaznacza, że pomimo, iż mamy równoważnik mechaniczny ciepła, jednak nawet o energii ciepła nie możemy mówić ze ścisłością we wszystkich zjawiskach cieplnych. Tak entropia nie może być uważaną za objaw energii, bo nie może być zamienioną na pracę mechaniczną¹⁾.

7. Mierzenie energii polega na tym, że daną reakcję fizyczną można doprowadzić do zniknięcia, a na jej miejsce postawić pracę mechaniczną, i odwrotnie²⁾. Zdziwiający na pozór fakt, że różne energie

¹⁾ Mach. Principien der Wärmelehre, str. 345.

²⁾ Tamże.

wykazują w swoim zachowaniu się zgodność, mógłby być jednak wynioskowanym a priori, na tej zasadzie, iż od początku potencjały tych energii (wysokości poziomów) były mierzone przez pracę mechaniczną¹⁾.

8. Pojęcie energii zawiera zawsze dwa podporządkowane sobie pojęcia, to jest ilość i potencjał. Tak mamy ilość elektryczności i potencjał już zawarte w pojęciu energii elektrycznej, ilość magnetyzmu i potencjał magnetyczny, zawarty w pojęciu energii magnetycznej etc. Ostwald te dwa współczynniki pojęcia energii nazywa intensywnością i pojemnością (Intensität und Capacität). Intensywność jest to wielkość, która zmniejsza się w miejscu tracącym energję, a zwiększa się tam, gdzie przybywa energji. Energję można uważać w każdym danym wypadku, jako proporcjonalną do jej intensywności. Jeżeli energję nazwiemy E , intensywność i , a c ilość energii czy też pojemność przy danej intensywności, to możemy napisać:

$$E = ci \quad \text{i} \quad \frac{E}{c} = i.$$

9. Chociaż wprost empirycznie nie można obliczyć wielkości ci , to jednak można mierzyć zmiany energii, mianowicie za pomocą różniczek:

$$dE = cdi + idc.$$

Co może być rozłożone na

$$dE = cdi \text{ (jeśli } c \text{ jest stałe)}$$

$$dE = idc \text{ (jeśli } i \text{ jest stałe)}.$$

Przez współczesne mierzenie zmian dE i di albo dc można określić i wielkości c i i . Jednakże są wypadki, gdy takie zmiany w jednym lub drugim równaniu są niemożliwe. Wtedy naturalnie nie można przeprowadzić i obliczenia²⁾.

10. Jako pierwsze prawo energetyki podaje Ostwald twierdzenie, że:

Dwie ilości energii, z których każda pojedynczo równoważna jest trzeciej (äquivalent), są także równoważne sobie.

¹⁾ E. Mach. Principien der Wärme.

²⁾ Ostwald. Grundlinien der Energetik. Berichte der kön. Sächs. Ges. zu Leipzig 1892. Str. 216.

Drugie zasadnicze twierdzenie energetyki jest:

Dwa utwory, które są pojedynczo równowarte energetycznie, są także równowarte sobie.

Albo:

Dwie intensywności, które są pojedynczo równe trzeciej, są także sobie równe:

Te dwa prawa, według zdania zwolenników energetyki są najogólniejszymi prawami przyrodniczymi, które regulują wszystkie zjawiska przyrodnicze.

Drugie prawo określa przejście energii z jednego miejsca na drugie, jak również i przejście rozmaitych rodzajów energii z jednego rodzaju w drugi. Jeżeli bowiem pomiędzy dwoma zjawiskami niema przejścia energii, to oznacza to, że ich intensywności są ze sobą w równowadze.

11. Ostwald, Helm i inni rzecznicy energetyki są tego przekonania, że wszystkie zjawiska przyrodnicze dają się traktować energetycznie. Z tego powodu starają się wykazać owe dwa współczynniki energetyczne tak w mechanice, jak i w innych zjawiskach fizycznych i chemicznych. Oto tablica, jaką podają.

12. Zamiast przyjętego podziału energii mechanicznej na kinetyczną i potencjalną, mamy następującą tablicę:

Energja	pojemność	intensywność
Energja ruchu	} masa } wielkość ruchu	kwadrat szybkości
		szybkość
	Energja przestrzeni (zamiast starego pojęcia energii potencjalnej).	
a) Energja odległości	droga	siła
b) Energja powierzchni	powierzchnia	napięcie powierzchniowe (Flächenspannung)
c) Energja objętości	objętość	ciśnienie
	Inne rodzaje energii są:	
Energja cieplikowa	ilość ciepła albo entropja	temperatura
Energja elektryczna	ilość elektryczności	potencjał elektryczny
Energja magnetyczna	ilość magnetyzmu	potencjał magnetyczny
Energja chemiczna	ciężar związku (Verbindungsgewicht)	potencjał chemiczny
Energja promienista	wielkość absorpcji albo emisji	albo powinowactwo intensywność promieniowania.

13. Tablica ta nie ma zamiaru wyczerpywać wszystkich rodzajów energii, lecz tylko podać najgłówniejsze z nich. W tej nawet formie, jaką obecnie posiada, obudziła jednak wiele zarzutów ze strony fizyków i matematyków. Rozmiar tego artykułu nie pozwala na szczegółowy rozbiór tych kwestji, musimy jednak przynajmniej wymienić zasadnicze zarzuty.

Przedewszystkiem Planck zaprzeczył możebności takiego fizycznego pojęcia, jak energia objętości¹⁾; Mach powstał przeciwko pojęciu potencjału chemicznego²⁾ i fikcyjności rozczłonkowania zjawisk magnetycznych na magnetyczny potencjał i ilość. Boltzman wystąpił przeciwko formułom energetycznym w mechanice, w teorii ciepła, przeciw pojęciu energetycznemu równowagi przez intensywność, etc. etc.³⁾. Wogóle można powiedzieć, że większość twierdzeń energetycznych jest zakwestjonowaną.

14. Z ogólnego jednak punktu widzenia wszystkie te zarzuty dadzą się rozłożyć na dwie kategorie. Jedne z zarzutów odnoszą się do złego lub niedokładnego sformułowania twierdzeń energetycznych i oczywiście z łatwością mogą być usunięte przez dokładniejsze opracowanie tychże, jak to pod wielu względami już obecnie miało miejsce. Inne zarzuty jednak dotyczą samej zasady energetyki, uważając jej twierdzenia za zbyt obszerne, za nieprawnie rozciągające się na ogół zjawisk fizycznych. Pojęcia energetyczne, mówią przeciwnicy energetyki, mogą być stosowane tylko w pewnym zakresie, podczas gdy w ogólnym poglądzie na świat płodniejszą jest hipoteza mechanizmu. Te ostatnie zarzuty musimy rozpatrzeć szczegółowiej.

15. Z góry trzeba zaznaczyć, że obecnie wszyscy, nawet najgorętsi przeciwnicy energetyki, jak np. Boltzmann, zgadzają się z twierdzeniem, że istnienie atomów i ich ruchów, jak to dotychczas przyznawała fizyka mechaniczna, jest istnieniem tylko w wyobraźni. Wiara w przedmiotowe istnienie materji uważaną jest za ostatecznie przewycięzoną. Tak jak się kwestja obecnie przedstawia, chodzi tylko o to, czy hipoteza mechaniczna może być już usuniętą z nauki bez wielkiej straty dla tej ostatniej, czy nie. Zwolennicy materjalizmu naukowego twierdzą, że bądź co bądź, hipoteza ich oddała i oddaje do-

¹⁾ M. Planck. Gegen die neuere Energetik Nr. 1. 1896. Annalen der Physik und Chemie.

²⁾ E. Mach. Wärmelehre. Str. 359.

³⁾ L. Boltzman. Zur Energetik Nr. 7. 1896 i Ein Wort der Mathematik an die Energetik Nr. 1. 1896. Annalen der Phys. und Chemie.

tychozas nauce ogromne usługi, tak że chociaż jest ona w zasadzie fałszywą, jednak na długi czas jeszcze jest najlepszą, najbardziej odpowiednią celowi i najprostszą. Z tego więc względu musi być utrzymana, póki nie znajdzie się coś innego, będącego przynajmniej w takiej samej mierze ekonomicznym środkiem myślenia. Pojęcie energii zaś nie jest nim nawet w takiej, jak atomistyka, mierze.

16. Przeciwnie zwolennicy energetyki utrzymują, że korzyść z hipotezy atomistycznej jest już zupełnie wyczerpaną, podczas gdy energetyka jest nowym sposobem ujęcia zjawisk, nie skrępowanym żadnym symbolicznym przedstawieniem, jak to ma miejsce w hipotezie mechanicznej. Utrzymują oni przy tym, że formuły energetyczne są prostszymi od formuł mechanicznych. Istotnie Ostwald, wstawiając zamiast ml^2t^{-2} , t. j. mechanicznego określenia energii, poprostu e , otrzymuje znakomite uproszczenie określeń zasadniczych pojęć mechanicznych. Jednakże ponieważ z kolei e określa się przez ml^2t^{-2} , więc uproszczenie to jest tylko skróceniem. Przy tym właśnie ze strony matematyków podniesioną została kwestja złożoności formuł energetycznych, wyrażających ruch, gdzie już dla przedstawienia spadania ciała za pomocą jednej jedynej krzywej, jak tego chce energetyka, potrzeba aż 7-wymiarowej przestrzeni.

17. Jak widzimy zatem, kwestja wprowadzenia poglądu energetycznego do nauki jest poprostu kwestją użyteczności pojęcia energii w jego praktycznym zastosowaniu. Gdyby okazało się, że pojęcie to istotnie pomaga w większej mierze, niż atomistyka do odkrycia nowych zjawisk,—zostałoby zastosowane, pomimo tego, że z kolei pojęcie to nie jest wolne od błędu. Nauka nie wzdraga się zastosowywać na czas jakiś pojęcia niezupełnie poprawne, jeżeli tylko pojęcia te są w danej epoce najbardziej możliwie zbliżone do czystego doświadczenia i jeżeli dają praktycznie korzystny pogląd na naukę. Obok takich pojęć jednak muszą być wprowadzone inne, będące ich korektywą.

18. Tak i w pojęciu energii błąd, polegający na uważaniu jej za substancję, powinien być następnie usunięty z myślenia. W naturze umysłu ludzkiego, w jego obecnym rozwoju, leży potrzeba substancjalizacji pojęć abstrakcyjnych. Nie upoważnia to nas jednak wcale do wyciągania dalszych wniosków takich, jak gdyby substancje te były istotnie faktami. Tak Ostwald np. popełnia już zasadniczy błąd, którego nauka nie może znieść bez powikłania się w szereg grubych pomylek, utrzymując, że energia jest „rzeczą“, istotą realną¹⁾. Takie

¹⁾ W. Ostwald. Studien zur Energetik. Berichte d. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. 1891. Str. 274.

twierdzenie bowiem upoważnia z kolei do wniosków, nie mających nic wspólnego z doświadczeniem, a których fałsz sam Ostwald wybornie ocenia pod względem pojęcia materji. Nadmienić należy, że to substancjalne pojęcie energii już obecnie przyniosło wiele złych skutków w nauce, chociaż nie na polu fizyki.

19. Ponieważ na pewnym określonym polu¹⁾ może energetyka być stosowaną niezaprzeczenie, więc też pojęcie energii w tych wypadkach winno być kontrolowane odpowiednio do swej definicji. Energia mierzy się pracą; możemy więc o niej mówić tylko tam, gdzie mamy pracę, czy to mechaniczną, czy też jej równoważnik. Niezaprzeczenie wiele zjawisk, które obecnie jeszcze nie mają równoważników mechanicznych, albo co do których nawet nie możemy jeszcze wyobrazić sobie istnienia takich równoważników, da się z czasem w nich wyrazić. Każda taka nowa zdobycz nauki zwiększy niesłychanie oszczędność myślenia.

20. Olbrzymia korzyść, jaką nauka odnosi wskutek przyrównania ilościowego innych zjawisk do pracy mechanicznej, jest też przede wszystkim korzyścią praktyczną. Jak to zaznaczyliśmy powyżej, otrzymujemy wskutek tego jeden system miary (czyli t. zw. „system miar bezwzględnych“) dla najrozmaitszych zjawisk. Co prawda, ten system miar równie dobrze w zasadzie swej może być zastosowany niezależnie od tego, czy będziemy uważali wszelaką energję za mechaniczną w istocie swej, czy też kiedy poprzestaniemy na stwierdzeniu różnych rodzajów energii i ich równoważników bez sprowadzenia ich do energii mechanicznej. Jednak są specjalne wypadki, w których pojmowanie energii jako mechanicznej, wprowadza błąd zbyt widoczny, aby go można było tolerować. Jak to Ostwald zaznacza, w wielu razach energia nie jest proporcjonalną do masy ciał. Jeżeli zamiast pojęcia masy będziemy używali pojęcia energii, to używając tych samych miar mechanicznych, t. j. czasu, przestrzeni i ciężaru, będziemy mieli pojęcie wolne od błędu. Czas bowiem i przestrzeń są wielkościami, mogącemi być stosowanemi do mierzenia wszelkich zjawisk energetycznych. Masa zaś, której miarą jest ciężar, stanowi specjalny rodzaj energii, mianowicie, jak ją energetycy określają, „pojemność dla energii kinetycznej“. Jaki zaś ro-

¹⁾ M. Planck. Neuere Energetik. Str. 76. Planck uważa, że energetyka może być stosowaną we wszystkich tych w określonym czasie odbywających się procesach, które mają tę własność, że mogą równie przebiegać w odwrotnym niż dany kierunku, t. j. że przedstawiają tylko idealne abstrakcje procesów, zachodzących w rzeczywistości.

dziej energii weźmiemy za miernik innych, jest rzeczą dogodności praktycznej.

21. Korzyść z odkrycia równoważnika mechanicznego ciepła była tak olbrzymią w ekonomii myślenia, fakt ten był tak olśniewającym dla umysłów, że od tego czasu zmienił się cały niemal kierunek badań fizycznych. Jak to Hertz w swej mechanice zaznacza, do połowy jeszcze bieżącego stulecia nauki przyrodnicze usiłowały sprowadzić zjawiska przyrody do działań sił pomiędzy atomami materialnymi. Obecnym dążeniem fizyki jest odkrycie praw przechodzenia jednej formy energii w drugą. Prawo zachowania energii jest obecnie osią badań fizycznych. Musimy więc jasno zrozumieć, co prawo to wyraża.

22. Rozpatrzmy rzecz najprzód tak, jak ona się przedstawia w mechanice, pamiętając, że prawo zachowania energii powstało z mechaniki¹⁾. Jeżeli weźmiemy jakiś system, który ani działa na inne systemy, ani jest pod wpływem ich działania, to zasada zachowania energii dla niego będzie miała następującą formę: kinetyczna energia systemu będzie taką samą, gdy jego ukształtowanie (konfiguracja) będzie takie samo, t. j. kiedy jego części składowe będą względnie w tych samych położeniach, niezależnie od tego, z jaką szybkością były one poruszane przy przejściu z jednego ukształtowania w drugie, i niezależnie od tego, przez jakie drogi przechodziły. Tak np. wahadło zegara zmienia swą szybkość w każdym punkcie. Pomimo to, szybkości w punktach, równo odległych od punktu maksymalnej szybkości, są zawsze sobie równe.

23. Tak więc, biorąc rzecz ogólnie, bez uwzględnienia cykli zmian w ukształtowaniu danego systemu, możemy powiedzieć, że w każdym szeregu tych zmian danego systemu suma jego kinetycznej i potencjalnej energii jest wielkością stałą. Praca wykonana jest bowiem nagromadzoną jako zdolność do reprodukcji początkowego ukształtowania i w ten sposób do odtworzenia zatraconej kinetycznej energii.

24. Rzecz jasna, że aby mówić z równą ścisłością o zachowaniu energii w wypadkach, gdy mamy do czynienia z przejściem energii z jednego jej rodzaju w drugi, jak np. z energii mechanicznej w ciepłikową lub elektryczną, musimy mieć procesy odwracalne. Naprzykład, jeżeli daną ilość ciepła możemy przekształcić w daną pracę mechaniczną, to powinniśmy odwrotnie móc z danej pracy mechanicznej

¹⁾ Trzymamy się tutaj sformułowania prawa zachowania energii przez Stallo w pow. cyt. dziele.

otrzymać daną ilość ciepła. Wtedy tylko prawo zachowania energii zostanie stwierdzone wprost empirycznie.

25. Zwolennicy energetyki jednak, nie poprzestając na procesach odwracalnych, które uważają właśnie za procesy jedynie mechaniczne, chcieliby rozciągnąć prawo zachowania energii i do zjawisk, przebiegających tylko w jednym kierunku. Chociaż nie zdaje się to być teoretycznym niepodobieństwem, pragnęlibyśmy tu jednak zaznaczyć, że w takich wypadkach znaczna rola przypadnie konstrukcji z pojęć posilkowych, chociaż unikanie takich pojęć jest w założeniu energetyki.

26. Oprócz zarzutu, dotyczącego nadużywania zasady zachowania energii przez energetyków, jest jeszcze drugi zarzut zasadniczy, dotyczący ich metody. Dwa zasadnicze twierdzenia energetyczne, tak jak je sformułował Ostwald, nie określają jeszcze całego zjawiska. Jak to przyznaje jeden z najwybitniejszych energetyków, G. Helm, jeżeli przypisujemy jakiemuś ciału energję, to przez to nic jeszcze nie jest powiedziane o rozpoczęciu się zjawisk. Wiemy tylko o skutku, któryby zjawisko wywarło, jeżeliby się rozpoczęło. Tak prawo energii wskazuje nam energję kinetyczną spadającego ciała dla każdego punktu wysokości, ale nie wskazuje nam kierunku spadania. Tylko kiedy zastosujemy zasadę energii do rzeczywistych ruchów, okaże się, że ciało nie może poruszać się po liniach równoległych, lecz po prostopadłej. Tak więc, mówi Helm, musi być jeszcze wciągnięte do rozumowania pojęcie tendencji¹⁾.

27. Aby wypełnić tę lukę, Ostwald dodaje do swych dwóch praw energetycznych trzecie, które nazywa prawem wybranego (wyznaczonego) wypadku („Prinzip des ausgezeichneten Falles“). Prawo to formułuje on w następujący sposób:

„Jeżeli dana jest dla jakiegoś procesu nieskończona ilość możliwości, to odbywające się w rzeczywistości zjawisko jest wybranym wypadkiem z pomiędzy możebnych wypadków“²⁾.

28. Jak to sam Ostwald zaznacza, prawo to stoi w związku z prawem najmniejszej akcji Maupertuisa, z prawem najmniejszego przymusu Gaussa (des kleinsten Zwanges) i t. d., to jest w ogóle z pojęciami, zawierającymi w sobie ideę celowości. Oczywiście pojęcia takie są nieraz stosowane w nauce. Myślenie stałoby się jednak ściślej, gdyby pojęcia tego rodzaju były usunięte. To też robiono już

¹⁾ G. Helm. Zur Energetik. Annalen d. Phys. u. Chemie. 1896. Nr. 4. Str. 646.

²⁾ Ostwald. Ueber das Prinzip des ausgezeichneten Falles. Berichte d. Königsächs. Ges. 1893. VII. Str. 600.

próby w tym kierunku. Nie mogąc wchodzić w rozbiór szczegółowej tej kwestji, zaznaczamy tylko pracę Petzolda p. t. „Das Gesetz der Eindeutigkeit“¹⁾, gdzie zamiast zasady Ostwalda, z którą zgadza się w zasadzie, stawia zasadę jednoznacznego określenia każdego zjawiska w przyrodzie. Oczywiście zasada taka musi być z natury rzeczy rozciąglejszą, niż zasady energetyki, i powinna stosować się do wszystkich zjawisk.

29. Na powyższym zakończymy przegląd teorii energetycznych i ich krytyki. Wszelkie decydujące poglądy na przyszłość energetyki byłyby rzeczą przedczesną²⁾. Wszystkie bowiem kwestje, dotyczące jej, są dopiero opracowywane i dalekie od swego końcowego ukształtowania. Nie mniej wszakże już obecnie możemy wyciągnąć następujące wnioski.

30. Czy energetyka będzie zastosowaną w tym obszernym znaczeniu, jak życzą sobie jej zwolennicy, czy nie, to jednak krytyka materializmu, na której gruncie ona się zrodziła, jest już rzeczą dokonaną. Usunięcie hipotez materialistycznych nastąpi, jak tylko będzie można je zastąpić czymś dogodniejszym w naukowym myśleniu. W obiektywne istnienie materji nikt już nie wierzy. Fizyka mechaniczna ustępuje miejsca fizyce fenomenologicznej.

31. Pojęcie energii w swym ciasniejszym i ściślejszym zakresie jest pojęciem, możliwie zbliżającym się w naszej epoce do „czystego doświadczenia“. W formie, w jakiej jest ustalone obecnie i przyjęte nawet przez przeciwników energetyki, stanowi ono pouczający przykład pojęć ścisłych.

32. Pojęcie energii i zasadnicze prawo zachowania energii posuwają naukę o tyle dalej ponad materializm, o ile materializm posunął ją ponad nieujętą w żadne karby metafizykę. Podczas gdy metafizyczne traktowanie zjawisk przyrody nie pozwalało na systematyczne ujęcie następstwa zjawisk, materializm skutecznił to przez pojęcie siły, oddziaływającej jako przyczyna. Pojęcie energii usuwa pojęcie przyczyny i poprzestaje tylko na opisanii zjawisk i zestawieniu ich w ilościowych równoznacznikach.

33. Ścisłe pojęcie energii nie daje się nieograniczenie zastosować do wszystkich zjawisk. Zastosowanie to jest jednak możebne za

1) Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. XIX. 2.

2) Tak zdaniem naszym zbyt lekceważąco odnosi się do energetyki dr. W. Heinrich w swej pracy „Zur Principienfrage der Psychologie“. Właśnie wymaganie opisywania zjawisk wyrobiło się szczególnie silnie przy pomocy pojęć energetycznych.

pomocą różnych konstrukcji pojęciowych, jeżeli okaże się praktycznym w myśleniu. Z filozoficznego jednak punktu widzenia dla danego pojęcia byłby to krok wsteczny, nie zaś postępowy, gdyż straciłoby ono swą ścisłość i charakter empiryczny, jaki ma obecnie, gdy energia mierzy się i określa wprost przez pracę.

Stosunek energetyki do psychologii.

34. Choć mało osób jasno zdaje sobie sprawę z tego, że pojęcia fizyczności i psychiczności są korelatywnymi, to jednak każdy czuje, że zasadnicza zmiana poglądu na świat fizyczny musi pociągnąć zmianę i w poglądzie na zjawiska psychiczne.

35. Niestety, skłonność umysłów ludzkich do fantastycznych konstrukcji metafizycznych jest tak wielka, że jak tylko upada jakaś naukowa hipoteza, zdaje się większości, iż daje to prawo do nieulegającego żadnej kontroli fantazjowania na temat różnych przeżytych i dziecinnych wierzeń. Tak i upadek hipotezy mechanicznej w poglądzie na świat fizyczny otworzył furtkę przeróżnym hipotezom metafizycznym w psychologii, które jednak wszystkie w zasadzie sprowadzają się do tego, że psychika jest energją szczególnego rodzaju.

36. Jasną rzeczą jest już z powiedzianego powyżej, że twierdzenia te opierają się na jedynym nieściśłym elemencie, zawartym w pojęciu energii, mianowicie na naturze substancjalnej tego pojęcia. Tym, którzy nie wchodzi w szczegółową analizę, zdaje się rzeczą naturalną, że jeżeli wszystkie zjawiska są rodzajami energii, to i zjawiska psychiczne są niemi. Zapomina się przytym o pokrewieństwie takich teorii z pierwotnymi systemami filozoficznymi, uważającami duszę za bardzo subtelną i delikatną materję.

37. Wykluczając tego rodzaju hipotezy, jako zupełnie nie należące do wiedzy, musimy jednak przyznać, że pogląd nasz na zjawiska psychiczne musi ulec zmianie pod wpływem pojęcia energii. Nie od rzeczy więc będzie poznać się z tą kwestją bliżej.

38. Już odrazu widoczna, że rola dopełnienia zjawisk fizycznych, jaka była przypisywaną zjawiskom psychicznym, musi upaść. Oczywiście, kiedy przyznawano, że świat jest tylko bezjakościową materją w ruchu, to obok zjawisk fizycznych musiało

być z konieczności coś, co nadawało jakość materji. Jeżeli ciepło było ruchem, to ciepłem stawało się tylko w uczuciu, t. j. przeszedłszy w zjawisko psychiczne. Od czasu, gdy nie możemy uważać świata nas otaczającego za materję w ruchu, pozbawioną jakości, ale uwzględniamy w nim i jakości, jako takie, a materję uznajemy tylko za pewien określony kompleks tych jakości, wszystkie problemy, związane z dopełnianiem psychicznym zjawisk fizycznych, upadają same przez się.

39. Zmiana poglądu na tę kwestję nie jest mało znaczną. Wszystkie niemal współczesne teorie poznania i hipotezy psychofizyczne wciągnęły w siebie coś z teorii dopełnienia. Kantowskie rozróżnienie dwóch czynników w poznaniu: zmysłowego i rozumowego, pod wpływem mniej konsekwentnej filozofji naukowej, zmieniło się na rozróżnienie w poznaniu czynników psychicznych i fizycznych. Tak już w psychofizycznym pojęciu uczucia, np. uczucia światła, rozróżniają czynnik fizyczny, ruch cząsteczek materji, i czynnik psychiczny, dopełniający go w jakiś tajemniczy sposób, ale z tym skutkiem, że ów ruch staje się zjawiskiem światła, czyli że otrzymuje jakość. To samo można powiedzieć o wrażeniach, odbieranych przez wszystkie inne zmysły. Przykładów takich problemów możnaby przytoczyć mnóstwo.

40. Na gruncie teorii dopełniania rozwinęły się też filozoficzne i po części psychologiczne teorie czasu i przestrzeni. Tak teorie, twierdzące, że w świecie fizycznym mamy tylko następstwo i współczesność zjawisk, w świecie psychicznym zaś czas i przestrzeń, są oczywiście też teorjami dopełnienia.

41. Z powyższych kwestji wyodrębniły się inne, mające znaczenie dla fizjologii. Starano się bowiem rozstrzygnąć, które z jakości świata fizycznego dopełniane są przez funkcje fizjologiczne organizmów ludzkich, a które przez funkcje psychologiczne.

42. Z tego źródła dalej powstały teorie, dotyczące apercpeji¹⁾, uważanej z kolei jako najwyższa władza, wpływająca na ukształtowanie ludzkich doświadczeń.

43. W końcu dalej wytworzono całe systemy poznania, starające się wyjaśnić powstawanie jakości. Ostatniemi czasy zrodziła się nawet reakcja na teorię dopełniania, wychodząca jednak z tegoż samego gruntu. Tak np. Uphues i Schwartz przypuszczają istnienie jakości obiektywne, t. j. niezależnie od spostrzegających je organizmów, zarówno jak ruchu i materji.

¹⁾ Patrz Schwartz. Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Psychologen und des Philosophen.

44. Otóż traktowanie „jakości” na równej stopie z ruchem przez fizykę fenomenologiczną musi spowodować albo zupełne usunięcie powyższych problematów, albo zasadniczą zmianę w ich sformułowaniu. Zbyt daleki jesteśmy obecnie od możliwości traktowania według metody fizycznej wszystkich jakości. Zwłaszcza, że między nimi są nawet takie, jak np. smak, które nie mają dotychczas nazw fizycznych, a tylko jedno imię, nadające im zarazem charakter psychologiczny. Jednak w zasadzie fizyka już rozstrzygnęła kwestję, to też wszelaki ogólny pogląd na świat musi się z tym liczyć¹⁾.

45. Tak więc jako pierwszy wynik teorii energetyki dla psychologii, możemy uważać stratę przez tę ostatnią monopolu na traktowanie t. zw. „jakości” naszego doświadczenia, a zyskanie możliwości badania tychże ściślejszemi metodami nauk fizycznych. Nie możemy a priori wiedzieć, czy wszystkie „jakości” dadzą się w ten sposób badać. Wiele z nich jednak bez wątpienia da się traktować w sposób energetyczny, tak jak to widzimy na „jakości” ciepła, elektryczności, ciężenia etc.

46. Jeżeli w zjawiskach, traktowanych fizycznie, istnieje prawo zachowania energii, to wytwarza się na podstawie tej zasady pewien jednolity pogląd na wszystkie zjawiska, do których daje się ono zastosować. Otóż aby zdać sobie sprawę ze zjawisk psychicznych, musimy przedewszystkiem zbadać, czy dają się one pod to prawo podciągnąć, t. j. czy możebnym jest wynalezienie równoważników między zjawiskami fizycznymi a psychicznymi. Kwestja ta nie jest identyczną z odrzuconym przez nas na początku tego rozdziału twierdzeniem, że zjawiska psychiczne są objawami energii specjalnego rodzaju. Poszukując bowiem równoważników energetycznych, możemy zupełnie jasno zdać sobie sprawę z tego, że energia jest tylko ogólnym mianem dla różnorodnych zjawisk, dających się przyrównać ilościowo do pracy mechanicznej. Trzymając się tego, nie potrzebujemy wcale uważać energii za substancję i będziemy zabezpieczeni przeciw złudzeniu, że gołe twierdzenie, iż coś jest energją, zawiera jakąkolwiek treść. Tak więc ściśle sformułowanie zadania, jakie mamy przed sobą, jest:

¹⁾ Naturalnie, mówiąc, że teraz fizyka uwzględnia „jakości”, nie mamy bynajmniej na myśli, że klasyfikacja fizyczna zjawisk będzie się kierowała narządami zmysłowemi ludzkiemi, które uczestniczą przy wytwarzaniu tych „jakości”. Fizyka bowiem ma specjalne zadania, dla których abstrahuje od organizmów ludzkich, współuczestniczących w doświadczeniu. Tak widzimy np. kategorię „energji promieniującej”, przedstawiającą całą grupę „jakości”, którą oczywiście rozpoznajemy za pomocą różnych zmysłów, nie jakiegoś jednego. To samo można powiedzieć o energii elektrycznej etc.

Czy zjawiska, badane przez psychologję, mogą mieć równoważniki mechaniczne?

47. Niestety, związany z psychologją, jest, że zjawiska, z jakimi ma ona do czynienia, czyli jej przedmiot, nie są tak jasno określone, jak to się dzieje w innych naukach. To też zanim zaczniemy mówić o psychologji, przede wszystkim potrzeba określić jej przedmiot. Szczególniej w naszym wypadku jest to rzeczą niezbędną, bo dla wielu „jakości zjawisk“ były dotychczas właśnie specjalnym przedmiotem, stanowiącym dziedzinę psychologji. Tymczasem okazuje się, że wskutek odrzucenia hipotezy materialistycznej, jakości mogą być traktowane fizycznie. Wygląda więc zatem, jak gdyby psychologja traciła swoją rację bytu. Oczywiście jest to jednak tylko złudzeniem, polegającym na tym, że stare dualistyczne pojęcie świata, jako psychicznego i fizycznego pierwiastku, pod wpływem pojęcia energii ulega zasadniczej zmianie. Zastanówmy się nad tym bliżej, chociażby pokrótce.

48. Wszelaka klasyfikacja, wszelakie ugrupowanie zjawisk ma oprócz logicznej zasady podziału pewien specjalny moment psychiczny, z którego wychodzi. Moment ten nie zawsze świadomie wziętym jest za logiczną podstawę podziału. Najczęściej jednak służy on jako taka, ale po poprzednim oczyszczeniu ze swych cech przypadkowych i po odpowiednim pojęciowym przekształceniu. Otóż przy dualistycznym poglądzie na świat takim psychicznym momentem jest pojęcie r z e c z y. Oczywiście pogląd dualistyczny na świat stworzył się w ten sposób, że obok r z e c z y postawiono zjawiska, nie mogące być uważane za rzeczy, lub przynajmniej za rzeczy tego samego rodzaju. Wskutek dalszej analizy zamiast r z e c z y, wzięto za zasadniczą cechę zjawisk fizycznych r o z c i ą g ł o ś ć. Jednakże r z e c z jest pojęciem, leżącym dotychczas w zasadzie dualistycznego poglądu na świat. W dalszym ciągu stąd rozwinęły się problemata, tyżące się natury duszy. Tak pojęcie materialistyczne pierwiastku psychicznego jest wynikiem potrzeby zwalczania dualizmu r z e c z y i p s y c h i c z n o ś c i, czy też m y ś l i, jak w takim wypadku się wyrażano. Pojęcie aktualne duszy znamionuje staranie się podobnego związania pierwiastku psychicznego z r z e c z ą, czy też, jak się w tym razie wyrażają, z m a t e r j ą, jak życie związane jest z budową organiczną, itd.

49. Otóż pod wpływem pojęcia energii i prawa zachowania energii, pojęcie r z e c z y traci swą dotychczasową rolę w poglądzie na świat. Nie o r z e c z y już nam bowiem chodzi, ale o p r o c e s y, dające się przyrównać do pracy. Jest to d y n a m i c z n e pojęcie świata, pogląd, opierający się na r u c h u, z m i a n a c h, s t a w a n i u s i ę. Tylko przy pojęciu energii taki pogląd stał się możebnym, gdyż uży-

wane w tym celu poprzednio pojęcie siły wymagało jako współodpowiednika, pojęcia materji, będącej z kolei przeobrażonym drogą analizy pojęciem rzeczy. Przy takim dynamicznym poglądzie rzecz, t. j. stan stały może być rozważany tylko jako jeden moment w szeregu zmian, czyli też, mówiąc inaczej, jako jeden z wypadków szeregu zmian. To, co nabiera zamiast rzeczy znaczenia zasadniczego, jest pojęcie aktu. Rozklasyfikowanie zaś aktów na fizyczne i psychiczne nie ma już zasadniczego, dualistycznego znaczenia. Praktyczne znaczenie określenia dziedziny każdej nauki osiąga klasyfikacja aktów według sposobu ich badania, zasadniczych abstrakcji od całości doświadczenia i metod użytych. To też musimy je klasyfikować według specjalnych nauk. W ten sposób mamy zjawiska fizyczne, chemiczne, fizjologiczne i psychiczne.

50. Wszystkie te zjawiska nie są istniejącymi oddzielnie i samodzielnie. Są one częściowymi doświadczeniami, t. j. doświadczeniami, badaniami z pewnego danego punktu widzenia i w pewnym określonym celu. Tak np. niepodobieństwem jest nawet wyobrazić sobie istnienie zjawisk fizycznych niezależnie od zjawisk chemicznych. To samo można powiedzieć o zjawiskach fizjologicznych. Nie mogą one istnieć inaczej, jak współrzędnie ze zjawiskami chemicznymi i fizycznymi. Jednakże każda z odpowiednich nauk ma swą właściwą dziedzinę, na której utrzymuje się w celu osiągnięcia pewnych określonych celów. Tak samo i psychologja ma właściwy sobie zakres działania i swój określony przedmiot, będący także częściowym doświadczeniem.

51. Powiedzieliśmy powyżej, że zjawiska, należące do działu jednej nauki, nie istnieją jednak samobytnie i niezależnie od zjawisk badanych przez inną naukę, dając przykład fizyki i chemji. Ale nawet połączenie zjawisk fizycznych i chemicznych w jedność nie da jeszcze całości doświadczenia, nawet w świecie nieorganicznym. Do każdego doświadczenia bowiem należy obok „przedmiotu“ jeszcze i „podmiot“. To jest przy każdym doświadczeniu musimy przyjąć pod uwagę i indywiduum, które ma to doświadczenie, to jest pewien żyjący organizm wraz z myślami, które powstają z nim w związku.

52. Tak jak doświadczenie, z którym ma do czynienia fizyka, chemja etc., jest doświadczeniem częściowym, tak i nauka, zajmująca się stosunkiem rzeczy i myśli, zmysłowych i niezmysłowych uczuć, do ludzkich indywiduów, które ich „doświadcniają“, jest też częściowym doświadczeniem, dopełniającym doświadczenia innych nauk. Nauką tą jest psychologja.

53. Przedmiot psychologji zatym stanowią doświadczenia

wszelakiego rodzaju, badane jako takie w zależności od jednostek, które ich doświadczają ¹⁾).

54. Ażeby to, co powiedziano powyżej, zrozumieć dokładniej, musimy uprzytomnić sobie, że jeżeli badam doświadczenia jakiegoś indywiduum, to z mojego punktu widzenia mam przed sobą, dwie rzeczy: dane indywiduum i jakąś rzecz, np. stół, który ona spostrzega. Jeżeli mówię, że dane indywiduum odbiera wrażenie rzeczy, lub że ją spostrzega, to oznacza to, że zaznaczam współdziałanie w przeżyciu przypuszczonym względem danego indywiduum doświadczeniu stołu dwóch czynników, organizmu tegoż indywiduum i rzeczy, stołu, będącej w jego otoczeniu ²⁾).

55. Jeżeli dalej badam zmiany, jakie zachodzą w doświadczeniu danego indywiduum przez zmianę rzeczy z jego otoczenia lub działanie na jego własny system nerwowy albo na jego myśli (oczywiście też przez pośrednictwo systemu nerwowego), to przeprowadzam badania psychologiczne, gdyż badam to, co dane indywiduum nazywa swym doświadczeniem w zależności od jego systemu nerwowego.

56. To badanie doświadczeń w stosunku do doświadczających indywiduów naturalnie powoduje zwrócenie uwagi na poszczególne strony zjawisk. Tak zaznaczymy tutaj tylko, że np. to, co nie uwzględniając doświadczającego indywiduum, nazywamy rzeczą, w stosunku do niego nazwiemy spostrzeżeniem lub wrażeniem. Oznacza to, że uwzględniamy tu specjalne czucia organów zmysłowych, uczestniczących w danym doświadczeniu ³⁾).

57. To zwrócenie uwagi na czucia i uczucia powoduje, że niektórzy przypisują psychologii jako specjalne zadanie badanie tychże. Jest to jednak niesłuszne. Psychologja winna badać wogóle wszelakie doświadczenia, byleby wzięte w zależności od systemów centralnych doświadczających ich jednostek. Tak np. myśli powinny stanowić przedmiot badań psychologii nie co do swej treści, wziętej abstrakcyjnie, ale w zależności od danego indywiduum. Np. idea „smok“ w swym sztucznym układzie wrażeń i pierwotnych doświadczeń i myśli musi być badana psychologicznie. „Smok“ zaś sam przez się nie należy wcale do psychologii.

58. Poprzestając na powyższym określeniu psychologii, wróćmy do kwestji, czy przedmiot psychologii pozwala na zastosowanie zasa-

¹⁾ R. Avenarius: Bemerk. zum Begriff des Gegenstande der Psychologie. Str. 417. Viert. j. f. wiss. Phil. XVIII. 4.

²⁾ Patrz: różnica między bezwzględny a względny poglądem na zjawiska, jak ją Avenarius analizuje w „Weltbegriff“.

³⁾ R. Avenarius. Kritik d. reinen Erfahrung. Str. 77 i nast. T. 2.

dy zachowania energii w jej dziedzinie? Wszyscy, którzy nie zgadzają się z twierdzeniem, że energia jest substancją, utrzymują, że zjawiska, stanowiące przedmiot psychologii, nie mogą być przystosowane do prawa zachowania energii, nie podpadają pod te zasady. Jako główny dowód uważaną jest w tym względzie zasada równoległości zjawisk psychicznych i fizjologicznych. Jeżeli zgodzimy się, mówią oni, na to, że zjawiska psychiczne idą łącznie ze zjawiskami fizjologicznymi, czego mamy tysiączne dowody, to przynajmniej, że zjawiska fizjologiczne podporządkowane są zasadzie zachowania energii, musimy jednocześnie przyjąć, że na zjawiska psychiczne żadna dodatkowa energia nie jest zużyta¹⁾. Inaczej musielibyśmy zgodzić się z twierdzeniem, że np. proces spalania białka w nieżyjącym organizmie i takież proces w żyjącym organizmie zużywają różne ilości energii. Oczywiście taka zasada byłaby równoznaczną z kompletną niemożnością zastosowania ścisłych metod w fizjologii. Przy tym, jeżeli prawo zachowania energii stosuje się do procesów odwracalnych, to ponieważ proces fizjologiczny nie może zaniknąć, by się na jego miejscu pojawił proces psychiczny, lecz przeciwnie musi z tym ostatnim współistnieć, nie może więc być mowy o odwracalności tych procesów i przechodzeniu jednego w drugi.

59. Teorja ta jednak podlega zaprzeczeniu nawet z punktu widzenia paralelizmu zjawisk fizjologicznych i psychicznych. Można bowiem przypuścić jakieś zasadnicze związanie zjawisk obu szeregów w taki sposób, że energia jednego szeregu nie przechodzi na drugi, oba jednak stoją pod prawem zachowania energii²⁾. Oczywiście przypuszczenie to wprowadza niezmierną komplikację do poglądu na organizmy żyjące i ich stosunek do otoczenia, teoretycznie jest jednak możebne. Zauważyć jednak należy, że hipoteza taka nie ma zupełnie praktycznego znaczenia dla nauki; bo cóż kto zyska na odkryciu, że „psychika“ jest też energją, jeżeli nie znajdzie i nie wyosobni żadnych zjawisk, które muszą zaniknąć, aby się ona pojawiła w ich miejscu? Pojęcie energii ma tylko tam znaczenie, gdzie możemy znaleźć równoważniki energetyczne.

1) Z tego samego rozumowania wychodziłam sama w swej pracy „Zur Analyse des Apperceptionsbegriffes“, wydanej w r. 1893. Obecnie jednak uważam je za niezupełnie dostateczne do uzasadnienia danego twierdzenia.

2) Tak Pr. L. Solomons przypuszcza analogję danego stosunku z faktem, gdzie mamy kulę peruszaną wkłódo za pomocą sznura. Energia nie przechodzi ze sznura na kulę. Tak kula jak i sznur jednak stoją pod prawem zachowania energii. The alleged proof of Parallelism from the conservation of Energy. The phil. Review March. 1899.

60. Ważniejszy i naszym zdaniem ostateczny dowód, że zjawiska psychologiczne nie podlegają zasadzie zachowania energii, to znaczy, że nie dają się mierzyć przez pracę mechaniczną, leży w samejże naturze tych zjawisk. Jak z określenia przedmiotu psychologii wynika, bada ona zjawiska, stanowiące ludzkie doświadczenia, jako takie, w związku z indywiduami, które te doświadczenia odbierają. Jak to widzieliśmy powyżej, każde takie zjawisko może być badane niezależnie od doświadczającego indywiduum i zależnie od tegoż. Jeżeli je badamy niezależnie, to mamy do czynienia z tym częściowym doświadczeniem, które stanowi przedmiot innych nauk, nie psychologii. Wziąwszy zaś tenże sam dany przedmiot zależnie czyli ze względu na doświadczające go indywiduum, badamy go psychologicznie. Zauważyć tu należy jednak, że nie jest on już dla nas teraz „przedmiotem“, lecz „doświadczeniem“ owego indywiduum ¹⁾.

61. Żadne zjawisko nie może być tak wyosobnione, czyli też nie może być nad nim w ten sposób dokonana abstrakcja, aby stało się niezależnym od współczynnika, jakim jest w jego utworzeniu się indywiduum, którego doświadczeniem jest owo zjawisko. Możemy jednak zależności tej nie brać pod uwagę i traktować dane zjawisko jako niezależne. Z drugiej znów strony możemy specjalnie ową zależność uwzględnić i np. przy doświadczeniu jakiejś rzeczy brać głównie pod uwagę zmysłowe czucia, które temu doświadczeniu towarzyszą. Czucia te nie są przez to bardziej „psychicznymi“ niż inne jakości, chociaż są one może bardziej niż inne uważane za przedmiot psychologii. Pochodzi to stąd, że będąc bezpośrednio związane wyłącznie z organizmem, od razu przedstawiają nam się w związku z centralnym systemem tego ostatniego.

62. Jeżeli zatem weźmiemy pod uwagę indywiduum, mające doświadczenia, i jego otoczenie, względem którego ono owe doświadczenia wypowiada, to widzimy następujący stan rzeczy. Przedmioty, które dane indywiduum spostrzega w około siebie, stara się ono zrozumieć i nad nimi zawładnąć przez zbadanie związków, które zachodzą pomiędzy nimi. Bada ono te związki, abstrahując od siebie samego, to jest od swego systemu centralnego. Dla pewnych celów jest to zupełnie dostateczne. Doświadczenie takie jednak nigdy nie jest zupełnie. Specjalnie w celu zawładnięcia otoczeniem okazała się skutecz-

¹⁾ R. Avenarius w „Weltbegriff“ rozwija obszernie tę kwestję. Patrz także mój artykuł „Der Empfindungsbegriff“ Viert. für. Wiss. Phil. XXI. 4.

ną metoda badania mechaniczna, uwzględniająca masę i ruchy ciał. Obecnie specjalne znaczenie osiągnęło w tym celu pojęcie energii, wytworzone przez tę mechaniczną metodę, lecz ściślejsze niż pojęcie siły, dotychczas używane w mechanice i dające możność innego, bardziej zupełnego poglądu na świat. Prawo zachowania energii i wynalezienie równoważników pracy mechanicznej przekształca dawny pogląd na świat przez wprowadzenie równań tam, gdzie je pierwiej uważano za niemożliwe. Zawsze jednak w równaniach tych chodzi o pracę mechaniczną i zawsze jednak doświadczenia, stanowiące przedmiot badań, nie są doświadczeniami pełnymi.

63. Ażeby dopełnić te wszystkie częściowe doświadczenia, bada psychologia zależność ich od systemów centralnych jednostek, które je wypowiadają. Jeżeli inne nauki mówią absolutnie, że np: „cukier jest słodki“, to psychologia bada, w jakich warunkach indywiduum ludzkie uznaje cukier za słodki. Ten sam więc cukier, którego słodycz możemy sobie przynajmniej wyobrazić jako mierzoną przez mechaniczną pracę, tj. przyrównaną ilościowo do tej ostatniej, będzie rozważany pod innym punktem widzenia, mianowicie jako doświadczenie indywidualne.

64. Doświadczenie „cukier jest słodki“, wypowiedziane przez jakieś indywiduum, zależne jest bezpośrednio od jego systemu nerwowego. Jeżeli badamy działanie cukru na system nerwowy i reakcję tegoż, to stoimy na gruncie fizjologicznym. Nigdzie w przebiegu podrażnienia w komórkach nerwowych ani w ośrodkach nie znajdziemy nic innego, oprócz zjawisk fizjologicznych, i nic innego nigdy znaleźć nie można. Co najwyżej możemy mieć nadzieję z czasem osiągnąć, jest to wyosobnienie tej drogi, jaką idzie w nerwach podrażnienie i reakcja na słodycz cukru. Żadnego „psychicznego zjawiska“ nigdzie tam nie znajdziemy, dla tej prostej przyczyny, że go nigdzie nie ma ¹⁾.

65. Zjawiska takiego nie znajdziemy nawet tam, kędy da się wyosobnić drogę związania organów mowy i asocjacji różnych myśli danego indywiduum, wypowiadającego, że cukier jest słodki. Nawet „apercepcji“ nie możemy znaleźć umiejscowionej w jakiejbądź części mózgu ²⁾. Będziemy mieli do czynienia tylko z fizjologją. Zjawisko

¹⁾ Patrz wyżej cytowany artykuł Avenariususa Bemerk. z. B. d. G. d. Psychologie.

²⁾ Obszerniej rozebrałam tę kwestję w poprzednio cytowanej książce „Zur Analyse des Apperceptionsbegriffes“, jako też w artykule „Some remarks upon Apperception“. Psych. Rev. 1859.

doświadczenia „cukier jest słodki“, będzie z fizjologicznymi stanami tylko współistniejące. To jest, stany te będą warunkami danego doświadczenia, równie jak sam cukier i fakt skosztowania go. Oczywiście stany fizjologiczne mogą być równie dobrze, jak i zjawiska otoczenia indywidualnego, mierzone pracą mechaniczną.

66. Pojęcia, wkładające „psychikę“ we wnętrze człowieka, tak się zrosły z ogólnym myśleniem, że przyswojenie powyższego punktu widzenia, będącego z natury rzeczy myśleniem prostszym niż zwykle, wymaga jednak znacznego trudu. Skoro jednak raz wysiłek został wykonany, kwestja nie-łychanie się upraszcza. Oczywiście nie może być mowy o związaniu prawem zachowania energji zjawisk psychicznych z fizjologicznymi, bo zjawiska psychiczne są, rzecz można, innym poglądem na te same fakta, które już stają pod prawem zachowania energji, i w innym, niż pierwszy pogląd, celu. Tym celem jest wykrycie ich zależności od indywidualum, dla którego są one doświadczeniem.

67. Nie wszystkie zaś zależności i związki dają się nawet pomyśleć, jako związane prawem zachowania energji. Niezaprzeczenie w związku z pięknym pomnikiem powstaje uczucie piękna, jakie wypowiadają indywiduala go oglądające. Jednak nikomu nie przyjdzie na myśl obliczać, ile energji przeszło z pomnika w uczucie piękna.

68. Nikomu nie przyjdzie na myśl utrzymywać, że równanie $a + b + e = x + d$ wyraża prawo zachowania energji w matematyce, lub że przekształcenie tej formuły w $a + b + e - d = x$ stoi pod prawem zachowania energji względem formuły pierwszej. Mowa, rozpatrywana z punktu widzenia gramatycznego, również nie ma nic do czynienia z prawem zachowania energji. To samo można powiedzieć i o zależności zjawisk psychicznych od fizjologicznych, lub o zależności psychicznych zjawisk między sobą.

69. Ta wstrzemięźliwość w przenoszeniu pojęć pomocniczych z jednego działu wiedzy, z pewnego rodzaju stosunków, do stosunków odmiennych, jest właśnie największą, chociaż uboczną korzyścią, jaką odnosimy z zapoznania się z pojęciem energji. Pojęcie to, chociaż samo w sobie nie pozbawione pierwiastku metafizycznego, kontroluje się jednak zupełnie zjawiskami empirycznymi, mianowicie zaś pracą, i jako prawo zachowania energji daje nam pewną zasadę do badania zjawisk następujących po sobie. Zasada ta, będąca ściślejszą niż prawo przyczynowości, nie jest z tym prawem identyczną. Jeżeli będziemy się upierali, jak to niektórzy czynią, aby prawo zachowania energji nazywać prawem przyczynowości, to przynajmniej prawo to otrzyma

bardziej określony i ściślejszy wyraz, a objętość jego się zwęży, co z kolei przyczyni się do wyjaśnienia wielu pozornych problemów.

70. Już obecnie widzimy w nauce ten ostatni rezultat. Pod wpływem zasady zachowania energii zaczęto rozróżniać pojęcie przyczynowości w różnych naukach, rozróżniać przyczynowość psychologiczną od fizycznej etc. Mniej konserwatywne umysły nawet odrzuciły zupełnie pojęcie przyczynowości i zastąpiły poszukiwanie przyczyn prostym opisaniem zjawisk w ich zależnościach. Oczywiście ilościowe przyrównanie danych rodzajów zjawisk ze sobą wraz z wykazaniem ich warunków i kierunku, w jakim zmiany idą, jest jedynym celem, do jakiego dąży wiedza.

71. Dla psychologii zasada opisania ma może jeszcze ważniejsze znaczenie, niż dla wszystkich innych nauk. Od wieków bowiem panuje nawyknięcie do spekulowania w psychologii. Wszelkie tak zwane „empiryczne” psychologje, nie wyłączając nawet psycho-fizyki i psycho-fizjologii, tak są przepełnione konstrukcjami pojęciowymi, że stosunkowo proste zjawiska stają się zagmatwaniami do niepoznania przez tysiące pozornych problemów. Jeżeli gdzie, to w psychologii nauka „wolna od hipotez”¹⁾ jest warunkiem jej dalszego rozwoju. Co prawda, razem z hipotezami upadają niektóre drogie nam wierzenia. Są jednak ludzie, którzy właśnie w przewyciężaniu starych pojęć „psychiki” i „fizyki” widzą wyzwolenie od wielu bólów, które od wieków znosi ludzkość.

72. Ażeby zakończyć, musimy jeszcze wyjaśnić stosunek psychologii, pojętej tak, jak ją określiliśmy powyżej, do roli dopełniania, jaka była przypisywaną zjawiskom psychicznym, kiedy świat nas otaczający uważano za materję w ruchu, bez innych „jakości”. Oczywiście psychologja, badająca ludzkie „doświadczenie” w zależności od centralnych systemów doświadczających jednostek, wyjaśnia i zapoznaje nas z jedną tylko stroną tego doświadczenia, tak jak to wogóle czyni i każda inna nauka. Przedmiot psychologii wydziela się jednak z całości ludzkiego doświadczenia wskutek swych specjalnych celów i metod na tych samych prawach, na jakich wydziela się i przedmiot każdej innej nauki. Ale nie znaczy to, aby treść faktów psychicznych była w istocie rzeczy, w rzeczywistości czymś innym, w zasadzie swej odmiennym od zjawisk „fizycznych”, służącym do ich do-

¹⁾ Wyrażenie Ostwald’a. Chociaż nieściśle, bo żadna nauka nie może bez hipotez istnieć, hasło to jednak maluje dosadnie potrzebę nauki sprowadzenia hipotez do jaknajmniejszej liczby i zrobienia ich jak najbliższymi do empirji.

pełnienia. Tenże sam bowiem fakt naszego doświadczenia, jakaś rzecz lub myśl, raz może być rozważaną według metod fizycznych, inny znów raz według psychologicznych. Za każdym zaś razem naturalnie inne strony danego faktu ulegną specjalnemu uwzględnieniu, a od innych będzie się abstrahowało. Fakt jednak ludzkiego „doświadczenia“, zależnego zarówno od ludzkiego indywiduum jak i jego otoczenia, jest zawsze jednym i inaczej jak logicznie niepodzielnym.

Kilka uwag z punktu widzenia empirjo-krytycyzmu co do nowszej fizjologii mózgu.

Ostatniemi czasy daje się zauważyć w fizjologii mózgu pewien nowy kierunek. Zaczęto mieć się na ostrożności względem starych pojęć i metod i powstało dążenie do poddania ich krytyce przez eksperymentu. W tym względzie zasługują zwłaszcza na uwagę Jacques, Loeb i Bethe, tak przez szczęśliwe i oryginalne eksperymentu, jak i przez ryzykowność odnośnych teorji. Loeb nawet próbował przedstawić systematycznie swe idee i wydał książkę, nawet dla filozofów bardzo interesującą, pod tytułem „Wstęp do porównawczej fizjologii mózgu i do porównawczej psychologii.“

O ile wiemy, książka ta przedstawia ze strony fizjologów pierwszą próbę odarcia z metafizycznego charakteru t. zw. centralnego nerwowego systemu i zrobienia go zrozumiałym.

Jak to się dzieje, że centralny system nerwowy, t. j. pewne gangliony i nerwowe komórki przejmują od organizmu zdolność reagowania na podrażnienia? Czy są do tego potrzebne jakieś specyficzne własności, których brakuje reszcie organizmu i które umożliwiają panowanie nerwów nad ciałem? Bynajmniej. Przez dowcipne, chociaż dla ostatecznego przyjęcia tezy niedostateczne jeszcze eksperymentu

dowodzi Loeb, że nerwy posiadają te same własności, co i protoplazma w ogóle, i biorą nad resztą organizmu górę tylko dzięki szybszej akcji. Wogóle, gdzie się okazuje wiele współbiegających się czynników w jakimś zjawisku, tam ten z nich, który jest w stanie dać najprędzej daną reakcję, bierze górę nad innymi i albo znosi ich działalność, albo zmusza ją do poruszania się w jego tempie. Niema żadnej specjalnej, posiadanej tylko przez nerwy własności do przeprowadzania podrażnień. Według Loeba fakt ten nawet daje się przepowiedzieć z góry, gdyż widzimy, że nawet protoplazma roślin przeprowadza podrażnienia. Jednakże Loeb robił i doświadczenia wprost na zwierzętach. Tak dowiódł on, że u aktynji podrażnialność nie ogranicza się do normalnie rozwiniętych macek utworu ustowego. Analogja z roślinami daje się jeszcze dalej przeprowadzić w biologji zwierzęcej. Zwierzęca protoplazma tak, jak i roślinna, podlega różnym „tropizmom“. Te zaś czynią niepotrzebnym użycie w fizjologii takich dotychczas używanych pojęć psychologicznych, jak „inteligencja“, „dusza“, „instykt“ i t. p. Nawet organa zmysłów nie są konieczne dla takich reakcji na podrażnienia, które w fizjologii ludzkiej przywykliśmy uważać za rezultaty wrażeń zmysłowych. Planarje, trytony dżdżownice mogą np. reagować na światło, nie posiadając oczu i t. d. Tam, gdzie się więc pojawia koordynacja w centralnym systemie nerwowym, powinniśmy ją uważać tylko za „wygodną drogę do przeprowadzania podrażnień.“ Tak np. udaje się Loebowi dowieść, że u niższych zwierząt, mających budowę segmentalną, nawet przy wykluczeniu koordynacji nerwowej można otrzymać koordynowane ruchy przez pośrednictwo ustroju peryferycznego. Te zwierzęta segmentalne uważa Loeb za złożone z prostych stworzeń odruchowych (Reflexthier), z których każde odpowiada jednemu segmentowi. Podrażnienie zaś przechodzi z jednego segmentu na drugi. Przechodząc do kręgowców, przeciwstawia Loeb przyjętej pod ich względem teorii ośrodków, teorię segmentów. Mózg powinien być rozważany, jako złożony z segmentów. Różnorodność zaś jego funkcji powstaje dzięki rozmaitemu umiejscowieniu tych segmentów, rozmaitemu położeniu ich elementów i różności protoplazmicznych połączeń. Lokalizacja rozmaitych „funkcji psychicznych“, jak „instykt“, „pamięć“ i t. d. jest najzupełniej niepotrzebną rzeczą dla wyjaśnienia sobie związanych z niemi zjawisk.

Cóż więc wynika z tej teorii dla fizjologii zmysłów i mózgu, a z tym dla psychologii? Loeb i Bethe¹⁾ odpowiadają: „że zwierzęta niż-

¹⁾ W czasie kiedy pisałam tę pracę, była mi jeszcze nieznaną nowa zmiana w poglądach Bethego. W artykule swym: „Noch einmal über die psychischen Quali-

sze, aż do tych, które posiadają pamięć „asocjacyjną”, nie mają „świadomości” i powinny być zatem uważane za „proste mechanizmy.” Rezultat ten, który każe nam wrócić do czasów Descartes'a, nie jest jednak bynajmniej koniecznym wynikiem przesłanek, z których obaj ci uczeni wychodzą. Dowodzi on tylko, że krytycyzm ich ustał z chwilą, gdy zetknęli się na polu fizjologii z pojęciami psychologicznymi. Nie można się temu dziwić w gruncie rzeczy, gdyż i w psychologii zaledwie jeszcze idea „świata” zaczyna, jak należy się zachować względem starych metafizycznych tradycji. Zastanowimy się więc poniżej nad niektórymi z tych pojęć.

Z wieków średnich pozostało nam mocne przekonanie odwoistości przyrody. Uważamy więc za fakt, że posiadamy ciało i ducha, wewnętrzne i zewnętrzne doświadczenie, że świat rozpada się na fizyczny i psychiczny. Ponieważ stopniowy rozwój nauk przyrodniczych zmusił do postawienia kwestji, w jaki mianowicie sposób duch działa na ciało, więc po wielu próbach wyjaśnień ustaliła się nakoniec teoria, że duch zamieszkuje system nerwowy lub jakąś jego część specjalną i stamtąd panuje nad ciałem. Że zamiast jednej niepodzielnej duszy wiele tak zwanych „funkcji duszy” zostało przyjętych i ulokowanych w mózgu, jest to podrzędnego znaczenia dla filozofji. W zasadzie pozostaje bowiem to samo: duch zamieszkuje system nerwowy.

Obecny rozwój biologji poucza nas jednak, że rozmaite „funkcje”, uważane za „psychiczne”, mogą być dokonane bez mózgu lub wogóle bez centralnego systemu nerwowego. Psychologicznie jest to więc zupełnie zrozumiałym, że się nasuwa wniosek: kiedy przy danej funkcji system nerwowy nie współuczestniczy, to znaczy, że może ona istnieć „mechanicznie”, bez współdziałania „duszy”. Chociaż zwykle przy tym mówi się nie „dusza”, lecz „świadomość”, to jednak myśli się to samo, jak to zobaczymy poniżej.

Widzimy więc, że nowe teorie dotyczące fizjologii mózgu, w stary odziedziczony sposób operują dwoma pryncypjami, psychicznym i fizycznym. W gruncie rzeczy chodzi przytym o tę samą kwestję samodzielności i ograniczenia obu pryncypjów. Tutaj bowiem kończy się jedno, tam zaczyna się drugie pryncypjum. Jedno jest odpowiedzialne za tyle a tyle, drugie zaś za resztę, za wszystko „wyższe”. I jak pierwiej, tak i teraz różnią się ludzie od zwierząt tym, że oprócz swej „fizycznej” natury mają jeszcze „duszę” czy też „świadomość.”

täten der Ameisen“, Pflügers Archiv 97. (1 i 2), wypowiedzi on idee bliższe już znacznie do mego poglądu.

Mogą nam na to zarzucić, że właśnie przyrodnicy obecnej epoki w większości wypadków są przeciwnikami dualizmu przyrody. Utrzymują oni bowiem, że psychiczność powstaje, jako preformacja fizyczności. Ale przypuściwszy nawet, że psychika jest wydzieliną komórek mózgowych, nie znosimy jeszcze przez to wcale dualizmu. Istnieje on bowiem dopóty, dopóki natura psychiki uważa się za zasadniczo odmienną od natury fizyki. Nawet połączenie obu przez związek przyczynowy, przy naszych obecnych pojęciach o przyczynowości, nie pomaga nam do przewyciężenia trudności. Wiemy bowiem, że związek przyczynowy nie pociąga za sobą identyczności wartości obu zjawisk, jak to np. widocznym jest z faktu, że ciepło może powstać z pracy mechanicznej. Z drugiej strony wiemy też, że „przyczyna“ zwykle praktycznie nic więcej nie oznacza, jak tylko ostatni warunek dopełniający do całego systemu warunków, które poprzedzają w czasie dane zjawisko.

Tak więc dualizm pozostaje dopóty, dopóki będziemy uważali „psychikę“ za niematerjalną, a „fizykę“ za materjalną, niezależnie od związków przyczynowych między oboma. Ale i zasada związku przyczynowego między psychiką a fizyką nie może być utrzymana, skoro zdamy sobie sprawę z natury tych obu pojęć.

A więc świadomość nie może być wogóle przyczyną ruchów? Nie!—a to z dwóch powodów: raz dlatego, że niema świadomości, jako siły realnej, powtóre, że gdyby nawet i była, to posiadając własności, które się jej przypisują, nie mogłaby wywoływać zjawisk fizycznych.

Tak niema „świadomości“, którąby można było uważać jako siłę przyrody, jak i niema „dobreści“ lub „piękności“, jako sił przyrody. Są to bowiem tylko ogólne nazwy dla pewnych jakości ludzkiego doświadczenia, które są charakterami, nie zaś elementami tego doświadczenia. Już Steinthal w swoim czasie proponował, aby rzeczownik „świadomość“ (Bewusstsein) zupełnie usunąć ze słownika, a zastąpić go wygodnym niemieckim słowem „Bewusstheit“, które co prawda jest też rzeczownikiem, ale nie oznacza substancji, tylko jakość. Doświadczenia nasze są „świadome“ lub „nieświadome“, mają charakter świadomości lub nieświadomości, tak jak mają charakter piękności lub też go nie mają. Nie zmienia to jednak ani trochę elementów tych doświadczeń. Jeżeli będziemy się wprost opisania faktów trzymali, to przekonamy się, że biorąc rzeczy ściśle, w charakterze świadomości nic więcej nie tkwi ponad uwydatnienie danego doświadczenia wśród innych. To doświadczenie, które z pośród innych się uwydatnia, nazywamy świadomym, to, które się nieuwydatnia, nieświadomym. Świadomości zaś, pojętej jako charakter, nie można traktować

na jednej linii z elementami doświadczenia. Przy naszym terażniejszym wykształceniu filozoficznym, nawet do głowy nikomu przyjść nie może uważać np. piękność za element przyrody. Nie stawiamy jej nigdy np. na równi z twardością lub barwą jakiegoś posągu. Wiemy, że piękność posągu jest pochodną ze stosunku całości danego kompleksu elementów z naszego doświadczenia do naszego systemu nerwowego. Badać, jakiego rodzaju to jest pochodna, możemy dalej, nie możemy jej jednak bez dalszych względów postawić pomiędzy elementami doświadczenia,

To samo dotyczy świadomości (Bewusstheit).

Możemy nawet eksperymentalnie, przez odpowiednie rozczłonkowanie danej treści z doświadczenia, otrzymywać wyznania, że coś z tej lub innej części danego doświadczenia właśnie „doszło do świadomości“. To znaczy, że ta lub owa część danej treści z doświadczenia ludzkiego występuje dla danego osobnika z pośród innych, ale też i nic więcej. Widać więc z tego, jak niesłusznie świadomość była dotychczas traktowaną przez fizjologię mózgu, jako element obok innych elementów.

Naturalnie „świadomość“ ma obok powyższego wiele jeszcze innych znaczeń. Pod to słowo zrzucono wszystko możebne! Tak dla pewnych filozofów świadomość nie oznacza jakiegoś substratu dla zjawisk psychicznych, np. w tym sensie, jak płyn elektryczny uważanym był za substratum dla zjawisk elektrycznych,—ale tylko imię zbiorowe dla tych zjawisk psychicznych, podobnie jak np. dzisiejsi fenomenologowie odrzucają substratum elektryczne, a zostawiają nazwę elektryczności, jako imię zbiorowe dla wszystkich zjawisk elektrycznych. To też z tego względu zamiast mówić „świadomość“ będziemy używali w danym wypadku bardziej określonego wyrażenia: „wartości psychiczne“. Poszukajmy zatem, co się mieści pod tą pospolitą nazwą „wartości psychicznych“.

Co nazywamy psychicznym? Pytanie to nie ma tu być rozstrzygniętym w zwykłym, metafizycznym sensie, gdzie albo wszystko, albo nic uważanym jest za psychiczne, lecz w pospolitym naukowym znaczeniu. Całość naszego doświadczenia może być rozklasyfikowaną w dwojaki sposób: po pierwsze, na charaktery i elementa, po drugie, na rzeczy i myśli, przyczym przez rzeczy rozumie się także i „zmysłowe uczucia“, przez myśli zaś „niezmysłowe uczucia.“

Z drugiej strony dzielą też często doświadczenia na czucia, wrażenia i przedstawienia. Jak z tą klasyfikacją sprawa stoi, zobaczymy później.

Zbadajmy z początku podział naszego doświadczenia na charaktery i elementa! Przez elementa rozumie się te jakości doświadcze-

nia, które powstają w zależności od specjalnego ukształtowania organów zmysłowych, np. słodycz, twardość, kolory, tony i t. d. Charaktery oznaczają zaś wartości takie, jak intensywność, wielkość, piękność, znaczenie i t. d. Ani jedna klasa, ani druga nie może być uważaną za psychiczną lub za fizyczną. Zasada podziału stoi tutaj poza przeciwstawieniem psychiki i fizyki. Istnieje, co prawda, cały szereg badań, dążących do rozróżnienia psychiki i fizyki już w elementach i nawet nauka przyrodnicza sama dała w mechanistyczno-materiałistycznej hipotezie wspaniałą próbę takiego podziału. Ale już od dawna w filozofji, a od niedawna i w naukach przyrodniczych utwierdziło się przekonanie, że podział tego rodzaju nie ma realnego znaczenia i służy tylko co najwyżej, jako środek pomocniczy dla badania. Rozciągłość i materja nie są ani trochę realniejsze, niż kolory, światło, tony i t. d. Przy powstawaniu tych wszystkich doświadczeń musi zawsze współuczestniczyć tak jakiś przedmiot z otoczenia, jak i żyjący ludzki organizm. Rozerwanie tej jedności doświadczenia, zależnej od obu wyżej wymienionych czynników, jest zawsze tylko sztuczne. I równie niesłusznie jest utrzymywać, że te elementy są psychiczne, jak, że są fizyczne, właśnie dlatego, że psychika i fizyka są to pojęcia korelatywne i aż do pewnej granicy znaczenie jednego z nich zależne jest od znaczenia drugiego.

To samo daje się powiedzieć i pod względem charakterów. Charaktery intensywności, znajomości, świadomości i t. d. nie mogą być nazwane psychicznymi, ani fizycznymi. Rozerwanie jedności doświadczenia nie daje się i pod tym względem skutecznie.

Ale czy nie stoi rzecz lepiej pod względem podziału doświadczenia na rzeczy i myśli? Czy nie są rzeczy fizycznymi, a myśli psychicznymi? Pomyślawszy trochę, będziemy jednak musieli przyznać, że i ten podział nie daje się utrzymać. „Rzecz“ i „myśl“, badane jako wartości doświadczenia, mają obie, pod względem swej treści, to samo pochodzenie. Jak przy powstawaniu doświadczenia „rzeczy“, tak i przy powstawaniu doświadczenia „myśli“, wchodzi w grę: organizm żyjący i jakaś część z jego otoczenia. Ten zaś przedmiot z otoczenia i ten organizm mogą być z innej strony rozpatrywane jako kompleksa elementów i charakterów, z tą tylko różnicą, że organizm przedstawia większą ich rozmaitość, niż martwy przedmiot z otoczenia. Jeżeli wykluczmy stosunki obu tych rodzajów doświadczenia, to różnica między nimi będzie istniała głównie w tym, że treść doświadczenia w myśli będzie słabszą niż w doświadczeniu rzeczy i że będzie oddzieloną w czasie od przedmiotu, od którego zależy jej powstanie. Mach zauważył słusznie, że przeciwieństwa (jako rodzaj myśli) są też realne; tylko, że ich istnienie jest fizjologicznym. Niema też

żadnej zasady, dlaczegobyśmy jakieś uczucie, np. uczucie bólu, uważali za psychiczne lub też za fizyczne. Chociaż jest on bowiem dla bezpośredniego poglądu więcej związany z naszym organizmem, niż np. wartość „książka“, tym nie mniej jednak ból jest równie dobrze jakością, jak ton, kolor, twardość i t. d.

Mogą tu nam zarzucić: Tak, z pewnością rzecz „książka“ nie jest psychiczną, lecz fizyczną, ale przedstawienie, albo wrażenie „książka“ jest psychicznym. Według tego rzeczy i myśli byłyby fizycznymi, wrażenia zaś i przedstawienia psychicznymi. Klasyfikacja tego rodzaju nie jest jednak logicznie uprawniona, gdyż polega na podwójnej zasadzie podziału. Otaczający nas świat możemy rozpatrywać i poznawać albo absolutnie, nie zwracając uwagi na stosunek zjawisk do naszego organizmu, jak to się czyni np. w fizyce lub chemii, albo możemy te zjawiska poznawać w ich stosunku do naszego organizmu, albo do organizmów innych ludzi. W tym ostatnim wypadku nazywamy zwykle rzeczy wrażeniami, myśli zaś przedstawieniami. W gruncie rzeczy słowa „przedstawienia“ i „wrażenia“ odnoszą się do charakterystycznych cech rzeczy i myśli, ponieważ rzeczy jest spostrzegana, a myśl przedstawiona. W doświadczenie rzeczy i myśli wchodzi pewne uczucia organiczne żyjącego ludzkiego osobnika, które to uczucia występują na pierwszy plan w poznaniu relatywnym.¹⁾ To też jeżeli specjalnie uwzględnimy stosunek doświadczenia do ludzkiego organizmu, możemy naturalnie rozklasyfikować całe doświadczenie na przedstawienia i wrażenia. Zrzucenie tej klasyfikacji jednak razem z klasyfikacją, przeprowadzoną z absolutnego punktu widzenia, jest błędem logicznym.

Jak ten błąd powstał, w jaki sposób doszliśmy do tego, że zamiast rzeczy i myśli, wziętych absolutnie, podstawiamy wrażenia i przedstawienia, wyjaśnionym zostało w genialny sposób przez R. Avenarius. Właściwie od czasu wykrycia przez niego *introjekcji*, błąd powyższy nie powinienby być popełnianym. Ponieważ dzięki introjekcji tworzy się dualistyczne pojęcie świata, robi się podział doświadczenia na „wewnętrzne“ i „zewnątrzne“, a także wykształca się większość pojęć metafizycznych, (do których należy także i pojęcie psychiki, wraz ze swymi modyfikacjami, jak uczuciowość, świadomość, inteligencja), więc musimy się nią zająć nieco szczegółowiej.

Ten kto patrzy na otaczający go świat bez filozoficznych teorii, musi w nim znaleźć po pierwsze rzeczy, następnie zaś, chociaż w nieco inny sposób odnoszące się do nich myśli. „Psychika“ i „fizyka“,

¹⁾ Patrz mój artykuł „Pojęcie uczucia“.

„wewnętrzność“ i „zewnętrzność“ nie istnieje jeszcze dla niego. Doświadczenie jest rozpoznawane z absolutnego punktu widzenia i pozostaje jednolitym. Położenie rzeczy zmienia się jednakże, jak tylko chce obserwujący zdać sobie sprawę ze stosunku innych ludzi lub innych do niego podobnych istot.²⁾ Wtedy bowiem bierze już on pod uwagę nie tylko pewną część ze swego otoczenia, ale także innego człowieka, którego jednak także może uważać za część swego otoczenia. Ale oto musi być wyjaśnionym w jakim stosunku ten przedmiot z otoczenia pozostaje do tego człowieka? Obserwator poznaje zatem zależność w jakiej pozostaje wytworzenie się „doświadczenia“ danego przedmiotu z otoczenia do organów zmysłowych obserwowanego człowieka i t. d. Wskutek tego mówi że „człowiek ma wrażenie przedmiotu z otoczenia“. W twierdzeniu tym jednak obok empirycznej części zawartą jest i hipoteza. Empirycznie bowiem rozpoznajemy tylko ruchy człowieka (mowa jest też ruchem), hypotetycznym zaś jest to amechaniczne znaczenie, jakie przypisujemy tym ruchom, przyjmując, że te doświadczenia mają takie samo znaczenie, jak nasze własne doświadczenia. Nie możemy się obejść bez tej hipotezy i leży ona nam bliżej niż np. przypuszczenie, że wszystkie żywe istoty, z wyjątkiem „Ja“ są prostymi mechanizmami. Hipoteza ta jednak może być tylko wtedy uważaną za słuszną, jeżeli nie zawiera żadnych momentów, do których przyjęcia nie byłibyśmy uprawnieni logicznie i empirycznie z naszego własnego doświadczenia. Tak jednak zwykle rzecz nie ma się z naszą hipotezą.

Zamiast wprost utrzymywać, że każdy człowiek znajduje (vorfindet) rzeczy i myśli, że doświadcza tak jak i my, że zatem może być uważanym w pewnej mierze za centr dla tworzenia się doświadczeń, wkładamy błędnie te doświadczenia do jego wnętrza, introjekcjonujemy je między człowieka i rzeczy. Mówimy więc: człowiek ma spostrzeżenia rzeczy. Przez to jednak podwajamy zawartość doświadczenia rzeczy i otrzymujemy obok rzeczy jeszcze i spostrzeżenie rzeczy. Krokiem następnym na fałszywej drodze jest postawienie nas samych na miejscu obserwowanego człowieka, bez wzięcia tego pod uwagę, że w takim razie musimy swoje własne doświadczenie rozważać także relatywnie. Z tego wynika, że utrzymujemy, iż posiadamy w swoim doświadczeniu nie rzeczy ale tylko wrażenia. W ten sposób wrażenie, będące zjawiskiem zależnym od rzeczy i organizmu ludzkiego, zostaje zamiast rzeczy rozważanym absolutnie. Tak zamie-

¹⁾ Są jeszcze i inne motywa introjekcji,—ten jednak zdaje się mieć przeważne znaczenie. Co do innych motywów patrz niżej: „Rzeczywistość i jej naukowe pojęcie.“

niamy nasze położenie w przestrzeni, jako obserwatora, na położenie obserwowanego, a myślimy, że pozostajemy w danym nam początkowo miejscu. Konsekwentnie moglibyśmy tutaj utrzymywać, że ze stanowiska obserwowanego człowieka i my sami mielibyśmy wrażenie danej rzeczy, i że inni ludzie to uważają za rzeczy z absolutnego punktu widzenia, co biorąc względem nas relatywnie, określają, jako nasze wrażenia. Twierdzić zaś, że zamiast rzeczy mamy ich wrażenia, logicznie nie jesteśmy uprawnieni. Dalsze pomieszanie pojęć następuje wskutek tego, że, „par desus le marché“, doświadczenia, wrażenia, przedstawienia i t. d. zamykamy do ciała ludzkiego, które im dajemy na mieszkanie. Stary mitologiczny antropomorfizm jest przyczyną tej teorii. Kiedy wszystko to jest już gotowe, powstaje pytanie, jak ciało świat rozpoznaje? Odpowiedź brzmi: przez różne „psychiczne własności“, pomiędzy którymi zjawia się znów i „świadomość“.

Ale ani psychiczne własności, ani władz niema.

Jeżeli nie jesteśmy w stanie wyswobodzić się zupełnie od tych pojęć, to polega to na przyrodzonym konserwatyźmie ludzkiej natury i także na tym, że konsekwentne obmyślenie tych problemów wymaga ogromnej pracy umysłowej.

Jakież wniosek możemy wyciągnąć z powiedzianego powyżej? Jakie to może mieć zastosowanie w fizjologii mózgu i szczególnie w nowym jej krytycznym odłamie?

Nowa fizjologia utrzymuje:

1. Że niższe zwierzęta (aż do owadów włącznie), mogące pewnych biologicznie ważnych funkcji dokonywać bez nerwów, nie mają świadomości.

2. Że świadomość tylko tam się objawia, gdzie jest pamięć asocjacyjna, i że świadomość składa się ze „świadomej woli“ i ze „świadomego czucia“.

3. Że pamięć asocjacyjna jest to zjawisko fizyczne, i że polega ono na możliwości organizmu odpowiadania na pewne podrażnienia, nie tylko przez przynależny temu podrażnieniu skutek, ale także przez skutki, zależne od zupełnie różnorodnych podrażnień, a to dla tego, „że te ostatnie w poprzedniej historii danego osobnika wypadkowo zjawily się razem z danym podrażnieniem“.

4. Że ~~czucia~~ tylko tam istnieją, gdzie istnieje pamięć asocjacyjna. H
wrażenia

5. Że organem świadomości u kręgowców jest mózg, albo nawet cały system centralny nerwowy, wskutek tego zaś nie istnieje lokalizacja pojedynczych obrazów pamięci. Te ostatnie muszą być pojęte dynamicznie. Powstają one pod wpływem jakiegoś podrażnienia

w zależności od położenia w przestrzeni, od rozmaitego zorientowania i od rozmaitych związków elementów nerwowych.

C) dotyczy pierwszego punktu, to jasną jest rzeczą, że „świadomość“ pojętą tu jest substancjalnie, jako modyfikacja substancji „du-
 pod-
 H zarówno i ludzie są nie ~~nie~~ jak mechanizmami w szerokim znaczeniu tego słowa. Jeżeli bowiem nie pytamy o treść ludzkich doświadczeń, a jedynie zwracamy uwagę na ruchy, mające biologiczne znaczenie dla osobników, to musimy wyższe zwierzęta i ludzi rozważać z tego punktu widzenia, z jakiego n. p. Loeb wychodzi w badaniach swych nad tropizmami planarji i stawowców. Postępując w ten sposób, prowadzimy naukę w istocie rzeczy ściśle. Wszystko bowiem wprowadzone tu jest do naszych własnych wrażeń zmysłowych, albo będzie w przyszłości. Wszelkie reakcje ludzkie i zwierzęce, spowodowane czy procesami nerwowymi, czy protoplazmatycznymi, muszą być przedstawione mechanistycznie, t. j. jako ruchy. „Świadomości“ na tej drodze nie spotykamy nigdzie, tak jak i nie spotykamy innych pojęć psychologicznych, jak czucie, wrażenie i t. d.

Ale możemy też wziąć pod uwagę i treść doświadczeń ludzkich i zwierzęcych, odnoszących się do otaczającego ich świata. Wtedy patrzmy na rzeczy z punktu widzenia amechanistycznego. Pomimo tego zwierzę pozostaje dla nas i nadal kompleksem elementów i charakterów. Otaczający je świat jest innym takimże kompleksem. „Świadomość“ i „funkcje“ psychiczne nie znajdują się zaś nigdzie. O ile zajmujemy się warunkami doświadczenia, mamy do czynienia tylko z wielkościami fizykalnymi i fizjologicznymi. Tylko w zależności od wspólnej, dającej się fizjologicznie określić akcji tego danego organizmu i tego danego przedmiotu z jego otoczenia, musimy badać „doświadczenia“ zwierzęcia. Te zaś doświadczenia, o ile odnoszą się do ludzi, muszą być przyjęte jako takie same, jak te, które my sami nazywamy rzeczami i myślami. Pomiędzy temi kompleksami rzeczy i myśli znajduje się i to, co nazywamy samoświadomością, czy też świadomością samego siebie.

Sądźmy, że kwestja, czy jakieś zwierzę ma świadomość, w gruncie rzeczy zależy od potrzeby dowiedzenia się, czy może ono być uważane za centr tworzenia się doświadczeń rzeczy i myśli. Każde bowiem doświadczenie jest zjawiskiem zależnym od pewnej koordynacji, zawierającej jako człon centralny żyjący organizm i jako człon przeciwny jakąś rzecz z otoczenia. Podczas gdy człon centralny jest względnie mało zmiennym, człon przeciwny jest względnie zmien-

nym. Ściśle biorąc zatem, kwestja, czy jakieś indywiduum ma świadomość, jest kwestją, czy zachodzą między nim a jego otoczeniem takie reakcje fizjologiczne, chemiczne i fizykalne, jak to ma miejsce z naszym własnym organizmem?

To przyprowadza nas do drugiego twierdzenia, mianowicie, że obiektywne kryterjum „świadomości“ dane nam jest w pamięci asocjacyjnej. Pozwolimy tu sobie zauważyć, że zupełnie obiektywnego kryterjum dla tworzenia się doświadczeń dla żadnego innego jak nasz własny organizm, mieć nie możemy, ponieważ z konieczności musi w nim być zawarty wniosek przez analogję. Stąd też zależy to części od osobistej skłonności badacza, jak daleko chce tę analogję naciągnąć, zwykle też przyjmujemy pod względem zwierząt, mających ciało inaczej zbudowane niż nasze własne, także i doświadczenia, do pewnego stopnia od naszych odmienne. Jeżeli się wychodzi z mechanistycznej teorii życia, to potrzeba poszukiwać mechanistycznego kryterjum. Takim jednak nie jest pamięć asocjacyjna. Dane kryterjum powinny się odnosić do mechaniczno - fizjologicznej natury zjawisk, jakie towarzyszą powstawaniu doświadczeń (jak to n. p. Avenarius podaje w pojęciu swoim „szeregu witalnego“.) W żadnym zaś razie kryterjum to nie będzie kryterjum „świadomości“, ale tylko kryterjum do przyznania nowego centralnego człona koordynacji, która jest koniecznym warunkiem dla tworzenia się doświadczeń. Zasadniczo też jest to zupełnie bez różnicy dla tego rodzaju pojęcia rzeczy, czy tylko nerwowe procesa, czy też protoplazmatyczne będą grały główną rolę. Pomimo tych uwag krytycznych przyznajemy jednak najchętniej, że idee Loeba dotyczące mechaniki centralnego systemu nerwowego, muszą być przyjęte, jako pożądany przyczynek do wytworzenia pojęć czysto empirycznych, dotyczących tych zawiłych kwestji.

Pamięć nie jest zatem zdatną na obiektywne kryterjum, ponieważ pamięć znamy bezpośrednio tylko z naszego osobistego doświadczenia. Nawet u innych ludzi nie możemy bezpośrednio obserwować pamięci. Nie pomaga też nic twierdzenie, że pamięć jest zjawiskiem fizycznym (Loeb mówi „fizykalnem“, ale rozumie przez to fizyczne), bo widzieliśmy już, że jako psychiczna władza, pamięć ma tylko egzystencję słowną. Jest to imię zbiorowe dla powstawania na nowo myśli i t. d. Przy tym słowo „pamięć“ odnosi się do pełnego doświadczenia, nie zaś do jego strony mechanicznej. Dlatego też „urządzenie fonograficzne“ może być tylko częściowo podstawionym zamiast pamięci, gdyż inne, jak mechaniczne, elementa nie znajdują miejsca w tej substytucji. Dlatego też fonograf wystarcza dla mechani-

stycznego poglądu na tę sprawę, dla amechanistycznego zaś podstawienie go na miejsce pamięci nie jest słusznym.

Wszystkie determinacje przy pomocy pojęć psychologicznych są zawsze chwiejnemi, jak to już okazuje się z faktu, że zawsze jedno z tych określeń opiera się na drugim. I tak świadomość może być przyznana jako istniejąca tylko tam, gdzie jest pamięć asocjacyjna, pamięć zaś tam, gdzie jest uczucie. Z drugiej znów strony uczucie jest tylko tam, gdzie jest pamięć. I tak idzie w kółko, a to z tego powodu, że wpadamy ciągle, nie zauważywszy nawet tego, w stare przyzwyczajenie i uważamy pamięć, świadomość i uczucie za władzę duszy.

Zasługuje też na uwagę, że zawsze wielka niepewność związaną jest z psychologicznym tłumaczeniem biologicznego materiału. Dowodzą tego skądinąd podziwu godne doświadczenia Bethego nad mrówkami. Jeżeli się bowiem będziemy wdawali w psychologiczne wyjaśnienia, możemy dojść do zupełnie innych pojęć, niż sam autor. Weźmy n. p. eksperyment, polegający na wysmarowaniu mrówki roztartemi mrówkami z innego gniazda ¹⁾

Ponieważ A. Bethe wychodzi z założenia, że wszystkie psychiczne własności, jak uczucie, pamięć etc., tylko tam istnieją, gdzie zwierzę może zmienić celowo *przy ich pomocy* swe postępowanie, więc uważa on za kryterjum własności psychicznych możność zwierzęcia do modyfikacji postępów. Tak więc przyznaje on świadomość tylko tam, gdzie postęпки zwierzęcia wykazują coś nowego wobec postępów przyrodzonych. Dlatego, aby wypróbować, czy mrówki mają pamięć, wymyślił Bethe między innymi następujący eksperyment. Wiadomo, że zraniona mrówka po powrocie do swego gniazda jest obmacywana przez inne mrówki. Według hipotezy Bethego to zmienione, lecz nie nieprzyjacielskie zachowanie się współmieszkanek gniazda jest tylko reakcją na węchowe podrażnienie, pochodzące od materiałów, które wydzielają się z otwartej jamy brzusznej zwierzęcia. Dla próby wysmarował Bethe mrówki rozciśniętymi mrówkami z innego gniazda nieprzyjacielskiego, należącego jednak do tego samego rodzaju. Taka wysmarowana mrówka była zawsze po powrocie do swego gniazda traktowana, jak zwierzę z obcego gniazda, deptana, szarpana, zalana jadem i zabita.

Ten eksperyment był wytłumaczony w ten sposób, że mrówki nie mogły się rozpoznać wskutek zmiany zapachu. Można go jednak

¹⁾ Dürfen wir den Ameisen und Bienem psychische Qualitäten zuschreiben? Pflüg Arch. f. d. ges. Phys. 70. (12).

tłumaczyć chociażby i w ten sposób, że mrówki nie znoszą obcego zapachu i że przyjaciela, chociaż go i poznają, traktują, jako wroga, właśnie dlatego, że przyjął obcy zapach.

Na zakończenie zwróćmy się do ostatniego twierdzenia nowej fizjologii mózgu. Krytykę lokalizacji możemy powitać tylko z radością. Od czasu jak Goltz i jego następcy przez swe eksperymenta zachwiali tę teorię, była ona także skrytykowaną i ze strony filozofji. Mamy obszerny rozbiór tej kwestji w pracy Karola Hauptmanna. Dzieło to, przeprowadzające krytykę fizjologii mózgu z punktu widzenia konieczności konsekwentnie utrzymanego dualizmu metodologicznego w biologji, żąda takiego traktowania kwestji fizjologii mózgu i nerwów, jakie Loeb zachowuje jedynie względem niższych zwierząt. Dlatego też nie będziemy się w rozbiór tych kwestji tutaj wdawali, a potrącimy tylko punkt jeden.

Mózg nawet i u wyższych zwierząt nie może być uważany za organ świadomości. Nie możemy nawet powiedzieć, że jest on „organem“ doświadczenia, gdyż to by oznaczało między tym ostatnim a mózgiem funkcję fizjologiczną. Doświadczenie zaś nie jest funkcją fizjologiczną mózgu. Przyznać zaś, że psychologiczne zjawisko jest funkcją fizjologiczną, jest to wpaść znów w starą, zamaskowaną teorię, że dusza zamieszkuje ciało. Mózg, jako zjawisko fizjologiczne ma tylko fizjologiczne funkcje: odżywianie, przeprowadzanie podrażnień i. t. d. Doświadczenie zaś w swej całości musi być uważanym jako zjawisko jedynie obwarunkowane fizjologicznymi stanami. Nie można też twierdzić, że dla nauki nie wystarcza jedynie wykazanie zależności między zjawiskami. Możemy bowiem wskazać chociażby na wstrzemięźliwość fizyki pod tym względem. Fizyka fenomenologiczna, a po części energetyczna, powstrzymują się od wszelkiego tłumaczenia zjawisk, zachowując się tylko opisowo. Dlaczego więc w naukach, mających do czynienia ze zjawiskami natury daleko bardziej skomplikowanej, a ztym mogących jeszcze łatwiej prowadzić do fałszywych objaśnień, nie mielibyśmy iść za tym przykładem?

Co to jest filozofja?

Określenie, czym jest filozofja, jak wszelkie określenie wogóle, należy z punktu widzenia psychologicznego do tego samego działu zjawisk, co i wszelkie wyjaśnienie. Określenie powstaje z potrzeby odebrania wskazówki słownej, do jakiej grupy zjawisk czy pojęć trzeba zaliczyć dane zjawisko rzeczowe czy pojęcie. Nie możemy bowiem żadnego zjawiska lub pojęcia poznać i zrozumieć, jeżeli zjawia się ono przed nami wyosobnione, bez związku z jakąbądź grupą naszych pojęć uprzednich. Zupełne wyjaśnienie jakiegoś pojęcia jest niczym innym, jak rozłożeniem go na pojęcia znane nam już uprzednio, to jest włączeniem w system pojęć, do jakiego już nawykliśmy. Ten sam cel ma i określenie, tylko że zadania jego są skromniejsze: chodzi w nim tylko o wskazówkę na grupę pojęć, z której może pochodzić zupełne wyjaśnienie danego pojęcia. To też określenie, właśnie wskutek tego, że wyrasta z potrzeby wskazówki, nie dąży do tej zupełności, do jakiej dąży wyjaśnienie. Formalna logika ustaliła dwie słowne wskazówki, jako dostateczne do pojęciowego umieszczenia każdego zjawiska, mianowicie bliższą wskazówkę przez rodzaj i dalszą przez gatunek. Obecne naukowe określenia zawierają nieraz cały szereg takich wskazówek. Im więcej jest tych ostatnich, tym więcej określenie wyjaśnia albo nawet opisuje zjawisko. Wyjaśniać zaś można z rozmaitego punktu widzenia. To też każde określenie, jako rodzaj wyjaśnienia, nie

jest czymś stałym, niezmiennym. Przeciwnie: jeżeli zestawić w jeden szereg wszystkie definicje jakiegoś danego pojęcia, to przedstawia one rozwój tego pojęcia i jakby serię etapów myśli ludzkiej, dotyczących jednego zasadniczego problemu. Ponieważ nam nie chodzi o formalne określenie filozofji, ale raczej o wyjaśnienie jej przedmiotu i zadań, więc nie mamy zamiaru trzymać się w niniejszym artykule przepisów formalnej logiki, co do określeń. Im więcej nasze określenie będzie wyjaśnieniem, tym lepiej dla nas.

Pojęcia, czym jest filozofja, zmieniały się i zmieniają, stosownie do zmian systematycznych, jakie przeżywa ta nauka. Początkowo badania filozoficzne odnosiły się do całości ludzkiego poznania, rozważanej jako istniejąca absolutnie, t. j. niezależnie od ludzkiego osobnika. Starano się pojąć, czym jest materja, czym jest duch, czym jest świat w swej istocie, traktując przytym materję, duch, świat jako rzeczy istniejące w swej istocie i wszystkich atrybutach zupełnie niezależnie od umysłu filozofującego człowieka. Wszystkie zjawiska ludzkiego doświadczenia badano niezależnie od umysłu ludzkiego i szukano zasadniczych praw ich bytu, bez względu na prawa poznania. Ponieważ świat ludzkiego doświadczenia uznany był za bytujący absolutnie, chodziło więc o prawa tego bytu, o pojęcia, odpowiadające istocie tak zwanej „objektywnej“ świata. Tego rodzaju problemata dały takie odpowiedzi, jakie widzimy np. w pierwszym okresie filozofji greckiej, może w najwybitniejszej formie. Tak u Demokryta świat składa się z atomów, u Heraklita świat jest to ogień i t. d. Pojęcia atomów, ognia i tym podobne, które stawiano jako podstawowe do wyjaśnienia całego świata, były pojęciami, które powstały z rozważania treści ludzkiego poznania zupełnie absolutnie, bez odkrycia jej zależności od umysłów poznających. W owej epoce rozwoju myśli ludzkiej filozofja miała cele z natury rzeczy uformowane wedle potrzeb osobnika ludzkiego, jak to stosuje się do każdego wogóle objawu życiowego. Świadome jednak jej zadania abstrahowały kompletnie od człowieka, jako ogniska poznania, i zajmowały się tylko poznaniem, a raczej jego treścią, jak gdyby istniejącą absolutnie.

Wysunięcie więc na pierwszy plan badań nad teorią poznania, jakie nastąpiło w filozofji nowożytnej, zmieniło z gruntu i metodę traktowania problematów filozoficznych. Jako najbardziej może uderzający przykład zmiany, jaka zaszła w zadaniach filozofji, możemy przytoczyć *idee czystego rozumu* u Kanta. Podczas gdy np. dawniej nieskończoność świata byłaby badaną jako cecha świata, istniejąca obiektywnie, i od filozofa oczekiwalibyśmy rozstrzygnięcia problemu, czy świat jest skończony czy nieskończony, teraz wszystko zostaje sprowadzonym do badania natury ludzkiego poznania. Już z góry się

mówi, że pojęcie nieskończoności świata jest „idea czystego rozumu“, t. j. wytworem subiektywnym. W prawach zatem „czystego rozumu“, t. j. w prawach, rządzących subjektem, szuka się odpowiedzi na kwestje, dotyczące świata, otaczającego ludzkie indywiduum. Nie z „zewnątrz“, ale z „wewnątrz“ mają być rozwiązywane wszelkie kwestje, dotyczące treści ludzkiego poznania. I nie może być inaczej, skoro wszystko, co otacza człowieka, musi, aby stać się przedmiotem jego myśli, być pierwaj poznany i doświadczony przez niego. Tak więc nie świat w swej absolutnej naturze jest treścią ludzkiego poznania, ale świat przekształcony i opracowany przez to poznanie, zatem przestoczony przez funkcje subiektywne istoty ludzkiej.

W tej epoce myślenia cel filozofji jest taki, jak i w poprzedniej, t. j. podporządkowuje się potrzebom życiowym ludzkiego osobnika. Świadome jednak zadania filozofji abstrahują od świata, otaczającego indywiduum, i od tegoż indywiduum samego, wziętego jako rzecz, gdyż tak otoczenie, jak i sam ludzki osobnik, są tylko o tyle ważne, o ile stają się subiektywnymi, o ile wnikają do subjektu. To też świadome zadania filozofji zlewają się i identyfikują z zadaniami teorii poznania. Teoria zaś poznania jest w tym pierwszym okresie swego rozwoju nauką wyłącznie racjonalistyczną. Umysł, rozum lub duch, są to jedyne strony indywiduum ludzkiego, które są ważne dla filozofa, bo one to tworzą „subjekt“.

Tak więc widzimy, że te dwa okresy filozoficznego myślenia, o których mówiliśmy powyżej, przedstawiają epokę subiektywną po epoce absolutnej poznania. Epoka subiektywna wyrosła i rozwinęła się z poczucia przeciwieństwa: Subjekt—Objekt. Jako reakcja na myślenie o świecie, jako bytującym absolutnie, zwraca się myśl w tym czasie wyłącznie na poznanie zależności ludzkiego doświadczenia od ludzkiego umysłu. Jak jednak pierwaj brano świat, otaczający indywiduum, jako coś absolutnego, tak teraz *subjekt* jest brany absolutnie. Jest to coś bytującego samo w sobie, pierwszego w poznaniu, coś, od czego wszystko inne zależy i t. d.

Z kolei rzeczy jednak takie pojęcie subjektu musi też ulec zmianie. Wskutek niemożności osiągnięcia żadnych realnych danych przez badanie subjektu, pojętego w powyższy sposób, a bardziej jeszcze wskutek ubocznego wpływu rozwoju nauk przyrodniczych, pojęcie subjektu poddane zostało krytyce. Zamiast *idei* subjektu, pojętego racjonalistycznie lub metafizycznie, zjawilo się pojęcie osobnika żyjącego, pojęcie biologiczne, a więc uzasadnione empirycznie. Osobnik zaś, czy też indywiduum nie jest wyłącznie „istotą duchową“, „rozumem“ lub „intelektem“. Do pojęcia osoby włączone być muszą także uczucia i wola. Ale to jeszcze nie koniec: ponieważ osobnik jest

pojęciem biologicznym, więc z biologicznego punktu widzenia nie można poprzestać na włączeniu w to pojęcie jedynie cech psychologicznych. Jednostka biologiczna żyje i zachowuje się przy życiu za pośrednictwem funkcji biologicznych, do których jako jeden z poddziałów należą i *uczynki*. Działalność osobnika stoi zatem dla nas na równej linii z jego „stroną duchową“. To też osobnik musi być badany nie tylko pod względem myśli, ale i pod względem czynów i akcji wogóle. Osobnik jest to *rzecz*, żyjąca w materialnych warunkach bytu, na które reaguje, aby się móc utrzymać przy życiu. Reaguje zaś nie zawsze świadomie, nie zawsze według jakiegoś planu. Funkcje jego jednak są podporządkowane fizjologicznym celom organizmu, i wyjaśnienia ich znaczenia powinno się szukać tylko w samym organizmie i jego biologicznych warunkach istnienia.

To przyrodnicze, naukowe pojęcie osobnika, wstępujące na miejsce dawnego metafizycznego pojęcia subjektu, jest zmianą zasadniczej doniosłości, która z kolei musi przekształcić i nasze pojęcie filozofji. Jak nowożytna filozofja z absolutnej stała się subiektywną, tak obecnie w naszej epoce przetwarza się ona w ten sposób, że przewycięża dualizm, tkwiący w pojęciach subjektu i obiektu. Filozofja opiera się, tak jak i w poprzedzającej fazie, na teorii poznania, ale sama teoria poznania staje się uzasadnioną biologicznie. Jest to już nie tylko teoria poznania, ale i teoria działania, która daje nam podstawę do rozważań filozoficznych. Tak więc pierwszy to raz jasno występuje potrzeba, ażeby świadome zadania filozofji formowały się według celu myślenia filozoficznego, ugruntowanego biologicznie ¹⁾.

Nie zajmując się rozbiorem określeń filozofji, należących do poprzednich okresów rozwoju myśli filozoficznej, zatrzymamy się nad tym, co obecnie zrobiono w kierunku biologicznego ugruntowania filozofji. Do niedawna jeszcze jedynym sposobem pojmowania przyrody, uznanym za sposób naukowy, było pojmowanie jej mechaniczne. To też mechaniczne pojmowanie zjawisk fizykalnych, chemicznych i fizjologicznych było prosto identyfikowane z traktowaniem tych zjawisk naukowo. I nic to nie może nas dziwić, skoro weźmiemy pod uwagę, że była to jedyna dotychczas używana metoda naukowa w przeciwstawieniu do metody metafizycznej, stosowanej poprzednio do objaśniania zjawisk. Zamiast więc np. objaśniać życie zapo-

*) Że biologia z kolei może być rozważana z punktu widzenia teorii poznania, nie jest sprzeczne z powiedzianym powyżej. Patrz „Różnica relatywnego i absolutnego poglądu“, R. Avenarius, Weltbegriff, str. 15.

mocą takiego pojęcia metafizycznego, jak siła życiowa, usiłowano przedstawić je sobie, jako proces mechaniczny, t. j. jako specyficzną formę ruchu. Było to niezaprzeczenie, a w wielu wypadkach jest i dotychczas ogromnym krokiem naprzód w zestawieniu z metodą poprzednią. W każdym jednak razie opisanie zjawiska jedynie ze strony mechanicznej nie jest opisaniem kompletnym, redukuje bowiem wszystkie cechy danego zjawiska do jego cech mechanicznych, podczas gdy w każdym zjawisku naszego doświadczenia, rozważanym jako całość, są jeszcze inne cechy, niemechaniczne. W wielu wypadkach nawet mechaniczne cechy są wyłącznie tylko hipotezą, podczas gdy empirycznie znanymi są nam właśnie cechy niemechaniczne.

Powiedziane powyżej stosuje się także i do biologii. Chociaż tendencja do przedstawienia mechanicznego zjawisk biologicznych, rzecz można, zrobiła z biologii naukę, to jednak mechaniczne traktowanie zjawisk biologicznych jest, bądź co bądź, osnutym na początkowej abstrakcji, wykluczającej z pod uwagi resztę cech danego życiowego zjawiska. Z tego też kierunku w biologii pochodzą i dotychczasowe określenia filozofji u tych autorów, którzy szukają zasady filozoficznego myślenia w prawach bytu żyjącego ludzkiego osobnika.

Określeń tego rodzaju jest niewiele. Przedewszystkim mamy określenie ogólne nauki u Macha, jako *ekonomicznego myślenia*, następnie specjalne określenie filozofji u Avenariususa, jako *myślenia o świecie według zasady najmniejszego wydatku sił*. Oba te określenia powstały, jak to jest widocznym, z potrzeby rozważania zjawisk poznania, jako zależnych od biologii, pojętej mechanicznie. Chodzi więc w nich głównie o ilościową stronę zjawiska. Przypatrzmy się im nieco bliżej.

Filozofja, jak wogóle każde myślenie naukowe, jest myśleniem za pomocą pojęć. Że takie myślenie jest ekonomiczniejszym, niż myślenie za pomocą obrazów pamięci, to jest rzecz jasna. Im bardziej wypracowane, wyrobione i ogólne są pojęcia, tym ekonomiczniejszym staje się i myślenie. Każda zatem nauka jest myśleniem ekonomicznym o danym zakresie ludzkiego doświadczenia, w zestawieniu z nienaukowym myśleniem o tychże samych faktach. Że zaś jedynie filozofja obejmuje myślenie o całym świecie, t. j. o całości naszego doświadczenia, więc jest najekonomiczniejszym myśleniem o tej całości. I jeżeli rozważać zjawisko, jakim jest filozofja, samo w sobie, niezależnie od uczuć i myśli filozofującego człowieka, to określenia powyższe musimy przyznać za słuszne bezwarunkowo. Pomimo to nie są one jednak zupełnemi. Jeżeli rozmyślamy o istocie świata, to myślimy bezwarunkowo nie dlatego, ażebyśmy wyrobili sobie pojęcie ekonomiczne o świe-

cie, chociaż nawet w rzeczy samej tak się stanie wskutek naszego myślenia. Świadomie mamy cel zupełnie inny, mianowicie przede wszystkim poszukujemy „prawdy“, „istoty rzeczy“ i t. p. I wątpię, czy znajdzie się nawet w historii filozofji chociażby jaki jeden wypadek, gdzie świadomie poszukiwano pojęcia ekonomiczniejszego zamiast mniej ekonomicznego. Nawet w takim razie, gdzie rozważający zjawisko z ubocza, uderzony zostaje większą ekonomicznością nowego pojęcia, świadomie chodziło myślicielowi zupełnie o co innego. Widzimy to np. przy przewyciężeniu dualizmu myśli i rozciągłości za pomocą pojęcia substancji. Oczywiście zamiast dwóch pojęć powstało jedno ogólniejsze. Przy wytworzeniu go jednak nie chodziło wcale o to. Zasadą zmiany pojęć poprzednich było poczucie „sztuczności“, „nieprawdy“ w wyjaśnieniach współdziałania dwóch zasadniczo różnych zasad: myśli i rozciągłości.

Jeżeli w naukach przyrodniczych w obecnej epoce wielkiej ilości hipotez, z dwóch danych teorii przyjmuje się jedną dlatego, że wyjaśnia więcej faktów niż druga, to i tu w tym skądinąd uderzającym wypadku ustalania się ekonomicznych pojęć, chodzi myślicielowi właściwie o co innego, niż stosunki ilościowe pojęć. Hipoteza, która wyjaśnia więcej faktów, uważaną jest za „prawdziwszą“, niż ta, która wyjaśnia mniejszą ich ilość, gdyż każdy fakt niewyjaśniony jest w sprzeczności z hipotezą, t. j. dowodzi, że nie jest ona odpowiednią rzeczywistości. Jeżeli zaś żadna z dwóch danych hipotez nie wyjaśnia wszystkich faktów danego zakresu, a pomimo to ta, która ich więcej wyjaśnia, zostaje przyjętą, to dzieje się to tylko czasowo, wskutek koniecznej potrzeby ogólnego pojęcia. Używa się tutaj zatem pojęcia „nieprawdziwego“, ale „najbardziej przybliżonego do prawdy“.

To też rzecz jasna, że określenia filozofji, uwzględniające tylko ilościową stronę zjawiska, jakim jest myślenie filozoficzne, chociaż są słuszne, jednak wskazują tylko na jedną część zjawiska, a i to na tę część, która nie jest uświadomioną w myśleniu i nigdy nie działa jako motyw. Przy tym powstały one na zasadzie teorii mechanicznej, stosowanej w biologji. Nauka ta zaś może też być traktowaną nie tylko mechanicznie, a pomimo to nie utracić swego naukowego charakteru. W kwestjach zaś poznania jeszcze bardziej niż we wszystkich innych uczuwamy potrzebę zupełnego opisu każdego danego zjawiska, nie zaś zastąpienia go przez jakiegobądź abstrakcję.

Jeżeli na tej zasadzie będziemy poszukiwali określenia filozofji, to możemy wziąć za punkt wyjścia zwykły motyw filozofowania, to jest potrzebę dojścia „prawdy“. Po co osobnik ludzki poszukuje

„prawdy“? Oczywiście, że dla orjentowania się odpowiedniego w otaczającym go świecie. „Prawdą“ nazwie on zatem to pojęcie, co umożliwia mu właściwe oddziaływanie na odpowiednią część otoczenia. Ponieważ zaś podstawowym prawem życia jest zdolność do samozachowania się osobnika, więc reakcje tegoż na otoczenie mogą być rozpatrywane z punktu widzenia samozachowania. Tak więc, wyrażając się ściślej, „prawdą“ lub „istotą rzeczy“ będzie dla danego osobnika to pojęcie, które służy celom zachowania jego osobowości wśród zagrażającego jej otoczenia. Ale „prawda“ jest to *pojęcie* czyli *myśl*. Aby zaś *myśl* mogła nam ułatwić orjentowanie się wśród świata złożonego z *rzeczy*, musi ona być tym *rzeczom odpowiednią*. Tak więc „prawda“ jest to *myśl odpowiednia* rzeczy.

Jednak samo pojęcie odpowiedniości nie jest czymś prostym. Obraz pamięciowy rzeczy, który, jeżeli tak rzecz można, jest historycznie związany z poznaniem rzeczy, nie koniecznie jest jeszcze *myślą odpowiednią*, niekoniecznie charakteryzuje się dla nas jako *myśl prawdziwa*. Przeciwnie, za prawdziwe myśli uważamy zwykle *pojęcia* już, nie obrazy pamięciowe, zatem różne od tych ostatnich pod wielu względami. Jeżeli już obraz pamięciowy przedstawia zasadnicze różnice z rzeczą, poznawaną bezpośrednio jako taka, to *pojęcie* o rzeczy, a zwłaszcza pojęcie wyrobione naukowo, jest od niej nieraz tak różne, że trzeba historycznie prześledzić jego rozwój, ażeby poznać istotną jego zależność od danej rzeczy. Tak np. weźmy pojęcie fizyczne siły, jako równania $\frac{b}{m}$; pojęcie to, które uważamy za *prawdziwe*, to jest odpowiednie rzeczy; odnosi się jednak do stosunków rzeczowych, których prosta, codzienna obserwacja zgoła nam odkryć nie może. Przechodzi ono długą drogę opracowania, nim wykształca się w tej ostatecznej formie, którą przytoczyliśmy powyżej. Już sama nazwa *siły* wskazuje, że pojęcie to przebyło fazę antropomorficzną, kiedy za *siłę* uważano jakąś istotę metafizyczną, podobną co do swej istoty do siły ludzkiej. W każdej z tych faz rozwoju jednak pojęcie siły uchodziło za „odpowiednie“ rzeczom. Jak tylko jednak okazywała się jakaś wewnętrzna sprzeczność w danym pojęciu lub w jego stosunku do odnośnych rzeczy, pojęcie to przestawało być „odpowiednim“ i ustępowało miejsca innym, „odpowiedniejszym“. Stopień zaś odpowiedniości mierzył się celowością danego pojęcia w przewidywaniu zjawisk realnych, na które oddziaływać zmuszone są osobniki ludzkie, ażeby się utrzymać przy życiu. Że pojęcie każde, ażeby być odpowiednim, musi zachować związek z rzeczą, do której się odnosi, jest jasnym już z tego, że rozwija się ono w zależności od samozachowawczych funkcji orga-

nizmu, który jako taki, istnieje w realnych warunkach otoczenia i podlega ich wpływowi. Zależność ta jednak nie jest prostym odtworzeniem. Przeciwnie pojęcie jest to wytwór myśli, dążący do osiągnięcia największych rezultatów, przy najmniejszym wydatku sił. Stąd też skład jego i zawartość są zasadniczo różne od prostego obrazu pamięci ¹⁾.

Pojęciem *prawdziwym* będziemy zatem nazywali nie obraz pamięciowy jakiejś rzeczy, lub stosunków rzeczowych, lecz to pojęcie, które powstało w zależności od danej rzeczy i które funkcjonalnie odpowiada celom ludzkiego indywiduum, ułatwiając, czy nawet umożliwiając mu reakcję na daną rzecz, kiedy tego wymaga potrzeba zachowania jego osobowości. Ale na tym nie możemy jeszcze zakończyć naszego rozbioru pojęcia prawdziwości. *Prawdziwość* jest to charakter myśli i pojęć, który może być dodanym lub odjętym od ich treści, niezależnie od warunków biologicznych i indywiduum ludzkiego, doświadczającego danego pojęcia. Mianowicie charakter prawdziwości zjawia się tam, gdzie zjawisko, w związku z którym powstała dana myśl lub pojęcie, miało dla nas charakter realny. Jeżeli np. nóż, zdający się nam być złamanym, kiedy go zanurzymy częściowo w wodę, będzie w *istocie* dla nas niezłamanym, a tylko *zdawać się* będzie złamanym, to pojęcie, że woda przełamuje nóż, będzie pojęciem *falszywym*, a że go nie przełamuje, pojęciem *prawdziwym*. Tak więc pojęcie odpowiednie wtedy będzie *prawdziwym*, jeżeli odnosi się do zjawisk, które jako *rzeczy*, miały dla nas charakter realny, które zatem uważaliśmy za istniejące, nie zaś za złudzenie. W istocie to powstanie charakteru prawdziwości, przy myśli zależnej od *rzeczy istniejących*, gwarantuje jedynie ludzkiemu osobnikowi możliwość reakcji na otoczenie, o której mówiliśmy powyżej.

Tak więc, jeżeli osobnik ludzki poszukuje prawdziwego pojęcia o świecie go otaczającym lub jakiejś jego części, to chce on pojęcia odpowiedniego zjawiskom w tym otoczeniu, które uważa za realne. Przy tym pojęcie to ma być tego rodzaju, aby umożliwić mu reakcję na otoczenie, w którym osobnik ludzki dąży do zachowania się przy życiu.

Powiedziane powyżej wyjaśnia nam i biologiczne znaczenie filozofii. Każda z osobnych gałęzi nauki zajmuje się jakąś częścią ludzkiego poznania. Jeżeli się w niej poszukuje pojęć prawdziwych, to

¹⁾ Rozbiór stosunku pojęcia do obrazów pamięci będzie szczegółowiej opracowany w pracy, którą obecnie przygotowuję do druku „Rzeczywistość i jej naukowe pojęcie“.

pojęcia te ułatwiają orientację osobnikowi ludzkiemu w jakiejś jednej dziedzinie ludzkiego doświadczenia. Filozofja zaś dąży do zorjentowania człowieka w całości doświadczeń ludzkich. Dlatego też zaprząta się ona najogólniejszymi „prawdami“, to jest pojęciami, powstającymi w zależności od całości otaczającego nas świata. Ażeby to zorjentowanie indywiduum było istotnym, potrzeba, żeby pojęcia filozoficzne rozwijały się w zależności od rzeczy i ich stosunków, uważanych za istniejące realnie. Ażeby to zorjentowanie się mogło być użyteczne człowiekowi, musi ono być sprowadzone do najekonomiczniejszych form myślenia. Ażeby móc być zastosowanym we wszystkich chwilach życia, kiedy się tego zjawia potrzeba, filozofja musi ogarniać nie tylko pojęcia czysto teoretyczne, ale i pojęcia, utworzone w celach normatywnych.

Jeżeli zorjentowanie osobnika w całości ludzkiego doświadczenia jest zadaniem filozofji, to przedmiotem filozofji będzie ocena całości poznania ze stanowiska osobnika.

Określenie powyższe może być z łatwością źle zrozumiane, musimy się więc nad nim obszerniej zastanowić. Mówiąc, że przedmiotem filozofji jest ocena ludzkiego poznania, przez słowo ocena nie rozumiemy jedynie krytyki. Ażeby coś ocenić, potrzeba wyrobić sobie kryterjum. To zaś wymaga nie tylko krytycznej, ale może nawet przedewszystkiem i głównie pozytywnej pracy. Chodzi bowiem o wytworzenie wartości duchowych, wedle których będziemy grupowali i oceniali wszystkie nasze pojęcia. Przy tym, ponieważ ocena poznania musi być przeprowadzoną z punktu widzenia osobowości, więc wymaga zbadania praw poznania i działania ludzkiego osobnika. Dlatego to też teoria poznania jest i będzie właściwą podstawą filozofji. Jeżeli dalej mówimy, że filozofja jest oceną poznania ze stanowiska osobnika, to nie twierdzimy bynajmniej, aby filozofja była nauką „subiektywną“. Mówiliśmy już powyżej o różnicy pojęcia subjektu i osobnika. To ostatnie pojęcie, dobrze zrozumiane, wyklucza nawet teorię, znane pod nazwą indywidualizmu. Osobnik bowiem, jako rzecz realna, znajdująca się wśród realnych warunków bytu, ulega ich wpływom i sam wywiera wpływ realny na swe otoczenie. W otoczeniu tym zaś znajdują się inne osobniki ludzkie, w zasadniczych swych cechach podobne zupełnie do danego osobnika. Wskutek właśnie tego nadzwyczajnego podobieństwa jest możliwe porozumienie się za pomocą mowy. Mowa zaś z kolei rzeczy umożliwia myślenie pojęciowe. Tak więc, nie uwzględniając nawet wpływów życia socjalnego na ukształtowanie się osobnika, mamy już w samym fakcie myślenia pojęciami dowód jego zależności od innych podobnych do niego osobników. Mówiąc zatem o ocenie poznania ze stanowiska osobnika, nie mamy wca-

łe na myśli jakiegoś specjalnego osobnika, szczególnie obdarowanego od losu, ale wogóle typ ludzki, indywiduum żyjące i rozwinięte normalnie w normalnych ludzkich warunkach bytu. Wszystkie zaś „nadzwyczajne“ wypadki musimy rozważać jako uchylenie od praw ogólnych ludzkiej osobowości, tłumaczące się specjalnym zbiegiem warunków.

Tak więc filozofja jest zogniskowanym myśleniem o świecie. Ogniskiem zaś jest żyjące ludzkie indywiduum. Całe poznanie rozważane więc być musi w stosunku do ludzkiego indywiduum. Wszystkie rzeczy z naszego doświadczenia nie są brane za absolutne we wszystkich swych składowych objawach, jak to czynią poszczególne nauki, ale w zależności od ludzkiego organizmu. Treść każdego doświadczenia przedstawia się jako zależna od dwóch zmiennych: ludzkiego organizmu i rzeczy z jego otoczenia. Każde zatem poznanie jest uzasadnione biologicznie w prawach organizmu.

To też, jak powiedzieliśmy powyżej, zasadniczą częścią filozofji musi być zawsze teoria poznania, oparta na podstawach biologicznych. Dalej muszą wejść do filozofji zasadnicze pojęcia wszystkich nauk specjalnych, celem wyjaśnienia ich stanowiska względem innych wartości poznania i natury abstrakcji, leżących w ich zasadzie. Na tej potrzebie opiera się rozpowszechnione w naszych czasach mniemanie, że filozofja jest syntezą wszystkich nauk poszczególnych. Mniemanie to jest w zasadzie słusznym dążeniem do uzyskania centralnego poglądu na świat. W rzeczywistości jednak służyło już nieraz do zmniejszenia istotnej roli filozofji przez sprowadzenie jej do rodzaju encyklopedji nauk poszczególnych. W tych wypadkach błąd leży w niewłaściwym zrozumieniu pojęcia *syntezy*. W przyrodniczym znaczeniu, np. w chemji, przez syntezę rozumiemy proces, przez który z kilku odrębnych ciał wytwarza się inne, różne od składowych pod względem wszystkich swych cech. Jeżelibyśmy trzymali się zatem tego pojęcia syntezy, to z połączenia zasadniczych pojęć poszczególnych nauk powinniśmy oczekiwać jakiegoś nowego, zupełnie od tamtych odmiennego pojęcia. Nic podobnego jednak na tej drodze dotychczas nikomu nie udało się odebrać. I nie może być inaczej, bo w myśleniu łączenie się pojęć i powstawanie nowych idzie innym sposobem, niż w związkach rzeczy, jak np. w substancjach chemicznych. Dlatego też nie mamy nawet właściwie *pojęć syntetycznych*, lecz tylko *sądy syntetyczne*, t. j. takie, gdzie orzeczenie dodaje coś do podmiotu, coś, co nie jest zawarte w pojęciu danego podmiotu. Otóż jeżeliby filozofja syntetyczna wypracowywała sądy syntetyczne, byłaby w swoim prawie. Takie sądy jednak nie mają żadnej wartości realnej, jeżeli są prostym doda-

niem pojęcia, zaczerpniętego z jednej nauki, do pojęcia, wypracowanego w innej nauce. Tak np. jeżeli dodamy do pojęcia atomu fizycznego pojęcie atomu chemicznego, sąd wytworzony w ten sposób, nie będzie się odnosił do żadnego zjawiska realnego. To samo będzie, jeżeli na przykład atom chemiczny, materialny, uzupełnimy „atorem psychicznym“ w celu wyjaśnienia „strony duchowej“ istot żyjących. Pochodzi to stąd, że pojęcia każdej poszczególnej nauki są abstrahowane od całości doświadczenia pod innym kątem widzenia. Otóż zadaniem filozofii nauk jest właśnie zbadanie budowy i rozwoju tych początkowych abstrakcji. Synteza zaś ich może nastąpić tylko w drodze zbadania tych pojęć, nie rozpatrywanych absolutnie, ale w ich zależności od poznających je indywidualów, t. j. za pomocą teorii poznania. Tak więc poszczególne nauki nie wchodzą w skład filozofii jako takie, ale jako zjawiska w poznaniu, czy też specjalne wypadki tegoż.

Już powyżej zaznaczyliśmy, że w skład filozofii, jako nauki, służącej do zorientowania się człowieka w całości jego otoczenia, muszą wchodzić i nauki normatywne, jak logika, etyka, estetyka. Z natury rzeczy wynika, że nauki te muszą być ugruntowane na teorii poznania. Ze zbadania bowiem ludzkiego poznania w jego najrozmaitszych formach i przejawach możemy zaczerpnąć wiadomości, kiedy i w jakich warunkach powstają w nas uczucia piękna lub dobra, lub też słuszności jakiegoś dowodu. Że zaś sformułowanie objawów poznanych w ten sposób przybiera z kolei charakter normatywny, to jest służy do dalszego regulowania ludzkich pojęć i postępów, to wynika stąd, że myśl nie jest czymś oderwanym od życia i bez związku z postępami ludzkiemi. Już powyżej mówiliśmy o tym, że nasze pojęcie osobnika różni się zasadniczo od racjonalistycznego pojęcia subiekty, które jest jeszcze dotychczas bardzo rozpowszechnione w filozofii. Jeżeli zaś będziemy pojmowali osobnik biologicznie, to myśli, czucia i działania przedstawią się nam jako członki szeregów biologicznych, związane nieodzownie z sobą, jako współistniejące lub kolejno po sobie następujące zjawiska, wywołane potrzebą reakcji żyjącej jednostki na jej otoczenie.

Zadanie filozofii zorientowania ludzkiego osobnika w całości doświadczenia jest jeszcze bardziej widocznym na naukach normatywnych, niż w czysto teoretycznym dziale filozofii. Że prawidła moralne służą do zorientowania człowieka w stosunkach społecznych, to przecież musi być jasnym każdemu. Że logika pozwala orjentować się łatwiej i prędzej w dowodowym materiale, to chyba każdy, zajmujący się choć trochę teorjami, doświadczył sam na sobie. To samo stosuje się i do estetyki, choć może w nieco słabszym stopniu, wskutek więk-

szej zmienności pojęć piękna. W każdym razie wpływ prawideł estetycznych na smak, a zatem i na wielką grupę celów ludzkości nie może ulegać wątpliwości. Widzimy zatem, że tradycyjalne łączenie z filozofją całego szeregu nauk normatywnych ma swoją głęboką zasadę w pochodzeniu tych nauk ze wspólnej potrzeby biologicznej jednostek ludzkich.

Rzeczywistość i jej naukowe pojęcie.

W s t ę p.

Nam, ludziom żyjącym w obecnej epoce, dano być świadkami jedynego, jak się zdaje, w swym rodzaju zjawiska. Nauki przyrodnicze dochodzą do samoświadomości. Pierwszy to raz w dziejach ludzkości zostały wzięte pod rozwagę cel i istota teorii nauk. Stąd wiele pojęć, które zdawały się mieć wartość absolutną, okazało się zdobyczą nauki względną, odpowiednią tylko pewnemu celowi lub też pewnej fazie rozwoju. Jest to co prawda negatywna zdobycz filozofii nauk, lecz, bądź co bądź, jest to zdobycz, i stwarza się przez nią nowe oświetlenie tego olbrzymiego materiału doświadczenia, jakiego nam dostarczyła łączna praca ludzkości w ciągu tylu wieków.

Jak ta samoświadomość nauki będzie oddziaływała na jej dalszy rozwój, trudno się domyślić, mając tak bardzo mało przykładów analogicznych. Bądź, co bądź, mamy jednak już poza sobą kryzys tego rodzaju, przeżyty przez nauki społeczne. Wykrycie, chociażby względnie prawdziwe, praw rozwoju społeczeństw, położyło już stanowczo swoje piętno na etyce mas, uprawniając ją, w jej przekonaniu, do czynów „naturalnych“, zamiast wdrażanych jej dawniej czynów „moralnych“. Ponieważ jednak w danym wypadku wchodziły w grę długo

tlumione instynkta, które szukały sobie uprawnień, więc też przykład ten nie daje się wprost zastosować do nauk ścisłych.

W każdym razie widzimy już w naszej epoce zmieniające się z nieznaną dotychczas szybkością różne „naukowe“ poglądy na świat. Fakt ten daje się wyraźnie połączyć z zeznaniem nie zasadniczej, lecz tylko posiłkowej roli metody badania rzeczywistości. W istocie każdy „naukowy“ pogląd na świat, każda teoria o rzeczywistości, wykazuje wielkie i nieraz zasadnicze odmiany w zestawieniu z tą rzeczywistością, która daną jest człowiekowi w bezpośrednim doświadczeniu. Na czym polegają te zmiany i substytucje, czy są one koniecznością, czy nauka w jakikolwiek sposób może wykryć świat zjawisk, zasadniczo różnych od znanych nam z doświadczenia do-naukowego, czy nauka może osiągnąć wiedzę zupełnie obiektywną i w jakim zakresie, i nakoniec, czy nauka dąży w zasadzie swej do zmiany poglądu na świat, czy też tylko do pojęcia o świecie? Były to kwestje, które wywołały niemiejszą pracę.

Obraz pamięciowy a pojęcie, czyli myśl przynależna rzeczy i myśl odpowiednia rzeczy.

1. Różnica zasadnicza, istniejąca pomiędzy rzeczą a myślą o niej jest tak wielka, że wielu myślicieli, wychodzących z zasady dualizmu, uważa za niemożliwe nawet przeprowadzenie porównania między temi obu zjawiskami i dalszego zanalizowania zależności rzeczy i myśli. Nie zaślepieni jednak teorią, ludzie praktycznie porównują i zestawiają ze sobą ciągle rzeczy i myśli. Rzecz nawet można, że wielka część nauki opiera się na dobieraniu myśli odpowiednich rzeczom i usuwaniu innych, uznanych za nieodpowiednie. Jednak myśl, którą nauka uważa za odpowiednią rzeczy, nie jest tą myślą, która powstaje w nas bezpośrednio i samorzutnie ¹⁾, jako obraz pamięciowy zjawiska, danego nam w doświadczeniu. Przeciwnie różni się nieraz od niej tak bardzo, że dla niewykształconego w odpowiednim kierunku osobnika,

*) Przez samorzutność rozumiemy tu tylko i wyłącznie charakter doświadczenia, nie budując na tym żadnej teorii.

jest zgoła czymś innym i niezrozumiałym, pomimo tego, że obraz pamięciowy, zależny od danej rzeczy, jest mu doskonale znanym.

2. Jaki jest zatym stosunek tych dwóch rodzajów myśli do rzeczy, do której się one odnoszą? Oczywiście, że obraz pamięciowy porównujemy z rzeczą na innych zasadach, niż pojęcie. Przynależność jakiegoś obrazu pamięci do rzeczy jest czymś danym nam z góry, czymś, co zjawia się takim, a nie innym w naszym doświadczeniu. Nie tworzymy tej zależności, ale znajdujemy, że jakiś obraz myśli jest przynależnym danej rzeczy. Pod tym względem też obraz pamięci stoi bliżej do rzeczy, jako zjawisko, dane nam w doświadczeniu, niż do pojęcia. Tak w doświadczeniu rzeczy, jak w doświadczeniu pamięciowego obrazu tej rzeczy, nie czujemy się wcale czynnymi ani wolnymi. Inaczej się rzecz ma przy myśleniu zapomocą pojęć. Ażeby zbadać te stosunki, zastanówmy się na początek, jaką myśl uważamy za przynależną rzeczy, czyli mówiąc inaczej, za normalny obraz pamięciowy danej rzeczy.

3. Po pierwsze, obraz myśli, przynależny jakiejś rzeczy, musi być z nią historycznie związany. Jakaś myśl X jest obrazem pamięciowym rzeczy X już dla tego, że powstaje w czasie następującym po doświadczeniu X, i że ile razy się zjawia, zjawia się z nią także lub na zawołanie może się zjawić obok poczucia zależności z rzeczą X i zeznanie czasu, oddzielającego dane doświadczenie myśli od danego doświadczenia rzeczy. Tak więc wiemy zawsze, że dany obraz pamięci rozwinął się z danego zjawiska rzeczy, i rozpoznajemy go w normalnych warunkach zawsze jako taki. Powtóre, obraz pamięciowy jakiejś rzeczy wykazuje wielostronne podobieństwo z daną rzeczą. Naturalnie podobieństwo to jest ograniczone, bo sama różność istoty zjawiska rzeczy a myśli nie dozwala na kompletne podobieństwo. Musi ono jednak dosięgnąć pewnego stopnia, aby poczucie, czy też wniosek, że dana myśl jest przynależną danej rzeczy, mógł nastąpić. Myśl zjawia się w stosunkach zupełnie innych, niż rzecz, i wykazuje zupełnie inne, niż rzecz, związki; nie możemy zatym poszukiwać podobieństwa między temi dwoma zjawiskami w otoczeniu, w jakim one powstają. Tak myśl natomiast, jak i rzecz, są kompleksami z elementów i charakterów, stojących w pewnym wewnętrznym stosunku względem siebie ¹⁾. Charaktery są zjawiska względnie bardziej zmienne, niż elementa, tak że obraz pamięciowy pewnego zjawiska może przy wielokrotnym powstawaniu wykazywać odmienne charaktery, a jed-

¹⁾ Pod względem podziału doświadczenia na elementa i charaktery, patrz R. Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung, T. I, S. 16.

nak nie przestawać być dla nas obrazem pamięciowym danego zjawiska. Tak np. pewna osoba może nam w pamięci pozostawać jako miła, dobra, piękna, mądra, to znów przyjmować pod każdym względem ujemną charakterystykę. Obraz zaś pamięciowy będzie się jednak odnosił zawsze do tejże samej osoby z naszego doświadczenia.

4. Już sama zasadnicza różnica w charakterach, zależnych od czuć organicznych, przy doświadczeniu rzeczy a myśli, nie może być nigdy zniesioną. Nie bierze się zatem przy wyrzeczeniu podobieństwa danej myśli z rzeczą pod uwagę ¹⁾). Inaczej ma się rzecz pod względem elementów. Obraz pamięci, w którym brakuje powtórzenia pewnych elementów, nazywamy „niezupełnym“; taki zaś, w którym pewne elementa zastąpione są przez inne, nazywamy fałszywym. Tak więc w obrazie pamięciowym chodzi o powtórzenie tego kompleksu elementów, jaki był dany w *rzeczy*. Z drugiej znów strony pewne podobieństwo charakterów jest już dane przez sam fakt podobieństwa elementów. Podobieństwo to jednak nie może być ani stałym, ani ścisłym. Oprócz powyżej wymienionych charakterów, zależnych od czuć organicznych, zasadnicza różnica związków, w jakich zjawia się *rzecz* lub *myśl* w naszym doświadczeniu, powoduje zmianę przynajmniej w odcieniach podobnych charakterów, jeżeli nie zmienia zasadniczo ich składu. Tak więc, jeżeli mamy myśl przynależną jakiemuś doświadczeniu rzeczy, dajmy na to kwiatowi, to myśl ta, czy jak się zwykle mówi w takim razie, przedstawienie, musi wykazać w swej treści elementa wspólne z elementami, które znajdujemy w doświadczeniu kwiatu-rzeczy. I tak: kolor, kształt, wielkość, zapach i t. d. muszą być w obu razach podobne. Piękność zaś, wdzięk, swojskość danego kwiatu i t. d., mogą się w myśli powtarzać lub nie, zależnie od

³⁾ Te uczucia organiczne, właściwe i specyficzne dla doświadczenia rzeczy i doświadczenia myśli, t. j. dla „spoztrzegania“ i „przedstawiania“ były nazwane przez R. Avenariusą, charakterami pozycjonalnymi (Positionalcharaktere). Ostatniemi czasy Dr. J. Petzold w dziele swym „Einführung in die Philosophie d. reinen Erfahrung“ powstał przeciwko twierdzeniu, że uczucia te są charakterami. Według jego zdania należą one do elementów. Sądzę jednak, że tak nie jest, a to z tej zasady, że za element poznania uważamy zjawisko, zależne od formy cząsteczkowego ruchu w układzie systemu nerwowego osobnika. Nie podobna zaś myśleć, aby obraz pamięciowy jakiejś rzeczy nie był zależnym od powtórzenia tego cząsteczkowego ruchu w systemie nerwowym, który się odbył przy doświadczeniu danej r z e c z y. Aby jednak jakiś ruch można było uważać za podobny do innego, musi on przedewszystkim być powtórzeniem formy tegoż. Pozycjonalny zaś charakter, towarzyszący przedstawieniu, nie tylko nie jest powtórzeniem pozycjonalnego charakteru, towarzyszącego spostrzeganiu, ale jest w istocie swej czymś różnym. Tak więc nie może on być uważany za element.

danych warunków, nie zmieniając jednak charakteru przynależności danej myśli do danej rzeczy.

5. Tak więc charaktery grają mniejszą rolę przy ocenie podobieństwa myśli z rzeczą, już jako chwiejniejsze i zmienniejsze części naszego doświadczenia, niż elementy. Jednak w wypadkach, gdy charaktery jako takie tworzą treść jakiegoś doświadczenia, za myśl, przynależną danemu doświadczeniu rzeczy, musi być uważaną właśnie myśl, powtarzająca te charaktery. Jest to jednak tylko wypadek specjalny, związany z poprzednią przemianą charakterów w te części doświadczenia, które są charakteryzowane; te zaś ostatnie, jako takie, podlegają tym samym prawom, co elementy.

6. Ażeby myślenie o jakiejś rzeczy było możliwe, musimy być w stanie powtórzyć w myśli kompleksje elementów, które były nam dane w doświadczeniu danej rzeczy. To znaczy: musimy mieć myśl przynależną danej rzeczy. Myśl ta będzie jednak tylko „przedstawieniem”¹⁾, czy też „obrazem pamięciowym” rzeczy, nie zaś *pojęciem*. Myśl przynależna rzeczy, jest to myśl najpodobniejsza do rzeczy, znanej nam z bezpośredniego, podległego zmysłom, doświadczenia. Służy ona jako konieczny punkt wyjścia dla myślenia o jakiejś rzeczy. Jeżeli widzimy, że pewne szeregi myślowe rozpoczynają się od razu od pojęć mniej lub więcej abstrakcyjnych, to pochodzi to tylko stąd, że szeregi te znane są nam w ukształtowaniu transindywidualnym. Prześledziwszy jednak je od początku ich rozwoju, znajdziemy zawsze, że powstały one u pewnych indywiduów z myśli, będących obrazami pamięciowymi rzeczy.

7. Pomiędzy obrazem pamięciowym, a pojęciem czystym jest cały szereg zmian, przedstawiających różne stadia rozwoju pojęcia. Mniej rozwinięte pojęcia zawierają jeszcze wiele elementów obrazowych, bardziej rozwinięte dążą do usunięcia ich zupełnego i do wyrażania poprostu tylko stosunków między zjawiskami. Najlepszym przykładem pojęć tego rodzaju są fizyczne pojęcia siły, energii, siły żywej i t. p., będące właściwie tylko równaniami. Te z elementów obrazowych, które pozostają w nich zawarte, są właściwie tylko złem koniecznym. Pochodzą one albo z niezdolności ludzkiej do myślenia czysto abstrakcyjnego, albo też są poprostu archaizmami, pozostałymi z niższych stadiów rozwoju pojęcia.

¹⁾ Słowo „przedstawienie” używa się zwykle w znaczeniu sfałszowanym przez introjekcję, dlatego też lepszym jest termin obraz pamięciowy.

8. Ponieważ jednak niema żadnego zjawiska tak wśród rzeczy, jak i wśród myśli, któreby było wyłącznie kompleksem charakterów bez elementów, albo też przeciwnie tylko elementów bez charakterów, więc powstaje pytanie, co zastępuje w myśleniu elementa, wyrzucone z obrazu pamięciowego w celu wytworzenia z niego pojęcia? Stosunki bowiem są tylko charakterami. Otóż w pojęciach abstrakcyjnych samo słowo zastępuje kompleks usuniętych elementów i jest właściwą podstawą (Träger) do charakteryzacji¹⁾. Wskutek złożonego procesu substytucji, słowo zastępuje usunięte z myślenia elementy i służy do przenoszenia właściwych tym ostatnim charakterów przez pewne fazy myśli, gdzie zastanawianie się nad elementami nie jest konieczne potrzebne.

9. Tak więc ocena właściwości lub niewłaściwości jakiegoś pojęcia rzeczy nie może być przeprowadzona na tej samej podstawie, jak ocena stosunku między rzeczą a obrazem pamięciowym do niej przynależnym. Nie staje bowiem w pojęciu tego kompleksu elementów, według którego przeprowadzaliśmy porównanie pomiędzy rzeczą a myślą jej przynależną. To też przy pojęciach nie można już mówić właściwie o podobieństwie między myślą a rzeczą, ale o *odpowiedniości*²⁾. Mówimy zatem, że pewne pojęcie jest odpowiedniejsze rzeczy, niż inne. Chodzi więc o zanalizowanie momentów, które decydują o odpowiedniości danego pojęcia danemu zjawisku rzeczowemu.

10. Już w zasadzie swej pojęcie związane jest z uczuciem samorzutności i wolności. Jeżeli powstaje w myśli jakieś pojęcie, to nie uważamy go za dane nam w tej mianowicie, a nie innej formie. Przeciwnie czujemy, że możemy je zmieniać i kształcić dowolnie i tylko wtedy zachowujemy się wobec niego pasywnie, jeżeli pojęcie to przejęliśmy od kogoś innego i uznajemy je za zjawisko rzeczowe, jak to np. bywa w kwestjach wiary religijnej.

11. Uczuciu i możliwości przekształcenia pojęcia towarzyszy pewne wymaganie, dotyczące jego formy i treści. Przedewszystkiem pojęcie musi być zbudowanym ekonomicznie, t. j. zawierać tylko te części składowe, które są nieodwołalnie potrzebne do osiągnięcia danego celu, i nic ponadto. Pojęcie więc, o ile weszło już w to stadjum że ulega świadomemu opracowaniu przez myślącego osobnika, musi być zawsze zjawiskiem ściśle celowym. Nie jest ono nam dane w do-

¹⁾ Patrz J. Petzold „Einführung in die Phil. der rein. Erf.“ S. 266.

²⁾ Jesteśmy zupełnie świadomi, że używamy pojęcia *odpowiedności* w sensie nieco odmiennym od przyjętego w filozofji od czasu Descartesa. Ale nie mamy lepszego terminu dla wyrażenia naszej myśli.

świadczeniu, tak jak np. obraz pamięci, ale jest przez nas kształtowane tak, aby służyło pewnemu celowi, który pragniemy osiągnąć w zakresie tegoż doświadczenia.

12. Ażby uniknąć nieporozumień, musimy tu z góry zrobić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, pojęcie faktycznie może czasem być zbudowanym i służyć nie tylko do osiągnięcia jakiegoś celu realnego, ale fikcyjnego, „idealnego“, „teoretycznego“ i t. p. W każdym jednak razie indywiduum, myślące i kształtujące pojęcie, przyznaje swemu danemu celowi znaczenie realne, t. j. faktycznie należące do empirji. Tak np. warjat, myślący, że może widzieć przed sobą duchy i bóstwa, traktuje te istoty, bądź co bądź, jako realne. Filozof, myślący, że świat jest *wolą*, nadaje tej woli też znaczenie realne, to jest zapożyczone ze świata doświadczenia. Uczony, tworzący jakąś sztuczną hipotezę, nadaje jej też chociażby przez substytucję znaczenie realne, i oprócz tego dąży zawsze za jej pomocą do rozszerzenia swej wiedzy, czerpanej z doświadczenia.

13. Powtóre, jeżeli twierdzimy, że możemy dowolnie pojęcia przerabiać i kształtować, nie znaczy to bynajmniej, abyśmy odrzucali mechaniczną teorię wytwarzania się pojęć¹⁾. Uwzględniamy tu tylko *uczucie wolności*, jakie mamy przy myśleniu pojęciami, a zwłaszcza przy tworzeniu ich, jako specjalny charakter, towarzyszący tym formom myślenia. Charakter ten towarzyszy nawet i obrazowemu myśleniu, jeżeli jest ono myśleniem fantastycznym. Przy pojęciach jednak znajdujemy go nawet i wtedy, kiedy chodzi nam o ścisłą rzeczywistość. Prawdopodobnie uczucie to związane jest z charakterystyką pojęć, jako „subiektywnych“, wobec faktów i zjawisk „objektywnych“, do których pierwsze powinny być dostosowane.

14. Mówiliśmy już o tym powyżej, że z dwóch grup, na jakie daje się rozłożyć nasze doświadczenie, grupa elementów jest względnie stałą, grupa zaś charakterów względnie zmienną. Mówiliśmy także, że im bardziej pojęcie jest rozwinięte i wydoskonalone, tym bardziej zawiera ono tylko charaktery danego zjawiska lub grupy zjawisk, substytuując samo *słowo* zamiast pierwotnej grupy elementów. Z powiedzianego powyżej wynikałoby zatem, że pojęcia są i pozostawać muszą zjawiskami, z natury rzeczy zmiennymi. Tymczasem niektóre z pojęć osiągają znaczenie niemal stałe, a wszystkie pojęcia w rozwoju swym wykazują dążność do ustalenia się w pewnych skryształizowanych formach.

¹⁾ Patrz R. Avenarius w „Krit. d. r. Erf.“ w teoriach, dotyczących „Multiphonible“.

15. Przyczyna tej pozornej sprzeczności leży w tym, że charaktery jakiejś grupy zjawisk potrzebują przejść długą drogę krytyki i przekształcenia, nim się ustalą w pewnej formie. W bezpośrednio danym nam doświadczeniu charaktery wykazują wielką zmienność. W doświadczeniu zanalizowanym i przekształconym przez myślenie (specjalnie przez myślenie naukowe) charaktery przyjmują formy stałsze lub nawet przybliżenie stałe. Zjawisko to możemy wyjaśnić sobie przez uwzględnienie jego strony biologicznej. Charaktery te są częścią doświadczenia, która daje się zmieniać w związku z potrzebami samozachowania się myślącego człowieka. Chociaż i elementa wykazują zmiany, zależne od organizacji lub nawet czasowych funkcji osobnika, którego one są doświadczeniem, to jednak zmian tych dotychczas nie udało się podciągnąć pod prawo samozachowania organizmów ludzkich. Przeciwnie, charaktery właśnie dlatego pierwotnie są chwiejne, że pozostają w ścisłej zależności z funkcjami samozachowawczymi żyjącego organizmu¹⁾. Nie wszystkie one jednak są już od początku zmiennymi w tym samym stopniu. Te, które powstają jako zjawiska związane korrelatywnie z ustalonymi formami biologicznymi życia, przybierają zależnie od tego większą stałość. Im odpowiedniejsze do celu, im częściej i ogólniej powtarzające się są jakie formy procesów samozachowawczych, tym bardziej i wartości psychologiczne, związane z nimi, powtarzają się w ustalonej formie. To też widzimy, że pojęcia wyrabiają się społecznie, transindywidualnie, przez powolną eliminację wszystkich cech indywidualnych, t. zn. niekoniecznie potrzebnych przy normalnym procesie życiowym. Im bardziej, indywidualnie i społecznie rzecz biorąc, jest jakieś pojęcie zastosowalne, tym łatwiej się ono ustala w nieziennej formie²⁾. Tak więc można powiedzieć, że wyrabianie się w ustalonej formie pojęć jest zjawiskiem korrelatywnym wyrabiania się indywidualów w kierunku możliwości zachowania się przy życiu w danym otoczeniu.

16. Już z powiedzianego powyżej można widzieć, że aby jakieś pojęcie istotnie się ustaliło, musi ono jako zależne od funkcji samoza-

1) Patrz „Kritik d. r. Erf.“ T. II, s. 16 i nast. Avenarius uważa i elementa jako zależne od funkcji samozachowawczych, ale zdaniem naszym forma ruchu cząstek w systemie nerwowym, od której uważa on za zależne elementa, jest niejako narzucaną organizmowi przez zjawisko z jego otoczenia i nie może ulegać w zupełności życiowym fluktuacjom organizmu.

2) Por. R. Avenarius „Kritik d. r. Erf.“ B. II, s. 214 i 258. J. Petzold w „Einf. in die Phil. d. r. Erf.“ twierdzi, że Avenarius „Multiplonible“ nie jest to jeszcze pojęcie. Jego jednak własne określenie „pojęcia stoi na gruncie metafizycznym, który on sam w zasadzie odrzuca.

chowawczej organizmu być zarazem zależne i od jakiejś rzeczy czy zjawiska z otoczenia tego organizmu, które wzbudziło zachwianie jego równowagi życiowej, a zatem w następstwie tego i jego reakcję. Wszelakie bowiem inne, niezależne od otoczenia wyrównania zachwianej równowagi życiowej muszą z konieczności rzeczy być czymś specyficznym, właściwym tylko pewnym osobnikom, i stąd nie mogą być przyjętymi ogólnie, ani ulec transindywidualnemu opracowaniu¹⁾. Maksymalną trwałość będzie miało zatem takie pojęcie, które powstanie w zależności od funkcji organizmu, doskonale dopasowanych do otoczenia tego ostatniego.

17. Jeżeli zatem w pojęciu chodzi o ustalenie pewnych charakterów z danego nam bezpośrednio doświadczenia, i to w kierunku dopasowania osobników ludzkich do ich otoczenia, to oczywista, że związek pojęcia z rzeczywistością będzie zupełnie innego rodzaju, niż związek myśli przynależnej rzeczy z tą rzeczą. *Odpowiedniość* pojęcia do rzeczy będzie się mierzyła jego wartością dla samozachowania osobników ludzkich, t. j. tylko *funkcjonalnie*. Ekonomiczność budowy pojęcia każe z niego usunąć wszystko to, co nie jest bezpośrednio potrzebne w celu zorientowania osobników ludzkich w ich otoczeniu. Obrazowość myśli zaś nie ukazuje się w tym celu konieczną, ulega zatem eliminacji.

18. Aby jakiś osobnik mógł zachować swój byt w danym otoczeniu, musi on przede wszystkim być przygotowanym na odparcie zagrożających mu zmian, zachodzących w tym otoczeniu. To też pojęcie staje się wtedy odpowiednie rzeczom, jeżeli z jego pomocą możemy przewidzieć zjawiska rzeczowe. W ten sposób daje się ściślej sformułować rodzaj funkcji, wymaganych od myśli odpowiednich rzeczom: powinny one orjentować indywiduum myślące wobec wypadków przyszłych²⁾.

19. Jeżeli myśl, ażeby być przynależną rzeczy, musi powtarzać kompleksa elementów, zawartych w doświadczeniu tej rzeczy, to myśl odpowiednia rzeczy dąży tylko do tego, aby ująć zależności rzeczowe. Według przyjętego a nieściśłego sposobu wyrażania się, możnaby powiedzieć, że myśl przynależna rzeczy odtwarza rzeczy, myśl zaś odpowiednia rzeczy odtwarza fakta, t. j. rzeczy pojęte dynamicznie i tylko z tego punktu widzenia.

¹⁾ „Krit. d. r. Erf. Die Dependenden“, T. II, s. 302.

²⁾ August Comte pierwszy zwrócił uwagę na to biologiczne zadanie nauki.

20. Ponieważ każdy cel może być osiągnięty wielu środkami, więc i rozmaite pojęcia mogą być odpowiednie danemu celowi. Sądząc jednak ze strony organizmu ludzkiego, to pojęcie będzie najodpowiedniejsze, które najkrótszą drogą prowadzi do celu i z powodów czysto mechanicznych to pojęcie zwycięży i usunie wszystkie inne ¹⁾. W ten to sposób wyrabia się pojęcie granicy dla myśli odpowiednich rzeczom w „doświadczeniu czystym“. Naturalnie, że doświadczenie czyste tylko przybliżenie może być osiągnięty. Niemniej jednak tendencja, aby osiągnąć tej granicy, właściwą jest wszelkim pojęciom, zależnym od zjawisk ludzkiego otoczenia.

21. Sądźmy, że rozbiór kwestji powyższej rzuca światło na problemat, dlaczego pojęcie świata takie, jakie się wytwarza na zasadzie nauki, niezgodnym jest z rzeczywistością, znaną nam przez bezpośrednie doświadczenie. Niezgodność ta leży już w zasadzie myślenia pojęciami, a nie obrazami. Pojęcia są to jakby narzędzia, funkcjonujące w celach zorjentowania osobników ludzkich wobec zjawisk przyszłych. Wątpimy nawet, czy oczekiwana ogólnie synteza pojęć doprowadzi do pożądanego zlania się obu poglądów na świat, naukowego i naiwnego. Pojęcia bowiem już w zasadzie swojej mają inne zadania, niż myślenie obrazowe, i z konieczności osiągają inne cele. Będziemy mieli jeszcze później sposobność do wrócenia do tej kwestji i rozpatrzenia jej z innego punktu widzenia; poprzestaniemy tutaj zatem na tej poobieżnej uwadze.

22. Ażeby zbadać „prawdziwość“ lub „fałszywość“ naszego poznania, winniśmy przedewszystkiem badać stosunek naszych myśli do rzeczy, danych nam w doświadczeniu bezpośrednim, i faktów, od nich zależnych. To, co nazywamy bowiem *poznaniem rzeczywistości*, jest zawsze systemem myśli, dążących do tego, aby się stały odpowiedniami rzeczom. W początkach nowoczesnej filozofji kwestja ta była o wiele racjonalniej traktowaną niż obecnie.

¹⁾ J. Loeb dał ciekawy i pouczający schemat wyrabiania się najkrótszych i najekonomiczniejszych dróg reakcji nerwowych w „Einleitung in die vergleichende Gehirnphysiologie“.

II.

Pojęcie „rzeczy“ transcendentálne i empiryczne w ich zależności od teorii wrażenia.

23. Powodem, dla którego filozofja współczesna nie zajmuje się badaniem stosunku myśli do rzeczy, jak to miało miejsce za czasów Descartesa i Spinozy, jest pozorne pogłębienie problemu poznania przez skierowanie badań na „wrażenie“, jako akt pierwszy, od którego zależną jest sama istota poznania. To przesunięcie całej kwestji musiało z konieczności nastąpić wskutek zwrócenia uwagi na fakt, że nietylko myśli wykazują różnice indywidualne, ale także rzeczy numerycznie te same dają najrozmaitsze doświadczenia w stosunku do rozmaitych osobników ludzkich. Oprócz tego od czasu Kanta uchodziło niemal powszechnie za rzecz dowiedzioną, że we „wrażeniu“ zawarte są subiektywne formy spostrzegania, „które nie pochodzą z doświadczenia“, ale które „materiał doświadczenia“ formują. Tak więc utrzymało się przekonanie, że „wrażenie“ jest czymś różnym od rzeczy, dającej „materiał doświadczenia“. Wrażenie rzeczy i rzecz zostały sobie przeciwstawione, jako dwa zasadniczo różne zjawiska. To też zamiast poszukiwać, jak dawniej, „w jaki sposób myśl ujmuje rzecz“, stało się teraz kwestją, „czy i w jaki sposób wrażenie rzecz ujmuje?“

24. W ten sposób ustaliło się rozróżnienie *rzeczy empirycznej* od *rzeczy transcendentálnej*. To, co bezpośrednio w naszym doświadczeniu znajdujemy i co nazywamy „rzeczą“, jest według powyższej teorii tylko „wrażeniem“. Poza wrażeniem zaś, jako coś bezpośrednio niedosięgalnego dla ludzkiego doświadczenia, stoi „rzecz sama w sobie“. Naturalnie, że z kolei musiało pojawić się wiele teorii, dążących do pogodzenia sprzeczności, wynikających z powyższej tezy. Według zręcznego sformułowania odnośnych teorii przez Gomperza ¹⁾ mamy wogóle następujące pozycje: „Istnieje tak obiekt, jak i subiekt (t. j. w naszym wypadku tak rzecz sama w sobie, jak i wrażenie jej w subieckcie)—jest to transcendentny krytycyzm. Istnieje coś, co jest zarazem obiektem i subiektem; jest to teoria identyczności. Istnieje obiekt, ale nie subiekt; jest to materializm. Istnieje subiekt, ale nie

¹⁾ „Die Welt als geordnetes Ereigniss“. Zeitschrift f. Phil. und Phil. Kritik. Jahrg. 1901.

objekt; jest to idealizm. Istnieją nieznanne czynniki, które są przyczynami zdarzeń, nie można ich jednak określić jako subiektywne lub obiektywne; jest to teoria prof. Wahla. Nie można wiedzieć, czy oprócz zdarzeń cokolwiek jeszcze istnieje, t. j. agnostycyzm“.

25. Wszystkie te teorie, a nawet i agnostycyzm, wytworzyły się już na zasadzie dualistycznego pojęcia rzeczy, chociaż niektóre z nich dążą do przewyciężenia go. Mówimy: nawet agnostycyzm, gdyż i on opiera się na uznaniu rzeczy za „empiryczną“ i na przeciwstawieniu jej chociażby tylko w myśli czegoś, co nie jest empirycznym i o czym nie wiemy, czy to coś istnieje, czy nie. Dodać należy, że teorie, starające się przewyciężyć dualizm „rzeczy“ i „wrażenia“, przyznając jednak przeciwieństwo początkowe tych dwóch zjawisk, nie mogą z natury rzeczy wyjść po za obręb zaczarowanego koła.

26. Psychologiczna teoria „wrażenia“, na której opiera się dualistyczne pojęcie rzeczy, rozwinęła się i ustaliła w psychologii dzięki introjekcji¹⁾, leżącej dotychczas w podstawie tej nauki. Wskutek introjekcji „wrażenie“ uważanym jest dotychczas za pewną specyficzną „funkcję“, czy też za „akt duszy“, zapomocą którego zewnętrzny świat, otaczający indywiduum ludzkie, zostaje uwewnętrzniony i wstępuje niejako we wnętrze danego osobnika. W jaki sposób „zewnętrzne doświadczenie staje się wewnętrznym“, pozostało dotychczas niezbadaną tajemnicą. Niemniej jednak proces ten traktowanym bywa nawet nie jako hipoteza, lecz wprost jako fakt nie dający się zaprzeczyć. Tymczasem przekonanie, że „świat zewnętrzny“ wchodzi przez „akt wrażenia“ do „wnętrza“ indywiduum i staje się jego „wewnętrznym doświadczeniem“, pochodzi głównie, jeżeli nie wyłącznie, z wyjaśnienia hipotezy, zawartej w ludzkim naturalnym pojęciu świata. Mianowicie stany psychologiczne jednostek żyjących nie są wprost naszemu doświadczeniu dostępne za wyjątkiem naszych stanów osobistych. To też twierdzenie, że inni ludzie są tak samo jak i my sami, nie tylko mechanizmy, lecz także istoty czujące, myślące i doświadczające, jest hipotezą, na zawsze skazaną hipotezą pozostać. O stanach tych bowiem wnioskujemy tylko na zasadzie zjawisk mechanicznych, których doświadczamy bezpośrednio, a które są analogiczne ze zjawiskami, któreśmy obserwowali u siebie samych, a które zjawiały się u nas ra-

¹⁾ Jak wiadomo, introjekcję zbadał i wyjaśnił jej znaczenie dla psychologii i teorii poznania R. Avenarius. E. Mach w drugim wydaniu „Zur Anal. der Empfind.“ nie przyznaje zasadniczej wartości wykryciu introjekcji. Nikt jednak, kto specjalnie zajmuje się kwestjami metafizycznymi, nie przyzna mu chyba pod tym względem racji. Bez zrozumienia introjekcji wytworzenie się metafizyki pozostaje niezrozumiałym.

zem ze stanami psychologicznymi. Ażeby wytłumaczyć sobie sposób, w jaki mechanizmy, jakimi przedstawiają się nam w doświadczeniu otaczający nas ludzie, *doświadczają i poznają* swe względne otoczenie, utworzona została introjekcyjna teoria wrażenia. Na jej zasadzie suponuje się, że osobniki doświadczające, nie *rzeczy* znajdują w swym otoczeniu, lecz ich odbicia we własnych duszach. W gruncie rzeczy konieczna hipoteza, że inni ludzie są istotami w zasadzie swej takimi jak i my, nie wymaga wcale tego tłumaczenia, i nie jest ono tylko jedynym, jakie może być pod tym względem zastosowane.

27. Błąd tej introjekcyjnej hipotezy leży w substancjalizacji stosunku, w jakim doświadczenie stoi do systemu nerwowego ludzkiego osobnika. Stosunek ten jest tu bowiem traktowany, jak gdyby był rzeczą czy przedmiotem ¹⁾. Ponieważ okazuje się, iż doświadczenie człowieka zależy od jego organizmu, zależność ta zostaje błędnie przetworzoną w istotę samoistną i w „przedstawienie“, czy we „wrażenie“, czy też wogóle w jakąś „istotę psychiczną“. Istota ta zaś, ponieważ nigdzie w otoczeniu ludzkim nie może być dowiedziona, utracą cielesność i jako „byt idealny“ zostaje ulokowaną „wewnątrz“ indywiduum poznającego i stamtąd już pośredniczy pomiędzy tym indywiduum i tym, co my z własnego doświadczenia, jako „rzecz“ znamy. Czy „wrażenie“, pojęte w ten sposób, jest uważanym za „funkcję duszy“, czy też za produkt tej funkcji, mianowicie za „odbicie rzeczy“, zależy to wyłącznie od tego, która z jego ról w danym wypadku zostaje uwzględniona.

28. Jako drugi motyw popełniania introjekcji uważamy stosunek, w jakim doświadczenie rzeczy stoi do myśli o tej rzeczy. Obraz pamięciowy jakiejś rzeczy zjawia się nie w tych stosunkach i związkach, w jakich sama rzecz była nam daną w doświadczeniu. Obraz pamięciowy zdaje się być związany bezpośrednio tylko z organizmem ludzkim, nie zaś z jego otoczeniem, w czasie, kiedy dana myśl się odbywa. To też hipoteza nastęrcza się sama, że *rzecz* z ludzkiego otoczenia musi jakoś wejść do człowieka, aby odtworzyć się jako *myśl* ²⁾. Elementa z kompleksu, danego nam w doświadczeniu *rzeczy*, muszą się gdzieś przechowywać, aby następnie móc być

¹⁾ Sądzymy, że substancjalizacja stosunku indywiduum poznającego do przedmiotu poznanego, jedynie umożliwia znięszanie różnych punktów widzenia, jakiemu Avenarius przypisuje introjekcję. Patrz Weltbegriff. str. 67 i nast.

²⁾ Ideę tę, do której zresztą doszliśmy już oddawna i samodzielnie, znajdujemy także zaznaczoną przez Macha w drugim wyd. „Zur Anal. d. Empf.“, jako wypowiedzianą przez dr. Wlassaka.

odtworzonemi jako *myśli*. Aby zaś być przechowywanymi w organizmie ludzkim, muszą poprzednio wejść do niego. Jeżeli zamiast przechowywania elementów jako takich, przypuszczamy przechowywanie się w organizmie ludzkim usposobień do ich wytworzenia, to i tak sprawa nie o wiele lepiej zdaje się stać w oczach niekrytycznego badacza. Aby usposobienie się zjawilo, musiał uprzednio mieć miejsce jakiś proces mniej więcej podobny do tego procesu organicznego, któremu myśl towarzyszy. Łatwo więc przypuścić, że „wrażenie“, jako odbicie rzeczy, zjawilo się pierwotnie w organizmie, tak jak obraz pamięciowy zjawia się powtórnie.

29. Jednak i to rozumowanie opiera się w gruncie rzeczy na fałszywych hipotezach. Przedewszystkiem zaś w zasadzie jego leży mniemanie, że obraz pamięciowy rzeczy nie jest od tej rzeczy zależnym, lecz tylko wprost rozwija się w zależności od stanów fizjologicznych organizmu ludzkiego. Tymczasem przedział czasowy między myślowym odtworzeniem jakiejś rzeczy, a pierwotnym doświadczeniem tej rzeczy, nie znosi wcale zależności. Niema też żadnego powodu, abyśmy myśleli, że myśl jest „produktem wyłącznie subiektywnym“. Przeciwnie, przykłady, jakie daje nam pod tym względem świat fizyczny, każą nam raczej przypuścić zależność od pierwotnego zjawiska rzeczowego. Tak weźmy np. echo, odbijające się wielokrotnie od gór. Muzyka, która je spowodowała, ucichła już dawno, echo jednak mimo względnie dużego przedziału czasowego od pierwotnego zjawiska jest bezwarunkowo od tej muzyki zależnym i przez nią wywołanym.

30. Powtórne, zjawisko rzeczowe, które powoduje dany obraz pamięciowy, nie potrzebuje być od początku czymś „wewnętrznym“ względem danego osobnika, aby następnie wywołać jego myśli. „Wewnętrznym“ w określonym fizjologicznym sensie tego słowa, jest tylko proces fizjologiczny, zachodzący w organach zmysłowych i systemie nerwowym danego osobnika przy każdym doświadczeniu. Ten też proces fizjologiczny powtarza się w mniej lub więcej podobnej formie i przy obrazie pamięciowym danego doświadczenia. Tak jak *rzecz* nie potrzebuje stawać się czymś „wewnętrznym“, aby być doświadczoną, tak i *myśl* jest czymś „wewnętrznym“ tylko, jako proces fizjologiczny, w związku, z którym ona się objawia. To też obrazy pamięciowe nie tkwią w komórkach mózgowych, jak papiery w szufladach stolika. Nawet *myśli w momencie powstawania* nie można wynaleźć w mózgu. Tylko fizjologiczne warunki do powstania myśli mogą być wysledzone, i tylko usposobienie do takiego, a nie innego ugrupowania tych warunków jest fizjologicznym korelatem „pamięci“.

31. Przenoszenie się myśli z miejsca na miejsce wraz z osobnikiem, doświadczającym myśli, nie wykazuje też nic innego, oprócz znanego ogólnie w świecie fizycznym faktu, że każde zjawisko potrzebuje specjalnych warunków, aby mogło powstać. Takimi warunkami dla myśli są dane stosunki w systemie nerwowym osobnika, który uprzednio miał doświadczenie rzeczy, do której ta myśl należy.

32. Oprócz powyżej wymienionych powodów, skłaniających do popełniania introjekcji, jest jeszcze trzeci moment wielkiego znaczenia w tej kwestyi. Mianowicie rzecz, która rozważana absolutnie, bez związku z ludzkim systemem nerwowym, jest *jedną*, daje *wiele* doświadczeń rzeczy, jeżeli się ją rozważa w stosunku do wielu systemów nerwowych. I o tyle więcej jest tych doświadczeń, o ile więcej doświadczających ludzi. Tak więc zależne od kąta widzenia dana *rzecz* zdaje się być *jedną* lub *mnogą*. W stosunkach fizycznych otaczającego nas świata dana rzecz musi być uważaną za pojedynczą. Wzięta zaś jako wartość poznania, pomnaża się nieokreślenie. Wskutek tego powstaje skłonność do traktowania treści, zawartej w poznaniach, doświadczeniach, wrażeniach i t. p., jako samoistne byty, które zjawiają się obok *rzeczy*, jako jej nieokreślenie liczne produkcje. Oczywiście i w tym razie mnogość doświadczeń *jednej rzeczy* prowadzi do nieuprawnionej nagim faktem hipotezy, że doświadczenia, poznanie, wrażenia i t. d., wraz z elementami w nich zawartymi są powtórzeniami we właściwy sobie subiektywny sposób obiektywnego rzeczowego zjawiska. Naturalnie w *rzeczy* samej mamy tu tylko fakt, że dana jedna rzecz może wchodzić w nieokreślenie wielką ilość związków z centralnymi systemami doświadczających jednostek. Nie rzecz zatem, jako treść, jest *mnogą*, ale jej stosunki. Cała, nieskończenie chociażby wielka ilość doświadczających osobników ma w doświadczeniu swym numerycznie *jedną* i tę samą rzecz, postawioną tylko w każdym pojedynczym wypadku w inne związki. Oczywiście tylko substancjalizacja tych związków robi z nich samodzielne istoty, będące wielokrotnym odbiciem *jednej* rzeczy.

33. Jeżeli zatem usuniemy introjekcję z teorii wrażenia, okaże się, że wrażenie, jako funkcja, doprowadzająca świat zewnętrzny do wnętrza ludzkiego osobnika, wcale nie istnieje. Nie istnieje też ono, jako istota psychiczna, będąca odpowiednikiem *rzeczy*. Wrażenie jest to bowiem imię, dawane tejże samej *rzeczy* z ludzkiego otoczenia, jeżeli jest ona rozpatrywana względnie do ludzkiego systemu nerwowego i z uwzględnieniem pewnych czuć organicznych, towarzyszących doświadczeniom *rzeczy*. W tym określonym ściśle znaczeniu poję-

cie „wrażenia“ może służyć celom psychologii, nie wprowadzając fałszywych idei do teorii poznania.

34. Tak więc musi upaść i rozdzielenie, jakie powyżej rozbierała teoria wrażenia wprowadziła do pojęcia *rzeczy*. Wrażenie *jest*, jako treść, identyczne z rzeczą. Nie może zatem być mowy o empiryczności i transcendentności rzeczy, bo rzecz jest jedna i mianowicie ta, jaką znajdujemy w naszym ludzkim otoczeniu. Ażeby rzecz ta stała się doświadczeniem jakiegoś osobnika, musi ona znajdować się w jakimś określonym stosunku z jego systemem nerwowym. Naprzykład światło, ażeby być dla osobnika X światłem, musi paść na jego siatkówkę. Jeżeli jednak na siatkówkę nie padnie, to i tak będzie stało względem X w takim stosunku, jak zwykle stoi światło, tylko że X nie będzie go, jako światła, bezpośrednio doświadczał. To znaczy tylko, że jeden z możebnych stosunków światła nie dojdzie do skutku.

35. Introjekcyjna teoria wrażenia wywarła wielki wpływ i na współczesną naukę, a zwłaszcza na teorię poznania. Przekonaniu, że doświadczenie ludzkie rozpada się na zasadnicze różne działy doświadczenia „wewnętrznego“ i doświadczenia „zewnętrznego“, musiała towarzyszyć potrzeba zbadania: „Czy doświadczenie wewnętrzne odpowiada doświadczeniu zewnętrznemu i w jaki sposób?“

36. Naturalnie musiało powstać tyleż sposobów rozwiązania tego problemu, ile było różnych pozycji filozoficznych. Najbardziej jednak rozpowszechnioną i niemal ogólnie do ostatnich czasów w świecie naukowym przyjętą jest teoria Helmholtza¹⁾. Mniej logicznie zbudowana niż teorie, wynikające ze ścisłych systematów filozoficznych, jak np. idealizm, ma ona tę wyższość, że nie tak skrajnie staje w sprzeczności z faktami, które biologiczne warunki ludzkiego bytu zmuszają uznać za rzeczywiste. Teoria ta brzmi:

Wrażenie nie pochwyca istoty rzeczy, ale jest tylko *znakiem* tych ostatnich.

Stosunki zaś między wrażeniami *odpowiadają*, czy też są analogiczne stosunkom między rzeczami, i to jest podstawą możebności przepowiadania zjawisk przyszłych.

37. Jak widzimy, teoria ta robi zasadniczą różnicę pomiędzy poznaniem rzeczy a poznaniem stosunków rzeczowych, boć stosunek odpowiedni czy analogiczny jest przecie, jeżeli go wziąć abstrakcyjnie, tym samym. Np. stosunek ojca do dziecka u człowieka i analogiczny stosunek u małpy, jest w gruncie rzeczy stosunkiem tym samym, t. j. rodzicielskim. Tak więc według Helmholtza mielibyśmy istotne pozna-

¹⁾ Rektoratsrede.

nie stosunków rzeczowych bez poznania istotnego rzeczy. Ponieważ zaś nauka wskutek posługiwania się abstrakcją i kładzenia specjalnego nacisku na prawo przyczynowości lub też chociażby tylko zależności zjawisk między sobą, dba przedewszystkiem o stosunki, więc istotnie ze słów Helmholtza wynikałby następny stan rzeczy: Tylko *rzecz* z ludzkiego doświadczenia i jej *obraz pamięciowy* nie miałyby wartości realnej. Natomiast myślenie pojęciami, wyrażającymi stosunki rzeczowe, odpowiadałoby obiektywnej prawdzie.

38. Jak widzimy, tkwi w tej teorii wiara w realność pojęciowego myślenia i w „nieprawdziwość“ zmysłów. Łatwo daje się prześledzić historyczny rozwój tej miary. Naturalnie, początkowo świat, otaczający osobnika ludzkiego, ma dla niego bezwarunkową realność. Właściwie tylko do niego stosuje się wyrzeczenie „realności“. Skoro jednak zaznaczy się różnica między obrazowym a pojęciowym myśleniem i to ostatnie lepiej służy celom samozachowawczym człowieka, pozwalając mu przepowiadać przyszłość, „realność“, jako charakter, przenosi się na treść myślenia pojęciowego. W modyfikacji, zależnej od myślenia słownego, charakter „realności“ zamienia się na charakter „prawdy“, i mówi się, że pojęcia dają „prawdziwszą“ wiedzę o świecie, niż zmysłowe doświadczenie.

39. Rozumie się, że wraz z upadkiem teorii introjekcyjnej wrażenia, musimy odrzucić i teorię poznania Helmholtza. Skoro niema samoistnego psychicznego bytu, za jaki Helmholtz uważa „wrażenie“, więc niema też i zasady sądzić, że doświadczenie dostarcza nam tylko znaków czy symboli „rzeczy samych w sobie“. Przeciwnie, człowiek poznaje i doświadcza wprost *rzeczy*, a nie ich symbole. Rzecz zaś z naszego doświadczenia jest jedyną, o której może być mowa, skoro pojęcie jej empiryczności lub transcendentności wyrasta dopiero na gruncie introjekcji. Stosunki, jakie poznajemy między rzeczami, są też dla nas nie analogjami jakichś innych stosunków z poza sceny, lecz wprost stosunkami rzeczowymi. I jedna tylko w tym razie powstaje kwestja, mianowicie, czy nasze pojęcia tych stosunków odpowiadają istotnym stosunkom rzeczowym, t. j. czy są ściśle od nich zależne? Możliwość rozmaitych myśli o tej samej rzeczy i rozmaity stopień ich dopasowania do rzeczy, umożliwia nieokreślenie wielki szereg różnic w ich doskonałości ¹⁾.

¹⁾ Według Hertza od myśli odpowiedniej rzeczom musimy wymagać, aby była logicznie dopuszczalna, nie sprzeczna ze stosunkami między rzeczami i odpowiednia celowi. *Gesammelte Werke*, B. III, str. 2.

40. Chociaż jednak teoria Helmholtza stoi i pada wraz z pojęciem transcendentalnym rzeczy, to jednak zaznaczonym jest w niej wyraźnie jeden ważny moment dla zrozumienia istoty naukowego myślenia. Mianowicie naukowe myślenie rzeczywiście robi zasadniczą różnicę między rzeczą, a stosunkiem rzeczowym. Dzięki temu obrazowe myślenie zastąpionym zostaje przez myślenie pojęciami, przy których obrazowość gra małą lub nie gra żadnej roli¹⁾. Mówiliśmy już powyżej, że pojęcia urabiają się stosownie do celów samozachowawczych organizmów ludzkich. Chodzi więc obecnie o wyjaśnienie, dla czego mianowicie obrazowane myślenie nie jest niezbędnie potrzebnym w tym celu?

III.

Teoria obiektywizacji wiedzy przez naukę.

41. We wszelkim doświadczeniu zjawia się jako konieczny jego warunek tak osobnik, któremu przypisujemy doświadczenie, jak i jakaś rzecz z jego otoczenia²⁾. Tak więc matematycznie każde dane doświadczenie można rozważać, jako funkcję dwóch niezależnych zmiennych. Doświadczenie, jako zmiennie zależne zatym, determinuje się zawsze przez osobnik ludzki, zarówno jak i przez jego otoczenie. Wiemy przytym już z powiedzianego powyżej, że *rzecz* z otoczenia ludzkiego winniśmy brać poprostu jako rzecz, nie jako jakąś istotę transcendentalną. To samo stosuje się i do osobnika ludzkiego. Jest to także rzecz, tylko związana zarazem z pewnym kompleksem myśli. To też z tego danego nam w doświadczeniu faktu zależności nie można logicznie wysnuwać wniosku, że doświadczenie jest wytworem subjektu, lub że cały świat rzeczowy zależnym jest od subjektu³⁾. Sub-

¹⁾ Jeżeli Hertz mówi o tym, że pojęcie naukowe stara się wyrobić słuszny „obraz“ rzeczy, to oczywiście słowo „obraz“ nie jest tu użyte w zwykłym sensie. Obraz rzeczy w pojęciach naukowych gra tylko rolę posiłkową. „Obraz“ zaś stosunków, o który chodzi Hertzowi, jest właściwie pojęciem, nie obrazem, chociaż może i zawiera pewne obrazowe elementy.

²⁾ Por. rozbiór tej kwestji u Avenariususa w „Weltbegriff“ w rozdz. o „Principjalnej koordynacji“.

³⁾ Faktycznie istnieją podobne komentarze empirycznej teorii przyneypjalnej koordynacji.

jekt bowiem w znaczeniu powyższym jest to tylko pewien specyficzny kompleks charakterów i elementów. W znaczeniu zaś szkoły idealistycznej jest to jakaś istota transcendentálna, stojąca poza doświadczeniem. Dalej, jeżeli pozostajemy w świecie empirycznym, to sam fakt zależności doświadczenia od dwóch zjawisk, osobnika doświadczającego i jego otoczenia, powinien dawać się zanalizować ilościowo i jakościowo. Jeżeli zaś ta analiza obecnie w całej ścisłości nie da się przeprowadzić, to wskazuje to nie na jej niepodobieństwo, lecz tylko na niedość wysoki stopień naszej umiejętności.

42. Tak już w zasadzie, przyznając zależność doświadczenia od dwóch niezależnych zmiennych, przyznajemy zarazem, że zmiany każdej z osobna lub obu razem tych zmiennych pociągają za sobą i zmianę w doświadczeniu jako takim. Jeżeli zatem ta koordynacja osobnika i jego otoczenia jest w zasadzie nierozzerwalną, to jednak może się ona modyfikować. Teoretycznie zmiany te mogą sięgać tak daleko, że jedna ze zmiennych niezależnych przyjmuje wartość bliską 0, i zmienna zależna jest właściwie zależną tylko od drugiej zmiennej niezależnej. Wzór tego mamy dany nam w matematyce.

Gdyby więc praktycznie udawało się nam zmodyfikować doświadczenie ludzkie w taki sposób, że wpływ osobnika ludzkiego na jego ukształtowanie się byłby sprowadzonym do zera osiągnęlibyśmy wiedzę istotnie „objektywną“, to jest niezależną od wpływów „subjektu“. Naturalnie mówimy tu „subjekt“ i „objekt“ tylko w sensie krótkiego rozróżnienia między osobnikiem i jego otoczeniem, nie przypisując tym pojęciom żadnego znaczenia metafizycznego.

43. Takie modyfikacje doświadczenia przez zmniejszenie wartości osobnika ludzkiego, istotnie ciągle w nauce mają miejsce. Już zestawienie ze sobą i porównanie doświadczenia np. kilku eksperymentatorów jest taką modyfikacją, co prawda, jednak nie bardzo głęboko sięgającą. Chodzi w niej bowiem tylko o ustalenie *normalnego* ludzkiego doświadczenia. Obserwacje astronomiczne, przeprowadzone z różnych punktów orbity ziemskiej, sięgają już nieco głębiej. Chodzi w nich bowiem już o usunięcie wpływów wyjątkowego położenia w przestrzeni jakiegoś osobnika i o ocenę zjawiska, niezależnie od punktu, skąd była przeprowadzona obserwacja. W tym wypadku mamy zatem dążenie nie tylko do otrzymania normalnego ludzkiego doświadczenia, ale także do osiągnięcia doświadczenia niezależnego od położenia człowieka w przestrzeni.

44. Naturalną jest też dążność do pójscia jeszcze dalej i do poszukiwania takich doświadczeń, które byłyby zupełnie niezależne od doświadczających osobników. Dążność taka jest możebną nawet bez wiary w transcendentność rzeczy i jest zupełnie logicznie uprawnioną.

Chociaż osobnik ludzki przy każdym doświadczeniu musi być wziętym jako żyjący i funkcjonujący, to jednak pewne funkcje jego organizmu mogą więcej wpływać na dane zmiany w doświadczeniu, niż inne, i w pewnych razach możemy przypuścić, że wpływ ich jest minimalny. Gdyby udało się otrzymać takie zjawiska i ułożyć z nich system wiedzy, mielibyśmy wiadomości nie tylko o doświadczeniu ludzkim, ale wogóle o rzeczach, czy stały się one doświadczeniem czyimś, czy nie. Byłaby to wiedza *objektywna*, do której świadomie, lubo nie zawsze dąży nauka. Wiedza ta nie stosowałaby się do zjawisk, stojących poza doświadczeniem ludzkim, ale w obrębie tegoż doświadczenia wyosobniłaby zjawiska zupełnie obiektywne, t. j. niezmiennie, pomimo daleko sięgających przypuszczalnych zmian w organizacji osobników, których się one stały doświadczeniem.

45. Oczywiście jednak zmiany przypuszczalne w organizacji osobników doświadczających nie mogą być brane nieograniczenie. Doświadczenie, które pozostawałoby doświadczeniem pomimo tego, że nie byłoby przez nikogo doświadczonym, jest nonsensem. Chodzi tu więc zatem o dostosowanie się doświadczenia do pewnej daleko sięgającej *normy*, tak jak w usuwaniu indywidualnych różnic obserwacji chodziło tylko o pewną normę powierzchniową. Tak więc np. osobnik ludzki musiałby być zawsze uważanym jako żyjący, aby dane doświadczenie miało miejsce. W obrębie zaś tych granic zmiany danego organizmu nie wpływałyby na ukształtowanie się doświadczenia. Doświadczenie byłoby w tym razie zależne wprost od rzeczy z otoczenia osobnika, nie od zmian jego organizmu.

46. Co jest tą ostateczną normą, do jakiej doświadczenie obiektywne musiałoby się dostosować w takim razie, może się okazać jedynie ze zbadania gruntownego samego procesu obiektywizacji wiedzy. Otóż takie zbadanie jest możebnym tylko przy wykryciu fizjologicznych korelatów myślenia wogóle, a naukowego w szczególności. Przy obecnym jednak stanie wiedzy dalecy jesteśmy od tego. Jedną rzecz możemy tylko zrobić, a mianowicie odszukać między wartościami poznania te, które dane są nam w doświadczeniu, jako od nas zależne, i te, które możemy uważać za względnie niezależne od naszego osobistego istnienia. Rozpatrzmy więc zatem przedewszystkim te stosunki.

Empiryczne uzasadnienie ma dążenie nauki do obiektywnej wiedzy w koniecznej i bezpośredniej wierze w niezależne od nas istnienie otaczającego nas świata. Wiemy również dobrze jak to, że żyjemy sami, że świat będący obecnie naszym otoczeniem, będzie istniał dalej po naszej śmierci. Czy widzimy, czy nie błyskawicę, piorun zapali drzewo, skoro na nie spadnie. Czy znamy lub nie stosunek ciepła do

roboty, tyle a tyle ciepła w danym wypadku przejdzie w pracę, lub odwrotnie. Co prawda, trawa jest dlatego zieloną, że mamy specjalne urządzenie w siatkówce ocznej; ale że wiosną ta trawa jest zieloną, jesienią zaś brunatną, to zmiana ta nie pochodzi od zmiany w naszych oczach. Tak więc doświadczenie samo przekonywa nas, że zmiany w rzeczach zachodzą niezależnie od tego, czy je spostrzegamy, czy też nie. Doświadczenie takie, chociaż oparte na hipotezie zasadniczej równości ludzkiej, przekonywa nas, że gdy my sami nie mamy doświadczeń odnośnych do danego otoczenia, inni ludzie mieli je, mają, lub mieć będą. Chociaż więc doświadczenie w naszym wypadku zależnym jest od naszego organizmu, w innych wypadkach zależnym ono jest od organizmu innych istot doświadczających. Wynika stąd zatem, że nasze osobiste doświadczenie jest tylko jedynym specjalnym wypadkiem wśród nieokreślonej wielkiej ilości możebnych doświadczeń tej samej numerycznie rzeczy z naszego otoczenia.

47. I tak rzecz z naszego otoczenia ulega zmianom, którychśmy w niej nie wywołali, i staje się doświadczeniem innych istot, niezależnie od nas samych. Zależy ona jednak, jako doświadczenie, od naszego organizmu w całym składzie swych elementów i charakterów. Zmiana w budowie naszego organizmu wywołuje zmianę w tonach, barwach, kształtach, smaku i t. d. Zmiany funkcjonalne organizmów, nawet chwilowe w pewnych granicach, pociągają za sobą zmiany charakterów rzeczy. Wynika więc z tego, że chociaż wszystko, co jest nam dane jako doświadczenie, jest współokreślonym przez subjekt, to jednak fakt, że coś jest danym w doświadczeniu, a nie coś innego (z wyjątkiem wypadków, gdzie subjekt zachowuje się czynnie) nie jest zależnym od niego.

48. I tak dochodzimy do zasadniczego dla nauki rozróżnienia pomiędzy rzeczą a faktem ¹⁾.

Rzecz jest to zjawisko zdeterminowane w doświadczeniu przez subjekt. Fakt jest to ta strona zjawiska, która się wykazuje jako niezależna od subjektu, i która określa się stosunkiem rzeczy w gru-

¹⁾ Hans Kleinpeter w art. „Ueber den Begriff d. Erfahrung“, Arc. f. syst. Phil. 1890, określa fakt inaczej. Fakt (Thatsache) jest dla niego to samo, co uczucie. „Was die Erfahrung liefert, nennt man Thatsachen“. Eine solche (und zwar ganz bestimmt) ist z. B. auch das Verhandensein eines noch so „unbestimmten“ Gefühles, das wir durch Worte zu beschreiben ausser Stand sind. Zwischen den „Thatsachen“ giebt es keinen logischen Zusammenhang, da dieselben empfunden, nicht gedacht werden“. Oczywiście w tym razie mielibyśmy dwie nazwy dla tej samej rzeczy, uczucie i fakt. Tymczasem w zwykłym pojęciu faktu leży specjalny moment wielkiego znaczenia dla teorii poznania.

pach innych zjawisk rzeczowych. Tak np. rzeczą jest ten stół, na którym piszę, faktem, że ten stół stanowi oparcie dla mej ręki. Fakt bywa często pojęty jako „rzecz czynna“, t. j. jako rzecz, rozpatrywana z punktu widzenia przyczynowości. Jest to jednak już połączenie w jedno zjawisko z jego tłumaczeniem. W doświadczeniu znajdujemy tylko fakta, t. j. następstwa lub współczesność zjawisk rzeczowych. Czy to następstwo będziemy uważali za przyczynę lub nie, zależy to od naszego sposobu myślenia, jest zatem kwestją subiektywną. W doświadczeniu znajdujemy nie więcej po nad pewne stałe ugrupowanie zjawisk.

49. Powiedziane powyżej pokazuje nam, dlaczego nauka dąży do zastąpienia rzeczy faktami. Chodzi jej bowiem o wiedzę najmożliwiej niezależną od subiektywnych warunków poznania. Ponieważ zaś fakt jest to zawsze jakiś stosunek, więc jest to zarazem według terminologii, wchodzącej obecnie w użycie: „objekt wyższego rzędu“¹⁾. Oczywiście, że przy tym zastępstwie rzeczy przez fakta, t. j. rozwiązaniu rzeczy na stosunki i tworzeniu obiektów wyższego rzędu z tych stosunków, obrazowość myśli gra podrzędne znaczenie. Wskutek tego dane stosunki rozpatrywane są abstrakcyjnie i służą za podstawę do pojęć abstrakcyjnych.

50. Chociaż zjawianie się w naszym doświadczeniu pewnych grup rzeczy i zastępstwo ich innymi nie zależy jako takie od naszego organizmu, to jednak organizm nasz wpływa na ukształtowanie się każdej z tych rzeczy, danych nam w doświadczeniu. To też wydzielenie stosunków z tych zjawisk, a wskutek tego i otrzymanie wiedzy obiektywnej, nie jest inaczej możebnym, jak w drodze abstrakcji. Abstrakcyjne zaś pojęcia nie mają w sobie żadnych odpowiedników z poza obrębu ludzkiego doświadczenia, w takim sensie np., jak Helmholtz to przyjmował dla stosunków rzeczowych. Są to poprostu myśli zależne od rzeczy, rozpatrywanych tylko pod pewnym kątem widzenia. Mianowicie ustalają one pewne charaktery w grupach zjawisk, które to charaktery okazują się jako niezmiennie w swych kompleksach. Tak np. fakt, że dwa a dwa równa się czterem, jest ustaleniem charakteru równości między dwiema grupami zjawisk pod względem numerycznym. Formuła mv^2 jest ustaleniem stosunku (zatem charakteru) masy i szybkości i t. d. Naturalnie, że żadna rzecz mv^2 jako taka nie istnieje, i zjawia się tylko jako „objekt wyższego rzędu“ w pojęciowym myśleniu. Pojęcie to jednak odpowiada pewnym charakte-

¹⁾ Por. Meinong „Ueber Gegenstand höherer Ordnung“ Zeitschrift für Psychologie u. Phys. d. Sin. Org., B. 22.

rom w zjawiskach rzeczowych i ustala te z nich, które służą do odgądnienia zjawisk przyszłych.

51. Tak więc zdanie H. Kleinpetera¹⁾, że nie jest to rzeczą nauki zawierać wiedzę, ale każdemu z nas być pomocą przy osiągnięciu wiedzy, chociaż robi wrażenie paradoksu, jest jednak z powyższego punktu widzenia uprawnionym. Pojęcia abstrakcyjne nauki nie prowadzą do odkrycia rzeczy niezależnych od doświadczenia, ale wykazują ugrupowanie w czasie i przestrzeni tych rzeczy, niezależne od doświadczającego osobnika. Wiadomość zaś o tych ugrupowaniach jest podstawą przepowiadania przyszłych doświadczeń, t. j. stawia nas w możności osiągnięcia tej bezpośredniej wiedzy, o jakiej mówi Kleinpeter.

52. Powyższy rozbiór prowadzi nas jednak jeszcze o krok dalej. Okazuje się bowiem, że chociaż charaktery, dane nam w doświadczeniu wraz z kompleksami elementów, są względnie zmiennymi częściami naszego doświadczenia, to jednak są możebne ich pewne stałe połączenia, które tworzą dla nas cechy zjawisk przyszłych. Tak więc te to właśnie grupy charakterów ustalają się w naszym poznaniu pod wpływem samozachowawczych funkcji organizmów, o których mówiliśmy powyżej. To też pojęcie naukowe nie jest czymś zupełnie dowolnym, byleby było logicznie zbudowanym, odpowiednim do celu i nie sprzecznym ze stanem stosunków rzeczowych²⁾. Pojęcie naukowe ma, jeżeli się tak można wyrazić, wewnętrzną konieczność i granicę rozwoju. Wewnętrzna konieczność opiera się na jego odpowiedności tym ugrupowaniom charakterów, które dane nam są w doświadczeniu, jako niezależne od doświadczającego osobnika. Granica rozwoju leży w osiągnięciu przez pojęcie odpowiedności tym stosunkom i wykluczenie elementów obrazowych, zaciemniających w praktyce zastosowanie danego pojęcia.

53. To też jeżeli Hertz mówi³⁾, że „robimy sobie wewnętrzne złudne obrazy albo symbole zewnętrznych przedmiotów i to tego rodzaju, że konieczne myślowe skutki obrazów są znów obrazami przyrodniczo-koniecznych następstw przedmiotów odbitych w obrazach“, to już z tego powiedzenia widać, że istnieje jakiś organiczny związek między myślami odpowiedniami rzeczom, które Hertz nazywa obrazami, i samymi rzeczami. Związek też ten polega nie na czym

¹⁾ Ueber E. Mach und E. Hertz principielle Auffassung der Physik. Arch. für Syst. Phil. 1899.

²⁾ Patrz cytowane powyżej zdanie Hertza.

³⁾ Gesammelte Werke, B. III, str. 1.

innym, jak na tworzeniu pojęć, zależnych od ugrupowań zjawisk w czasie i przestrzeni i ujmujących związane razem w skutkach tego ugrupowania, charaktery. Rozporządzając tego rodzaju pojęciami, myślący osobnik, mając sobie dane w doświadczeniu pewne grupy zjawisk, okazujące pewne ugrupowanie charakterów, wnosi z tych ostatnich, jakie będą przyszłe ugrupowania charakterów. Że zaś charaktery nie objawiają się nigdy bez elementów, więc myśl odpowiednia charakterom odpowiada zarazem, chociaż czasami tylko częściowo, i zjawisku rzeczowemu. To też jest jedyny powód, dla którego „myślowe skutki obrazów“ odpowiadają „przyrodniczo koniecznym następstwom przedmiotów, odbitych w obrazach“.

54. Wracając do zrobionego przez nas w rozdziale pierwszym rozróżnienia pomiędzy myślami przynależnymi rzeczom, a odpowiedniami rzeczom, jesteśmy obecnie w stanie bliżej określić te ostatnie. Myśl odpowiednia rzeczom, jest to myśl odpowiednia faktom, a jeszcze bliżej, odpowiednia takim ugrupowaniom charakterów doświadczenia w czasie i przestrzeni, które znamionują doświadczenia przyszłe¹⁾.

55. Tak Mach, jak i Hertz przypisują zbyt wiele dowolności pojęciom, a zwolennik ich teorii, H. Kleinpeter, poszedł jeszcze dalej i sięgnął aż do teorii wolnej woli, którą uważa za potrzebną do wyjaśnienia kształtowania się pojęć. Tymczasem, pomimo poczucia swobody myśli przy kształtowaniu się pojęć, badane ze strony, okazują się one tak samo zależne od warunków organizmów żyjących i ich otoczenia, jak i wszelkie inne zjawiska z ludzkiego doświadczenia. Jeżeli hypotetycznie wstawia się sztuczne obrazy do myślenia naukowego, jako t. zw. „Hilfsbegriffe“, a będące właściwie „Hilfsbilder“, to mają one swe uzasadnienie w biologicznych warunkach bytu myślącego osobnika. Tendencją jednak myślenia naukowego nie jest zachowanie tych obrazów bez zastąpienia ich przez myśli odpowiednie faktom. Odpowiedniość zaś, rozważana nie jako pojęcie, lecz jako zjawisko, jest czymś równie danym nam w doświadczeniu, jak np. obraz pamięciowy. Możemy myśli nasze tak kształtować, aby jaknajbardziej wyrażały tę odpowiedniość, wnieść jej jednak do pojęć tam, gdzie jej niema, nie możemy. Daną nam ona jest bowiem w zjawisku zależności (dependencji) myśli od faktów.

¹⁾ Wprowadzenie w celu wyjaśnienia, „dlaczego fizyka może przewidywać?“ (Wyż. cyt. Kleinpeter) pojęcia absolutnego czasu i przestrzeni, jak to czyni np. Maxwell, nie jest zdaniem naszym koniecznym. Zbadanie zjawiska psychologiczne i na zasadzie teorii poznania jest tu wystarczającym.

56. Stąd też wynika i granica dla rozwoju pojęć, jaką mamy w doświadczeniu czystym. Doświadczenie czyste jest to bowiem *pojęcie*, nie bezpośrednio doświadczenie. Ale pojęcie to jest zupełnie zależne od faktów i nic więcej ponad tę zależność nie zawiera.

57. Jedyny filozof, który, o ile wiemy, starał się o określenie „doświadczenia czystego“, jest to R. Avenarius. Określenie jego jednak zawiera wewnętrzną sprzeczność, wskutek nieuwzględnienia różnicy pomiędzy myślą przynależną rzeczy i myślą odpowiednią rzeczom. Według Avenariususa „doświadczenie czyste“ jest zależne we wszystkich swych częściach składowych od części otoczenia osobnika doświadczonego. Formalnie zaś określa je w następujący sposób ¹⁾.

Doświadczenie czyste wykazuje :

1) najmniejszą, jaką się da pomyśleć, analityczną „różnicę“ między „rzeczą“ i przynależną „myślą“, jako „pojęcie“ czy też „opisanie“ tejże. 2) Zbliżenie do najmniejszej, jaka się da pomyśleć, kwalitatywnej „różnicy“ pomiędzy tym, co daje się „obrachować“. 3) Zbliżenie do najmniejszej, jaka się da pomyśleć, kwantytatywnej różnicy między „warunkami“ i tym, co jest „obwarunkowane“. 4) Zbliżenie do najmniejszej, jaka się da pomyśleć, wewnętrznej różnicy z „systemem“ przynależnych pokrewieństw (Verwandtschaften) i wewnątrz tegoż.

58. Otóż 1-szy numer tego określenia nie zgadza się z trzema następnymi. Najmniejsza analityczna różnica między myślą a rzeczą ma tylko miejsce w razie obrazowego myślenia. Trzy zaś następne numery określają dokładnie to, co nazwaliśmy myślą odpowiednią rzeczy. Rozłożenie rzeczy na jej stosunki ilościowe, dążenie do ujednorodnienia różnych jakości w celu ich zrównania ilościowego, usystematyzowanie w grupach odpowiednich myśli danego poznania, — wszystko to dąży do rozwiązania rzeczy na fakta i do pojęciowego zdeterminowania tych faktów. Pojęcie, odebrane na zasadzie tych nieraz długich i złożonych nad miarę sił pojedynczego człowieka, operacji poznaniowych nad rzeczą, daną nam w doświadczeniu, nie będzie z tą rzeczą analitycznie podobnym. Przeciwnie przez utracenie elementów obrazowych oddali się od niej najzupełniej. Istotnie, sam przykład *energji*, jako doświadczenia czystego, o którym mówi Avenarius, winienby go samego przekonać o braku tego podobieństwa między rzeczą z naszego doświadczenia a pojęciem o niej. Gdzie bowiem mamy *rzecz*, któraby odpowiadała fizykalnemu pojęciu *energji*? Te zaś przymieszki obrazowego myślenia, które tkwią w tym pojęciu, są właściwie

¹⁾ Kritik d. rein. Erfahrung, t. II, str. 339.

jego przeszkodą w osiągnięciu stopnia doświadczenia czystego, nie zaletą.

59. W tym fakcie niepodobieństwa pomiędzy rzeczami a pojęciami odpowiednimi rzeczom, leży też źródło wielu zarzutów, robionych teorii „opisywania“ zamiast „objaśniania“ zjawisk. Kirchhoff i jego zwolennicy (a przede wszystkim Mach i Avenarius) rozumieją „opis“ w daleko szerszym znaczeniu tego słowa, niż ci filozofowie, którzy stają w obronie „objaśnień“. Jeżeli rozumieć przez opis przedstawienie rzeczy przez przynależne im obrazy myśli, to oczywiście *taki* opis nie jest wystarczającym dla celów naukowych. Jeżeli jednak pojmować opis, jako przedstawienie faktów przez *zależne* od nich *pojęcia*, czy jak je nazwalibyśmy, przez *odpowiednie* myśli, to chyba zawarte będzie w tym opisie i to wszystko, czego może żądać prawidłowe „objaśnienie“ zjawiska.

IV.

Rzeczy i abstrakcje.

60. Pojęcia naukowe odpowiednie rzeczom opierają się na abstrakcjach, przeprowadzonych w dwóch kierunkach. Po pierwsze przy badaniach rzeczy abstrahujemy od badającego osobnika, od „ja“ istoty, której przypisujemy dane doświadczenie. Powtórnie nie całą rzecz jako jedność badamy odrazu, lecz zawsze tylko jakąś jej stronę lub pod jakimś danym kątem widzenia. Zastanówmy się z kolei nad obu temi rodzajami abstrakcji i nad ich wpływem na nasze pojęcie o rzeczywistości.

61. Widzieliśmy powyżej, że chociaż doświadczenie pozostaje zawsze zmienną zależną od dwóch niezależnych zmiennych, rzeczy z otoczenia ludzkiego i samego człowieka, to jednak zależność od tego ostatniego może być w niektórych wypadkach względnie tak małą, że możemy przyrównać ją zeru i doświadczenie uważać jako faktycznie zależne tylko od otoczenia. Mówiliśmy zarazem, że stosuje się to tylko do ugrupowań i zjawiania się treści ludzkiego doświadczenia w czasie i w przestrzeni. Wynika z tego zatym, że tylko pewna abstrahowana strona zjawisk doświadczenia może mieć dla nas wartość obiektywną. Nauka jednak w abstrakcjach swoich nie poprzestaje na tej stronie. Rozważa ona wszystkie zjawiska rzeczowe, odnośne do danych

grup wiedzy, jako niezależne od poznającego je osobnika. Tak np. jeżeli badamy zjawiska fizyczne, chemiczne, geometryczne i t. d., nie zwracamy wcale uwagi na ich zależność od subyektu. Wynikałoby z tego, że właściwa ocena ich stosunku względem innych zjawisk jest w ścisłym sensie niemożliwą. Przez rozerwanie bowiem zasadniczej zależności danego doświadczenia od ludzkiego osobnika, zmieniałaby się i jego rola wśród ogółu zjawisk.

62. Jednak jeżeli skutek abstrakcji tego rodzaju pewne nieodpowiednie rzeczy pojęcia wyrabiają się czasem w nauce, to wogóle stan rzeczy nie jest przez nią zasadniczo zmodyfikowanym. Wynika to stąd, że nauka, abstrahując od „ja“ doświadczającego osobnika, nie uwzględnia tylko współistnienia „ja“, jako zjawiska faktycznie danego nam z istnieniem każdej danej rzeczy. To zaś „ja“ jako *współobraz* każdego danego rzeczowego doświadczenia, nie tylko w nauce, ale wogóle w myśleniu najczęściej pozostaje nieuwzględnionym, tak jak wogóle nie całe doświadczenie bywa rozważanym w każdym danym wypadku. Ale to samo doświadczenie, którego obrazu pamięciowego nie łączymy z obrazem „ja“ doświadczającego osobnika, niemniej jednak w całym swym składzie z elementów i charakterów jest współokreślonym przez tenże osobnik. Brak zaś samegoż osobnika w obrazie pamięciowym danego doświadczenia nie wpływa wcale modyfikująco na to współokreślenie. Tak więc możemy powiedzieć, że pojęcie dane może być odpowiednim danej rzeczy nawet bez uwzględnienia współobrazu doświadczającego osobnika, byleby tylko uwzględniło tego osobnika, jako *warunek* doświadczenia.

63. Jako przykład weźmy pojęcie światła. Dopóki badam i zastanawiam się nad światłem, nie myśląc wcale o patrzącym na nie osobniku, nie szkodzi to wcale odpowiedności moich myśli. Skoro jednak wezmę światło jako coś absolutnego, niezależnego od organizacji zmysłu wzroku, dojdę do błędnych pojęć. Teoria mechaniczna światła, traktująca światło nie jako pewien specyficzny element, ale jako zjawisko wyłącznie mechaniczne, była taką próbą wyzwolenia wiedzy o świetle od jej zależności od „ja“, jako warunku istnienia tego doświadczenia.

64. Tak więc abstrahowanie przy badaniu ludzkiego doświadczenia od współobrazu „ja“ osobnika, o którego doświadczenie chodzi, nie pociąga za sobą zmian zasadniczo innego gatunku w pojmowaniu doświadczenia, jak wogóle abstrahowanie jakiejś danej rzeczy z pewnego otoczenia i traktowanie jej bez względu na nie. Czy będziemy badali ciepło bez uwzględnienia pieca, w którym się ono rozwija, czy bez uwzględnienia obrazu osobnika, który je jako ciepło zeznaje, *zasadniczo* nie przedstawia to różnicy. Abstrakcje jednak, mające

wartość naukową, nie tworzą się tak wogóle bez żadnej różnicy. Nie każdy element i nie każdą grupę elementów można wyrwać z ich normalnego otoczenia i badając je, dojść do wniosków, które mogłyby nam służyć do przepowiadania przyszłości.

65. To też widzimy w każdej odrębnej dziedzinie wiedzy *odrębny plan w tworzeniu abstrakcji*. Innemi są abstrakcje chemiczne, innemi fizykalne,—innemi znów psychologiczne. Plan w formowaniu abstrakcji określa materiał danej nauki i jest zarazem jej metodą. Metoda więc nie jest czymś dowolnym, co na pewnym stopniu rozwoju nauki może być opuszczonym i zastąpionym czymś innym. Metoda ukształca materiał nauki i z jej zmianą musi się i materiał nauki także zmienić. Między podstawowymi abstrakcjami każdej danej nauki, abstrakcjami, które określają jej przedmiot, i sposobem traktowania tego przedmiotu istnieje organiczny związek. Zmiana jednego pociąga za sobą i zmianę drugiego. Widzimy to chociażby na zmianie metody psychologicznej na psycho-fizyczną. Podstawowa abstrakcja psychofizyki,—zjawisko czucia jako takie, jest w psychofizyce pojęciem bardzo różnym od pojęcia czucia, jakim się posługiwała psychologja i, odpowiednio do ściślejszej metody badania, daleko bardziej zdeterminowanym. To samo daje się powiedzieć i o elektro-chemji. Podstawowe pojęcie atomu chemicznego ulega tu zmianie zasadniczej, związanej organicznie ze zmianą metody chemji na metodę elektro-chemji.

66. Tak więc każda oddzielna nauka, zajmując się jakąś częścią doświadczenia, jakimś jego ułamkiem, wyrwanym z całości związków, wykształca oddzielne, sobie właściwe abstrakcje i metody. Ponieważ zaś celem każdej nauki jest przepowiadanie przyszłości, więc też i pojęcia naukowe odnoszą się w wielkiej części do stosunków następstwa i współczesności zjawisk, danych nam w doświadczeniu. Wskutek tego wyrabiają się pojęcia „objektów wyższego rzędu“, t. j. zjawisk, rozważanych jako jedność, powstała ze stosunków lub komplikacji zjawisk innych, danych nam bezpośrednio w doświadczeniu lub będących już „objektami wyższego rzędu“¹⁾, naturalnie względnie „niższego“. Im bardziej się dana nauka rozwija, im więcej jest w stanie przepowiadać zjawiska przyszłe, „tym więcej wytwarza obiektów wyższego rzędu“, to jest, wyrażających stosunki i komplikacje zjawisk. Powoli więc nauka zamienia pojęciowo

¹⁾ A. Meinong tak określa pojęcie obiektów wyższego rzędu: „Der betreffende Gegenstand muss auf andere Gegenstände aufgebaut sein, ohne durch das objective Collectiv der letzteren ausgemacht zu werden“. Ueber Gegenstände höherer Ordnung. Zeitsch. f. Psych. 1899, str. 221.

świat rzeczy nas otaczających w świat „objektów wyższego rzędu“, t. j. zjawisk, których istota polega właśnie na stosunku, jako takim. Proces ten możnaby nazwać *ideizacją poznania*. Zamiast rzeczy, danych nam bezpośrednio w doświadczeniu, wytwarzamy sobie w myśli objekta inne, polegające na substancjalizacji stosunków między temi rzeczami. O ile więc początkowo rozbijaliśmy całość doświadczenia na części za pomocą abstrakcji, o tyle później, łącząc znów z sobą wskutek poznania ich stosunków dane nam w bezpośrednim doświadczeniu oddzielne zjawiska, substancjalizujemy je i tworzymy z nich objekta nie mające odpowiedników rzeczowych w świecie nas otaczającym.

67. Tak więc w pojęciach naukowych daje się spostrzec proces podwójny: z jednej strony idzie ciągle rozkładanie rzeczowych zjawisk na części,—już to konkretne przy niższych stopniach abstrakcji—już to na zjawiska, nie istniejące w doświadczeniu oddzielnie i wyosobnione tylko w myśli, przy wyższych stopniach abstrakcji¹⁾. Z drugiej zaś strony abstrakcje te skupiają się znów w „objekta wyższego rzędu“, które nie mają odpowiednich sobie rzeczy w świecie, otaczającym indywiduum, chociaż zjawiska, które fundują te objekta, istnieją w doświadczeniu.

68. Ten podwójny proces, zachodzący w myśleniu, ma wpływ, zasadniczo przekształcający pojęcie rzeczywistości. Ponieważ pojęcia naukowe dalekie są jeszcze od osiągnięcia stopnia doświadczenia czystego, więc na zasadzie ich wytwarza się *pogląd na świat*, zamiast *pojęcia świata*. Ten zaś *pogląd* na świat wykazuje wielką, jeżeli nie zupełną różnicę z tym *poglądem*, który powstaje w nas na zasadzie bezpośredniego, zmysłowego doświadczenia. Zamiast kompleksów elemen-

¹⁾ Zdaniem moim oba te wypadki nie są zasadniczo różne. Czy pojmujemy abstrakcję, jako opartą na podobieństwie (Cornelius), czy też na „zwróceniu uwagi“ na jedną część zjawiska z pominięciem innych (Meinong, Mach), oba wyżej wymienione wypadki abstrakcji nie różnią się zasadniczo od siebie. Nie mogą wchodzić tutaj w rozbiór kwestji natury abstrakcji, chciałabym tylko zaznaczyć, że zdaniem moim tak „zwracanie wyłączne uwagi“, jak i podobieństwo, chociaż połączone z abstrahowaniem, nie stanowią jednak jego źródła. Dziecko, które nie jest jeszcze w stanie wyprowadzić ogólnego pojęcia na zasadzie podobieństwa, albo świadomie zwracać uwagę na tę lub inną stronę zjawiska, zna jednak już częściowe doświadczenia za pomocą tego lub innego organu zmysłów i dowolnie doświadcza daną rzecz tym lub innym zmysłem. Tak np. pierwiej widzi zegarek, później przykłada go do ucha i słyszy jego chód, liże go językiem i poznaje jego smak i dotyk. Mamy więc wszelkie prawdopodobieństwo, że akta częściowego doświadczenia zmysłowego są tą początkową abstrakcją, z jakiej się wszelka inna abstrakcja rozwija. Jest to abstrahowanie według czuć, podział doświadczenia według funkcji własnego organizmu.

tów i charakterów, znanych nam jako rzeczy lub myśli z bezpośredniego naszego doświadczenia, mamy wskutek przekształceń, dokonanych przez naukę, obiektu wyższego rzędu, gdzie kompleksa elementów i charakterów grupują się koło sztucznych, ideowych centrów. Pojęcia takie, jak: siła, siła żywa, potencjał, energia, rodzaj, gatunek, rozwój i t. d., są takimi obiektami wyższego rzędu, których znaczenie dla nauki polega wprost na wyrażonym przez nie stosunku zjawisk, ale których zawartość jest większą, niż jedynie ten stosunek, i która obejmuje też wiele składników obrazowych, nieraz bardzo nawet zaciemniających zasadnicze znaczenie danych pojęć.

69. Główna rola wśród tych dodatkowych składników obiektów wyższego rzędu przypada w udziale pojęciu substancji. Dotychczas, rzecz można śmiało, nie mamy pojęć, do którychby jako składnik nie wchodziło pojęcie substancji. Nawet przytaczane jako dowód doświadczenia czystego pojęcie energii, jest pojęciem wybitnie substancjalnym. Prawdopodobnym jest, że substancjalizacja związana jest nierozzerwalnie z myśleniem słowami. Jeżeli zatem wytwarza się obecnie na podstawie myślenia naukowego *pogląd na świat*, to pogląd ten polega przeważnie na podstawieniu *substancji* zamiast *rzeczy*.

70. Jednak tak jak myślenie nie jest wyłącznie możebnym za pośrednictwem słów, tak i podstawianie substancji zamiast rzeczy nie jest niezbędnym w naukowym myśleniu. To też widzimy, że najwyższe fazy myśli dążą do zastąpienia słowa przez znak, a zarazem do eliminacji pojęcia substancji, jako nieodpowiedniego żadnemu zjawisku rzeczowemu. Skoro zaś obecnie możebną jest krytyka pojęcia substancji, możemy przypuścić, że z czasem rozwiną się takie fazy myśli, gdzie będzie możebnością obywać się bez niego.

71. Na tym stopniu rozwoju, na jakim się nauka znajduje obecnie, wszakże nietylko pogląd naukowy na świat posługuje się substancjalizacją stosunków, ale nauka nie może się obejść bez specjalnego rodzaju pojęć, zwanych „*pojęciami pomocniczymi*“ (Hilfsbegriffe), które właściwiej należałoby nazwać „*obrazami pomocniczymi*“. Zadaniem tych pojęć jest ułatwienie abstrakcyjnego myślenia przez podstawienie zamiast *rzeczy*, z których początkowo wychodziła myśl, obiektów sztucznych, rzeczy fikcyjnych, które zachowują te i takie z elementów i charakterów rzeczy, które są potrzebne dla uobrazowania myśli. Tak np. pojęcie atomu jest obrazem sztucznym, podstawionym zamiast pojęcia rzeczy, a wyobrażającym rzecz, pozbawioną innych jakości, oprócz mechanicznych. Pojęcie eteru, tak jak je wielu z obecnych fizyków pojmuje, jest wyobrażeniem rzeczy, godzącej w sobie logiczne sprzeczności, nie dające się zgodnie pomyśleć względem żadnej rzeczy z ludzkiego doświadczenia.

72. Te pojęcia pomocnicze mają znaczenie właściwie tylko biologiczne. Służą one do ułatwienia myślenia osobnikowi ludzkiemu, któremu myślenie obrazami jest łatwiejszym, niż myślenie abstrakcyjne, zwłaszcza w złożonych formach i na wyższych stopniach abstrakcji. Szukać im odpowiedników rzeczowych byłoby straconą pracą: już sama ich nazwa wskazuje, że rola ich jest tylko drugorzędna. Nie są one czymś odkrytym, znalezionym w doświadczeniu, lecz służą do odkryć zjawisk rzeczywistych, jako narzędzie. Pojęcia te jednak wprowadzają nieraz zamęt w pogląd na rzeczywistość. Naukowy pogląd na świat posługuje się bowiem niemi, jak gdyby obrazami, wywołane przez te pojęcia, miały odpowiedniki rzeczowe, zakryte przed zmysłowym doświadczeniem i ujawniające się tylko wskutek myślenia naukowego. Posiłkowa rola tych pojęć pozostaje zapomnianą i przypisuje się im przynależność rzeczom. Naturalnie, nie rzeczom z doświadczenia ludzkiego, ale rzeczom transcendentnym.

73. W gruncie rzeczy jest to gruby błąd. Naukowy pogląd na świat nie może nam zmienić poglądu do-naukowego; może go jedynie rozszerzyć, dostarczając nam poznanie bezpośrednio nowych rzeczy. Może go też o tyle przeistoczyć, że da nam poznać stosunki rzeczowe, nie dające się wykryć bez metod naukowych.

V.

Ilościowe wyrównanie zjawisk.

74. Oprócz abstrakcji największa ilość zmian, jakie znajdujemy w poglądzie na świat, wytwarzającym się na zasadzie nauki w zestawieniu z poglądem do-naukowym, zależy od dążności nauki do ilościowego wyrównania zjawisk.

75. Dążność ta uzasadnioną jest w danych nam empirycznie faktach, gdzie zmiany ilościowe pociągają za sobą zmianę jakościową zjawiska. Faktów takich jest nieskończenie wielka ilość, i bliższe zbadanie rzeczy wykazuje, że niema prawdopodobnie żadnego zjawiska, któreby nie zmieniało się jakościowo poza osiągnięciem przez jego warunki danych ilościowych granic. Jak życie zwierzęce i roślinne może być tylko w pewnych granicach temperatury, tak i istnienie wszelkich związków chemicznych, organicznych i nieorganicznych, może być tylko między tak wysoką i tak niską temperaturą.

Zmniejszenie jej lub zwiększenie nie pozwala danemu zjawisku dojść do skutku. Trochę więcej soli w roztworze wywołuje jej krystalizację w postaci osadu: trochę silniejsze podrażnienie elektryczne, i nerw drga lub mięsień się skurcza. Tak więc ściślejsze określenie warunków jakiegos zjawiska nie jest możebnym bez określeń ilościowych.

76. To też początkowo ilościowe określenia, jakimi posługuje się nauka, mają tylko ten cel—bliższe zdeterminowanie zjawisk. Ponieważ jakość zjawiska, a nawet jego istnienie zależy od stosunków ilościowych, więc ażeby móc przewidzieć dane zjawisko, potrzeba znać te stosunki. Im bardziej jakaś nauka rości pretensję do ścisłości, tym bardziej posługuje się ona ilościowym określeniem zjawisk. Powoli jednak z rozwojem systemów określania ilościowego zjawisk, nabiera to samo określenie innego, donioślejszego, teoretycznego znaczenia. Ponieważ wszystkie sposoby mierzenia dążą do tego, aby być sprawdzone na *jedną miarę*, mogącą być zastosowaną do wszelakich zjawisk, więc też różne grupy zjawisk zostają sobie przyrównane na zasadzie tej miary. Taką miarą jest obecnie uznana w nauce miara przez mechaniczną pracę. Wszystkie zjawiska zatym są przyrównywane sobie na zasadzie mechanicznej pracy, w jaką mogą przejść. Wyrabia się wskutek tego pojęcie, że ugrupowanie zjawisk w czasie i przestrzeni zależy od jakiejś indyferentnej dla nas co do jakości substancji, pojawiającej się w coraz to innych ilościowych stosunkach. Przyjmujemy np., że tyle a tyle molekularnych drgań na minutę powoduje światło, tyle powoduje elektryczność i t. d. W ten zaś sposób wyrabia się pojęcie świata, uważające za podstawę różnicy zjawisk—ilość i dążące przedewszystkim do wynalezienia ekwiwalentów ilościowych między oddzielnymi grupami zjawisk. Te ekwiwalenty są to prawa ilościowych stosunków w następstwach zjawisk. Jak już mówiliśmy w rozdziale o objektywizacji wiedzy, prawa ugrupowania i następstwa zjawisk okazują się empirycznie jako niezależne od poznającego je subiekta. Wszystko, co jest nam danym w doświadczeniu, jest współokreślonym przez nasz organizm, ale fakt, że raz to, drugi raz zaś znów coś innego mamy danym sobie w doświadczeniu, nie jest przez subjekt współokreślonym. Tak więc kwantytatywne określenie zjawisk jest wynalezieniem *objektywnego prawa stosunku* zjawisk, danych nam w doświadczeniu. Ogromna doniosłość tego prawa jest więc jasną. Nie upoważnia ona jednak do nadawania mu znaczenia, nie leżącego w jego zakresie. Takim jest *sprawdzanie* wszelakich jakości w zjawiskach do ilościowych zmian jednej substancji ¹⁾. Przyrównanie

¹⁾ W obecnym stanie rzeczy nazywanej energją.

bowiem ilościowe zjawisk, jak np. ciepła i pracy, światła i elektryczności, nie wskazuje nic więcej ponad ilościową równoznaczność względem jakiejś jednej miary. Co do jakościowej tożsamości tych różnych rzeczowych zjawisk, nie daje nam żadnych wskazówek ¹⁾.

77. Jeżeli zatem wskutek wynalezienia ekwiwalencji różnorodnych zjawisk, *sprowadzamy* wszelakie różnice w zjawiskach do stosunków ilościowych, to nie jesteśmy bynajmniej logicznie do tego upoważnieni. W świecie empirycznym nigdy nie znajdujemy zjawisk bezjakościowych; jest to nawet taką sprzecznością w sobie, że się wprost nie daje pomyśleć. To też i podstawienie jednej jakiejś jakości zamiast wszystkich innych, np. rozciągłości, lub nawet wogóle własności mechanicznych, nie ma innego znaczenia, jak uproszczenie myślenia przez usunięcie niepotrzebnych w danym celu elementów obrazowych.

78. Ale oprócz powyżej wymienionych teorii, wynikających z niewłaściwego tłumaczenia zasady ekwiwalencji różnorodnych zjawisk, wynika jeszcze wiele nieporozumień z niezgłębienia kwestji, na czym właściwie polega sam proces mierzenia, tak niezmordowanie stosowany przez naukę. Chociaż bowiem mierzymy lub staramy się mierzyć wszelakie wielkości, to jednak nie wszystkie mierzymy bezpośrednio. Pojęcie bowiem wielkości jest daleko obszerniejszym, niż pojęcie zjawisk dających się zmierzyć bezpośrednio. Rozbór tej kwestji jest zasługą Bradleya ²⁾, a zwłaszcza głębiej sięgającej pracy Meinonga ³⁾. Meinong mianowicie wykazał i wyjaśnił znaczenie tego faktu dla psycho-fizyki, że chociaż pojęcie wielkości stosujemy zarówno do różnic jak i do odmienności ⁴⁾, to jednak jesteśmy w stanie mierzyć wprost jedynie różnice. Odmienności zaś dają się zmierzyć jedynie przez substytucję różnic. Tak różnicę długości tego stołu i ołówka mogą zmierzyć bezpośrednio, przykładając daną skalę do stołu i ołówka. Odmiennosc zaś dwóch temperatur daje się zmierzyć tylko za pomocą substytucji kolumny merkurjusza, która się „proporcjonalnie“ do przyrostu temperatury rozszerza. Zmianę temperatury mierzymy tu zatem nie jako taką, lecz w jednym jej objawie, polegającym na zmienianiu długości kolumny merkurjusza. Oczywiście nie może tu być mowy o doskonałej ściśłości pomiaru, gdyż

¹⁾ Patrz J. Kodis *Energietyka* „Przeg. filoz.“ r. 1900.

²⁾ Bradley „What do we mean by the intensity of psychical states“. *Mind* 1895.

³⁾ A. Meinong „Ueber die Bedeutung des Weberschen Gesetzes“. *Zeits. für Psych. B. XI.*

⁴⁾ Sądzimy, że odmiennosc i różnica najlepiej tłumaczą niemieckie „Verschiedenheit“ i „Unterschied“.

np. w danym wypadku zmiany proporcjonalne przyrostowi temperatury w kolumnie merkurjusza, zachodzą tylko w pewnych granicach, i wogóle sama proporcjonalność jest, rzecz można, mniej lub więcej przypadkową.

79. To samo widzimy pod względem innych odmienności. Ładunek magnetyczny mierzy się przez odległość, t. j. drogę, którą przebiegła igła galwanometru. Elektryczne napięcie mierzy się przez elektrometr i t. d. Tak więc istnieje zawsze pewna dowolność i nieścisłość w pomiarach odmienności. Proste nałożenie miary daje się uskutečnić tylko przy różnicach. Przy tym odmiennosc, którą poznajemy bezpośrednio, przez zmysłowe doświadczenie, nie jest równie wielką, jak ta, którą wykazuje pomiar. Tak np. nie czujemy trzy razy więcej ciepła, gdy termometr wskazuje ciepło trzy razy większe. Tak więc pomiar przez substytucję, jak zresztą i pomiar różnic, dają inne ilościowe określenie zjawisk, niż bezpośrednia ocena wielkości. Ponieważ zaś dla przepowiadania zjawisk przyszłych „subiektywna“ ocena nie ma znaczenia, z tego więc wszystkiego wynika, że pomiar ma większą obiektywną wartość dla nauki, niż ocena bezpośrednia. Że zaś pomiar ma miejsce w większości wypadków jedynie za pośrednictwem substytucji, więc i pewnym skutkom pomiarów, nieodłącznym od substytucji, przypisuje się obiektywne znaczenie.

80. Ponieważ substytucja polega przede wszystkim na wynalezieniu zjawiska, które chociażby tylko w obrębie pewnych granic zmieniało się proporcjonalnie ze zmianami danej odmienności, więc już w zasadzie jej leży przypadkowość. I tak nie tylko za pomocą jednej jakiejś substytucji możemy mierzyć daną odmiennosc, ale może się wykryć wiele możebności takich substytucji, i tam, gdzie jedna z nich nie wykazuje już zmian, proporcjonalnych zmianom danej odmienności, inna może je jeszcze wykazywać. Oczywiście, że odpowiednio do tego urabiają się i nasze pojęcia co do danej odmienności. Tak np. ciężar danej rzeczy zmienia się odpowiednio do miejsca kuli ziemskiej, na którym tę rzecz ważymy. Jeżeli zaś tę jakość mierzymy za pomocą młyna (Drehwage), to nie zmienia się ona wcale zależnie od szerokości geograficznej. Z tych różnic ilościowych, występujących przy dwóch różnych sposobach pomiaru przez substytucję danej odmienności, wkszałca się pojęcie dwóch cech *jakościowych*, ciężaru i masy. Właściwie mierzyliśmy opór ciała raz przez podnoszenie go w górę, drugi raz przez posuwanie go w bok, w miarach, których jednostka jest obliczoną za pomocą długości przebytej drogi.

81. Podobny fakt widzimy przy pojęciu ukrytego ciepła. Tam, gdzie przy pośrednictwie obliczenia przez kalorje wiemy, że musi być tyle a tyle ciepła, okazuje się go przy pomocy termometru znacznie

mniej. Fakt ten, polegający na tym, że merkurjusz nie rozszerza się w danym razie proporcjonalnie do ciepła, jest źródłem pojęcia „ukrytego ciepła“, zjawiska „potencjonalnego“, zakrytego jakoby przed naszymi zmysłami i dostępnego tylko rozumowaniu. Tymczasem jest to reszta, wynikająca z zestawienia dwóch sposobów pomiaru.

82. Tak więc tworzy się cała klasa pojęć naukowych, które polegają na substancjalizacji różnic, wykazujących się przy pomiarach odmienności, wskutek mierzenia przez substytucję. Niebezpieczeństwo takich substancjalizacji dla myślenia wynika z tego, że nie są one, jak np. pojęcia pomocnicze, tworzone dowolnie, lecz zdają się być „wykrytymi w świecie obiektywnych zjawisk“. Przekonanie o istnieniu rzeczowych odpowiedników tym „obiektem wyższego rzędu“ jest tak silne, że wielu uczonych przypuszcza, iż tylko brak odpowiedniego zmysłu staje nam na zawadzie w bezpośrednim doświadczeniu tych zjawisk. Oczywiście z ludzkiego punktu widzenia mówić o rzeczy, która nie może być wrażeniem, jest niekonsekwencją. Dla człowieka oprócz rzeczy, które już się stały lub stać mogą ludzkim doświadczeniem, istnieją tylko stosunki rzeczowe, jako też myśli. To też przy krytycznym rozbiorze doświadczenia kategorje te wyczerpują całą jego różnorodność.

83. Ale nie tylko mierzenie przez substytucję wpływa na ukształtowanie się naszych pojęć o zjawiskach, badanych przez naukę. Jest to zasługą E. Macha ¹⁾, że zwrócił uwagę na rolę, jaką odgrywa moment historyczny, w którym pomiar danego zjawiska został uskuteczniony, na dalsze pojęcie tego zjawiska. Tak mamy zjawiska, które uważamy za materje (Stoff), inne znów za energje. Otóż czy dane zjawisko uważamy za materję, czy też za energję, zależy to nieraz wyłącznie od sposobu zapatrywania się na to zjawisko, który się wyrabia zależnie od pierwszych obliczeń, jakie mu przypadły w udziale. Tak, według Macha, ponieważ wypadek zdarzył, że przy badaniu ciepła ustaliła się jako miara „ilości“ wartość pracy ciepła, więc też ciepło uważanym jest jako energja. Ponieważ zaś przy elektryczności posługiwano się instrumentem (młyn Coulomba), przy którym „ilość“ trzeba było uważać jako stałą, nieużytą przez pracę, więc wytworzyło się tam pojęcie materji. Nie znaczy to jednak wcale, że tak jest w istocie. Jest to tylko pewien, jeżeli tak rzecz można, konwencjonalny sposób myślenia, który się wyrobił na podstawie historycznych danych.

¹⁾ Principien der Wärmelehre, str. 321 i nast.

84. Tak więc widzimy, że pogląd na świat, który się wyrabia na podstawie pojęć naukowych, jest z gruntu zależnym od natury abstrakcji, myślenia słownego i związanej z nim substancjalizacji i w końcu od potrzeby ilościowego określania zjawisk przy niemożności bezpośrednich pomiarów odmienności, a także od czysto wypadkowych warunków historycznych. Wynika stąd, że nie możemy od niego oczekiwać, aby się zlał z poglądem na rzeczywistość, który powstaje z bezpośredniego, donaukowego doświadczenia. Nie możemy także spodziewać się, że pogląd „naukowy“ da nam „prawdziwsze wyobrażenie świata“, niż to, jakie mamy bezpośrednio. Jeżeli bowiem zamiast w rzeczy, uwierzmy w atomy jako ogniska sił, w jednorodną energję, przybierającą coraz to inną postać i t. d., to weźmiemy tylko pojęcia posiłkowe, służące w pewnych określonych celach, dla przewidywania rzeczowych zjawisk, zamiast tychże rzeczy. To jest weźmiemy środek za cel, który *chociaż tylko częściowo*, był już przez nas osiągnięty w bezpośrednim doświadczeniu.

85. To też *pogląd „naukowy“* na świat jest tylko środkiem pomocniczym dla osiągnięcia *naukowego pojęcia* o świecie. Jest to jeden z obrazów, wprowadzonych do myśli, znużonej myśleniem abstrakcyjnym, w celu zapewnienia wypoczynku.

VI.

Naukowy pogląd i naukowe pojęcie o świecie.

86. Różnica między poglądem na świat i pojęciem o świecie zaznacza się wyraźniej, gdy rozważymy całą naukę jako jeden szereg myślowy, wyrobiony transindywidualnie, którego końcowe człony nie są bynajmniej osiągnięte w obecnym stanie rzeczy. Jak każdy szereg myślowy, rodzi się on z pewnego zasadniczego problemu, na zasadzie którego w ciągu rozwoju wyrastają inne, względnie podrzędniejsze problemata. Otóż ten zasadniczy problemat nauki nie jest to kwestja, jak istotnie wygląda świat ludzkiego doświadczenia, lecz kwestja, jak powstają zjawiska, np. jak robi się złoto? Jak determinuje się los człowieka? i t. d. Wszystko to zaś odnosi się do badania stosunku zjawisk jednych względem drugich, nie zaś do zastąpienia danego świata rzeczy przez jakiś inny, zasadniczo od niego odmienny.

87. To też w tym celu dąży nauka stale naprzód, podczas gdy pogląd na świat zmienia się nieraz zupełnie i przechodzi niemal w swe przeciwieństwo. Raz ten pogląd jest idealistycznym, to znów mater-

jalistycznym, mechanistycznym, energetycznym i t. d. Wynika on bowiem z potrzeb biologicznych myślących osobników i jest ich indywidualnym sposobem orjentowania się wśród masy abstrakcyjnych pojęć, nużących umysł. Ponieważ pogląd jednak wpływa z kolei na kształtowanie się abstrakcji, więc często nawet zmiana jego ma znaczenie obiektywne, zwracając uwagę badaczy na dotychczas niedostrzeżone lub niedość uwzględnione strony zjawisk. Zawsze jednak znaczenie jego jest względnie krótkotrwałe i zależne od stopnia rozwoju pojęcia o świecie. Oczekiwanie od nauki, że da kiedyś ludzkości pogląd na świat zasadniczo różny od naturalnego, polega w gruncie rzeczy na metafizycznych tradycjach i musi upaść wraz z wiarą w metafizykę. Jeżeli nauka zwiększa i wzbogaca nasze bezpośrednie doświadczenie i przez to zmienia nasz naturalny pogląd, to zmienia się on tylko, rzecz można, co do ilości, nie co do jakości w zasadniczym sensie słowa. Tak nowo odkryte zjawiska, planety, czy rodzaje światła, czy nowe własności jakiegoś metalu, są bądź co bądź, zjawiskami rzeczowymi, w zasadzie swej takimi, jak znane bezpośrednio, t. j. danymi nam empirycznie.

88. Pojęcie zaś świata dąży do wykrycia zjawisk zależności, do których bezpośrednio przez doświadczenie, bez pomocy środków nauki dojść byśmy nie mogli. Nauka daje więc nam rzeczywiście coś nowego, ale to nowe, jest to pojęcie odpowiednie ugrupowaniom zjawisk w czasie i przestrzeni. Jeżeliby nauka była u rozwiązania zasadniczego swego problemu, musiałaby wytworzyć jakieś jedno, ogólne pojęcie, najdonioślejsze możliwie, któreby było prawdopodobnie formułą wyrażającą zasadniczy stosunek wszelakiego następstwa lub współistnienia rzeczy i myśli, danych nam w doświadczeniu. Już obecnie widzimy dążenie do wykrycia tego stosunku w poszukiwaniach ekwiwalentów mechanicznych zjawisk. Jest to jednak określanie tylko ilościowe stosunków, wyraża zatem tylko możebność powstania danego zjawiska, po innym danym zjawisku, nie wyrażając bynajmniej jego konieczności. Od pojęcia o świecie wymagamy zaś, aby wykazywało nam właśnie konieczność każdego następstwa lub ugrupowania wogóle. Pojęcie to musi zatem rozwinąć się jako odpowiednie rzeczywistości, zbadanej w jaknajszerszym, najbardziej wyczerpującym zakresie, gdzie każde zjawisko poznanym jest w swym „jednoznacznym zdeterminowaniu“ ¹⁾.

¹⁾ J. Petzold wprowadził pojęcie jednoznacznej determinacji, zamiast pojęcia przyczynowości. „Maxima, minima und Princip d. Oekonomie“ Viert. j. s. f. Wiss. Phil. 1891.

U w a g a.

89. R. Avenarius jest jednym z tych nielicznych myślicieli, którzy poszukiwali rozwiązania kwestji, czym jest świat? w drodze empirycznej. W pracy swej „Weltbegriff“, Avenarius jednak nie postawił sobie jasno różnicy między pojęciem a poglądem i dlatego doszedł do nieoczekiwanego rezultatu. Poszukując w „Weltbegriff“ pojęcia świata, skończył na tym, że w ostatnim sformułowaniu *osiągnął pogląd na świat*, jak to też sam krótko, bez dalszego tłumaczenia się zaznacza. Pogląd zaś na świat jest ten, że świat to rzecz i myśl. Istotnie jest to pogląd, a nie pojęcie, i to pogląd naturalny, donaukowy. Pozostaje jednak po za nim *pojęcie* świata, które nie może być ani naturalnym, ani donaukowym, lecz dopiero powoli wykształca się przez naukę w kierunku „doświadczenia czystego“.

90. Obecnie mamy tylko nieczyste pojęcia świata, będące wespół pojęciami, wespół poglądami. Pochodzi to z niedostatecznego rozwoju nauki i używania pojęć i obrazów posiłkowych. Takimi są energetyczne lub mechaniczne pojęcie świata. Takim wreszcie i to pojęcie świata, które świat uważa za mnogość czuć. Analiza tych pojęć i eliminacja elementów poglądowych prowadzi do wyrabiania się czystego pojęcia o świecie. O ile jednak krytyka jest rzeczą filozofji, o tyle przybliżenie się do ostatecznego czystego pojęcia może być osiągnięte jedynie przez nauki ścisłe, i to w tej mierze, w jakiej one będą w stanie przewidywać przyszłość.



SPIS RZECZY.

	Str.
Przedmowa	V
Kilka uwag o apercpeji	5
Pojęcie czucia	19
Problemat energiiyki	38
Kilka uwag z punktu widzenia empirjo-krytycyzmu eo do nowszej fizjo- logji mózgu	61
Co to jest filozofja?	74
Rzeczywistość i jej naukowe pojęcie	87



Treść „Przeglądu Filozoficznego“ stanowią:

I. Artykuły oryginalne z psychologii, teorii poznania, logiki, metodologii, etyki, estetyki, socjologii, historii filozofji oraz ze wszystkich nauk specjalnych, o ile w nich zawiera się uogólnienie syntetyczne, krytyka pojęć i metod, albo też, jeżeli jest rozważany stosunek do nauk pokrewnych—wogóle, jeżeli badane są podstawy i prawa, normujące ich rozwój, aby w ten sposób utrzymać wielce pożądane wzajemne na siebie oddziaływanie filozofji i nauk poszczególnych.

Jednym z głównych zadań „Przeglądu Filozoficznego“ jest roztrząsanie kwestji, wywołanych życiem praktycznym, o ile to wchodzi w ściślejszy związek z zagadnieniami filozofji. Stosownie do tego np. rozprawy pedagogiczne o tyle tylko uwzględniane będą, o ile w nich podstawa filozoficzna pedagogji omawianą być może.

II. Dział sprawozdawczy, obejmujący cały ruch filozoficzno-naukowy z wyżej wymienionych dziedzin umysłowości ludzkiej i zawierający: Autoreferaty, Przegląd krytyczny, Przegląd nauk poszczególnych, Przegląd systematów współczesnych, Przegląd czasopism, wiadomości bieżące, Notatki filozoficzne, Bibliografie.

Od Administracji.

Prenumerata „Przeglądu Filozoficznego“
wynosi:

W Warszawie: rocznie	rb. 4
„ „ „ półrocznie	„ 2
Z przesyłką pocztową: rocznie	„ 5
„ „ „ półrocznie	„ 2 k. 50

Cena zeszytu rb. 1 kop. 50.

„Przegląd Filozoficzny“ wychodzi co kwartał, a mianowicie w Styczniu, Kwietniu, Lipcu i Październiku.

WYDAWNICTWO

„Przeglądu Filozoficznego“.

- Adam Mickiewicz.** „Jakób Boehme“. Cena k. 60.
W. Lutosławski. „Platon jako twórca idealizmu i socjalizmu“. Cena k. 50.
O. Gaupp. „Herbert Spencer“. Cena kop. 50.
E. Abramowski. „Pierwiastki indywidualne w socjologii“. Cena kop. 50.
L. Dugas. „Niesmiałość“. Cena rub. 50.
W. L. Sheldon. „Ruch etyczny“. Cena rub. 2.50.
J. K. Potocki. „O energii społecznej“. Cena k. 50.
W. M. Kozłowski. „Szkice filozoficzne“. Cena rub. 1.50.
W. M. Kozłowski. „Filozofja Schillera“ i wiersz „Artyści“. Cena kop. 30.
L. hr. Tołstoj. „Co to jest sztuka?“. Cena rub. 1.
T. Ribot. „Współczesna psychologia niemiecka“. Cena rub. 1.
T. Ribot. „Psychologia uczuć“. Cena rub. 2.50.
W. Heinrich. „Teorie i wyniki badań psychologicznych“. Cena rub. 1.80.
H. Gomperz. „Uzasadnienie filozofji neosokratycznej“. Cena kop. 75.
E. Dubois-Reymond „Granice poznania natury“ i „Siedm zagadek wszechświatowych“. Cena kop. 90.
E. Mach. „Odczyty popularno naukowe“. Cena kop. 60.
E. Kant. „Marzenia Jasnowidzącego“. Cena k. 60.
E. Biernacki. „Chałubiński i obecne zadania lekarskie“. Cena rub. 1.50
H. Höffding. „Zasady Etyki“. Cena kop. 30.
A. Schopenhauer. „O podstawie moralności“. Cena rub. 1.50
M. Guyau. „Zagadnienia estetyki współczesnej“. Cena rub. 1.20.
H. von Helmholtz. „Leczenie i marzenie z punktu widzenia teorii poznania“. Cena kop. 75.
R. C. Cabot. „Dyskusja i poszukiwanie prawdy“. Cena kop. 35
H. Gomperz. „Krytyka hedonizmu“. Cena kop. 75.
R. Avenarius. „W sprawie filozofji naukowej“. Cena k. 60.
W. Windelband. „Platon“. Cena rb. 1,20.
G. Simmel. „Filozofja dziejów“. Cena rb. 1
W. Wundt. „Wstęp do filozofji“. Cena rb. 3.
W. M. Kozłowski. „Zasady przyrodznawstwa w świetle teorii poznania“. Cena rb. 1.
W. James. „Czy warto żyć?“. Cena kop. 35.
W. James. „W obronie wiary“. Cena kop. 35.
W. James. „Nalóg“. Cena kop. 35.
T. Ziegler. „Wiara i wiedza“. Cena kop. 35.

