

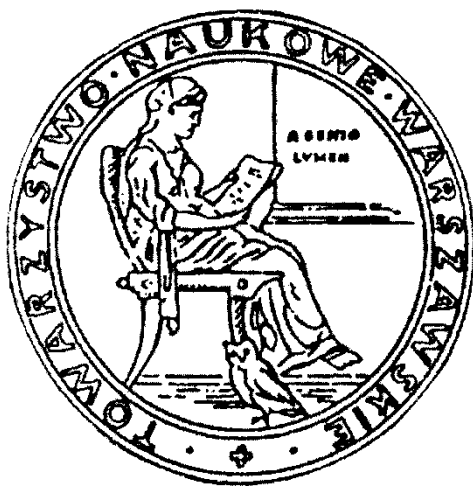
TWARDOWSKI



Myśl, mowa i czyn

TWARDOWSKI

MYŚL, MOWA I CZYN



TOWARZYSTWO NAUKOWE WARSZAWSKIE

KAZIMIERZ TWARDOWSKI

MYŚL, MOWA I CZYN
PISMA WYBRANE

MISCELLANEA

pod redakcją
Anny Brożek i Jacka Jadackiego

Część I

Société des Sciences et des Lettres de Varsovie
BIBLIOTHÈQUE DES PHILOSOPHES 4

© Copyright by Anna Brożek, Jacek Jadacki & Copernicus Center Press, 2012

Adiustacja i korekta
Maria Szumska

Projekt okładki i stron tytułowych:
Mariusz Banachowicz

Projekt typograficzny:
Mirosław Krzyszkowski

Skład:
MELES-DESIGN

Ze względu na specyfikę wydania zastosowano swoiste (nie zawsze zgodne z przyjętymi w innych pozycjach naszego wydawnictwa) zasady redakcyjne i typograficzne.

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski ze środków przekazanych przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej w ramach programu Homing Plus oraz Funduszu Badań Statutowych Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

ISBN 978-83-7886-004-4

Kraków 2013



Wydawca: Copernicus Center Press Sp. z o.o.,
pl. Szczepański 8, 31-011 Kraków,
tel/fax (+48) 12 430 63 00
e-mail: marketing@ccpress.pl
www.ccpress.pl

Spis treści

PRZEDMOWA	9
1. LOGIKA I GRAMATYKA	17
1.1. Pojęcie logiki jako nauki o prawdziwości sądów	17
1.2. O przesądach naukowych [1895/1992] ¹	23
1.3. O formalizmie logicznym w myśleniu [abstrakt] [1901]	27
1.4. Teoria sądów [1902–1903/1996]	28
+1.5. Krótki zarys logiki. Cz. I–II [program] [1904] ²	53
1.6. O przesądach [1905–1906/1992]	53
1.7. Niezależność myśli [1906/1996]	63
1.8. O idio- i allogenetycznych teoriach sądu [z dyskusji] [1907]	74
1.9. O prawdzie formalnej [autoreferat] [1922–1923]	75
1.10. Przedmowa. [Do:] <i>O istocie pojęć</i> [1924]	77
2. EPISTEMOLOGIA I PSYCHOLOGIA	79
2.1. Idea i percepcja. Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem [1892; wyd. pol. 1976]	79
2.2. Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy [1895]	107
2.3. Metafizyka duszy [1895]	119
2.4. Psychologia wobec fizjologii i filozofii [autoreferat] [1897–1898, 1914]	134
2.5. <i>Wyobrażenia i pojęcia</i> [autoreferat] [1897–1898]	135

¹ Dаты po poszczególnych tekstach oznaczają tutaj albo rok pierwszego wydania (jeśli tekst został opublikowany za życia autora), albo rok wygłoszenia (dla pozostałych tekstów); w tym drugim wypadku po ukośniku podany jest rok pierwszego wydania [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

² Żadnej wersji tekstów, których tytuły w spisie treści oznaczone są krzyżykiem (+), nie udało się odnaleźć [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

2.6. Czy człowiek pierwotny był podobny do współczesnych nam dzikich? [abstrakt] [1900]	137
2.7. W sprawie klasyfikacji zjawisk psychicznych [autoreferat] [1900].....	137
2.8. O sile uczuć [abstrakt] [1900]	139
+2.9. Zarys psychologii. Cz. I–III [program] [1901–1902]	140
+2.10. O pamięci [program] 1905]	141
+2.11. Psychologia uczuć [program] [1907].....	141
2.12. Psychologia myślenia [1908–1909/1993]	141
2.13. Psychologia pod względem metodologicznym [abstrakt] [1910] ..	173
2.14. Nauki humanistyczne a psychologia [1912/1976].....	174
2.15. Teoria poznania [1924–1925/1975]	185
2.16. Przykład wpływu wyobrażeń słuchowych na wzrokowe [1927]. . .	253
 3. ESTETYKA I ETYKA	259
3.1. O estetyce eksperymentalnej [abstrakt] [1899]	259
3.2. Z estetyki muzyki [abstrakt] [1899].....	260
+3.3. Aforyzmy o kierunkach etycznych [1903]	266
3.4. Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolności woli [1904–1905/1983]	267
3.5. <i>Wykłady z etyki</i> . Cz. I–III [1905–1924/1971–1974]	309
3.6. O patriotyzmie [1919]	436
 4. METODOLOGIA I DYDAKTYKA	457
4.1. Wykład wstępny w Uniwersytecie Lwowskim [1895/1994]	457
4.2. Indukcja w metafizyce [abstrakt] [1897]	468
4.3. Jak i czego należy się uczyć? [abstrakt] [1899].....	469
4.4. O łacinie i grece [1902]	475
4.5. Wychowanie i nauka [1904]	481
4.6. Co to jest filozofia i po co się jej uczymy? [1904].....	484
4.7. W niewoli niemieckiej [1908]	489
4.8. Wypowiedź w sprawie zmniejszenia ilości godzin nauki propedeutyki filozofii w gimnazjach [1910]	501

4.9. Przedmowa. Wstęp. Wskazówki dla kandydatów. [W:] „Przepisy egzaminacyjne dla kandydatów na nauczycieli szkół średnich” [1911].	501
4.10. Historyczne pojęcie filozofii [autoreferat i głos w dyskusji] [1912].	507
4.11. Dlaczego wiedza jest potęgą? [1912/1976].	510
4.12. Pojęcie filozofii [1914].	523
4.13. Pojęcie wychowania [abstrakt] [1914].	523
4.14. Program nauczania psychologii w szkole średniej [1921].	524
4.15. Konkurs dla studentów filozofii [1921–1922].	529
4.16. Więcej filozofii! [1932].	530
4.17. „Ankieta” i „kwestionariusz” [1932].	536
 5. HISTORIA FILOZOFII	539
A. OKRESY STARSZE	539
5.1. O stosunku filozofii greckiej do indyjskiej [abstrakt i głos w dyskusji] [1896].	539
5.2. Sokrates [1931].	540
5.3. O filozofii średniowiecznej [program] [1905–1906].	546
5.4. O filozofii średniowiecznej wykładów sześć [autoreferat] 1910].	546
5.5. Filozof Leibniz o Polsce [abstrakt] [1916].	547
5.6. Od tłumaczy. [W:] David Hume, <i>Badania dotyczące rozumu ludzkiego</i> [1905–1928].	549
5.7. Filozofia w XIX wieku [abstrakt] [1902].	550
5.8. Przedmowa. [Do:] Oswald Külpe, <i>O zadaniach i kierunkach filozofii</i> [1899, 1910].	557
5.9. Wstęp. [Do:] Hans Vaihinger, <i>Filozofia Nietzschego</i> [1904].	559
 B. OKRES BIEŻĄCY.	560
5.10. Ruch filozoficzny we Lwowie [1] [1902].	560
5.11. Ruch filozoficzny we Lwowie [2] [1904].	563
5.12. Z Kongresu Psychologii Eksperymentalnej w Giessen [1905].	566
5.13. Filozofia w encyklice <i>Pascendi dominici gregis</i> [abstrakt] [1909].	586
5.14. Sprawozdanie z obrad Sekcji Filozoficznej XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich [1911].	586

5.15. O odparciu relatywizmu przez ks. A. Tylkowskiego [abstrakt] [1913].....	594
5.16. I Polski Zjazd Filozoficzny [1922–1923]	595
5.17. Po I Polskim Zjeździe Filozoficznym [1922–1923]	597
5.18. II Polski Zjazd Filozoficzny [1926–1927].....	602
5.19. Po II Polskim Zjeździe Filozoficznym [1926–1927].....	604
5.20. Wstęp. [Do:] <i>Księga Pamiątkowa I Polskiego Zjazdu Filozoficznego</i> [1927].....	610
5.21. VI Międzynarodowy Zjazd Filozoficzny [1928–1929]	615
5.22. III Polski Zjazd Filozoficzny [1937]	633
 SKOROWIDZ IMIENNY	 641

Przedmowa

1. Tytuł niniejszego wyboru pism nawiązuje do tytułu odczytu „Myśl i mowa”, wygłoszonego przez Kazimierza Twardowskiego w 1900 roku w ramach odczytów Towarzystwa Oświaty Ludowej we Lwowie.

Wybór zawiera w ZASADZIE wszystkie i tylko pisma polskie Kazimierza Twardowskiego, które zostały opublikowane za jego życia lub po śmierci, ale nie znalazły się dotąd w żadnym wydanym tomie zbiorowym jego prac ani nie stanowią samodzielnych pozycji książkowych,³ przy czym pisma te drukowane są w całości i we wszystkich dostępnych wersjach. Podkreślamy, że chodzi o pisma polskie; pominięte zostały więc publikacje obcojęzyczne (prace oryginalne i przekłady).

Przy ustalaniu zawartości wyboru korzystaliśmy z dwóch (skorygowanych przez nas w paru miejscach) bibliografii:

- 1) „Bibliografii prac Kazimierza Twardowskiego” Danieli Gromskiej, zamieszczonej w *Wybranych pismach filozoficznych* Twardowskiego (PWN, Warszawa 1965, s. XIII–XXXVI);
- 2) zestawienia „Kazimierz Twardowski” autorstwa Andrzeja Przy-
musiały *et al.*, zamieszczonego w zeszycie drugim *Bibliografii*

³ Przypomnijmy, że po polsku ukazały się dotąd następujące pozycje książkowe Twardowskiego (z wyłączeniem nadbitek i drobnych druków okolicznościowych): *Wyobrażenia i pojęcia* (H. Altenberg, Lwów 1898), *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki* (Towarzystwo Pedagogiczne, Lwów 1901), *O filozofii średniowiecznej* (wykładów sześć (H. Altenberg & E. Wende i Sp., Lwów–Warszawa 1910), *Mowy i rozprawy* (TNSW, Lwów 1912), *Rozprawy i artykuły filozoficzne* (Książnica–Atlas, Lwów 1927), *Rozprawy* (PTF, Lwów 1938), *Wybrane pisma filozoficzne* (PWN, Warszawa 1965), *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych* (Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992), *Etyka* (Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994), *Dzienniki*, cz. I i II (Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997), *Filozofia i muzyka* (Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005), *Dzienniki młodzieńcze* (Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013).

filozofii polskiej. 1896–1918 (Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 159–225).

2. Od ZASADY, o której wyżej mowa, zrobiliśmy następujące odstępstwa.

Po pierwsze, mimo wielu starań, nie dotarliśmy do kilku pozycji z „Bibliografii” Gromskiej (jedną z tych pozycji nie dysponowała zresztą także ona sama).

Po drugie, nie zamieściliśmy:

- 1) dokonanych przez Twardowskiego przekładów dzieł autorów obcych (ale wstępy do tych przekładów autorstwa Twardowskiego przedrukowaliśmy);
- 2) sporządzonego przez Twardowskiego „Spisu współpracowników [i] spisu rzeczy zawartych w pierwszych dziesięciu rocznikach *Przeglądu Filozoficznego*” (*Przegląd Filozoficzny*, r. XI (1908), s. XXI–XCIV);
- 3) czysto porządkowych wypowiedzi Twardowskiego jako np. moderatora dyskusji.

Po trzecie, uznaliśmy za celowe wzbogacenie wyboru o dwa zrekonstruowane przez nas na podstawie rękopisów *resp.* maszynopisów (z Archiwum Kazimierza Twardowskiego) teksty: „Pojęcie logiki jako nauki o prawdziwości sądów” i „Przemówienie na posiedzeniu Komisji Planów i Podręczników Szkolnych TNSW”.

Po czwarte, w *Sprawozdaniach z czynności Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich we Lwowie* pominięte zostały szczegółowe wykazy i tabele statystyczne.

3. Wiele tekstów – zwłaszcza z Części II – to skróty lub sprawozdania z wystąpień Twardowskiego sporządzone przez redakcje poszczególnych pism. Mają one często wiele wersji. Podajemy wszystkie dostępne wersje, gdyż trudno tu o pewność, która z nich najwierniej oddaje treść i formę wystąpienia; skądinąd porównanie tych wersji rzuca niekiedy interesujące światło na orientację polityczną redaktorów danego pisma. Gdy wersje różnią się nieznacznie, wówczas różnice odnotowujemy tylko w przypisach do wersji najwcześniej opublikowanej; gdy róż-

nice są poważniejsze – publikujemy wszystkie wersje *in extenso* (w porządku chronologicznym).

Teksty zostały zgrupowane tematycznie, a w poszczególnych grupach tematycznych ułożone chronologicznie według roku wygłoszenia (w wypadku odczytów lub wypowiedzi), wysłania (w wypadku listów) lub wydania (w wypadku pozostałych prac). Wyjątek stanowi część A („Okresy dawne”) rozdziału V, „Historia filozofii”, w której teksty są uporządkowane według epok historycznych i dat życia filozofów.

W wypadku tekstów z części pierwszej zachowaliśmy ich oryginalne tytuły. Tytuły tekstów z części drugiej pochodzą od nas. W tych ostatnich stosujemy następujące skróty: PTF – Polskie Towarzystwo Filozoficzne; RSK – Rada Szkolna Krajowa; TNSW – Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych.

4. Unowocześniliśmy archaiczne formy gramatyczne (w tym deklinację przymiotników). Dajemy jednak np. końcówkę „-yj” (np. „teoryj”), jeśli kontekst nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, że dany rzeczownik jest w gramatycznej liczbie mnogiej.

Zachowaliśmy zwyczaj Twardowskiego podawania imion obcych w brzmieniu polskim (w „Skorowidzu” dając brzmienie właściwe). Nie modernizowaliśmy oryginalnej pisowni nazwisk chińskich i indyjskich.

Pozostawiliśmy też osobliwości języka Twardowskiego oraz jego środowiska i epoki – nawet te, które są dziś odczuwane jako formy niepoprawne. Oto wykaz tych spośród zachowanych osobliwości, które mogą wprowadzać w błąd dzisiejszego czytelnika (w nawiasach podajemy współczesne odpowiedniki): „absolwowany” („będący absolwentem”), „aniżeli” („niż”), „bądź..., lub” („bądź..., bądź”), „będący w mowie” („o którym mowa”), „dotyczący” („odnośny”), „folga” („upust”), „humanitarny” (niekiedy: „humanistyczny”), „ilokrotnie” („ilekroć”), „ile że” („gdyż”), „imieniem” („w imieniu”), „jakoby” (niekiedy: „jak gdyby”), „kompetować” („ubiegać się”), „mnichy” („mnisi”), „możebny” („możliwy”), „najprzód”, „naprzód” i „nasamprzód” („najpierw”), „następny” (niekiedy: „następujący”), „nawyczki” („nawyki”), „niestosunkowo” („bezwzględnie biorąc”), „nie śmie” („nie powinno”),

„oba razy” („w obu wypadkach”), „oficjał” („urzędnik”), „orzeknąć” („orzec”), „podać o” („złożyć podanie o”), „poprzedni” (niekiedy: „uprzedni”), „pourgować” („przynaglać”), „przysposobienie” („usposobienie”), „przystępny” („dostępny”), „rekurować” („odwoływać się”), „rentować się” („być rentownym”), „rozchodzić się o coś” („chodzić o coś”), „rozebrany” („zanalizowany”), „składany” („złożony”), „spowodować do” („skłonić do”), „systemizacja” („systematyzacja”), „systemizowany” („ustalony”), „świadomość o czymś” („świadomość czegoś”), „tak..., jak” („zarówno..., jak”), „ubikacja” („pomieszczenie”), „uchybień” („uniknięcie”), „umiejętny [pogląd]” („naukowy [pogląd]”), „urzędownie” („urzędowo”), „uważać coś jako” („uważać coś za”), „wkładka” – „składka”; „w pewnej/równej/tej/znaczej mierze” („w pewnym/równym/tym/znacznym stopniu”), „w pierwszym rzędzie” („przede wszystkim”), „wysadzić” (niekiedy: „powołać”), „wyświecenie” („wyświetlenie”), „zapowiadający wiele” („dobrze się zapowiadający”), „zaciekiwać się” („pograżać się”), „zadawałniać się” („zadowalać się”), „zagadnienie o czymś” („zagadnienie czegoś”), „zatomowanie” („zahamowanie”), „zajęty” (niekiedy: „zatrudniony”), „zejście [słońca]” („zajście [słońca]”), „znachodzić” („znajdować”).

5. Poprawiliśmy ewidentne pomyłki drukarskie.

Zmodernizowaliśmy pisownię i interpunkcję. Aby zaznaczyć, że dane wyrażenie jest użyte w sensie metaforycznym, umieszczamy je w cudzysłowie: «...»; *nb.* cudzysłów ten jest używany tylko do tego celu. W słowach greckich opuszczamy znaki diakrytyczne.

Ujednoliciliśmy – w całej książce – sposób wyróżniania; w szczególności zamiast rozstrzelenia dajemy konsekwentnie kapitaliki.

Wszelkie uzupełnienia lub pominięcia w tekście głównym umieszczamy w nawiasach kwadratowych. Jeśli przypisy pochodzą od nas, zaznaczamy to, dodając na końcu: [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

6. W opisie bibliograficznym przedrukowywanych tekstów tytuły czasopism podajemy w pełnym brzmieniu. Pomijamy natomiast miejsca wydawania danych czasopism. Oto te miejsca – z pominięciem czo-

pism mających wskazówkę, gdzie są wydawane, w samym tytule (typu *Gazeta Lwowska*):

- 1) Kraków: *Głos Narodu, Nowa Reforma, Przegląd Powszechny, Kraków*;
- 2) Lwów: *Dziennik Polski, Filomata, Gazeta Narodowa, Gazeta Poranna, Gazeta Wieczorna, Głos Narodu, Głos Polski, Kwartalnik Historyczny, Muzeum, Przegląd Polityczny, Przewodnik Naukowy i Literacki, Przegląd Polityczny, Społeczny i Literacki, Przegląd Prawa i Administracji, Ruch Filozoficzny, Słowo Polskie, Szkoła, Wiek Nowy*;
- 3) Warszawa: *Nowe Tory, Przegląd Filozoficzny*;
- 4) Wiedeń: *Przełom*.

W wypadku czasopisma *Muzeum* dysponowaliśmy niekiedy wyłącznie egzemplarzem, w którym można było zidentyfikować jedynie tom (a już nie zeszyt). W takich wypadkach opis bibliograficzny jest niepełny.

Do *Muzeum* – na ogół do poszczególnych zeszytów – dołączane były dodatki (najczęściej dotyczące spraw wewnętrznych Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, którego *Muzeum* było organem). W większości wypadków nie udało się nam dokładnie ustalić, do którego zeszytu przyporządkowano dany dodatek (kiedy nie były one oddzielnie numerowane); zaznaczamy więc tylko w takich wypadkach literą „S” po numerze tomu, że chodzi o jeden z takich dodatków.

Jeśli dany tekst nie został wydany za życia Twardowskiego, to podajemy nazwisko osoby, która przygotowała ten tekst do druku na podstawie rękopisu lub maszynopisu.

7. Już 30 kwietnia 1938 roku, podczas akademii żałobnej poświęconej pamięci Twardowskiego, Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie podjął decyzję o wydaniu spuścizny rękopiśmiennej swego założyciela i powołał Komitet Wydawniczy, który miał się tym zająć. Jego członkami zostali: Roman Ingarden (jako przewodniczący) oraz Leopold Blaustein, Izydora Dąmbska, Daniela Gromska i Helena Słoniewska.

Niestety najpierw wojna światowa, a później lata panowania reżimu komunistycznego w Polsce – w jego najokrutniejszej, stalinowskiej formie – uniemożliwiły działalność Komitetu.

Dopiero 11 lutego 1959 roku, podczas Walnego Zgromadzenia PTF, restytuowano Komitet Wydawniczy, który rozszerzył pierwotne plany o reedycję dzieł Twardowskiego. Komitet, w którego skład weszli: Tadeusz Czeżowski (jako przewodniczący), Kazimierz Ajdukiewicz, Dąbbska, Gromska, Maria Kokoszyńska-Lutmanowa, Słoniewska i Tadeusz Witwicki – przygotował do druku czterotomowe wydanie tych dzieł, ale znowu sytuacja polityczna w Kraju nie pozwoliła na realizację owych zamierzeń. Ukazały się tylko wspomniane wyżej jednotomowe *Wybrane pisma filozoficzne* oraz przedrukowane tutaj wykłady z etyki (w *Etyce*) i z teorii poznania (w *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*) – opracowane przez Dąbbską – a także pojedyncze teksty opracowane poza Komitetem.

Po śmierci Dąbbskiej w 1983 roku (kolejno umierali Ajdukiewicz w 1963, Witwicki w 1970, Gromska w 1973, Kokoszyńska w 1980, Czeżowski w 1981 i Słoniewska w 1982 roku) Komitet przestał istnieć.

Wydając niniejszy tom, nawiązujemy do idei owego Komitetu. Mamy zarazem nadzieję, że dojdzie w końcu do publikacji *Dzieł wszystkich* wielkiego myśliciela, mówcy i człowieka czynu.

8. Wiele tekstów *Myśli, mowy i czynu* – zwłaszcza z Części II – może co prawda robić początkowo wrażenie niewartych przypomnienia. Uważna ich lektura pokazuje jednak, że:

- 1) wykłady Twardowskiego są wielkimi syntezami problemów, a nawet całych dyscyplin filozoficznych;
- 2) recenzje Twardowskiego są wzorami logicznej analizy cudzych prac; szczególnie wartościowe są analizy uparczywie utrzymujących się «paradoksów»; można by z tych analiz skonstruować *Leksykon pseudoparadoksów filozoficznych*; znajdujemy także w recenzjach Twardowskiego cenne wskazówki dotyczące trudnej sztuki translatorskiej;
- 3) prezentacje Twardowskiego świadczą o tym, że był on niezrównanym mistrzem streszczania i sprawozdawania;

- 4) przemówienia Twardowskiego stawiają go w rzędzie najwybitniejszych spadkobierców wielkiej sarmackiej sztuki krasomówczej; przenika je dodatkowo odważny i «polityczny» (republikański) patriotyzm.

Forma i treść tekstów zamieszczonych w *Myśli, mowie i czynie* nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że Twardowski był nie tylko twórcą filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, lecz po prostu – jak to trafnie ujął Juliusz Kleiner – „budowniczym współczesnej umysłowości polskiej”.

Pragniemy podziękować wszystkim Osobom i Instytucjom, które w różnym zakresie pomogły nam przygotować do wydania niniejszy tom. Szczególne podziękowania kierujemy pod adresem naszych młodszych Kolegów: dra Stepana Ivanyka, dra Filipa Kawczyńskiego, mgra Łukasza Kowalika i mgra Filipa Taranienki – dwóm ostatnim za konsultacje filologiczne.

Anna Brożek i Jacek Jadacki

1. Logika i gramatyka

1.1. Pojęcie logiki jako nauki o prawdziwości sądów

Maszynopis niedatowany
Archiwum Kazimierza Twardowskiego
Do druku przygotował Jacek Jadacki

1. PRAWDA I NIEPRAWDA

Gdy ktoś z nami mówi, żądamy, aby to, co on mówi, było prawdą. Nie chcemy, aby nam mówiono nieprawdę; nie chcemy, aby nas wprowadzano w błąd. Ktoś np. mówi, że Wisła jest największą rzeką w Europie; powiemy, że to nieprawda. Tak samo „nieprawdą” nazwiemy twierdzenie, że Lwów ma więcej mieszkańców aniżeli Warszawa, a Kraków więcej mieszkańców aniżeli Lwów. Słyszając takie twierdzenia, powiemy, że tak nie można mówić, bo to nieprawda.

Dlaczego jednak człowiek, który z nami rozprawia, mówi nieprawdę? Dlaczego wypowiada twierdzenia, którym nie wierzymy? Dziać się to może z dwojakiej przyczyny.

Może być, że rozmawiający z nami człowiek sam dobrze wie, iż Wisła nie jest największą rzeką w Europie, że Lwów nie ma więcej mieszkańców aniżeli Warszawa i że Kraków nie ma więcej mieszkańców aniżeli Lwów. Ale chociaż dobrze o tym wie, przecież mówi inaczej, bo chce, abyśmy uwierzyli w coś, co nie jest prawdą. Chce nas w błąd wprowadzić; chce w nas wzbudzić mylne przekonanie o wielkości Wisły i o liczbie mieszkańców wymienionych miast. Całkiem więc świadomie,

umyślnie wypowiada rzeczy nieprawdziwe; mówi inaczej, aniżeli myśli. Sam bowiem nie myśli, jakoby Wisła była największą rzeką w Europie, a przecież mówi tak, jak gdyby tak myślał. To, co mówi, nie zgadza się z tym, co on myśli, i dlatego zarzucamy mu, że mówi nieprawdę. Mówimy, że kłamie.

Może jednak też być, że ów człowiek, który mówi te rzeczy nieprawdziwe, sam wierzy w to, co mówi. Może on być całkiem szczerze o tym przekonany, że Wisła jest największą rzeką w Europie, że Lwów ma więcej mieszkańców aniżeli Warszawa, a Kraków więcej aniżeli Lwów. Może mu ktoś tak powiedział; może też ktoś powiedział mu swego czasu inaczej, ale on źle zrozumiał, niedokładnie zapamiętał, a teraz zdaje mu się, że tak jest, jak sam mówi. Tak czy owak, człowiek ten sam wierzy w to, co mówi; to, co myśli, zgadza się z tym, co mówi; jeżeli więc mówi nieprawdę, to w tym wypadku czyni to w dobrej wierze; nikogo nie chce świadomie i umyślnie wprowadzić w błąd, lecz mimo woli, nie chcąc i nie zdając sobie z tego sprawy, mówi nieprawdę, ponieważ inaczej myśli, aniżeli powinien myśleć. Mówi nieprawdę, chociaż pragnie mówić prawdę; mówi nieprawdę nie dlatego, że kłamie, lecz dlatego, że się myli.

Kto więc mówi nieprawdę, ten może to czynić z dwojakiej przyczyny: albo dlatego, że chce mówić nieprawdę, chociaż prawdę zna; albo dlatego, że chce wprowadzić mówić prawdę, ale myli się i bierze za prawdę to, co nie jest prawdą.

W pierwszym wypadku człowiek kłamie, a nieprawda polega na tym, że nie ma zgody między tym, co mówi, a tym, co myśli; w drugim wypadku człowiek myli się, a to mylenie się polega na tym, że nie ma zgody między tym, co myśli, a tym, co jest istotnie.

Jeżeli to, co myślimy, nie jest zgodne z istotnym stanem rzeczy, mówimy, że się mylimy, że myśl nasza jest mylna, błędna, nietrafna, nieśluszną, nieprawdziwą. Taka jest też myśl, jakoby Wisła była największą rzeką w Europie. Przecież istotny stan rzeczy jest taki, iż są w Europie rzeki inne, większe od Wisły; kto więc myśli, że Wisła jest rzeką największą, ten myśli błędnie. Kto natomiast myśli zgodnie z istotnym stanem rzeczy, ten myśli dobrze, trafnie, słusznie; mówimy o jego myśli, że jest praw-

dziwa. Prawdziwa, trafna, słuszna jest tedy myśl, iż Wisła nie jest największą rzeką w Europie. Rozróżniamy więc: myśl prawdziwą, to jest myśl zgodną z istotnym stanem rzeczy, [i] myśl nieprawdziwą, to jest myśl niezgodną z istotnym stanem rzeczy.

Myśl prawdziwą nazywamy często krótko „prawdą”, a myśl nieprawdziwą „nieprawdą”.

Prawdą jest więc np., że dwa razy dwa jest cztery, że Warszawa leży nad Wisłą, że w naszym kraju zima jest ostrzejsza aniżeli we Włoszech, że Bolesław Śmiały zabił biskupa Stanisława Szczepanowskiego, że Ziemia krąży wokół Słońca itp. Według nauki, która daną prawdę odkryła, nazywamy prawdy „historycznymi”, „geograficznymi”, „astronomicznymi” itp. Na przykład to, że Warszawa leży nad Wisłą, jest prawdą geograficzną; to, że Bolesław Śmiały zabił biskupa Stanisława Szczepanowskiego, jest prawdą historyczną itp.

Nieprawdą jest np., że dziesięć razy dziesięć jest sto dwadzieścia; że Toruń leży na południe od Warszawy, że są kraje, w których słońce nigdy nie zachodzi; że niemiecka kultura jest starsza od rzymskiej; że Słońce krąży naokoło Ziemi itp.

2. TYLKO SĄDY MOGĄ BYĆ PRAWDZIWE I NIEPRAWDZIWE

Myśl zgodną z istotnym stanem rzeczy nazwaliśmy „prawdziwą myślą”, czyli „prawdą”, a myśl z istotnym stanem rzeczy niezgodną nazwaliśmy „mylną” albo „fałszywą myślą”, czyli „nieprawdą”. Są jednak także takie myśli, o których w ogóle nie można mówić, że są z istotnym stanem rzeczy zgodne lub niezgodne; będą to więc myśli, które nie są ani prawdziwe, ani mylne; [nie są] ani prawdą, ani nieprawdą. Jeżeli np. każemy komuś pomyśleć sobie jakąś liczbę, a osoba ta pomyśli sobie liczbę PIĘĆ, myśl ta nie będzie ani prawdziwa, ani fałszywa. Myśl ta z żadnym istotnym stanem rzeczy ani zgodna, ani niezgodna być nie może; taka zgodność lub niezgodność zachodziłaby dopiero wtedy, gdyby sobie ktoś pomyślał, że człowiek ma u każdej ręki PIĘĆ palców lub że dwa razy dwa jest PIĘĆ; jak długo sobie jednak ktoś nic innego

nie myśli jak po prostu liczbę PIĘĆ, o takiej zgodności lub niezgodności mowy być nie może.

Ani prawdziwa, ani nieprawdziwa będzie też myśl o jakimś potworze o ciele podobnym do ludzkiego, ale z dwiema głowami, z dwiema parami rąk i nóg, z rogami podobnymi do rogów jelenia, kłami jak dzik, owłosieniem jak owca. Takiego potwora może sobie każdy z nas pomyśleć, a myśl o tym potworze ani prawdziwa, ani nieprawdziwa nie będzie. O prawdzie lub nieprawdzie można by dopiero wtedy mówić, gdybyśmy sobie pomyśleli, że taki potwór istnieje; jak długo jednak tego nie czynimy, lecz po prostu tylko potwora takiego sobie pomyślimy, myśl nasza nie jest ani prawdziwa, ani mylna.

Są więc istotnie myśli takie, o których nie można mówić, że są prawdziwe albo mylne. Takie myśli nazywamy „przedstawieniem sobie czegoś”. Mówimy więc, że przedstawiamy sobie liczbę PIĘĆ albo opisanego przedtem potwora, a jak długo liczbę PIĘĆ albo [owego] potwora tylko sobie przedstawiamy, w myśli naszej nie ma ani prawdy, ani fałszu. Takie zaś myśli, w których jest albo prawda, albo fałsz, nazywamy dla odróżnienia od tamtych „sądami”. Sąd to taka myśl, która jest albo prawdziwa, albo fałszywa. Tą prawdziwością lub mylnością swoją myśl, która jest sądem, różni się od wszelkiej myśli, która sądem nie jest.

Ale mógłby ktoś zauważyć, że mówimy także o trafnym i o mylnym przedstawianiu sobie czegoś, a nie tylko o trafnych, czyli prawdziwych, i mylnych sądach. Wszak powiadamy, że ktoś całkiem mylnie przedstawia sobie wielką pustynię afrykańską Saharę, jeżeli ją sobie przedstawia jako zupełnie płaską równinę. Takie przedstawienie sobie Sahary, mówimy, jest mylne. Więc chyba nie tylko sądy mogą być mylne. Jeżeli jednak bliżej rozpatrzymy, dlaczego my takie przedstawienie Sahary nazywamy „mylnym”, przekonamy się, że używamy tutaj wyrazu „mylny” w znaczeniu przenośnym; w przenośnym zaś znaczeniu „mylnymi” i „prawdziwymi” nazywamy bardzo wiele rzeczy, które mimo to nie są ani mylne, ani prawdziwe w znaczeniu pierwotnym i ścisłym.

Sprawa ma się tutaj tak samo jak np. z wyrazem „zdrowy”. W pierwotnym i ścisłym znaczeniu tylko istota żyjąca może być nazwana „zdrową” lub „niezdrową”. Jest ona zdrowa, gdy wszystkie czynności

życiowe odbywają się w niej gładko i prawidłowo; jest ona niezdrowa, gdy w czynnościach tych zachodzą mniejsze lub większe zaburzenia. Każdy widzi, że nie można stosować wyrazu „zdrowy” w znaczeniu pierwotnym i ścisłym do mieszkania, albowiem w mieszkaniu nie ma żadnych czynności życiowych, które mogłyby się odbywać bądź prawidłowo, bądź też nieprawidłowo. Mimo to nazywamy pewne mieszkania „zdrowymi”, a inne „niezdrowymi”. Oczywiście posługujemy się wtedy tymi wyrazami w znaczeniu przenośnym; przenosimy mianowicie wyraz „zdrowy” i „niezdrowy” na coś takiego, co się przyczynia do zdrowia lub niezdrowia. Zdrowe jest więc mieszkanie, jeżeli sprzyja zdrowiu istoty żyjącej; niezdrowe jest mieszkanie, jeżeli zdrowiu tych, co je zamieszkują, nie sprzyja. Ale w pierwotnym i ścisłym znaczeniu zawsze tylko istota żyjąca może być nazwana „zdrową” lub „niezdrową”.

W sposób całkiem podobny przenosimy wyrazy „prawdziwy” i „fałszywy” lub „mylny” z sądów na inne rzeczy. Nazywamy np. przedmiot jakiś „prawdziwym złotem”, jeżeli sąd, iż przedmiot ten jest złotem, jest prawdziwy; jeżeli zaś sąd ten o tym przedmiocie byłby fałszywy, powiedzielibyśmy, iż nie jest to prawdziwe złoto. Nazywamy ów przedmiot „prawdziwym” lub „nieprawdziwym złotem” stosownie do tego, czy on ów sąd czyni prawdziwym, czy też nieprawdziwym. A tak samo nazywamy jakieś przedstawienie „prawdziwym” lub „mylnym” według tego, czy ono sprzyja wydaniu prawdziwego lub nieprawdziwego sądu. Nazywamy więc także owo przedstawienie Sahary „mylnym”, „nieprawdziwym”, bo ten, co by na podstawie owego przedstawienia wydał o Saharze sąd, że jest to całkiem płaska równina, wydałby o niej sąd mylny, nieprawdziwy. W pierwotnym więc i ścisłym znaczeniu prawdziwość i mylność tkwią w sądach naszych: i tylko w znaczeniu przenośnym możemy wyrazy te stosować do czegoś innego. Powtarzamy więc:

„Sądami” nazywamy te myśli, które są prawdziwe lub mylne w pierwotnym i ścisłym tych wyrazów znaczeniu.

Zamiast słowa „sąd” posługujemy się też często słowami „przekonanie”, „przeświadczenie”, „pogląd”, „zapatrywanie”. Wszystkie te słowa oznaczają takie właśnie myśli, które są prawdziwe i [odpowiednio] mylne w ścisłym i pierwotnym tych wyrazów znaczeniu.

3. CO TO JEST LOGIKA?

Skoro jedne przekonania, czyli sądy, bywają prawdziwe, a inne mylne, musi nam bardzo na tym zależeć, aby móc odróżnić sądy prawdziwe od mylnych. Wszak nikt nie chce żywić mylnych przekonań; nikt nie chce mieć fałszywych poglądów. Wszyscy pragniemy prawdy. Otóż nie zawsze możemy powiedzieć, czy jakieś przekonanie jest prawdziwe, trafne, czy też mylne. Jeżeli np. ktoś jest przekonany, że dożyje lat 80, nie umiemy powiedzieć, czy ten sąd jest prawdziwy. Dopiero przyszłość to okaże. Tak samo nie wiemy, czy prawdziwy, czy mylny jest sąd „Na żadnej planecie prócz naszej Ziemi nie ma istot żyjących”. Wiemy natomiast, że prawdziwy jest sąd „Wszyscy musimy umierać” albo sąd „Pięć razy pięć jest dwadzieścia pięć”, albo sąd „Co się stało, nigdy się nie odstanie”.

Jakże więc poznajemy, czy jakiś sąd jest prawdziwy, czy też mylny? A dlaczego w pewnych wypadkach nie wiemy, czy dany sąd jest prawdziwy? Jakie warunki musi spełnić sąd lub przekonanie, byśmy je uważali za prawdziwe? Oto pytania, na które odpowiada logika.

Można tedy powiedzieć, że logika jest nauką, która nam podaje sposoby odróżniania przekonań prawdziwych od mylnych; jest więc logika nauką o warunkach prawdziwości sądów lub pokrótce: nauką o prawdziwości sądów.⁴

⁴ W zachowanym maszynopisie następuje potem tekst skreślony, który może warto przytoczyć: „Jasno stąd wynika, jak niezmiernie ważną nauką jest logika. Od przekonań i sądów naszych zależy przecież nasz sposób postępowania. Kto np. ma przekonanie, że obojętną dla zdrowia jest rzeczka, czy człowiek sypia dłużej lub krócej, ten też w razie potrzeby bez wahania będzie sobie ujmował snu. A ponieważ owo przekonanie jest mylne, człowiek ów podkopie swe zdrowie. Nie podkopałby swego zdrowia, gdyby wiedział, że jego przekonanie jest mylne. Prawda, że w wielu wypadkach nie trzeba wcale logiki, by wiedzieć, co jest prawdą, a co nie. Bez pomocy logiki [np.] każdy wie, iż prawdą jest, że żyje i że różnych doznaje uczuć” [przypis nasz – A.B. i J.J.].

1.2. O przesądach naukowych

Odczyt w ośrodku polonijnym *Ognisko*

Wiedeń, 24 listopada 1895

Edukacja Filozoficzna, vol. XIII (1992), s. 141–144 [konspekt]

Do druku przygotował Ryszard Jadczał

PRZESĄD = sąd, zdanie, mniemanie, twierdzenie nieuzasadnione. W życiu powszednim liczne przykłady. Czy i nauka zawiera takie sądy? Tak jest; o tym uczy nas tak samo nauka historii nauki, jak trzeźwy pogląd na niektóre dzisiejsze naukowe twierdzenia. Zamierzając uczynić przegląd PRZESĄDÓW, uporządkujemy je w pewne grupy i zaczynamy od PRZESĄDÓW tzw. pewnikowych.

I. Nauki uważały lub uważają wiele zdań za pewniki lub aksjomaty, tj. za twierdzenia tak oczywiste, że nie wymagają wcale dowodów. Takie pewniki istnieją, np.: CZĘŚĆ JEST MNIEJSZA OD CAŁOŚCI; Z DWÓCH TWIERDZEŃ SPRZECZNYCH ZE SOBĄ JEDNO KONIECZNIE JEST PRAWDZIWE. Ale liczne zdania uważane za pewniki nie tylko że nie były pewnikami, tj. sądami niewymagającymi dowodu, ale były też zupełnie błędne i nie mogły być udowodnione.

1. *Actio in distans*. Newton uważał ją za niedorzeczność. Przeciwnicy grawitacji także. Dlatego Newton wymyślił eter. Ale inni nie widzieli i do dziś dnia nie widzą w tym wcale niedorzeczności. Gdyby ktoś dziś chciał rozwiązywać [ten problem], uczyniłby się winnym przesądu. Trzeba sąd zawiesić.

[...] SUGESTIA NA ODDALENIE

2. Nieskończoność świata. Tamtego [problemu] (*actio in distans*) już dziś nikt nie rozstrzyga; tu jednak fizycy z wszelką stanowczością twierdzą, że tak jest. Dlaczego? Bo gdy wyobrazimy sobie granicę, kres, musimy sobie wyobrazić coś poza tym kresem. A któż nam [za]ręczy, że rzecz się ma tak, jak ją sobie musimy wyobrazić? Kto tak sądzi, winnym się staje przesądu.

3. *Natura non facit saltus*. Więc nie ma stanowczej różnicy między istotami żyjącymi a ciałami martwymi itd.

4. Przyczyna i skutek są sobie podobne. W medycynie na astmę dawano płuca lisa, bo zwierzę to ma najdłuższy oddech; szafran na żółtaczkę (teoria sygnatur) – Empedokles; Epikur.

Dwie rzeczy nieposiadające nic wspólnego nie mogą na siebie oddziaływać. Duch – ciało. Geulincx, Leibniz. Dzisiejszy monizm.

II. PRZESADY WYNIKAJĄCE Z BŁĘDNEJ OBSERWACJI

1. Wpływ zmian faz Księżyca na pogodę.

2. Teoria flogistonu. Ciała lżejsze po spalaniu. Tymczasem właśnie są cięższe, gdy się wlicza gazy tworzące się przy spalaniu.

III. NIEUZASADNIONE UOGÓLNIENIA

1. Zastosowanie darwinizmu do objawów społecznych i umysłowych.

2. Najważniejsze PRZESADY wynikają z pewnego rodzaju uogólnienia twierdzeń zawartych w teoriach naukowych. Każda teoria służy do tłumaczenia zjawisk, dla których tłumaczenia teorię wymyślono. Nowe zjawiska albo zgodne, albo nie. Gdy zgodne, wszystko dobrze; gdy nie, przesąd polega na odmówieniu im rzeczywistości, dlatego że sprzeciwiają się uznanej teorii. Ale jest PRZESĄDEM, jakoby za pomocą teorii dały się wytłumaczyć wszystkie zjawiska; każda teoria stosuje się tylko do znanych już zjawisk; w rzeczach nowych trzeba teorię często modyfikować, uzupełniać; a często całkiem porzucić i inną zastąpić. Fakty muszą być miarą teorii, a nie odwrotnie. Historia nauk poucza nas o licznych wypadkach, iż uczyniono przeciwnie – teorię miarą faktów – i że fakty nieliczące z uznaną teorią odrzucano jako zmyślane, a to fakty takie, które później, a czasem i dawniej, należały do zupełnie uznanych. Stąd powstają PRZESADY dla nauki najczęściej zawstydzające, przesady, przy których się uczeni często tak upierają, że można zwątpić w szczerść ich dążeń do odkrycia prawdy i że trzeba przypuścić, iż lubują się więcej w pewnych teoriach, aniżeli w prawdzie. Wobec takich faktów w historii nauk trzeba przyznać słuszność twierdzeniu Rousseau, iż mężowie nauki żywią wprawdzie mniej PRZESĄDÓW aniżeli inni, ale że się przy tych PRZESADACH tym silniej upierają.

Przykłady. W Julliac spadły meteory 29 lipca 1790 roku. Uczyniono sprawozdanie oficjalne i przesłano je do Paryża. Sławny fizyk Bertholon żałował wtedy tych głupców, co uwierzyli takiej niedorzecznej ga-

daninie. Lavoisier był zdania, że kamienie te, które wedle sprawozdania były gorące, rozpalono w ogniu. Laplace śmiał się z tych, co wierzą, iż kamienie mogą gdzieś z powietrza spadać. Gdy naoczny świadek opowiadał o tym, co widział, sławnemu fizykowi Arago, tenże rzekł: „Naśluchaliśmy się dość takich baśni!”. Dopiero w roku 1809 po ponownym pojawieniu się meteorytów w Normandii uwierzono w Paryżu w rzeczywistość podobnych zjawisk. Ale nawet w 1819 roku, gdy Chladni napisał rozprawę o meteorytach, widziano w nim półgłówka, a meteoryty znajdujące się w zbiorach publicznych powyrzucano, aby się nie ośmieszać, że się przechowuje kamienie spadłe z nieba.⁵

I wszystko to się działo, ponieważ fakt upadania meteorytów nie zgadzał się z ówczesnymi teoretycznymi poglądami na ustrój ciał niebieskich.

Gdy Harvey ogłosił teorię obiegu krwi, co przekształciło całą medycynę i umożliwiło początek umiejętnej fizjologii, okrzyczano go wariatem i pozbawiono go tym sposobem praktyki lekarskiej, zrujnowano go materialnie.

Kiedy Fulton przedłożył Napoleonowi projekt okrętu poruszanego parą, Napoleon przesłał projekt Akademii Umiejętności do zbadania. Akademia Francuska orzekła, że to projekt fantastyczny, niedający się urzeczywistnić.

Gdy geolog Boué znalazł w 1823 roku w namule Renu w głębokości 80 metrów szkielet ludzki i odstąpił go zoologowi Cuvierowi do zbadania, Cuvier uważał znalezienie szkieletu w takich warunkach za niemożliwe i kazał wyrzucić cenny ten okaz.

Gdy pewna spółka podała projekt oświetlenia Londynu gazem, sławny chemik Humphry Davy śmiał się z tego, a powieściopisarz Walter Scott ogłosił publiczny protest przeciwko takiemu niebezpiecznemu szaleństwu.

Wiadomo, z jakimi PRZESĄDAMI miał do walczenia Stephenson, wynalazca lokomotywy. 12 mil ang. na godzinę – niemożliwe! Miał wtedy

⁵ Powyższe przykłady przytoczył też Twardowski w tekście zatytułowanym „Podstawy wiedzy ludzkiej” (bez daty) [przyp. R. Jadczała].

obrońcę Thomasa Gray’a, który bronił możliwości wybudowania kolei. Otóż czasopismo tak poważne jak *Edinburgh Review* przemawiało za tym, aby go zamknąć do domu wariatów.

Gdy Benjamin Franklin miał w Akademii Londyńskiej w roku 1752 wykład o piorunochronach, przyjęto odczyt jego humorystycznym śmiechem i nie dopuszczono go do wydrukowania w rocznikach Akademii.

Gdy Tissot stwierdził, iż kataraktę daje się usunąć za pomocą operacji, Akademia Francuska odprawiła go wcale niegrzecznie. A gdy Fryderyk Reis zbudował pierwszy telefon, wtedy jeden z ówczesnych profesorów nazwał telefon zabawką bez znaczenia.

Upór w nieuznawaniu faktów niezgodnych z uznanymi teoriami może dojść do dziwnego stopnia. Galilei; satelity Jowisza. Hipnotyzm. Magnetyzm. Mesmer i Hansen w Wiedniu. Stygmatyzacja. Ale i dziś jeszcze: *Deutsche Dichtung*, [redagowane przez] K.E. Franzosa – prof. Fuchs w Bonn – 1891: według niego hipnotyzm jest komedią. Co ludzie hipnotyzowani pod wpływem sugestii czynią, to wszystko „szwindel i udawanie”. Jego zdaniem sugestia działa tylko na „głupie baby, młokosów i głupców”. Nie wiem, do której kategorii mam się zaliczyć, ale muszę się przyznać, że mimo największego wysiłku woli nie byłem w stanie oprzeć się sugestiom podanym mi przez Hansena.

Oto przegląd licznych przesądów wywołanych opieraniem się przy ulubionych teoriach. Na zakończenie zbiorowisko PRZESĄDÓW najrozmaitszego gatunku, którymi broniono się przeciwko Kopernikowi:

- 1) Koło jest figurą prostą; natura obiera środki najprostsze.
- 2) Ludzie na południowej półkuli muszą chodzić do góry nogami.
- 3) Przedmioty upadające z wysokich wież.

Smutne to objawy. Męczennicy przekonania religijnego i naukowego. Ale napaści religii nie zburzyły; wiara też trwała przeszkodą w postępie naukowym. Widzieliśmy, jak się wskutek PRZESĄDÓW miano na sprawy nowe; ale prawdy nie zostały nigdy zwyciężone; owszem, prawda zawsze zwyciężała i zawsze zwyciężać będzie.

1.3. O formalizmie logicznym w myśleniu

Odczyt podczas zebrania naukowego
Polskiego Towarzystwa Przyrodników im. Mikołaja Kopernika
Lwów, 20 marca 1901
Słowo Polskie, t. VI (1901), nr 135 (21 marca), s. 8 [abstrakt]

Jakkolwiek ścisły ten wykład nie wchodzi w zakres nauk przyrodniczych – prelegent, wychodząc z zasady, iż logika jest narzędziem wszystkich nauk, wygłosił swe zapatrywania w przekonaniu, że zainteresuje ona wszystkich członków Towarzystwa.

Prelegentowi nie chodziło o naukę logiki taką, jaką ona jest dziś, lecz raczej jaką być powinna.

Zdobycze nauki logiki szkolnej chyba mało komu przydadzą się w życiu!

W najnowszych czasach powstał obok logiki scholastycznej szereg najrozmaitszych systemów postępowych, a po bliższym ich zbadaniu przekonujemy się, że w zasadzie nie różnią się one od niej, a nadto zachowały niemal wszystkie jej złe strony.

Systemy logiki algebraicznej miały uniknąć wszelkich tłumaczeń mowy ludzkiej na symboliczną, a mimo tego trzeba przeprowadzać przy zastosowaniu wzorów dawne czynności mechaniczne i pojęciowe. Zamiast więc badać tak rozumowania, zasłaniamy je sobie wzorami symbolicznymi.

Wedle zdania prelegenta, logika powinna być gruntownie zreformowana, a taka logika idealna nie powinna być zależna od teorii sądów; nie śmie też polegać na symbolizacji, a wtedy każdy będzie się mógł nią posługiwać przez całe życie.

By uzyskać taką logikę, trzeba pożegnać się z formalizacją i symbolizacją, a zająć się prosto w oczy procesom myślenia, w których prawdziwość sądów pierwszych odpowiada prawdziwości sądów następnych. Stara maksyma, że dwie ilości równe trzeciej są sobie równe, winna leżeć na dnie każdego rozumowania, a wtedy z nauki szkolnej, jako też i z późniejszego studiowania logiki, można będzie mieć korzyść praktyczną.

1.4. Teoria sądów

Rozprawa nawiązująca do treści wykładów

w Uniwersytecie Lwowskim

Lwów 1902–1903

Filozofia Nauki, r. IV (1996), nr 4, s. 155–173 [fragment]

Do druku przygotował Jacek Jadacki

UWAGI WSTĘPNE

Badania nad rozmaitymi zagadnieniami z dziedziny logiki zajmują od pięćdziesięciu mniej więcej lat niemało miejsca wśród prac filozoficznych. Świadczą o tym samodzielne i obszernie opracowane podręczniki logiki i liczne monografie, które zwłaszcza w Anglii i Niemczech się w ostatnich czasach w wielkiej stosunkowo liczbie ukazały i dotąd ukazują. Wskutek tak żywego zajęcia się logiką ze strony uczonych nastąpiła – że tak powiem – rewizja niemal wszystkich twierdzeń tej nauce właściwych, a przekazanych długowieczną tradycją, sankcjonowaną znany powiedzeniem Kanta o niezmienności logiki Arystotelesowskiej. Dziś w tę niezmiennosc nikt nie wierzy; a ten, który ją głosił, zapomniał, że i matematyka, opierająca się nie mniej jak logika na danych apriorycznych, rozwijała się zawsze i dziś się rozwija.

Niemal wszystkie więc twierdzenia logiki, tradycją przekazane, doczekały się w dzisiejszych czasach krytycznego rozbioru. Na jego podstawie jedno z nich doznało zmian mniej lub więcej zasadniczych – wystarczy wskazać na rozwój teorii indukcji – podczas gdy co do innych twierdzeń nie osiągnięto jeszcze zgody, jak np. to ma miejsce wobec teorii sądów. Na tym polu toczy się walka bardzo ożywiona. Wszak sąd jest niejako punktem środkowym wszelkich czynności umysłowych, którymi się logika zajmuje, a od sposobu, w jaki ostatecznie zostanie sformułowana nauka o sądach, zawisło sformułowanie licznych innych twierdzeń logicznych.

Tym dziwniejsza musi się wydać okoliczność, że jedno z twierdzeń dawnej logiki, stojące w jak najściślejszym związku z nauką o sądach,

dotąd nie doczekało się owej rewizji. Mam na myśli tradycyjne zapatrywanie się na części zasadnicze, które w każdym sądzie, wziętym jako całość, należy rozróżnić. Wprawdzie posiadamy rozprawy dotyczące się jednego szczegółu tej kwestii, a roztrząsające pytanie, czy w każdym sądzie należy rozróżnić podmiot i orzeczenie. Ale rozprawy te dotyczą się części sądów, których nie obejmuję w niniejszej pracy mianem „zasadniczych”, a za które od dawien dawna uchodzą: „forma” i „materia” sądu. Czy każdy sąd składa się z podmiotu i orzeczenia – jest to kwestia dotycząca się jedynie jednej części jego, mianowicie tej, którą zwykliśmy nazywać „materią”; a kwestia ta może być i była traktowana niezawisłe od tej, którą obrałem za przedmiot niniejszej rozprawy i którą można sformułować w sposób następujący. Czy twierdzenie, rozróżniające w sądzie formę i materię jako części zasadnicze, jest słuszne? A jeżeli nie, w jaki sposób należy je zmienić?

Aby z góry zapobiec wszelkim nieporozumieniom co do celu niniejszej rozprawy, wypada przede wszystkim wyłuszczyć, w jakim znaczeniu posługuję się wyrazem „część” i co to znaczy „część zasadnicza”. Otóż o częściach mówimy nie zawsze w tym samym znaczeniu, są bowiem rozmaite rodzaje części. Podstawą podziału części na rozmaite rodzaje jest wzajemny stosunek, jaki zachodzi między pojedynczymi częściami jakiejś całości względem ich oddzielności wzajemnej. Na tej podstawie trzeba rozróżnić [trzy typy części: części fizyczne, części metafizyczne i części logiczne].

I. Części fizyczne [...] [są to] części, które nie tylko jako części w całości z nich się składającej mogą istnieć, ale które też każda z osobna istnieć mogą. O częściach fizycznych mówimy, że się całość daje na nie rozłożyć. Jako przykład mogą służyć części, na jakie podzielić można ciało ludzkie: głowa, tułów i członki są częściami fizycznymi ciała ludzkiego. Części, z jakich się składają całości zbiorowe, jak np. armia, są również częściami fizycznymi. Znamieniem wspólnym części fizycznych jest wzajemna ich oddzielność.

II. Części metafizyczne (zwane przez niektórych także „logicznymi”) [...] [są to] części, które mogą istnieć jedynie w całości, do której należą; same zaś, bez tej całości, istnieć nie mogą. O częściach

metafizycznych nie mówimy, że się całość daje na nie rozłożyć, lecz mówimy, że można je wśród całości rozróżnić. I tak, kształt i barwa są częściami metafizycznymi przedmiotów cielesnych. W jakimkolwiek sprzecznię np. odróżniamy jego kształt od jego barwy i na odwrót; kształt i barwa istnieją tylko jako części sprzętu; same dla siebie nie istnieją; są wzajemnie i względem całości nieoddzielne.

III. Oprócz części wzajemnie oddzielnych i wzajemnie nieoddzielnych istnieją jeszcze części oddzielne jednostronnie. Niektórzy części te nazywają „logicznymi”. Jeżeli porównamy pojęcie barwy z pojęciem błękitu, spostrzeżemy, że pojęcie barwy jest jako część zawarta w pojęciu błękitu, podczas gdy w pojęciu barwy nie napotykamy pojęcia błękitu jako części. Pojęcie barwy nie da się oddzielić od pojęcia błękitu, ale pojęcie błękitu daje się odłączyć od pojęcia barwy, tzn. że myśląc o błękitcie, z konieczności myślimy o barwie, albowiem błękit jest barwą; myśląc jednak o barwie, niekoniecznie myślimy o błękitcie. Pojęcie barwy nazywamy przeto „częścią logiczną” lub „jednostronnie oddzielną od pojęcia błękitu”.⁶

Badając części sądów, nie ograniczymy się do żadnego z wymienionych gatunków części, lecz będziemy się starali wykazać zasadnicze części sądów bez względu na to, czy one są [częściami] logicznymi, metafizycznymi lub fizycznymi. Nie będziemy zatem uwzględniać tylko tych pierwiastków, które istnieją już w umyśle naszym, nim nam służą do tworzenia sądów, i są jakoby nieobrobionym materiałem, który by wymagał obrobienia i ułożenia go, aby był z niego sąd. Przeciwnie, zwrócimy uwagę naszą i na te części sądu, które są od sądu nieoddzielne, razem z nim istnieją i giną; a gdy nam się uda wyliczyć wszystkie te zasadnicze części, wtedy dopiero zapytamy się o wzajemny ich stosunek i wtedy dopiero będzie na miejscu uporządkowanie tych części wedle podanych wyżej gatunków.

⁶ Pierwszym, który odróżnił od siebie rozmaite gatunki części, był Arystoteles (por. *Metaphysica* A, 25; 1023 b, 12–25). Filozofowie średniowieczni myśli Arystotelesa ujęli w ściślejszą formę, w której dziś napotykamy naukę o gatunkach części w podręcznikach logiki. Por. A. Stöckl, *Logika* (w przekładzie W. Miłkowskiego, Kraków 1874), s. 108, lub A. Höfler, *Logik* (Wien 1890), §15.

Nie o wszystkich jednak częściach, które się składają na sądy, ma być mowa, lecz tylko o zasadniczych. „Zasadniczymi częściami” zaś nazywam części, które otrzymujemy za pomocą dzielenia całości, w przeciwstawieniu do części innych, wyłaniających się z dzielenia części tej całości. I tak, zasadniczymi częściami człowieka są: głowa, tułów, ręce i nogi. Szczęki, palce itd. nie są już częściami zasadniczymi, gdyż są częściami części – mianowicie głowy, rąk i nóg.

Pytanie więc, czy w każdym sądzie znajduje się podmiot, łącznik i orzeczenie lub czy istnieją także tzw. bezpodmiotowe sądy, nie wchodzi w zakres niniejszej rozprawy, ponieważ – jak się w ciągu roztrząsania pokaże – podmiot, łącznik i orzeczenie są częściami pewnej części sądu, a nie sądu wziętego jako całość. Również wykluczone jest z rozprawy tej pytanie, czy sądom – jako zjawiskom umysłowym – należy przypisać pewną silność (intensywność), jaką przypisujemy objawom woli i uczuciom. Jeżeli sądy posiadają silność, wtedy niewątpliwie jest ona częścią (metafizyczną) sądów; ale nie jest częścią zasadniczą, gdyż nie jest częścią sądu całego, lecz tylko jednej z jego części.

Po tych wstępnych uwagach przystępuję do rzeczy.

§1. STANOWISKO TEORII SĄDÓW WOBEC LOGIKI

Czym jest logika – o tym można słyszeć zdania najrozmaitsze. Ale lubo określenia logiki, podawane w podręcznikach tej gałęzi filozofii, wielce od siebie się różnią, niemniej przeto wspólny posiadają pierwiastek. Nikt bowiem nie przeczy, że ze znaczeniem „logiki” wiąże się mniej lub więcej ściśle twierdzenie, iż w logice chodzi o roztrząsanie warunków, pod którymi umysł ludzki dochodzi do prawdziwego poznawania. Odróżnianie prawdy od fałszu jest niejako tłem, na którym rozwija się cała budowa logiki; nauki, która by z tym rozróżnieniem nie miała nic do czynienia, nikt by nie nazywał „logiką”.

Jeżeli więc pojęcia prawdy i fałszu odgrywają w każdym systemie logiki rolę zasadniczą, wtedy [jest] rzeczą oczywistą, iż te czynności umysłowe, którym przypisujemy przymioty prawdy lub fałszu, są

jakoby osią, wokół której obracają się wszelkie badania z zakresu logiki. Czynnościami tymi są sądy. Od tego, jakie ktoś ma zdanie o sądach, zależeć będzie stanowisko, jakie zajmie wobec poszczególnych rozstrząsań logicznych. Jeżeli co do sądów nie ma zgody pomiędzy badaczami na polu logiki, wtedy i we wszystkich innych działach tej umiejętności objawić się musi wielka różnica zdań.

I tak też jest rzeczywiście. Wśród licznych podręczników i dzieł wyczerpująco traktujących o logice, które w nowszych czasach pojawiły się zwłaszcza w Anglii i Niemczech, nie ma prawie dwóch, co by czynność sądzenia określały w jeden i ten sam sposób. Stąd pochodzi ogólne zamieszanie także co do teorii wniosków, stanowiących – o ile one są indukcyjnymi – jedną z najobszerniejszych części logiki współczesnej. Chaos niemal zatrważający jest cechą dzisiejszych badań logicznych, gdyż każdy z innego wychodząc założenia, do innych dochodzi wyników.

Ten stan rzeczy w praktyce myślenia i badań umiędzynarodowionych nie daje się tak silnie odczuwać. Albowiem zapatrywania teoretyków na czynności umysłowe nie wpływają na same te czynności. Możemy mieć najsprzeczniejsze ze sobą zdania o istocie sądów; sądzymy jednak wszyscy zawsze w ten sam sposób. W wieku, w którym różnorodność zdań co do pewnych zagadnień logicznych objawia się tak silnie jak przedtem nigdy, badania tzw. ściśle uczyniły niesłychane postępy. A przecież i owe badania opierają się, chociaż bezwiednie, na tych samych zasadach logicznych, które stanowią przedmiot zaciętej polemiki. Z podobnym zjawiskiem spotykamy się i w innych gałęziach wiedzy ludzkiej. Od czasów Milla w Anglii, a Riemanna w Niemczech, wre dyskusja nad pochodzeniem pewników, na których opiera się matematyka. Jedni upatrują w nich twierdzenia aprioryczne, drudzy upatrują w nich uogólnienia oparte na danych zaczerpniętych z doświadczenia. Zasadnicza ta różnica zdań nie zdołała jednak powstrzymać postępów, jakie uczyniła zarówno sama matematyka, jak i nauki posługujące się tą umiejętnością.

Byłoby więc z jednej strony rzeczą niewłaściwą popaść w sceptycyzm lub agnostycyzm wskutek niezgody zdań panującej co do zasadniczych zagadnień logiki. Z drugiej jednak strony nie należy być obo-

jętnym wobec takiego stanu rzeczy. Zarzucają zwykle filozofom, że nie mogą dojść między sobą do zgody co do roztrząsanych przez siebie zagadnień; że filozofia przedstawia smutny obraz nauki, w której nie ma pewnej ilości zdań przez wszystkich uznanych, które by stanowiły podwalinę do dalszych badań, do dalszego postępu. Najcięższym staje się ten zarzut, gdy bywa wymierzony przeciwko logice, która ma roztrząsać nie tylko podstawy nauk filozoficznych, lecz na której opierają się także wszystkie inne umiejętności.

Nie należy wprowadzić przeczyć, że ilość twierdzeń ogólnie uznanych w filozofii jest mniejsza, aniżeli na każdym innym polu badań umiejętności. Ale jest nieprawdą, jakoby nie było żadnej wspólności pod tym względem między filozofami. Ktokolwiek filozofią się zajmuje, łatwo pozna, że w wielu bardzo wypadkach różnica zdań jest tylko pozorna, polegająca na różności sposobu wyrażania się. Brak nam bowiem dzisiaj wykształcenia formalnego w dziedzinie nauk filozoficznych, jakie dawniej dawało zajmowanie się filozofią Arystotelesa i średniowieczną.

§2. O METODZIE POSTĘPOWANIA PRZY BADANIU SĄDÓW

Pewną atoli jest rzeczą, że różnica zdań, objawiająca się co do kwestii, którą się zajmuje niniejsza rozprawa, nie jest tylko pozorna. O tym, czym są sądy, filozofowie nie tylko rozmaicie mówią, ale i rozmaicie myślą. Nie brak licznych teorii, tak że kto chciałby na pewno się dowiedzieć o tym, czym są sądy, mógłby zwątpić o możliwości rozwiązania tej kwestii.

Przyczyną tego stanu rzeczy jest, jak mi się zdaje, okoliczność, iż nie dość ściśle liczone się z faktami umysłowymi. Gdy przeglądam istniejące dziś podręczniki logiki, odbieram wrażenie, że przy badaniu sądów nie postępowano w ogóle w sposób należyty. Rozdziały dzieł, [takich] jak Sigwarta, Erdmanna, Drobischa, Milla i wielu innych, występują z gotową już klasyfikacją sądów, polegającą na przyjętej już przez nich teorii. Teoria ta bywa wyluszczone na wstępie rozdziału traktującego o sądach, po czym następuje roztrząsanie znaczenia psychologicznego

poszczególnych rodzajów sądów. Czytając te roztrząsania, trudno oprzeć się myśli, że autor poszczególny sądy widzi jedynie w świetle swej teorii i że teoria ta, oparta może tylko na zbadaniu kilku sądów, wpływa na zdanie o reszcie sądów, które przy konstrukcji tej teorii nie zostały należycie uwzględnione. A przecież teoria sądów może się wyłonić z indukcji uczynionej na podstawie wszelkiego rodzaju sądów: tylko wtedy bowiem obejmie w sposób naturalny wszystkie sądy i będzie wyrazem ich istoty.

Chcąc dojść do określenia sądów, trzeba się im przypatrzeć bezstronnie, a ponieważ każda klasyfikacja sądów oparta na ich logicznych właściwościach już zawiera częściowe rozstrzygnięcia kwestii, należy, badając sądy, przystąpić do nich, nie klasyfikując ich. Trzeba zestawić sądy najróżnorodniejsze i każdemu z nich osobno się przypatrzeć, na każdym dokonać analizy psychologicznej. Postąpiwszy w ten sposób, dojdzie się do możliwości zestawienia tych wyników analizy, które wszystkim poszczególnym sądom są wspólne. I na wspólnych tych przymiotach należy potem oprzeć teorię sądów. Jest to droga ta sama, którą nauki przyrodnicze dążą do tworzenia teorii, pod które by podpadały poszczególne zjawiska należące do jednej grupy. Punktem wyjścia jest tu opisanie jak najdokładniejsze wszystkich zjawisk, które się pragnie zbadać; wspólne cechy tych zjawisk służą potem za podstawy teorii. Postawiwszy wtedy teorię, starają się przyrodnicy sprawdzić ją, tłumacząc nią i inne zjawiska niż te, na podstawie których teoria została stworzona, które jednak do tego samego rodzaju zjawisk należą. Gdy się okaże, że choć jedno z tych zjawisk nie da się podporządkować rzekomej teorii, wtedy trzeba teorię sprostować albo zarzucić; nigdy nie należy jednak faktów naginać i niejako przemocą pod ową teorię podciągać. Wskazaną tu drogą indukcji i następnego sprawdzania teorii przez dedukcję należy postępować przy badaniu sądów.

§3. CD. DOŚWIADCZENIE WEWNĘTRZNE

Mogłoby wywołać zdziwienie czytelnika, że mówię o teorii sądów w sposób ten sam, w jaki się mówi o teoriach fizykalnych itp., podczas gdy między tymi teoriami a tłumaczeniem zjawisk umysłowych zachodzi niemała różnica. Wszak w psychologii nie potrzebujemy dochodzić drogą mniej lub więcej zawilego wnioskowania do hipotez i teorii celem wyjaśnienia istoty zjawisk, lecz otwarta nam jest droga obserwacji wewnętrznej, droga prostsza i na pozór o wiele pewniejsza. Na co wymyślać hipotezy i teorie o istocie sądów, skoro obserwacja wewnętrzna jakby na dłoni nam wskaże, czym jest sąd, gdy na tę czynność umysłową zwrócimy naszą uwagę?

Na taki zarzut należy przede wszystkim odpowiedzieć, że obserwacja wewnętrzna nie istnieje. Warunkiem obserwacji wszelkiej jest zwrócenie uwagi naszej na zjawisko, które pragniemy obserwować. Wiadomo jednak, że zwracając uwagę naszą na uczucie smutku lub radości, które nas napełnia, na bieg wyobrażeń, który się w nas odbywa, rugujemy to uczucie, te wyobrażenia z naszego wnętrza. Nie możemy w jednej i tej samej chwili być w uniesieniu i zwracać uwagę naszą na to uniesienie. A co jest prawdą, gdy mowa o uniesieniu, tyczy się także wszystkich innych stanów i czynności umysłowych.

Istnieje jednak możność poznawania zjawisk umysłowych; nie polega jednak to poznawanie na obserwacji, lecz jedynie na postrzeżeniu wewnętrznym. Gdy czuję niechęć do osoby przede mną stojącej, wiem o tym, że niechęć tę czuję. Obserwować tej niechęci nie mogę, gdyż w chwili, gdy zwrócę w celu obserwacji uwagę swoją na napełniające mnie uczucie, uczucie to przestaje we mnie istnieć. Ale postrzegam to uczucie, gdyż być świadomym uczucia nie znaczy nic innego, jak postrzec uczucie. A postrzeżenie to jest nieomyślne, jak wszystkie postrzeżenia odnoszące się do stanów i czynności własnego umysłu. Te postrzeżenia tworzą podstawę tzw. doświadczenia wewnętrznego. Doświadczenie to nieomyślne jest co do tego, co w nas istnieje: mówi nam, że myślę, że wyobrażam sobie smoka lub trójkąt; że twierdzę coś lub zaprzeczam czemuś; że pragnę czegoś, że chcę coś.

Oprócz postrzegania zjawisk naszego umysłu posiadamy jeszcze pamięć. Gniewu naszego obserwować nie możemy; ale pamiętamy go, choć minął już. Za pomocą pamięci możemy sobie uprzytomnić przebieg gniewu i na podstawie odtworzenia gniewu w pamięci możemy badać jego właściwości. Nie jest to jednak obserwacja gniewu, gdyż obserwować można tylko zdarzenia obecne; przypominania zdarzeń ubiegłych, należących już do przeszłości, nie można nazywać „obserwacją”. Wiadomo jednak, że pamięć nieomylna nie jest. Może mi się zdawać, że gniew mój był wywołany widokiem jakiejś osoby i że ustąpił, gdy osoba ta do mnie przemówiła, ale i co do tych przyczyn, jako też co do stopnia gniewu może mnie pamięć mylić. Pamięć minionych zdarzeń umysłowych jest jednak drugą podstawą doświadczenia wewnętrznego; z natury jej wypływa więc, że doświadczenie to, wzięte w całości, może być błędne.

Z dwóch więc czynników składa się nasza znajomość zjawisk i zdarzeń umysłowych. Jednym z nich jest postrzeżenie wewnętrzne, nieomylnie, drugim pamięć właśnie co do minionych zjawisk umysłowych, która często nas myli. Oczywistą jest rzeczą, że badania oparte na doświadczeniu wewnętrznym nie mogą być nieomylnie, skoro podstawa tego doświadczenia nie zaręcza ze wszystkim jego nieomylności. Gdy chodzi jedynie o stwierdzenie stanu naszego umysłu, wtedy błędy nie mogą zajść. Nie można się mylić co do tego, czy się w danej chwili ma wrażenie barwy zielonej, czy się uznaje za prawdziwy jakikolwiek sąd, czy się lubi pewną potrawę, czy się chce wyjść z pokoju. Gdy chcemy jednak poznać, czym jest to wrażenie barwy zielonej, jakie są właściwości sądu uznanego przez nas za słuszny, wtedy musimy zwrócić uwagę naszą na wrażenie, na sąd; wtedy zdarzenia te wewnętrzne przestają być obecne; mamy je jedynie w pamięci i jedynie za pośrednictwem pamięci możemy je zbadać. A w tej właśnie okoliczności tkwi przyczyna tylu błędów: tej tak wielkiej różnicy zdań na polu psychologii, opierającej się na doświadczeniu wewnętrznym.

§4. MOŻNOŚĆ KONTROLI DOŚWIADCZENIA WEWNĘTRZNEGO

Mimo swych niedostatków doświadczenie wewnętrzne pozostanie na zawsze podstawą wszelkich umiejętnych badań psychologicznych. Bez tego doświadczenia nie wiedzielibyśmy zgoła nic o czynnościach naszego umysłu. I doświadczenie to wystarcza, gdy do zgodnych prowadzi wyników, gdy nie ma różnicy zdań co do danych dostarczonych nam przez nie. Taka zgodność istnieje jednak tylko w kwestiach stosunkowo nielicznych, dotyczących się zjawisk umysłowych prostszych. Wobec zagadnień zawilszych jawnie występuje niedostatek tego źródła poznawania. Dlatego wypada posługiwać się w takich wypadkach obok doświadczenia wewnętrznego metodami, które by zdołały zrównoważyć wpływ czynników sprowadzających do naszych badań błędne mniemania. Z tej pobudki pochodzą np. metody eksperymentalne, zastosowane w psychologii wrażeń zmysłowych. W zagadnieniu, którym się zajmuje niniejsza rozprawa, metoda ta do celu by nie zawiodła. Wprawdzie usiłowano posługiwać się nimi do wyjaśnień rozmaitych okoliczności dotyczących się naszego sądu. Uczynił to profesor Münsterberg. Z jego badań odnosimy jednak wrażenie, że takowe stany rzeczy bynajmniej nie wyjaśniają, lecz przeciwnie, oparte na mylnych przypuszczeniach, w wysokim stopniu przyczyniły się do jeszcze większego zawikłania i pogmatwania kwestii. O tym, czym jest sąd, nie pouczą nas chyba nigdy ani chromoskopy, ani kinografy.

Dlatego inną nam wypada wybrać drogę. Kontrolą dla wniosków wyprowadzonych z każdego pojedynczego zjawiska na podstawie doświadczenia wewnętrznego będzie następnie sprawdzanie tych wniosków za pomocą zastosowywania ich do poszczególnych sądów. Takie postępowanie rozstrzygnie także w tych wypadkach, gdy doświadczenie wewnętrzne nie zdoła nas zadowolić. Możliwe bowiem będzie i to, że niejedno zjawisko otworzy nam drogę do dwu teorii, z których każda będzie mogła służyć do jego wytłumaczenia. Podobnie rzecz się miała z teorią emisyjną i undulacyjną światła. Wtedy przychylimy się do tej teorii, która nam rozjaśni szerszy zakres zjawisk, a zarzucimy teorię, której choćby jedno zjawisko się sprzeciwiało lub nie z taką łatwością dało się wyprowadzić jak z drugiej.

§5. GŁÓWNE ZNAMIE SĄDÓW

Pojedynczymi zjawiskami, dla których wytłumaczenia szukamy teorii, są wszystkie nasze czynności umysłowe, za pomocą których sądzimy. Chociaż niewiele wiemy jeszcze, czym są te czynności, jakie są ich istotne znamiona, potrzeba nam przecież środka, za pomocą którego możemy odróżnić te właśnie czynności sądzenia od wszystkich innych czynności umysłowych. Gdybyśmy takiego środka nie posiadali, nie mielibyśmy nigdy pewności, czy badane przez nas poszczególne czynności umysłowe należy podporządkować pod jedną z istniejących teorii sądów. Chcąc metodą indukcyjną zbadać istotę sądów, musimy nasamprzód posiadać możliwość odróżnienia wszelkich sądów od wszelkich czynności umysłowych niebędących sądami. Nim przystąpić możemy do oznaczenia TREŚCI, którą napęłnić wypada pojęcie sądu, trzeba nam określić ZAKRES tego pojęcia.

W początkach umiejętnego badania treści pojęć, wszczętego przez Sokratesa, służyły do określenia zakresu pojęć wyrazy używane w mowie potocznej. Jako zakres pewnego pojęcia uważano całość wyobrażeń objętych tym samym wyrazem, którego znaczenie stanowiło owo pojęcie. Gdy Sokrates badał, czym jest odwaga, przypatrywał się wszystkim czynom, które nazywano zgodnie z duchem języka odważnymi. Dzisiaj nam tą drogą postępować nie wolno. Wiadomo bowiem, że *usus linguarum tyrannus* rzadko kiedy uwzględnia wymogi ścisłości logicznej i że trzeba ukształtować osobną terminologię naukową, jeżeli chcemy, by wyrazy nasze dokładnym były obrazem wyobrażeń.

Na szczęście co do sądów posiadamy powszechnie uznane znamie, które bez trudności pozwala nam rozstrzygnąć w każdym wypadku, czy dana czynność umysłowa należy do zakresu pojęcia sądu, czy jest więc sądem, czy nie. Znamie to polega na tym, że jako sąd należy uważać każdą czynność umysłową, w której się znajduje prawda lub fałsz – wedle słów Arystotelesa: *εν ω το αληθευεσθαι η ψευδεσθαι υπαρχει*. Kryterium to, odróżniające sądy od wszelkich innych czynności umysłowych, wymaga jednak bliższego określenia, jeżeli nie ma być źle zastosowane i stracić przez to swojej wartości.

§6. PRAWDA I FAŁSZ

Trzeba się mianowicie porozumieć co do znaczenia wyrazów „prawda” i „fałsz”, gdyż wyrazy te bywają używane w rozmaitym znaczeniu, są zatem wieloznaczne. Albowiem nie tylko o sądach, o twierdzeniach i przeczeniach naszych mówimy, że są prawdziwe lub fałszywe. Mówimy także o uczuciach, że są prawdziwe, przeciwstawiając im uczucia udane; mówimy o srebrze, że jest prawdziwe, przeciwstawiając mu srebro podrobione; mówimy o przyjacielu, że jest prawdziwym przyjacielem, przeciwstawiając mu przyjaciela fałszywego. Ponieważ więc o uczuciu złości możemy powiedzieć, że jest prawdziwą złością, można by, trzymając się pozorów, i uczucia złości zaliczyć do sądów; a przecież nikt nie uważa uczucia za sąd. Tylko te czynności umysłowe należy uważać za sądy, do których stosujemy wyrazy „prawdziwy” i „fałszywy” we WŁAŚCIWYM ich znaczeniu. Chodzi więc o wyszukanie dalszego kryterium, za pomocą którego można by w danym razie zdać sobie sprawę z tego, czy wyrazy „prawdziwy” lub „fałszywy” są użyte w znaczeniu właściwym albo nie. Posiadamy dwa takie kryteria: jedno wewnętrzne, drugie zewnętrzne. Kryterium zewnętrzne polega na możliwości zastąpienia wyrazów „prawdziwy” i „fałszywy” przez wyrazy synonimiczne, które są różne wedle tego, czy zastępują wyrazy owe wzięte w znaczeniu właściwym lub nie. Mówiąc o sądach fałszywych, możemy powiedzieć, że są one BŁĘDNE; mówiąc zaś o uczuciu prawdziwym, możemy powiedzieć, że jest ono SZCZERE. Gdy więc przymiotnik „fałszywy” da się zastąpić przymiotnikiem „błędny”, wówczas wyraz „fałszywy” jest użyty w znaczeniu właściwym; gdzie przymiotnik „prawdziwy” da się zastąpić przymiotnikiem „szczerzy”, tam wyraz „prawdziwy” jest użyty w znaczeniu NIEWŁAŚCIWYM. I odwrotnie: mówiąc o sądach prawdziwych, możemy zastąpić przymiotnik „prawdziwy” wyrażeniem „zgodny z prawdą”; a mówiąc o uczuciach, o kruszczach, o przyjaciółach nieprawdziwych, posługujemy się także wyrazami „skłamaný”, „podrobiony”, „niezasługujący na nazwę przyjaciela”. Gdziekolwiek więc chodzi nam o poznanie, czy wyrazy „prawdziwy” i „fałszywy” są użyte w znaczeniu właściwym lub nie, dowiemy

się o tym, dobierając te wyrazy, którymi owe przymiotniki dadzą się bez naruszenia sensu mowy zastąpić.

Kryterium wewnętrzne polega na podziale logicznym, dzielącym przymiotniki i zastępujące je sposoby wyrażania się na dwie kategorie. Wedle tego podziału przymiotniki i zastępujące je sposoby wyrażania się są albo określające (*attributa determinantia*), albo zmieniające znaczenie wyrazu, do którego się pod względem gramatycznym odnoszą (*attributa modificantia*).

Określający jest każdy przymiotnik lub zastępujący go wyraz, który w jakikolwiek sposób uzupełnia znaczenie rzeczownika, do którego należy. Papier BIAŁY, trójkąt RÓWNOBOCZNY, dusza NIEŚMIERTELNA, król DOBRY, koń GNIADY, choroba NIEBEZPIECZNA – we wszystkich tych wyrażeniach przymiotniki oznaczają rzeczywisty przymiot tych przedmiotów, do których imion się odnoszą. Treść wyobrażeń stanowiących znaczenie wyobrażenia króla, konia, choroby zostaje przez dodanie owych przymiotników wzbogacona, zresztą jednak się nie zmienia, gdyż król dobry pozostaje królem, koń gniady koniem, choroba niebezpieczna chorobą; rzeczowniki zachowują swe znaczenie i po dodaniu przymiotników, z tą tylko różnicą, że wyraz złożony z rzeczownika i przymiotnika zawiera treść niejako obfitszą niż odnośny rzeczownik sam.

Inaczej rzecz się przedstawia, gdy do tych samych rzeczowników dodamy przymiotniki modyfikujące. Król UMARŁY, koń MALOWANY, choroba UROJONA – niechaj służyć za przykłady. Król umarły nie jest królem, lecz trupem; koń malowany nie jest koniem, lecz obrazem konia; choroba urojona nie jest chorobą, lecz urojeniem choroby. Dodając do rzeczowników wyrazy „umarły”, „malowany”, „urojony”, nie uzupełniamy treści wyobrażeń odnośnych, lecz zamieniamy treść przywiązaną pierwotnie i zwykle do owych rzeczowników na zupełnie inną, jak to wskazuje możliwość zastąpienia tych rzeczowników zupełnie innymi. Dlatego nazwaliśmy przymiotniki modyfikujące „zmieniającymi znaczenie”. Takich modyfikujących wyrazów istnieje wielka ilość; pod względem gramatycznym nie różnią się one od przymiotników określających; pod względem psychologicznym i logicznym wielka jednak między nimi zachodzi różnica.

Istnieją jednak takie przymiotniki, które nie zmieniając w niczym swej formy gramatycznej, mogą być używane bądź określająco, bądź modyfikująco. Do rzędu tych przymiotników należy także wyraz „fałszywy”. I tak, pod wyrazem „świadek” rozumie się osobę, która o czymś świadczy. Świadek fałszywy nie jest jednak świadkiem, gdyż nie może świadczyć o rzeczy, o którą chodzi; jest to jedynie człowiek udający, że świadczy. Przymiotnik „fałszywy” wzięty w tym znaczeniu modyfikuje znaczenie rzeczownika „świadek”, gdyż świadek fałszywy nie jest świadkiem, tak samo jak choroba urojona nie jest chorobą. Gdy chcemy zaznaczyć, że rzeczownik ma być wzięty w znaczeniu pierwotnym, a nie modyfikowanym, posługujemy się również przymiotnikami lub zwrotami przymiotnikowymi. Mówimy wtedy o świadku prawdziwym. Rzecz oczywista, że w takim wypadku przymiotnik „prawdziwy” nie jest [przymiotnikiem] określającym, gdyż nie uzupełnia w niczym znaczenia wyrazu „świadek”. To samo, co oznacza rzeczownik „świadek”, oznacza wyraz „świadek prawdziwy”; podobnie mówimy o chorobie prawdziwej, gdy chcemy zapobiec temu, by rzeczownik „choroba” był wzięty w znaczeniu zmodyfikowanym. Tę samą usługę oddaje przymiotnik „rzeczywisty” lub wyraz „wzięty we właściwym, ścisłym znaczeniu”. Te wyrazy nie są *attributa determinantia*, tylko stanowią przeciwieństwo przymiotników modyfikujących. Można by je nazwać dla odróżnienia od przymiotników zmieniających znaczenie „przymiotnikami zachowującymi znaczenie rzeczowników”.

Za pomocą podanych dwu kryteriów będzie sobie zawsze można zdać sprawę z tego, czy wyrazy „prawdziwy” i „fałszywy” są użyte w znaczeniu właściwym lub nie i czy wskutek tego, gdy bywają zastosowane do wyrazów oznaczających czynności umysłowe, odnoszą się do sądów lub do innych zjawisk duchowych. Gdy pod tym względem zachodzić będzie [wątpliwość], trzeba się po pierwsze zapytać, jakimi przymiotnikami dadzą się owe wyrazy zastąpić. Jeżeli można na ich miejscu użyć przymiotników „zgodny z prawdą” („słuszny”) albo „błędny” („mylny”), wtedy przymiotniki „prawdziwy” i „fałszywy” odnoszą się do sądów. Po drugie, należy zwrócić uwagę na to, czy przymiotniki „prawdziwy” i „fałszywy” służą w danym razie do zachowania

lub zmienienia znaczenia rzeczownika, do którego należą, albo czy są określające. Gdy odgrywają rolę przymiotników zachowujących lub zmieniających znaczenie rzeczowników, wówczas te rzeczowniki mogą oznaczać coś innego aniżeli sądy. Jeżeli natomiast przymiotniki te są określające, wtedy świadczą o tym, że rzeczowniki, do których należą, oznaczają sądy.

§7. SĄDY A INNE ZJAWISKA UMYSŁOWE, A ZWŁASZCZA WYOBRAŻENIA

Będąc w posiadaniu znajomości znamion, za pomocą których można sądy odróżnić od wszystkich innych zjawisk duchowych, możemy wyliczyć wszystkie te zjawiska, które nie są sądami. Wyliczenie takie, aczkolwiek niepodane w formie naukowej klasyfikacji, posłuży nam do porozumienia się [...] terminologią, za pomocą której zamyślamy oznaczać zjawiska duchowe, które same nie będąc sądami, w rozprawie o sądach często muszą być wspomniane bądź to jako warunki lub następstwa sądów.

Otóż rodzajami zjawisk umysłowych oprócz sądów są: wyobrażenia, uczucia i chcenia. Z uczuciami i chceniami łatwa jest rzecz: co do tych wyrazów nie zachodzi żadna trudność. Każdy wie, że uczucie jest albo przykre, albo przyjemne; że „uczuciami” nazywamy smutek i radość, miłość i nienawiść itp. Każdy też wie, co to jest chcieć. Pod tym więc względem nie będzie żadnej trudności w używaniu tych wyrazów. Zaznaczam tylko raz jeszcze, że wyliczenie tych zjawisk umysłowych bynajmniej nie posiada cechy ostatecznej klasyfikacji. Aby takową podać, trzeba by przede wszystkim rozstrzygnąć niektóre kwestie sporne dotyczące się stosunku uczuć do woli. I tak, niektórzy np. utrzymują, że chcenie nie jest zjawiskiem umysłowym odrębnym, lecz należy razem z uczuciami do wspólnego działu zjawisk umysłowych. W jaki sposób kwestia ta ma być rozwiązana, to dla teorii sądów jest rzeczą obojętną.

Inaczej ma się rzecz z wyobrażeniami, albowiem nie mając wyobrażenia rzeczy, o której ma się sądzić, sądzić nie można. Wyobrażenia są koniecznym warunkiem istnienia sądów i dlatego trzeba się dokładnie porozumieć co do znaczenia tego wyrazu, bez którego nie można się

obyć, mówiąc o sądach. Wszechstronne wyświecenie stosunku, w jakim wyobrażenia pozostają do sądów, może nastąpić dopiero po zbadaniu sądów, więc porozumienie co do znaczenia wyrazu „wyobrażenie” będzie tylko tymczasowe, oparte głównie na przykładach.

Gdy myślę o jakiegokolwiek rzeczy, ograniczając się jedynie do tego, że rzecz tę sobie uświadomię, wówczas mam w sobie wyobrażenie tej rzeczy. Czy rzecz ta istnieje lub nie, jest tu zupełnie obojętne. Mogę sobie wyobrazić kamienicę, w której mieszkam, i mogę sobie wyobrazić Jowisza; mogę też sobie wyobrazić rzeczy, o których z góry jestem przekonany, że nie tylko nie istnieją, ale istnieć nie mogą. Mogę sobie zatem też wyobrazić trójkąt okrągły. Dość często można się wprawdzie spotkać ze zdaniem, że wyobrażenia takie są niewykonalne (*unvollziehbare Vorstellungen*). Zdanie to jest jednak mylne. Jakże by można cośkolwiek orzeknąć o przedmiocie, którego sobie wyobrazić nie można? A o trójkącie okrągłym można wydać rozmaite orzeczenia. I tak, mówimy, że trójkąt okrągły nie istnieje, że jest czymś, co zawiera w sobie sprzeczne ze sobą znamiona itp. Jest więc rzeczą niewątpliwą, że musimy sobie wyobrazić tę rzecz, zawierającą te sprzeczne ze sobą znamiona, inaczej bowiem byłoby niepodobieństwem wydać o niej jakiegokolwiek twierdzenia. Że rzecz ta nie istnieje, nie jest przeszkodą w wyobrażeniu [sobie] jej. Za każdym razem bowiem, gdy czytamy bajki, umysł nasz jest zapełniony wyobrażeniami osób i rzeczy nieistniejących.

Jednak twierdzenie tych, co takie wyobrażenia nazywają „niewykonalnymi”, nie jest pozbawione wszelkiej podstawy. Błąd leży w tym, że mówią o wyobrażeniach w ogóle [tam], gdzie wypadałoby mówić o wyobrażeniach w ściślejszym słowa tego znaczeniu, czyli o oglądach. „Oglądami” nazywamy takie wyobrażenia, których przedmioty są albo mogłyby być podstawą postrzegania, czy to zmysłowego, czy niezmysłowego. Tak to o barwach, dźwiękach itp., jako też o wszystkich przedmiotach, które podpadają pod zmysły – albo gdyby istniały, podpadałyby pod zmysły – mamy wyobrażenia oglądowe, jeżeli tylko przedmioty te są tego rodzaju, że dają albo mogłyby się dać objąć jednym aktem spostrzeżenia. Wyobrażenia oglądowe mamy też o własnych zjawiskach umysłowych, o naszych uczuciach, sądach itp., gdyż podpadają one pod

doświadczenie wewnętrzne, podczas gdy o zjawiskach umysłowych innych istot posiadających takowe wyobrażeń oglądowych nie mamy, a mieć je może tylko istota «patrzająca w serca» i znająca myśli najskrytsze wszystkich istot myślących.

Gdy sobie wyobrażamy figurę o tysiącu równych sobie kątów, wyobrażenie to nie jest oglądowe. Chociażby bowiem figura taka była przed nami narysowana, nie moglibyśmy jej przecież objąć jednym rzutem oka, jednym aktem spostrzeżenia, tak abyśmy spostrzegli, iż ma tysiąc boków. Wyobrażenie pojedynczego trójkąta może być za to oglądowe; gdy jednak wyobrażamy sobie trójkąt w ogóle, gdy mamy wyobrażenie OGÓLNE trójkąta, wówczas wyobrażenie to nie jest oglądowe. Okoliczność ta była przyczyną mylnego zdania, że wyobrażenia ogólne nie istnieją i że posiadamy tylko wyrazy ogólne, mogące służyć do oznaczania wielu przedmiotów pod pewnymi względami do siebie podobnych. Otóż to tylko jest prawdą, że nie ma wyobrażeń ogólnych, które by były oglądowe; istnieją jednak wyobrażenia ogólne nieoglądowe. Wyobrażenia oglądowe w ściślejszym znaczeniu nazywamy także „wyobrażeniami bezpośrednimi” („*repraesentatio directa*”); wyobrażenia nieoglądowe nazywamy „pośrednimi” („*repraesentatio indirecta*”). Rodzajem wyobrażeń pośrednich są pojęcia (*conceptus*). Kwestię sporną, czy pojęcia są wyobrażeniami lub nie, załatwia się stosownie do tego, cośmy rzekli o wyobrażeniach w sposób następujący. Jeżeli bierzemy słowo „wyobrażenie” w znaczeniu ściślejszym, w którym to znaczeniu odnosi się jedynie do wyobrażeń oglądowych, wtedy nie mamy prawa nazywać pojęcia „wyobrażeniem”. Ale mówiąc o wyobrażeniach w ogóle, rzecz jasna, że i pojęcia pod nimi rozumieć musimy; dlaczego jednak wyobrażenia wzięte w znaczeniu ściślejszym i pojęcia obejmujemy wspólną nazwą – tworząc z nich jedną grupę zjawisk umysłowych – to później dopiero da się wykazać po zbadaniu istoty sądów.

Co się tyczy zasadniczej różnicy między wyobrażeniami pośrednimi a bezpośrednimi, polega ona głównie na następującej okoliczności. Wyobrażając sobie jakikolwiek przedmiot bezpośrednio, obchodzimy się bez pomocy wyobrażeń innych przedmiotów. Wyobrażając sobie jednak przedmiot jakikolwiek pośrednio, potrzebujemy zawsze do pomocy

wyobrażenia innego przedmiotu, za pomocą którego przez wyobrażanie pewnych stosunków zachodzących między jednym a drugim przedmiotem dochodzimy do wyobrażenia pośredniego. Wyobrażenie pomocnicze musi albo być oglądowe, albo – jeśli samo nie jest oglądowe – przychodzi do skutku znowu tylko za pomocą wyobrażenia stosunków łączących je z dalszym wyobrażeniem oglądowym. Prawo to wyraził Arystoteles słowami: „οὐδε ἀνευ φαντασματος νοεῖ ἡ ψυχὴ”, rozumiejąc pod nazwą „φαντασμα” wyobrażenie oglądowe, a pod nazwą „νοημα” wyobrażenie pośrednie. Kilka przykładów objaśni znaczenie wypowiedzianej reguły.

Gdy chcemy sobie wyobrazić np. figurę regularną o tysiącu boków, wyobrażamy sobie zwykle regularny sześciobok i myślimy sobie przy tym, że ta figura nie posiada sześciu boków, lecz posiada ich tysiąc. Wyobrażeniem pomocniczym jest wyobrażenie sześcioboku; wyobrażając sobie sześciobok, wyobrażamy sobie także stosunek, jaki zachodzi między ilością boków sześcioboku i figury o tysiącu boków. Ponieważ jednak wyobrażenie liczby tysiąc jest także nieoglądowe, więc chcąc sobie tę liczbę wyobrazić, uciekamy się do tego samego sposobu. Oglądowo możemy sobie wyobrazić liczbę 5. Wyobrażamy sobie potem liczbę dwa razy tak wielką i mamy wtedy wyobrażenie – ale już pośrednie, nieoglądowe – liczby 10. Za pomocą dalszych wyobrażeń stosunków, w których liczba ta pozostaje do liczby 10 razy większej, a ta liczba (100) do liczby znowu 10 razy większej, dochodzimy do wyobrażenia liczby 1000.

W rzeczywistości posługujemy się zazwyczaj sposobem krótszym, jeżeli wyobrażamy sobie jakiś przedmiot pośrednio. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że postępując w sposób powyżej opisany, musielibyśmy poświęcić wyobrażaniu, jeśli jest ono pośrednie, zbyt wiele czasu. To też posługujemy się innymi wyobrażeniami pomocniczymi, a są nimi wyrazy pisane lub wypowiedziane. O każdym wyrazie języka naszego mamy wyobrażenia bezpośrednie, oglądowe, gdyż albo podpada pod zmysł wzroku, gdy jest napisany, albo pod zmysł słuchu, gdy bywa wypowiedziany. Wyobrażenie bezpośrednie wyrazu jakiegokolwiek służy nam za wyobrażenie pomocnicze; stosunek, którego nam potrzeba, polega na stosunku, w którym pozostaje każdy znak – a słowa są znakami

naszych myśli – do tego, co oznacza. To, co znak ów oznacza, jest potem jako takie przedmiotem wyobrażenia pośredniego.

Fakt ten daje się najlepiej obserwować przy znakach matematycznych. Wyobrażenie liczby tysiąc jest pośrednie. Ale matematyk, który liczbą tą liczy, nie stworzy sobie wyobrażenia tej liczby w sposób powyżej opisany, [tj.] że wyobraża ją sobie za pomocą wyobrażenia liczby pięć itd. Pod liczbą tysiąc rozumie on liczbę oznaczoną znakiem 1000, a wyobrażając ją sobie, wyobraża sobie jedynie liczbę, która do znaku 1000 pozostaje w stosunku tego, co znak ten oznacza. I tak, można powiedzieć, że licząc liczby, liczymy właściwie cyfry. Wyobrażanie pośrednie tego rodzaju zostało przez Leibniza nazwane „wyobrażaniem symbolicznym”, gdyż wyobrażanie to odbywa się za pośrednictwem wyobrażeń pomocniczych, które są znakami (*symbolus*).

Okoliczność ta rzuca właściwe światło na doniosłość, jaką posiada mowa ludzka wobec czynności myślenia oderwanego – które się odbywa zawsze tylko na podstawie wyobrażeń pośrednich.

Wyłożywszy, jakie czynności umysłowe należy rozumieć w dalszym ciągu rozprawy niniejszej pod nazwą wyobrażeń, przystępujemy do wyłuszczenia tych wspólnych cech wyobrażeń, których znajomość jest potrzebna do przeprowadzenia badań nad istotą sądów.

§8. CZĘŚCI WYOBRAZEŃ

Mówiąc o wyobrażeniu, należy rozróżnić trzy [jego] części. Nie jakoby każda z tych części mogła istnieć albo istniała także sama dla siebie, a łącząc się z drugą, tworzyła całość wyobrażenia. Części wyobrażeń, o których mówię, są tzw. metafizycznymi częściami. Tym mianem oznacza się [– przypomnijmy –] części, które w pewnej całości można myśłą wyróżnić, których jednak niepodobna rzeczywiście oddzielić lub wydzielić z całości. I tak, widząc przed nami leżący kawał papieru, odróżniamy w nim jego kształt i jego barwę. Nie możemy odłączyć ani barwy, ani kształtu od tego kawałka papieru, gdyż ani papier bez nich, ani one bez papieru istnieć nie mogą. Inaczej ma się rzecz, gdy papier

podzielimy na cztery ćwiartki; wtedy nie tylko odróżnić będziemy mogli jedną część od drugiej, ale będziemy mogli także rzeczywiście rozłożyć papier na te części, a wtedy każda część będzie mogła istnieć niezależnie od drugiej (to są [– jak pamiętamy –] części fizyczne). Choć jednak barwa i kształt same dla siebie istnieć nie mogą, odróżniamy je przecież tak dalece od siebie, że możemy o każdej z tych części coś orzekać bez względu na inną część lub na całość. Możemy twierdzić, że barwa jest jaśniejsza lub ciemniejsza od innej lub do innej podobna; możemy o kształcie powiedzieć, że jest symetryczny lub nie itd., a możliwość takich twierdzeń usprawiedliwia zupełnie pochodzący z metafizyki Arystotelesa zwyczaj nazywania barwy, kształtu itp. „częściami”, choć tylko za pomocą abstrakcji (tzw. *trennende*) dadzą się rozróżnić, a nie od siebie oddzielić.

Tego rodzaju metafizycznymi częściami są więc także części wyobrażeń, z tym tylko zastrzeżeniem, że czasem jedna z nich staje się także częścią fizyczną. A są tymi częściami: czynność wyobrażania [*sobie*], treść wyobrażenia, przedmiot wyobrażenia (*conceptus formalis*, *conceptus objectivus*, *ens* wedle terminologii średniowiecznej).

Najprzód postaram się o wyjaśnienie różnicy między czynnością i treścią wyobrażenia. Wundt i szkoła jego uczy, że różnicy takiej nie ma. Zdaje mi się jednak, iż na błędnej znajdują się drodze. Gdy np. myślę o koniu jakimkolwiek, wyobrażam go sobie. Gdy potem myślę o krowie, wyobrażam sobie krowę. Gdy dalej myślę o maszynie parowej, o Wenerze medycejskiej [...], wyobrażam sobie maszynę parową itd. Rozumie się, że chodzi zawsze tylko o samo wyobrażenie wymienionych przedmiotów. Łatwo spostrzec, że stan umysłu naszego, jak długo nic innego nie robimy, jeno pozwalamy się przesuwac przez naszą świadomość wyobrażeniom konia, krowy itp., pozostaje ten sam; zmienia się zaś zawsze – że tak powiem – obraz duchowy, przedstawiając mi raz krowę, raz konia. To, co stanowi wspólną cechę tych wszystkich stanów umysłowych, gdy sobie wyobrażam krowę, konia itd., nazywamy „czynnością” lub „aktem wyobrażenia”; to zaś, co nadaje tym aktom różnicę, tak że jeden taki akt nazywamy „wyobrażeniem konia”, drugi – „wyobrażeniem krowy”, to jest treścią wyobrażenia.

Jeżeli rzekłem, że treścią przytoczonych powyżej wyobrażeń jest koń, krowa itp., nie chciałem tym powiedzieć, że treścią wyobrażeń są istoty lub rzeczy istniejące poza obrębem naszego umysłu. Nie koń ciągnący wóz lub krowa stojąca w [...] [oborze] są treścią wyobrażenia, lecz to, co im w umyśle naszym odpowiada. Dlatego też treść istnieje u wszystkich wyobrażeń bez wyjątku, choć nie zawsze istnieje to, co by w świecie zewnętrznym temu wyobrażeniu odpowiadało. Treść wyobrażenia jest tym, co zwykle nazywają „obrazem duchowym jakiejś rzeczy”; treść wyobrażenia tak samo jak akt wyobrażania jest czymś, co w zupełności istnieje tylko w naszych umysłach.

Oprócz aktu i treści każde wyobrażenie posiada swój przedmiot. Przedmiotem wyobrażenia jest to, co mamy na myśli, gdy [sobie] coś wyobrażamy. Gdy wyobrażam [sobie] konia, przedmiotem wyobrażenia jest ten lub ów koń lub koń w ogóle, zawsze jednak coś, o czym mam przekonanie, że jest od umysłu mego niezależne. Przedmiot wyobrażenia może istnieć albo nie. Gdy wyobrażam sobie pióro, którym piszę, wyobrażam sobie przedmiot istniejący; gdy wyobrażam sobie drzewo wysokości 1000 metrów, przedmiot ten nie istnieje. Ostatnia ta okoliczność uwydatnia może najlepiej różnicę między treścią a przedmiotem wyobrażeń, gdyż widać, że przedmiot może nie istnieć, podczas gdy treść istnieje zawsze, ilekroć sobie coś wyobrażamy.

§9. WYOBRAŻENIE WOBEC MOWY

Do lepszego zrozumienia różnicy, jaka zachodzi między trzema częściami metafizycznymi wyobrażenia, przyczynić się może roztrząsanie stosunku mowy do myśli, o ile stosunek ten tyczy się wyobrażeń.

Znakami mowy, które się odnoszą do wyobrażeń, są rzeczowniki i wszystkie części mowy, które albo jako rzeczowniki mogą być używane, lub które mogą rzeczownik zastępować. Terminologia średniowieczna nazywa te wyrazy „kategorematycznymi”, a dzisiejsi gramatycy nazywają je „imionami” („*nomina*”). Każde imię spełnia trojakie zadanie. Gdy rzeknę „słońce”, daję po pierwsze do poznania, że my-

śle o czymś, że wyobrażam sobie słońce. Rzeczownik więc uwiadamia słuchającego lub czytającego to słowo, że w umyśle tego, co słowo to wypowiada lub napisał, odbywa lub odbyła się czynność wyobrażania. Tym sposobem wypowiedzenie wyrazu „słońce” pobudza słuchającego do czynności umysłowej, a równocześnie podaje mu treść, jaką ta czynność ma być napełniona. Albowiem gdy ktoś usłyszy wypowiedziane słowo „słońce”, nie będzie sobie wyobrażał czego[kolwiek] bądź, lecz wyobrazi sobie to, co wyraz ów znaczy: wyobrazi sobie Słońce. Na tym polega drugie zadanie imienia: napełnia ono umysł słuchającego pewną treścią, która jest tym samym, czym znaczenie wyrazu. Treść wyobrażenia nazywa się bowiem „znaczeniem” ze względu na wyraz, który jest znakiem odbywającej się w umyśle czynności. Gdy jednak wypowiem wyraz „słońce”, zwracam równocześnie uwagę słuchającego na owo ciało ogniste, które stanowi centrum naszego systemu planetarnego. Wyraz „słońce” nie znaczy tylko coś, mianowicie treść wyobrażenia słońca, ale OZNACZA równocześnie przedmiot. Każde więc imię wyraża czynność umysłową (*exponit actum*), podaje znaczenie tej czynności, czyli jej treść (*significat*), i oznacza przedmiot (*nominat*).

To, com tu w streszczeniu – może zbyt zwięzłym – o wyobrażeniach powiedział, wyłożyłem obszerniej w osobnej rozprawce, do której odsyłam wszystkich, którzy nie zadowolą się podanym tu opisem.⁷ W owej rozprawce starałem się też odeprzeć zarzuty, które by można z pozorną słuszością uczynić powyższym twierdzeniom.

§10. MATERIA BADANIA. JEGO UPORZĄDKOWANIE

Aby dojść do teorii sądów, trzeba nam przypatrzeć się każdemu rodzajowi sądów, a opisawszy wszystkie istniejące lub możliwe sądy, zebrać wspólne ich właściwości i ułożyć z nich teorię. Rzekłem już w §2, że przystępując do takiego opisu, nie wolno nam jeszcze mieć zgoła żadnej

⁷ Chodzi najprawdopodobniej o rozprawę *Wyobrażenia i pojęcia*, Lwów 1898 [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

klasyfikacji sądów, gdyż każda klasyfikacja jako taka jest oparta na wyrobionym już o rzeczach klasyfikowanych zdaniu. Jeżeli nie chcemy z góry spacyfic naszego badania, nie będziemy się mogli oprzeć na żadnej klasyfikacji sądów. Każda bowiem klasyfikacja jakichkolwiek zjawisk wypływa z umiejętnego zapatrywania się na te zjawiska; toteż wiadać we wszystkich roztrząsaniach istoty sądów, które nie baczą na tę prawdę, że badając sądy wedle podziału ich z góry określonego, ograniczają się właściwie do przeprowadzenia i stwierdzenia słuszności tego podziału przez wszystkie kategorie sądów. Stąd też pochodzi [to], że każdy uczony, który broni swej odrębnej teorii sądów, czyni to na podstawie właściwego mu odrębnego podziału sądów; a praca przedsięwzięta w zamiarze pojednania ze sobą różnych zdań przez postawienie teorii, która by przez wszystkich mogła być przyjęta, uniemożliwia sobie przeprowadzenie powszechniej zgody, zaznaczając swą odrębność już samym tokiem badania.

Jest rzeczą pewną, że każde badanie pewnych zjawisk musi się zaczynać od opisu zjawisk najprostszych i pewnym porządkiem dochodzić do zjawisk coraz więcej składowych. Jakże jednak sądy należy uważać za proste, jakie za składowe, o tym rozstrzyga przyjęta przez badacza teoria sądów. Dlatego to jedni zaczynają swe badania opisem sądów, które inni uważają za zjawiska w wysokim stopniu skomplikowane i które roztrząsają dopiero na końcu swych badań. Dla Sigwarta np. sądami najprostszymi, pierwotnymi, są sądy nadające przedmiotowi nazwę (*benennende Urteile*), jak to ma miejsce, gdy twierdzą: „To jest białe”, „To jest róża”;⁸ roztrząsaniem tego rodzaju sądów Sigwart badania swe rozpoczyna. Brentano natomiast sądy takie uważa za składowe i dlatego roztrząsanie ich w systematycznym wykładzie teorii sądów, bronionej przez Brentana, ułożonym przez jednego z byłych uczniów jego, dopiero na samym końcu występuje.⁹

⁸ Ch. Sigwart, *Logik*, t. 1, Freiburg i. B. 1889, §9: „Das einfachste und elementarste Urteilen ist dasjenige, das sich in den Benennen einzelner Gegenstände der Anschauung vollzieht”.

⁹ F. Hillebrand, *Die neuen Theorien der Kategorischen Schlüsse*, Wien 1891, §67.

Ponieważ chcąc badać sądy, musimy przejść kolejno wszystkie rodzaje sądów, a nie śmiemy rodzajów tych układać i rozróżniać wedle jakiegokolwiek teorii, jesteśmy zmuszeni uciec się do środka, który by z jednej strony pozwolił nam uporządkować w pewnej mierze cały materiał sądów, a z drugiej strony nie przesądzał w niczym wyników badania.

Jako środek prowadzący do celu służyć nam będzie wgląd na sposób, w jaki sądy bywają wyrażane w mowie. Wiadomo, że wyrazem zewnętrznym sądów są zdania. One nam będą służyć za podstawę roztrząsań.

Daleki jestem od twierdzenia, jakoby zdania były dokładnym i zupełnie pewnym wyrazem naszych sądów. I owszem, jedno i to samo zdanie może być wyrazem różnych sądów, a co należy pod nim rozumieć, dowiadujemy się w danym razie bądź to ze związku, w którym zdanie bywa wypowiedziane, bądź to z akcentu, który kładziemy na pewne wyrazy pojedyncze, składające zdania. I odwrotnie: może jeden i ten sam sąd być wyrażony różnymi zdaniami. Dlatego też nie mogę się zgodzić na myśl wypowiedzianą przez Prantla, że zbadawszy dokładnie język, poznamy zarazem i czynności umysłowe, do których wyrażania posługujemy się językiem. W niniejszym roztrząsaniu zdania gramatyczne będą służyły niejako za rusztowanie, za pomocą którego będę się starał wznieść budowę teorii sądów. Skoro budowa będzie skończona, zrzucimy rusztowanie i wtedy linie budowy będą się może przedstawiać inaczej aniżeli linie rusztowania, tj. że klasyfikacja sądów, oparta na logicznych właściwościach tychże, będzie odmienna od klasyfikacji prowizorycznej, uczynionej za pośrednictwem zewnętrznego ich wyrażania zdaniami gramatycznymi.

Będziemy się zatem przypatrywać sądom, przechodząc je kolejno wedle wszystkich rodzajów zdań, za pomocą których udzielamy je drugim. Zaczniemy od zdań najprostszych, składających się z jednego wyrazu, i przejdziemy w dalszym ciągu do zdań składających się z kilku wyrazów, a skończymy na zdaniach złożonych. Przy każdej formie zdania będziemy się starali zanalizować dokładnie zjawiska umysłowe, do których wyrażenia zdanie pewne służy, a przeprowadziwszy analizę, uporządkujemy wyniki analizy już bez względu na gramatyczną formę zdań.

Pewien rodzaj zdań z góry musi być wykluczony: wszystkie mianowicie zdania, które nie służą do wyrażania sądów, lecz które zawierają bądź to życzenia, bądź to prośby lub rozkazy, bądź to nareszcie zapytania. Ponieważ ani o życzeniu, ani o prośbie, ani o rozkazie, ani o pytaniu nie można rzec, że są one prawdziwe lub fałszywe we właściwym słów tych znaczeniu, nie należy ich też uważać za sądy.

§11. ZDANIA SKŁADAJĄCE SIĘ Z JEDNEGO WYRAZU

Niewątpliwą jest rzeczą, że do wypowiedzenia sądu wystarcza czasem jeden jedyny wyraz. Przy tym wyraz ten może się składać z większej liczby słów, jak np. wyraz „Chmurzy się”, składający się z czasownika i zaimka zwrotnego. Mimo to uważamy te dwa słowa za jeden wyraz, gdyż po pierwsze, każde z nich osobno wypowiedziane nie ma żadnego znaczenia, a po drugie, oba razem wypowiedziane wyrażają jedną tylko myśl, tworzącą całość w sobie zamkniętą. O zdaniu „Jestem smutny” tego powiedzieć nie można, gdyż pierwsze z dwóch słów, z których zdanie to się składa, także samo dla siebie wypowiedziane, jest wyrazem sądu: „Jestem”.

Od tych wypadków, w których jeden wyraz wyraża sąd w sposób wyczerpujący, należy odróżnić tzw. zdania eliptyczne, w których brak jednego lub kilku wyrazów potrzebnych, jeżeli chodzi o dokładne wyrażenie myśli. Takimi zdaniami eliptycznymi bywają często odpowiedzi na pytania, jeżeli w nich opuszczamy słowa zawarte już w pytaniu. Na pytanie „Jak się masz?” odpowiadamy „Dobrze” – jednym słowem, ale jest rzeczą oczywistą, że chcemy tym jednym słowem powiedzieć „Mam się dobrze”. Podobnie się rzecz ma, gdy na zapytanie „Kto tu jest?” odpowiadamy „Ja”, czym chcemy powiedzieć „Ja tu jestem” itp. I rzeczowniki mogą być w ten sposób użyte, i czasowniki. („Co to jest?” – „Łuna”; „Co pada?” – „Deszcz”). Ale i bez poprzedzającego pytania można się w ten sposób wyrażać. Gdy rano, patrząc przez okno, rzeknę „Deszcz”, chcę tym słowem wyrazić to samo, co dwoma słowami „Deszcz pada”; a gdy nocą, idąc gościńcem, zobaczę niebo czerwono zabarwione, wo-

łam „Łuna!”, chcąc powiedzieć „Tam jest łuna” albo „To jest łuna”. Analiza sądów wyrażonych takimi zdaniami eliptycznymi nastąpić może dopiero wtedy, gdy będziemy rozbierać zdania złożone z kilku wyrazów.

[...] Chcąc analizować sądy, do których wypowiedzenia wystarcza nie tylko pozornie, lecz rzeczywiście jeden wyraz, trzeba nam innych przykładów. Mamy ich pod dostatkiem, tak że materiał jest obfity; uporządkowaniem zaś tego materiału zajął się swego czasu lingwista Miklosich.

1.5. Krótki zarys logiki. Cz. I–II

Wykłady z cyklu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich
Lwów 1904
Powszechne Wykłady Uniwersyteckie, r. V,
seria II (styczeń i luty 1904), s. 11,
seria III (luty i marzec 1904), s. 11–12 [program wykładów]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

1.6. O przesądach

Wykład z cyklu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich
Lwów, 18 marca 1906
[1] *Edukacja Filozoficzna*, vol. XIII (1992), s. 145–151
Do druku przygotował Ryszard Jadczyk
[2] *Powszechne Wykłady Uniwersyteckie*, r. VII (1905), seria III
(luty i kwiecień 1906), s. 13 [abstrakt]

[1]

Są we Lwowie ulice, na których daremnie szukalibyśmy numeru 13. Po 11 następuje 11a, a potem 15. Sam na takiej ulicy mieszkam. A inną taką ulicą jest ulica Długosza. Dlaczego? Odpowiadają, że ludzie nie chcą mieszkać pod numerem 13. A dlaczego? Jedni wzruszają ramionami. Inni wprost powiadają, że 13 to liczba nieszczęśliwa, fatalna. Gdyby ją wywieszono nad bramą, mogłoby to kamienicy i mieszkańcom przynieść jakieś nieszczęścia, pożary, śmierć itp. Inni się z tego

śmieją; powiadają: to przesąd. I w innych też wypadkach słyszymy ten wyraz. Na przykład ktoś od nas odchodzi; w drzwiach, jak zwykle, jeszcze rozmowa się toczy; nareszcie naprawdę odchodzi; na ostatku podajemy mu rękę, ale on powiada: „Tylko nie przez próg”. Jedni bardzo się obawiają podania ręki przez próg albo na krzyż, inni zaś i tę obawę uważają za PRZESĄD. Zdarza się też niekiedy, że ktoś zaprasza sobie grono znajomych, ale uważa, że niektórzy ludzie za nic w świecie w trzynastcie osób przy stole by nie zasiedli; ale są tacy, co i to uważają za PRZESĄD. I łatwo można by przytoczyć jeszcze wiele innych przykładów takich PRZESĄDÓW. Na każdym kroku spotykamy się z tym, co bądź sami, bądź inni uważają za PRZESĄD. Widzimy też, jak te przesady wpływają całkiem wyraźnie na postępowanie ludzi. Niejeden nie wynajmie sobie mieszkania, które by zresztą całkiem mu odpowiadało, dlatego tylko że dom ma numer 13; są myśliwi, którzy wybierają się na polowanie, jednak zostają w domu, gdyż wychodząc, spotkali starszą kobietę albo kogoś, kto im życzył szczęścia itp. Jedni więc w postępowaniu swoim ulegają pewnym rzeczom, pewnym wierzeniom, przekonaniom, które inni nazywają „przesadami” i z których wprost szydzą.

Czymże są więc te tzw. PRZESADY? Jak to wytłumaczyć, że odgrywają taką rolę w życiu jednych, a nie mają żadnego wpływu na życie innych, i skąd w ogóle biorą się PRZESADY?

Odpowiedzi na to pytanie dostarczyć nam musi psychologia, tj. nauka o życiu duchowym człowieka. Wszak każdy PRZESĄD jest jakimś przekonaniem, a przekonania, wraz z uczuciami, dążeniami, pragnieniami naszymi, tworzą właśnie całość naszego życia duchowego, psychicznego. A jeżeli PRZESĄD każdy jest jakimś przekonaniem, warto zapytać się, czym się różni od innych naszych przekonań. Przecież nikt nie uważa wszystkich swoich lub cudzych przekonań za PRZESADY.

Otóż już sama nazwa, sam wyraz „przesąd” pozwala nam na to pytanie odpowiedzieć. Często powiadamy, iż nie należy sprawy przesądzać, tj. nie należy z góry o niej wyrokować, z góry o niej rozstrzygać. Ktoś np. zapytuje nas, czy sklep, który zamierza założyć, opłaci mu się i da mu należyty zysk. Odpowiadamy: trudno sprawę przesądzić, ale zdaje się, że taki sklep nie będzie rentownym interesem. Chcemy przez

to powiedzieć, że z odpowiedzią należałoby właściwie poczekać i spróbować, czy sklep będzie rentowny czy nie, że odpowiadając na pytanie teraz, wyrokujemy o przyszłości sklepu bez należytej podstawy. Podobnie lekarz zapytany, czy ktoś wyzdrowieje, często z góry nie może przesądzać sprawy. Ale to jeszcze nie wystarcza, by mówić o PRZESĄDACH. Jeżeli bowiem powiemy, że sklep rentować się nie będzie albo że ktoś z choroby nie wyjdzie, wprowadzimy rzecz poniekąd z góry przesądzamy, lecz nie ulegamy jeszcze przez to PRZESĄDOWI. Na to czegoś więcej potrzeba. W tym wypadku o przesądach dlatego nie mówimy, że przecież zdanie, które wypowiadamy, opieramy na pewnej podstawie. Nie jest ono z palca wyssane; lekarz miał wypadki podobnych chorób, widział, że rzadko ludzie wyzdrowieją, albo nabraliśmy doświadczenia, że tego rodzaju sklepy w naszych warunkach nie opłacają się. Potrafiliśmy, jednym słowem, wskazać, dlaczego taki sąd wydajemy, dlaczego tak wyrokujemy; możemy sąd nasz przynajmniej do pewnego stopnia uzasadnić. A tym właśnie różni się PRZESĄD od każdego innego przekonania, że nie możemy nic przytoczyć na jego usprawiedliwienie; że nie umiemy go w żaden sposób uzasadnić. Jak np. uzasadnić przekonanie, że człowiek lewą nogą wstający z rana będzie źle usposobiony? Jak uzasadnić przekonanie, że mycie głowy nowo narodzonemu dziecku mu zaszkodzi? Jak uzasadnić, że życzenie szczęścia wręcz przeciwny skutek będzie miało dla myśliwego? Jak uzasadnić, że noszony w lewym uchu kolczyk wzmacnia siłę wzroku? Wszyscy, którzy tym PRZESĄDOM hołdują, powiadają, że tak jest i koniec. Uzasadnić, a zatem i przekonać nikogo o słuszności takiego przekonania nie mogą.

Czy więc każde z góry powzięte przekonanie, któremu brak wszelkiego uzasadnienia, jest PRZESĄDEM?

Określenie takie nie byłoby jeszcze zupełnie ściśle. Nikt bowiem nie nazwie „PRZESĄDEM” przekonania słusznego i trafnego, chociażby było z góry powzięte i chociażby mu brakło uzasadnienia. Może się bowiem zdarzyć taki wypadek: ktoś poweźmie jakieś przekonanie, którego zrazu niepodobna uzasadnić, które jednak uda się później, kiedyś uzasadnić. Takiego przekonania „PRZESĄDEM” nie nazywamy. Na przykład Franklin powziął przekonanie, że błyskawica jest iskrą elektryczną. Albo Kolumb

powziął przekonanie, że płynąc okrętem ustawicznie ku zachodowi, dopłynie do stałego lądu. Współcześni jemu uważali to przekonanie za PRZESĄD, ale okazało się, że był to tylko pozorny przesąd, w istocie zaś przekonanie było trafne. Więc tak długo tylko przekonanie z góry powzięte i nieuzasadnione za PRZESĄD możemy uważać, póki się nie okaże trafnym, póki się go nie da uzasadnić; wtedy widzimy, że nie było ono wcale PRZESĄDEM, lecz że my je mylnie za przesąd uważaliśmy.

Możemy tedy najogólniej określić PRZESĄD jako z góry powzięte, nieuzasadnione i mylne, tj. niezgodne z prawdą, przekonanie, czyli krócej, jako z góry powzięte i w ogóle niedające się uzasadnić przekonanie, które dopatruje się związku między rzeczami sobie obcymi.

Tak pojęte PRZESĄDY mogą być najrozmaitsze i dotyczyć się rzeczy najróżnorodniejszych. Przytoczyłem już szereg przykładów PRZESĄDÓW całkiem potocznych. Ale obok nich są jeszcze inne, a wśród tych innych osobną nazwę otrzymały te PRZESĄDY, które dotyczą związku czynników nadprzyrodzonych z życiem ludzkim. Wiadomo, że u różnych ludów zachował się zwyczaj otwierania okien i drzwi w chwili, gdy w domu ktoś umiera. Czyni się tak, by dusza mogła ujść z domu. Albo: zamawianie chorób. Albo przekonanie, że wymówienie pewnych wyrazów sprowadza na daną osobę jakąś klęskę. Albo przekonanie, że kto w noc świętojańską o północy zerwie kwiat paproci i jeszcze inne spełni warunki, ujrzy swą przyszłość jasno jak na dłoni. Św. Andrzej.¹⁰ Nie wszystkie przekonania opierają się na przypuszczeniu, że w takich razach jakieś wyższe moce, duchy dobre lub złe pomoc lub szkodę ludziom przynoszą albo że w ogóle biorą udział bezpośredni w sprawach ludzkich. Otóż takie PRZESĄDY nazywają się powszechnie „zabobonami”. Zabobon jest to więc PRZESĄD dotyczący związków czynników nadprzyrodzonych z życiem ludzkim. Oczywiście i taki PRZESĄD tylko wtedy jest naprawdę PRZESĄDEM, jeżeli jest nieuzasadniony, niczym niepoparty i fałszywy. I tym się tłumaczy, że jedni uważają pewne przekonania za zabobon,

¹⁰ Chodzi zapewne o andrzejki – tj. dziewczęce wróżby z roztopionego wosku lanego na wodę, dokonywane 29 listopada, czyli w wigilię święta św. Andrzeja. Z kształtu, jaki przybiera wosk, dziewczęta domyślają się, jak będzie wyglądał ich przyszły mąż [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

za PRZESĄD, inni za prawdę, [jak] np. wszystkie praktyki spirytystyczne. Jedni bowiem twierdzą, że przekonanie o komunikowaniu się duchów z nami, wywoływanie duchów, jest nie tylko nieuzasadnione, lecz także z prawdą niezgodne; inni natomiast uważają to przekonanie za zupełnie słuszne.

Ponieważ tedy zabobon jest tylko rodzajem przesądów, więc wszystko, cokolwiek o PRZESĄDACH w dalszym ciągu powiem, także do zabobonów się odnosi. Tylko że zabobony ze względu na swą treść specjalną posiadają jeszcze pewne właściwości, których PRZESĄDY inne nie mają.

Wiedząc, czym PRZESĄDY są, możemy się teraz zastanowić nad tym, skąd się właściwie biorą. Skąd ludzie przychodzą do tego, że żywią przekonania z gruntu i w gruncie rzeczy fałszywe, niczym niedające się uzasadnić, i że w życiu swym powodują się tymi przekonaniami?

Na to pytanie niepodobna odpowiedzieć całkiem szczegółowo, o każdym przesądzie z osobna. Na to trzeba by pisać historię PRZESĄDÓW, ich powstania, rozszerzania się itp. Co do wielu PRZESĄDÓW nawet niepodobna wskazać, skąd się wzięły, gdzie i kiedy powstały. W pewnych jednak wypadkach źródło PRZESĄDU da się wykryć, a na podstawie tych wypadków można przypuścić, że także z innymi PRZESĄDAMI musiało być podobnie.

Weźmy ów PRZESĄD z trzynastką. Źródło jest dość przejrzyste. Przy Wieczery Pańskiej było osób 13. Jeden z uczestników poniósł śmierć męczeńską; inny umarł samobójstwem. Dwa tragiczne wypadki, przejmujące zgrozą najwyższą, związane z nader ważnymi przewrotami w rozwoju ludzkości. A dzisiaj, gdy 13 osób zasiądzie przy stole biesiadnym, zdaje się wielu ludziom, że przynajmniej jedna wkrótce umrze. Mamy więc fakt niewątpliwy, że z owych 13 osób biorących udział w ostatniej wieczerzy część umarła. Wiadomo zaś, że dwie myśli, które raz w naszym umyśle razem wystąpiły, następnie nawzajem się wywołują [...]. Myśl o domu, w którym znajomy mieszkał, wywołuje myśl o tym znajomym, gdyż bywając w tym domu, widziałem przyjaciela; dom z przyjacielem w myśli mej się skojarzył. To skojarzenie się często wiąże ze sobą myśli, między którymi głębszego, istotnego związku nie ma. Wszak

między domem pewnym a przyjacielem nie ma takiego związku; mimo to obie myśli się skojarzyły. Czasem takie skojarzenie po jakimś czasie się rozluźnia. Gdy np. przyjaciel tylko krótko w owym domu mieszkał, a teraz go widuję zawsze w innym domu, do którego się sprowadził, skojarzenie między nim a dawniejszym mieszkaniem może się zupełnie zatrzeć. Czasem jednak skojarzenie [jest] bardzo silne i trwałe. Zwłaszcza wtedy, gdy w chwili, kiedy się owe dwie myśli po raz pierwszy zeszyły, strona uczuciowa wchodziła w grę. Na przykład łatwo skojarzenie między fiakrami na pewnej ulicy stojącymi zaginie; jeżeli jednak widzieliśmy na własne oczy, jak na pewnej ulicy fiakier kogoś na śmierć przejechał, wtedy też na widok tej ulicy jeszcze długo nam się wypadek będzie przypominał. Bo przeraziliśmy się. A taki sam wpływ jak żywy udział życia uczuciowego miewa często powtarzanie się wspólnego występowania pewnych myśli. Silniej skojarzy się myśl o domu z myślą o przyjacielu, jeżeli tenże tam mieszkał 10 lat, aniżeli gdy mieszkał tylko rok albo miesiąc.

To są rzeczy powszechnie znane. Całe to skojarzenie myśli odbywa się zupełnie bez udziału naszej woli, samo przez się, niejako mechanicznie. Jak mechanicznym ciśnieniem ryjemy bruzdę w ziemi, w drzewie, tak samo współistnienie, zetknięcie się w duszy dwóch myśli wytwarza między nimi ów związek, owo skojarzenie. Zastosujmy teraz te rzeczy do naszego przykładu.

Słyszac o Wieczery Pańskiej, nie tylko słyszymy o 13 uczestnikach, lecz też żywy bierzemy w tych wypadkach udział uczuciowy. Więc wszelkie myśli tworzące obraz tych zdarzeń ze sobą się kojarzą. Kojarzy się trzynastka w myślach naszych ze śmiercią. I już odtąd liczba ta ma na sobie jakieś piętno fatalne. A skojarzenie to nie tylko nie słabnie, lecz raczej się wzmacnia. Wszak przez tyle wieków powtarza się każdemu nowemu pokoleniu opowieść o Ostatniej Wieczery, a czasem jeszcze się zdarza, że związek między trzynastką a śmiercią doznaje nowego bodźca, nowego potwierdzenia. Zdarza się niewątpliwie, że czasem zasiądzie 13 osób przy stole i że wkrótce potem, w miesiąc, pół roku, któraś z nich umrze. Ot, niedawno siedzieliśmy jeszcze razem przy kolacji – mówi się wtedy – a teraz on już w grobie. A było nas 13 – tajemniczo

jedno szepcze drugiemu. Więc oczywiście nowe potwierdzenie, nowe wzmocnienie skojarzenia.

Cały mechanizm powstania takiego PRZESĄDU jest więc bardzo przejrzysty. Wytwarza się tzw. uogólnienie. Wskutek bowiem kojarzenia związek jednorazowy, w naszym przykładzie przy Wieczery Pańskiej, rozszerza się na wszystkie inne wieczery i biesiady w podobnych warunkach, tj. przy udziale 13 osób się odbywających. Zdaje się nam, że ponieważ wówczas 13 i śmierć uczestnika razem istniały, i teraz, i zawsze tak być już musi. Związek istniejący w naszej myśli przyzwyczajamy się uważać jako związek rzeczywisty między faktami. Ponieważ w myśli 13 i śmierć uczestników się złączyła, więc i w rzeczywistości musi, naszym zdaniem, taki związek zachodzić.

Łatwo sobie wyobrazić, że w zupełnie podobny sposób powstać mogły liczne inne tego rodzaju PRZESĄDY. Na przykład mogła raz matka umyć swemu niemowlęciu głowę i zdrowiu jego zaszkodzić, nie zachowując koniecznych ostrożności. Więc mycie głowy i choroba skojarzyły się w umyśle matki. Gdy urodziło jej się drugie dziecko, już nie myła mu głowy. A ponieważ choroby z powodu nieostrożnego mycia mogły się zdarzać często i w wielu miejscach, więc nic dziwnego, że pośród ludu rozpowszechnił się przesąd, iż myć głowy nie wolno, bo to szkodzi. Tak w tym, jak w poprzednim przykładzie widzimy, że w miejsce rzeczywistej przyczyny pewnego zdarzenia, wskutek skojarzenia wstawiamy przyczynę urojoną. Przyczyną śmierci Chrystusa nie była obecność 13 osób, tak jak przyczyną choroby dziecka nie była woda. Ale ponieważ te okoliczności zeszyły się z tamtymi, więc jako bardziej widoczne skojarzyły się, a związek myślowy zaczęto uważać za rzeczywisty.

Weźmy inny pospolity przykład. Istnieją liczne tzw. PRZESĄDY społeczne i towarzyskie. Na przykład osoby do pewnego zawodu należące nie lubią się stykać z osobami innego zawodu; urzędnik namiestnictwa uważa urzędnika krajowej dyrekcji skarbu za coś podrzędniejszego itp. Majętny nie lubi schodzić się z ubogim itd. Żywią to przekonanie, że to nie wypada. Przeciętny nasz obywatel ziemski jest przekonany, iż nie wypada, aby jego syn został kupcem, a inny np. dziennikarzem albo, broń Boże, aktorem. W tego rodzaju PRZESĄDACH mamy znowu

widoczny wpływ kojarzenia – zawód, wyższość, serwilizm. Były czasy, kiedy istotnie między stanami i zawodami różnymi istniała różnica społeczna, kiedy różne były prawa poszczególnych stanów i zawodów, kiedy wskutek tego nawzajem się od siebie odgraniczały. Dzisiaj to już dawno ustało, a nawet tam, gdzie się najdłużej zachowało, w rodach panujących, coraz bardziej ustaje. Ale przez długie wieki w umysłach ludzi wytworzył się związek ścisły między przynależnością do pewnego zawodu, do pewnych rodzin, a pewnymi stosunkami do innych rodzin, innych zawodów. Dalej związek między pewnym pochodzeniem a pewnym zawodem, np. między pochodzeniem szlacheckim a rzemiosłem wojennym, między posiadaniem ziemi a stroniem od zajęć mieszczkańskich. Tym sposobem i dzisiaj skojarzenie to jeszcze trwa i nie zerwało się, chociaż w rzeczywistości związku tego już nie ma. A dalej, wytworzyło się skojarzenie między majątkiem a rodem, między sprawowaniem pewnych urzędów a wyższym wykształceniem itd. Więc i dziś osoby pewne urzędy sprawujące uważają siebie za wyżej stojące.

Tak więc tutaj, jak i w poprzednio rozebranych przykładach, mamy wszędzie uogólnienie, nieuzasadnione rozszerzenie pewnych zdarzeń, pewnych stosunków poza ramy uprawnione. To, co raz lub dwa w pewnych czasach było połączone, to skłonni jesteśmy uważać jako należące do siebie. Wyższość w jednym kierunku łączy nam się w myśli z wyższością w innym kierunku; znowu więc uogólniamy tę wyższość tam, gdzie nie mamy do tego prawa; tak samo jak np. uogólniamy niesłusznie podrzędność lewej ręki, lewej strony ciała i sądzimy, że ponieważ lewą ręką gorzej nam jest czynność wykonać aniżeli prawą, także wstanie lewą nogą niekorzystnie na nasze wpłynie zajęcie, nasze usposobienie itd.

Jeżeli PRZESĄD jakiś ma swe źródło nie w jakimś odosobnionym fakcie, jak PRZESĄD z 13, lecz w długotrwałych stosunkach rzeczywistych, które jednak niesłusznie rozciągamy do naszych czasów, uogólniając je także na dzień dzisiejszy, wtedy mówimy o PRZEŻYTKACH. Przesady społeczne i towarzyskie do tych PRZEŻYTKÓW należą. Tu należą też prawdopodobnie takie PRZESADY, jak niepodanie ręki przez próg albo niedarowanie nikomu igły. Były czasy, kiedy jeden bywał wyraz na oznaczenie

gościa i obcego i kiedy obcy bywał często wrogiem. Więc gdy się ktoś zbliżał do mego domu, ostrożny byłem, ręki przez próg nie podawałem, naprzód mu się przypatrzyłem, nim się witałem. To znowu uogólnione [zostało] na wszelkie podawanie ręki i na dzisiejsze czasy. Albo: bywało, że dawniej przyjaciele obdarzali się mieczami. Zawierali przymierze i zamieniali swe miecze, swą broń. I wtedy ranili się i krew zmieszaną ofiarowywali bogom na znak przymierza. Zdaje się, że przeżytkiem tego zwyczaju jest przekonanie, iż darując komuś igłę, przyrząd ostry, trzeba ukłuć tego, komu się ją daruje.

Powyższe przykłady wystarczą by wykazać, że PRZESADY wszelkiego rodzaju ostatecznie zawsze powstają dzięki naszemu mechanizmowi psychicznemu, dzięki temu, że raz przyjęte, raz dane związki i stosunki bezpośrednie dalej w sobie przechowujemy, przy czym doznają one tym większego wzmocnienia, im bardziej liczne okoliczności takiemu wzmocnieniu sprzyjają. Rzecz jasna więc, że niepodobna PRZESAD uzasadnić. Bo chociaż prawdą jest, że dwaj uczestnicy Wieczery Pańskiej umarli wkrótce po niej, że mycie głowy dzieciom czasem szkodziło, że dawniej inne rody trudniły się żołnierką, a inne kupiectwem, to przecież nikt nie potrafi uzasadnić, że tak wszędzie i zawsze i dzisiaj być musi. A jeżeli mimo braku uzasadnienia PRZESADY tak długo się utrzymują i tak obficie się krzewią, to prócz owego silnego skojarzenia myślowego przyczyni się do tego także i ta okoliczność, że ludzie hołdujący PRZESĄDOM przywiązują się do nich, przyzwyczajają się do nich i nawet nie chcą się narażać na dowody przeciwko prawdziwości PRZESADÓW przemawiające. Widzą tylko to, co PRZESADY potwierdzą, a ignorują to, co im się sprzeciwia. Ileż razy pod 13 numerem ludzie mieszkają bez szwanku albo w 13 osób przy stole siedzą? Albo przykład z Księżycem i pogodą.¹¹

O tym, jak PRZESADY są silne w życiu potocznym, dowodów nam przytaczać nie trzeba. Ustawicznie się na dowody patrzymy. Znam osoby, które nie siadają w 13 do stołu, które w piątek podróży nie

¹¹ Chodzi zapewne o wróżbę, zgodnie z którą jeśli sierp Księżyca po nowiu ma rogi do góry, to będzie pogoda, a jeśli w dół – to będzie deszcz [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

rozpoczną, które przez próg ręki nie podadzą, które synów swych do handlu nie dadzą, a córki za kupca nie wydadzą. Ale dopiero wtedy nabieramy przekonania o całej sile PRZESĄDÓW, gdy sobie uprzytomnimy, że nie tylko w życiu potocznym, lecz także w nauce PRZESĄDY istnieją. Ludzie, którzy w pierwszym rzędzie powołani by byli ustrzec się PRZESĄDÓW, ulegają im bezwiednie. Kilka przykładów.

Podobieństwo skutku do przyczyny. Stąd cały szereg środków sympatycznych: astmę leczono płucami lisa, bo ma długi oddech; szafran dawano na żółtaczkę. Albo: dwie rzeczy całkiem do siebie niepodobne nie mogą na siebie działać. Dusza i ciało. Jeszcze dzisiaj ([por. przykłady] z wykładu wiedeńskiego w roku 1894 w *Ognisku*¹²).

Tak więc PRZESĄDY czasem wstrzymywały postęp wiedzy, ale nie na długo. Wobec faktów musiały ustąpić. W nauce ustępowały stosunkowo rychło, gdyż bądź co bądź uczeni mają umysły krytycznie wyszkolone i nie mogą na dłuższą metę przed argumentami się zamykać. W życiu potocznym gorzej. Tu PRZESĄDY jak długowieczne choroby z pokolenia na pokolenie się przenoszą. Dobrze, jeżeli tylko człowieka krępują. Gorzej, jeżeli są przeszkodą w stosowaniu higieny lub w rozwoju społecznym. Korzyści z przesądów nikt jeszcze nie wykazał, szkody zaś bardzo wielkie powstały. Lekarz na wsi. Ekonomiczny upadek rodzin całych wskutek usuwania się od pracy w rzemiośle itd. Dlatego też każdy, któremu zdrowy postęp leży na sercu, musi PRZESĄDY zwalczać. Jaki zaś środek walki? Nigdy nie można zwalczyć jakiegoś poszczególnego PRZESĄDU – proszę tylko spróbować – ale trzeba im odjąć podstawę. A tą podstawą jest nieuctwo i brak krytycznego umysłu. Bezmyślność, mechaniczne powtarzanie i przyjmowanie tego, co się słyszy, to najbujniejszy grunt pod PRZESĄDY wszelkiego rodzaju. Nauczyć ludzi myśleć samodzielnie, roztropnie, krytycznie, przyzwyczaić ich do tego, żeby zdawali sobie sprawę z tego, o ile ich przekonania są uzasadnione. Tą tylko drogą krzewienia nauki i oświaty [jest to] możliwe, gdyż oświata i nauka nie tylko dają nam skarby wiedzy i życie nasze wzbogacają, lecz zarazem uwalniają nas od tego, co jednostkom i społeczeństwom zagraża drogę do zdrowego postępu.

¹² Zob. wyżej – tekst „O przesądach naukowych” [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

[2]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

1.7. Niezależność myśli

Wykład inauguracyjny Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich
Lwów, 4 listopada 1906

Zagadnienia Naukoznawstwa, t. XXXII (1996), z. 1, s. 121–127

Do druku przygotował Ryszard Jadczak

Trudno byłoby znaleźć człowieka, który by nie pragnął być niezależnym, przynajmniej pod pewnymi względami. Na przykład pod względem materialnym, pieniężnym. Każdy chce być niezależnym, to znaczy, że każdy pragnie mieć tyle pieniędzy, ile mu trzeba na zaspokojenie swych potrzeb. Kto tyle pieniędzy nie ma, ten musi prosić o jałmużnę, zaciągać pożyczki – a tym samym staje się zależny od tych, co mu pieniędzy dostarczają, gdyż ci nabywają względem niego pewnych praw – prawo do wdzięczności, prawo do żądania odsetek, zwrotu kwoty, w danym razie do zaskarżenia go i przeprowadzenia egzekucji.

Oprócz tej bezpośredniej zależności materialnej istnieje jeszcze inna, bardziej pośrednia. Ktokolwiek zarabia, czy to jako rzemieślnik, czy też jako pisarz, czy to jako urzędnik, adwokat itd., jest w pewnej mierze zależny od tych, co mu za jego pracę płacą. Zależność ta może być większa lub mniejsza, stosownie do rodzaju zarobku, ale istnieje ona niewątpliwie. I z tego punktu widzenia zrozumiałe się staje wyjątkowo korzystne położenie, w którym znajduje się człowiek sam wytwarzający to, czego mu głównie do życia potrzeba, tj. rolnik – w ogóle właściciel ziemi mogącej go wyżywić. Taki człowiek może być naprawdę materialnie niezależny – a równać się z nim może jedynie kapitalista, któremu jego kapitał, bądź w papierach, bądź w nieruchomościach złożony, często nawet bez pracy własnej daje potrzebne do życia dochody.

Są natomiast obok materialnych i inne rodzaje niezależności, które nie wszystkim w równej mierze bywają pożądanymi. Kto stoi na czele

jakiegoś przedsiębiorstwa, kto – jak mówimy – „samodzielnie prowadzi interes jakiś”, kto zajmuje stanowisko kierujące w jakimś zakładzie, w jakiejś organizacji społecznej, ten niezawodnie jest niezależny – przynajmniej w porównaniu z tymi, którymi kieruje, którym rozkazuje, którzy muszą robić to, co – mówiąc najogólniej – przełożony poleca, gdy tymczasem ów «przełożony» pracą własną i pracą swych podwładnych kieruje wedle własnego zdania i uznania. Ale stanowisko przełożonego, kierownika lub tp. nie tylko większą zwykle pociąga za sobą pracę, lecz obarcza go także odpowiedzialnością bardzo wielką w stosunku do odpowiedzialności każdego podwładnego. I dlatego niejedni woli pracować zależnie od rozkazów innych, robić tak, jak inni przepisują, bo tak jest po prostu wygodniej. Już św. Tomasz à Kempis wylicza pomiędzy czterema rzeczami, które „dają pokój wielki”: „czynić raczej wedle cudzej aniżeli wedle własnej woli” (zob. *O naśladowaniu Chrystusa*), a takąż zależność w działaniu, w wyższym lub niższym stopniu wygodną, znajdujemy nie tylko w kierowanych surową regułą klasztorach, lecz także w pracy wszelkiego rodzaju niższych urzędników i oficjalistów.

Jeżeli słuszne jest twierdzenie, że praca niezależna nie jest ideałem wszystkich ludzi, nasuwa się pytanie: Jak się ma w tej mierze rzecz z niezależnością myśli? Czy każdy pragnie niezależności myśli, czy też może i na tym polu są tacy, którzy z jakichkolwiek powodów dobrowolnie zrzekają się niezależności myśli? Aby móc na to pytanie odpowiedzieć, musimy się porozumieć, co to jest niezależność myśli i na czym ona polega.

Przede wszystkim musimy odróżnić niezależność myśli od tego, co zwykle nazywa się „swobodą przekonań”. Gdy ludy i narody – jak obecnie pod berłem carskim – walczą o swobodę przekonań: religijnych, narodowych, politycznych, naukowych itd., walka toczy się, ściśle rzecz biorąc, właściwie nie o swobodę samych przekonań, lecz o swobodę wyrażania, objawiania przekonań, o swobodę postępowania zgodnego z własnymi przekonaniem. Swobody samych przekonań żadna władza nie może ukrócić; myśleć może każdy, co mu się podoba, jak długo myśli swej nie objawia słowem lub czynem. „*Gedanken sind zollfrei*” po-

wiada niemieckie przysłowie – „Od myśli cła się nie płaci” – a słowa te znaczą, że władza na same myśli i same przekonania żadnych nie nakłada, bo nakładać nie potrafi, więzów. Otóż o swobodzie wyrażania swych przekonań słowem i czynem mówić nie zamierzamy, lecz o swobodzie samych przekonań, a dla uchybienia pomieszczenia swobody samych przekonań ze swobodą ich wyrażania i objawiania nazwałem je „niezależnością myśli”.

Ale mogłoby się na podstawie tego, com dotąd powiedział, wydawać, że o niezależności myśli, tj. swobodzie żywienia w swej duszy tych lub owych przekonań, nie ma właściwie co mówić. Skoro bowiem wolno każdemu – przynajmniej w cichości serca – myśleć, co mu się podoba, przeto każdy posiada zupełną niezależność myśli i można by na stwierdzeniu tego faktu poprzestać.

A jednak nasuwają się tu dwie kwestie.

O jedną już potrąciłem, stawiając pytanie, czy nie ma ludzi, którzy dobrowolnie zrzekają się niezależności myśli. Wszak myślenie jest także pracą, jest jednym z najważniejszych kierunków pracy «umysłowej»; im praca ta jest samodzielniejsza, tym też jest mozolniejsza, więc i tu może być wygodniej myśleć w ślad za innymi, myśleć tak, jak inni myśleli przed nami i jak inni myślą wokoło nas. Niezawodnie już każdemu z nas się zdarzyło, że ktoś, kogo chciał przekonać o mylności jego zapatrywania, odrzekł mu: „W tym, co mówisz, wiele jest racji, ale dotąd tak się zawsze na rzecz zapatrywano – nie wiem, dlaczego ja miałbym czynić inaczej”. Kto tak odpowiada, jest przedstawicielem tzw. bezmyślności; nie znaczy to, jakoby był zupełnie bez myśli, jakoby nigdy nie myślał, lecz znaczy, że jest pozbawiony myśli samodzielnej, niezależnej. Jest niewątpliwie rzeczą bardzo wygodną nie zastanawiać się samodzielnie nad różnymi sprawami, lecz przyłączyć się do zdania powszechnie lub przynajmniej przez własne otoczenie przyjętego. W ten sposób można sobie zaoszczędzić wysiłku, a nadto wielu przykrości, których zwykło nie braknąć, gdy ktoś ze swoim zdaniem widzi się odosobnionym.

Istnieją jeszcze inne przypadki dobrowolnego zrzeczenia się niezależności myśli na rzecz myśli cudzej, w których nie kierujemy się wygodą.

Taki wypadek zachodzi, jeśli ktoś tak jest przekonany o słuszności zdania cudzego, że – ufny w jego powagę – zrzeka się niezależnego przemyślenia sprawy, którą jego zdaniem ów inny lepiej od niego obmyślić potrafi. Decydującą rolę w takich razach odgrywa osobiste zaufanie, które do kogoś żywimy, wiara w jego wyższość umysłową. Zdarza się też podobnie w razach, gdzie zaufania tego nie żywimy do innych jednostek, lecz do całych organizacji i instytucji. Kto szczerze wierzy w to, co uczy Kościół, ten także nie będzie w sprawach wiarą objętych myślał niezależnie, lecz spełni tzw. *sacrificium intellectus*, tzn. ofiarę ze swej myśli, podporządkowując ją nauce, sformułowanej przez władzę duchowną. A w zagadnieniach naukowych – czyż my wszyscy nie zrzekamy się myśli niezależnej i nie przyjmujemy poglądów ustalonych przez tych, co samodzielnie badają, naukę nowymi prawdami wzbogacają i dla powszechnego użytku ustalają? ([Por.] np. ustalenia ortografii przez Akademię Umiejętności.)

Powie może ktoś, że między uzależnieniem swej myśli od pewnego całokształtu wierzeń religijnych i uzależnieniem jej od praw naukowych zachodzi wielka różnica. Różnica istnieje; jest nawet różnic więcej aniżeli jedna; tutaj jednak chodzi o to, co obu wypadkom jest wspólne, a tym jest niewątpliwie fakt, że w sprawach, których własną myślą wyjaśnić i rozstrzygnąć nie możemy czy też nie chcemy, myślimy w sposób zależny od poglądów podawanych nam w formie gotowej.

We wszystkich przytoczonych przypadkach (wiary w czyjąś powagę osobistą, w powagę Kościoła, powagę nauki) uzależnienie myśli własnej od cudzej jest aktem dobrowolnym. Wszak możemy mieć powód odjęcia komuś naszego zaufania, a wtedy będziemy myśleć niezależnie od jego poglądów; możemy postanowić uniezależnić naszą myśl od pewnych tylko wierzeń religijnych – zmienić wiarę – lub zupełnie ją [po]rzucić; możemy też stracić zaufanie do prawd głoszonych przez pewną naukę lub przez naukę w ogóle i usiłować niezależnie od niej zgłębiać myślą naszą przeróżne zagadnienia.

Zdaje się, że tak postąpić możemy. A jednak sprawa ma się nieco inaczej. Chociaż bowiem prawdą jest, że możemy własne myślenie zupełnie dobrowolnie podporządkować myśleniu cudzemu, wątpić należy,

czy możemy również dobrowolnie i dowolnie myśl swoją spod cudzego wpływu usunąć i uczynić ją niezależną. I oto druga z dwóch wspomnianych kwestii, którą można by sformułować w ten sposób: Czy człowiek może osiąść zupełną niezależność myśli? A zastanawiając się nad tym pytaniem, widzimy przede wszystkim jedną wielką przeszkodę niezależności myśli.

Przeszkoda ta polega na tym, że człowiek, żyjąc w społeczeństwie, musi ustawicznie polegać na cudzym zdaniu, cudzych zapewnieniach i twierdzeniach. Niepodobna samemu dociec i zbadać wszystkiego, czego nam na każdym kroku w życiu potrzeba. Pani domu rozprawiająca o cenach żywności na podstawie informacji swej kucharki, lekarz stawiający diagnozę na podstawie, po części przynajmniej, informacji samego pacjenta, rolnik dowiadujący się o cenach zboża od kupca lub w najlepszym razie z gazety – oni wszyscy myślą i rozumują wcale nie niezależnie, lecz w ścisłej zależności od innych, którzy ze swej strony znowu od dalszych czynników są zależni. A nawet tam, gdzie się wyraźnie chce myśl swoją uniezależnić od myśli obcej, nie jest to rzecz pod każdym względem możliwa. Na przykład sędzia śledczy, przesłuchując oskarżonego o krzywoprzysięstwo, z pewnością pragnie ująć całą sprawę i sformułować akt oskarżenia niezależnie od krętaństw oskarżonego, którego słowom bynajmniej nie ufa. A przecież nie potrafi wykluczyć zupełnie wpływu zeznań na swoje własne przekonania o pobudkach zbrodni itp. W takim samym położeniu znajdują się rodzice, wychowawcy, gdy pragną np. dojść, które z dwojga dzieci kłamliwych wszczęło kłótnię i bójkę. Nie wierzą żadnemu dziecku – a jednak zdanie o ich winie muszą sobie wyrobić właśnie na podstawie zeznań tych kłamliwych dzieci. A przykłady takie można by mnożyć w nieskończoność i każdy z nich świadczyłby, że nie możemy prawie ani jednego kroku uczynić w życiu, nie polegając na zdaniu i twierdzeniu cudzym, czyli nie myśląc zależnie od sposobu, w jaki myślą inni.

Ale to wszystko – mógłby ktoś powiedzieć – są sprawy praktycznego, potocznego życia; w życiu praktycznym zaś człowiek na każdym kroku jest zależny pod tyloma względami od swego otoczenia, iż oczywiście także w swym myśleniu i rozumowaniu niezależnym być nie

może. Skoro jednak nie chodzi o praktyczne sprawy życia codziennego, można się przecież od wszystkich tych wpływów emancypować i myśleć ściśle rzeczowo, nie zważając na to, jak inni w danej sprawie myślą lub myśleli.

Zapewne w sprawach nie dotyczących potocznego życia praktycznego nie musimy polegać na cudzym zdaniu; możemy albo wyrobić sobie zdanie własne, albo też, jeśli to się okaże niepodobieństwem, zupełnie zrzec się zdania. To właśnie w potocznym życiu jest niemożliwe, gdyż na to by móc istnieć, trzeba przynajmniej w pewnym szczupłym zakresie mieć jakieś zdanie jako podstawę działania. W dziedzinach zaś bardziej od bezpośrednich potrzeb życia codziennego oddalonych można w wielu wypadkach wyrzec się jakiegokolwiek zdania. Na przykład gdy chodzi o to, czy pewna firma zasługuje na kredyt lub czy szkoła, do której pragnę oddać dziecko, jest dobra, będę polegał na zdaniu cudzym; będę się informował u ludzi, do których mam zaufanie. Wszak nie mogę się zdania zrzec, nie chcąc brać na siebie wielkiego ryzyka, a nie mam też sposobu wyrobić sobie przed udzieleniem firmie kredytu, przed oddaniem dziecka do szkoły, własnego zdania. Gdy natomiast nasunie mi się pytanie, czym właściwie jest elektryczność albo jaki jest cel życia ludzkiego, wtedy mogę albo polegać na zdaniu tych, co się zawodowo tymi kwestiami zajmują, albo – jeśli na cudzym zdaniu polegać nie chcę – mogę sam nad tymi kwestiami rozmyślać i przeprowadzać badania albo też przekonać się, że do żadnego wyniku tą drogą nie dojdę i powiedzieć sobie: To są rzeczy, w których nie mogę nic wymyślić, w których sobie żadnego zdania wyrobić nie mogę.

Więc są istotne przypadki, w których nic nie zmusza mnie do polegania na cudzym zdaniu. Niewątpliwie. Ale czy wtedy, gdy na cudzym zdaniu nie polegamy, myślimy istotnie niezależnie? Trudno na to pytanie odpowiedzieć bez ogródek twierdząco.

Na to bowiem, by się spod wpływu cudzego zdania wyzwolić, trzeba wiedzieć, że cudze zdanie na nas wpływa lub wpływać może. A czyż nie można bezwiednie, nieświadomie ulegać cudzemu zdaniu? Nie tylko można, lecz tak się ustawicznie dzieje. Iluż to ludzi czyta co dzień gazety reprezentujące pewien kierunek polityczny, podające fakty i zdania

w pewnym partyjnym oświeceniu! Czytelnikowi dzienników zdaje się, że o wypadkach politycznych ma swoje własne zdanie. W istocie jednak trzeba być bardzo wytrawnym i samodzielnie myślącym człowiekiem, aby bezwiednie nie ulegać wywieranej dzień w dzień przez dziennik sugestii. I kto chce naprawdę zachować sobie niezależność myśli w sprawach politycznych, ten musi czytywać dzienniki różnych stanowisk, aby wpływy ich wzajemnie się równoważyły. Inny znowu słucha co niedziela kazań przez tego samego duchownego wypowiedzianych i w podobny sposób, bezwiednie, przybiera jego sposób myślenia. Trzeci chodzi na zebrania, na których się pewne sprawy w tym samym ciągle omawia duchu, i również ulega bezwiednie wpływowi tego ducha. Jeszcze inny ma przyjaciela, którego bardzo kocha i poważa, i nawet sprawy sobie nie zdaje, jak dalece silna indywidualność tego przyjaciela wywiera nań taki urok, że myśli jego myślami, spogląda na świat przez jego okulary. Ci wszyscy ludzą się, sądząc, że myślą samodzielnie; myśl ich porusza się torami wyjeżdżonymi przez innych, a im się zdaje, że sami jej nadają kierunek.

Zdarza się, że ktoś spostrzega tę zależność swego sposobu myślenia od cudzego sposobu myślenia i postanawia spod jego wpływu się wyzwolić. W zupełności udaje się to rzadko, a raczej nie udaje się nigdy. Jeśli wpływ obcego myślenia chociażby tylko nieco się utrwalił, skutki jego pozostaną na zawsze w duszy naszej. My o tym zapominamy, ale często po latach zjawia się w nas pomysł, który nigdy by w nas nie powstał, gdyby go nie był w nas przygotował ongiś wpływ cudzego zdania.

Co więcej. Wszystkie nasze myśli wyrastają w nas na podłożu, które w nas stworzyły myśli cudze. Nie od razu z gotowym światem myśli człowiek się rodzi. Myśleć się uczy, poglądy i przekonania jego stopniowo urabiają się. Zrazu żadnego własnego poglądu na otaczające go rzeczy i sprawy nie ma. Myśli tak, jak myślą ci, co go uczą mówić i myśleć. Poglądy otoczenia dziecka stają się zrazu jego poglądami. To, co usłyszy w domu, od rodziców, dalej od towarzyszy zabaw, od nauczycieli w szkole – wszystko to nadaje kierunek pewien jego myślom i albo wprost wpaja w niego na całe życie pewne poglądy, albo przygotowuje grunt pod tworzenie się poglądów jednych, a uniemożliwia tworzenie

się poglądów innych. Wpływ wybitnych nauczycieli widać wyraźnie na uczniach – tak w sztuce, jak w nauce.

Chłopak, który wyrósł w domu zamożnym, arystokratycznym, w którym mówi się o świetności rodu, w którym lokaje każdym ruchem wyrażają mu swą uniżoność; drugi chłopak, urodzony i wychowany w suterrenach, wiecznie przez wszystkich popychany i łajany – czy który z nich potrafi kiedykolwiek później w życiu myśleć całkiem niezależnie od owych myśli, które mu za dzieciństwa jego w głowę wkładało słowem i czynem jego otoczenie? Czy nie pozostanie na zawsze w duszy jego oddźwięk owych młodzieńczych doświadczeń? A jeżeli nie – to dlaczego nam tak trudno przyjąć, że wielki pan i magnat jest z przekonania swych szczerym demokratą?

Tak więc tradycje rodzinne, wychowanie, otoczenie, lektura, towarzystwo – wszystko to wywiera wpływ na nasze myślenie i uzależnia je od siebie, a nam niepodobna zrzucić z myśli swej tego jarzma w zupełności. Umarli rządzą żywymi – powiedział pewien filozof wieku XIX¹³ – wszystko, co nasi przodkowie myśleli i co zamknęli w tradycji i w książkach, w urządzeniach społecznych, wszystko to, stając się przez wychowanie naszym udziałem, przykuwa nas do swego rydwanu i nadaje myśłom i poglądom kierunek, spod którego często żadną miarą nie możemy się wyłamać.

Tak więc koło cudzych myśli, od których zależą nasze własne myśli, rozszerza się coraz bardziej, im bliżej mu się przypatrujemy. Ale na tym nie koniec. Prócz cudzych myśli istnieje wiele innych czynników, potężniejszych jeszcze od nich, od których każdy krok w pochodzeniu myśli naszej jest zależny. Dla przykładu przypomnę niektóre z tych czynników.

Zaczynam od mowy ludzkiej, tak blisko związanej z myślą. Mowa ludzka nie tylko pośrednio wywiera wpływ na nasze myślenie jako narzędzie, którym cudza myśl do naszej wchodzi świadomości, lecz samą formą swą, swym układem, zdolna myśłom naszym nadać pewien kie-

¹³ Por. sformułowanie Th. Jeffersona: „Umarły nie powinien rządzić żywym” [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

runek i uczynić ją tym sposobem od siebie zależną. Mamy np. w mowie rzeczowniki, których większość oznacza osoby lub rzeczy istniejące: „stół”, „krzak”, „człowiek”, „mucha” itd. Cóż więc dziwnego, że wymawiając rzeczownik, łączymy z nim zawsze myśl o czymś istniejącym. Czynimy więc tak samo też, gdy mówimy o zdarzeniu pewnym, że „tak zrządził przypadek”, lub gdy o kimś powiadamy, że „los zawistny prześladował go przez całe życie” lub że „szczęście towarzyszyło mu aż do grobu”. I myślimy wtedy, że «przypadek» jest tak samo czymś rzeczywistym jak człowiek, że «los» i «szczęście» są jakimiś istotami rządzącymi kolejami życia ludzkiego. W tym wpływie mowy na myśli nasze przebiega się wpływ czynnika jeszcze od mowy potężniejszego, wpływ całej naszej organizacji umysłowej. Tak jak każda istota musi się poruszać odpowiednio do budowy członków, przy pomocy których się porusza, tak też myśleć można tylko tak, jak na to pozwalają środki myślenia. Pies chodzi na czterech nogach – a latać nie może jak ptak. Tak też i ruch myśli ludzkiej nieuchronnie odbywać się może tylko w ten sposób, w tych kierunkach i w tych granicach, w których człowiek jest do myślenia uzdolniony. A te sposoby, granice, kierunki są ściśle określone samą organizacją umysłu. Fakt, że cały nasz pogląd na otaczający nas świat zależy w znacznej mierze od liczby, rodzaju i wzajemnego stosunku zmysłów naszych, fakt ten już tyle razy podnoszono, że wystarczy mu poświęcić kilka słów. Jak by nam się świat przedstawiał, gdybyśmy więcej widzieli barw albo gdybyśmy byli całkiem pozbawieni słuchu? Albo jak by się nam przedstawiał świat, gdyby węch nasz był tak wrażliwy i czujny jak węch psa i gdybyśmy otaczające nas przedmioty i też istoty żyjące rozpoznawali nie jak teraz – głównie wedle postaci i barw – lecz wedle ich woni?

A tak samo jak od danych człowiekowi zmysłów myślenie jest też zależne od pewnych stałych, niedających się uchylić sposobów pojmowania. Człowiek pierwotny w całym swym otoczeniu widział żywe istoty – zaludniał drzewa, wody, góry bogami i boginiami, Słońce i Księżyc mienił „bóstwami”. My z pewnym politowaniem o tym najwinnym okresie ludzkości wspominamy. Ale czyż nie czynimy tak samo lub podobnie, mówiąc o siłach przyrody? Czy nie uwydatnia się w tym

skłonność umysłu ludzkiego do pojmowania otoczenia według wzoru swej własnej istoty? Czy nie przypisujemy «martwej» przyrodzie cech człowieczych, mówiąc o planetach, że krążą, o kamieniu, że ciśnie na swą podstawę, o świetle, że przebiega przestrzeń z niesłychaną szybkością? A czyż nie występuje w całej pełni nieubłagana zależność naszego sposobu myślenia od konieczności pojmowania wszystkiego wedle nas samych w pojęciu Najwyższej Istoty, której inaczej przedstawić sobie nie możemy, jak przypisując jej spotęgowane do nieskończonej doskonałości, lecz bądź co bądź ludzkie przymioty?

I nie dość na tym. W ten nasz świat myśli, zależnych od przytoczonych właśnie czynników warunkujących sposób i po części samą treść myślenia, wciska się nadto jeszcze element wszelkiemu myśleniu obcy i także wpływ swój wywiera: uczucie i całe usposobienie człowieka. Co lubimy, w to wierzymy. Gdy dwie osoby wypowiadają sprzeczne poglądy, a jedna z nich nam jest sympatyczna, druga antypatyczna, wtedy łatwiej skłaniamy się do zdania głoszonego nam przez osobę miłą. W ten sposób sympatia osobista może wywrzeć wpływ na cały kierunek życiowy myśli ludzkiej, stosownie do tego, czy np. w szkole pewnych przedmiotów uczył nauczyciel dziecku sympatyczny lub antypatyczny. A dalej: jeśli kogoś nie lubimy, trudno uwierzemy, słysząc o nim rzeczy pochlebne; gdy zaś kogoś lubimy, równie trudno uwierzemy, słysząc o nim rzeczy niepocholebne. Tak więc to, co o kim myślimy, zależy od tego, co względem niego czujemy. Ileż słyszy się sądów niepocholebnych o pewnych stanach, zawodach, o jednej lub drugiej płci – gdzie przy bliższym zbadaniu okazuje się, że pogląd głoszony zrodził się z uczucia żalu, wskutek przykrego zawodu osobistego i tym podobnych rzeczy! Gdyby człowiek potrafił myśłą swoją zupełnie uniezależnić od swych uczuć, myślałby w tych i podobnych sprawach inaczej. W wielu wypadkach zmieniłby pogląd, gdyby uczucie obawy, np. ośmieszenia się w opinii publicznej, nie krępowało go! Niepodobna jednak wyzbyć się swych uczuć – byłaby to rzecz dla człowieka fizycznie i moralnie zabójcza – dlatego też nasz sposób myślenia pozostanie zawsze zależny od naszych uczuć, od naszych usposobień. Tym się też tłumaczy, że tak często nie potrafimy zmienić biegu i kierunku czyichś myśli; my perswadujemy,

dowodzimy, przytaczamy argument za argumentem, a nasz przeciwnik nawet nie jest zdolny «wmyśleć się» w nasz sposób rozumowania – bo myślą jego włada uczucie. Występuje to bardzo dobitnie w sprawach politycznych. Nie znam wypadku, że[by] konserwatysta przekonał postępowca albo na odwrót. Wiemy teraz – dlaczego. Wszak śmiało można powiedzieć, że prócz wychowania i w ogóle wpływów otoczenia konserwatystą lub postępowcem czyni człowieka przede wszystkim jego usposobienie i cały kierunek jego zamiłowań. Tak samo jak od usposobienia zależy, czy ktoś jest pesymistą nawet wśród wszelkich dostatków, czy optymistą o głodzie i chłodzie.

Przykłady te chyba dostatecznie dowodzą, że bieg myśli ludzkiej zależy od ogromnej ilości czynników, które w sposób jawny lub ukryty (bezwiedny) trwale lub chwilowo wywierają na nią wpływ mniej lub bardziej decydujący. Wobec tego niezależność myśli przedstawia się nam jako ideał niedościgły, niedający się urzeczywistnić.

Ale i ideały wskazują nam kierunek działania i cel, do którego mamy dążyć, chociaż wiemy, że nigdy w pełni go nie osiągniemy. Ideał niezależności myśli każe nam dokładać wszelkich starań, byśmy jak najbardziej uwalniali się spod wpływu czynników myśli naszą zaciemniających. Myśl niezależna to myśl, która jedną tylko zna prawdę: logikę; myśl niezależna to myśl, która nie pyta się ani czy jest dawna lub nowa, ani czy zgodna z opinią, czy nie, ani czy komuś się podoba, czy nie, ani czy [jest] miła, czy przykra, ani czy [jest] moja, czy kogoś, ani nawet czy samemu myślącemu korzyść przynosi lub szkodzi, lecz o jedno tylko się pyta: czy jest prawdziwa, logicznie uzasadniona.

Ileż jest ludzi pielęgnujących w sercach ideał myśli niezależnej? Jest ich stosunkowo niewielu, ale są; myśl niezależna jest treścią i celem ich życia i pracy. Każdy ideał ma swych kapłanów, którzy przykładem i słowem go głoszą, wartość jego wyświetlają, siebie i innych ku niemu podnieść usiłują. Kapłanami piękna są artyści, kapłanami myśli niezależnej są ludzie nauki. Nigdzie poza ich gronem myśl niezależna nie jest podniesiona do godności zasady życiowej; oni jedni z całą świadomością pracują nad tym, by uczynić myśl tak niezależną, jak to w ogóle człowiekowi jest możliwe.

I stąd jasno płynie znaczenie nauki dla społeczeństwa. Nie tylko przynosi mu ona w darze szereg coraz to nowych praw, dając liczne korzyści i różny pożytek, lecz nadto pielęgnuje pierwiastek idealny myśli niezależnej, bezstronnej, wolnej od uprzedzeń i względów ubocznych, trzeźwej, nieustraszonej i nieugiętej. I jak artysta ideał piękna w całe pragnąłby nieść społeczeństwo, tak też człowiek nauki pragnie, by wszyscy, tak jak on, przejęci byli ideałem myśli niezależnej. Więc nie tylko zdobycze wiedzy, lecz samo zamiłowanie do wiedzy uzyskanej myślą niezawisłą szerzyć powinna wszelka czynność poświęcona niesieniu oświaty. A gdy praca w tym kierunku będzie skuteczna, uczyni ludzi nie tylko bardziej wykształconymi, lecz także lepszymi, bo mniej uprzedzonymi, a więcej o prawdę dbałymi.

1.8. O idio- i allogenetycznych teoriach sądu

Sekcja Filozoficzna X Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich

Lwów, 22 lipca 1907

Przegląd Filozoficzny, r. X (1907), z. 4, s. 478–479 [głosy w dyskusji]

Wobec [...] zarzutów [dotyczących ujęcia tzw. sądów przedmiotowych na gruncie teorii allogenetycznej] podniósł referent ponownie, że przyjmowanie «ukrytych» lub «nieokreślonych» podmiotów jest tylko hipotezą pomocniczą, która usuwa wprawdzie niektóre trudności teorii allogenetycznej, ale komplikując ją, obniża tym samym jej wartość. Kto zaś twierdzi, że sądy bezpodmiotowe są szczątkowymi objawami mowy, ten staje już poniekąd – zdaniem referenta – na stanowisku allogenetycznej teorii; z punktu widzenia teorii IDIOGENETYCZNEJ nie są bowiem te sądy objawami szczątkowymi. [...]

Odpowiadając na [...] zarzut [że opowiadając bajki, wygłaszamy sądy twierdzące, nie uznając jednak żadnej rzeczywistości – wbrew pogładowi, jakoby każdy sąd był uznaniem lub zaprzeczeniem RZECZYWISTOŚCI czegoś], wskazał referent, że w takich wypadkach wypowiadamy tylko SŁOWA, NIE WIERZĄC w nie, nie wydajemy więc naprawdę sądów.

(Kwestia ta łączy się zresztą ze sprawą sądów PRZEDSTAWIONYCH i tzw. supozycji, którym MEINONG poświęcił niedawno osobną książkę pt. *Über Annahmen*.)

[Jeśli chodzi o pochodzenie tej problematyki, to] prof. Twardowski wyjaśnił, że teoria jego różna jest od teorii sądu Brentana, a wyrosła raczej na tle poglądów Sigwarta, który w sprawie tej zajmuje stanowisko pośrednie między idio- a allogenetycznymi teoriami.

1.9. O prawdzie formalnej

Odczyt podczas 226 posiedzenia naukowego PTF

Lwów, 11 lutego 1922

Ruch Filozoficzny, t. VII (1922–1923), nr 1–3, s. 37b–38a [autoreferat]

Posługując się wyrazami „prawda”, „prawdziwy”, „prawdziwość” w różnych zwrotach i mówiąc o różnych rodzajach prawdy, używa się tych wyrazów niekiedy *univoce*, niekiedy *aequivoce*. Wśród różnych znaczeń tych wyrazów można wyodrębnić ich pierwotne znaczenie epistemologiczne, w którym prawdziwość przysługuje tylko sądom, mianowicie tym, które twierdzą to, co jest, albo zaprzeczają temu, co nie jest; dalej różne pochodne znaczenia epistemologiczne (np. „prawdziwe powiedzenie”, „prawdziwy przyjaciel” itp.); w końcu różne znaczenia pozaepistemologiczne (np. „prawda transcendentálna” w znaczeniu Wolffa); wyraz „prawda” zaś w pierwotnym znaczeniu epistemologicznym oznacza bądź samą cechę prawdziwości sądu, bądź sąd cechę tę posiadający. Prawda w pierwotnym znaczeniu epistemologicznym nazywa się też „prawdą materialną” i bywa przeciwstawiana prawdzie formalnej; mówiąc zaś o prawdzie formalnej, używa się wyrazu „prawda” w pochodnym znaczeniu epistemologicznym, gdyż zarówno wtedy, gdy przez prawdę formalną rozumie się zgodność z prawami myślenia, jak też wtedy, gdy rozumie się przez nią sąd rozważany jako następstwo odpowiedniej racji. Konkluzją wynikającą z odpowiednich przesłanek, prawdą formalną, jest sąd odznaczający się tym, że spełnia pewne warunki prawdziwości materialnej, czyli prawdziwości w pierwotnym

znaczeniu epistemologicznym. Otóż nazywanie prawdami formalnymi sądów rozważanych jako następstwa odpowiednich racji naprowadza na inny sposób ujęcia prawdy formalnej. Jeśli mianowicie uważa się za prawdę formalną sąd rozważany jako następstwo odpowiedniej racji, wtedy stwierdzenie, że sąd ten jest prawdą formalną, czyli [jest] formalnie prawdziwy, jest uwarunkowane stwierdzeniem, że jest on istotnie następstwem swej racji, czyli między pewnym innym sądem (pewnymi innymi sądami) a tym sądem zachodzi istotnie stosunek racji do następstwa. Stwierdzając to, wydaje się również sąd, mianowicie sąd o zachodzeniu stosunku racji do następstwa między pewnymi sądami. Wydanie takiego sądu, jak w ogóle wydawanie sądów, których przedmiotem są stosunki logiczne zachodzące między innymi sądami, nazywa się „rozumowaniem” w znaczeniu „czynności”, a sam sąd taki „rozumowaniem” w znaczeniu „wytworu”. Gdy się mówi o prawidłowym rozumowaniu, ma się na myśli zgodną z zasadami logiki czynność wydania sądu stwierdzającego stosunek logiczny (więc np. stosunek racji do następstwa), a wytworem takiej czynności jest sąd prawdziwy stwierdzający taki stosunek. Taki właśnie sąd prawdziwy zasługuje przed innymi na to, by go nazwać „formalnie prawdziwym”, czyli „prawdą formalną”. Logika bowiem, dążąc do stworzenia systematyki sądów, których przedmiotem są stosunki logiczne zachodzące między innymi sądami, więc także stosunek racji do następstwa, nie rozważa tych wszystkich innych sądów z osobna, lecz sprowadza je do pewnych typów, zwanych od dawna „formami sądów”, i podaje tą drogą ogólne zasady rozumowania, będące zarazem kryteriami prawdziwości sądów stwierdzających stosunki logiczne w ogóle, więc i stosunek racji do następstwa między sądami o pewnej formie, czyli między pewnymi formami sądów. Słuszną zatem wydaje się rzeczą nazywać „formalnie prawdziwymi”, czyli „prawdami formalnymi”, sądy, których prawdziwość zależy – zgodnie z takimi kryteriami – od formy tych innych sądów, między którymi one stwierdzają zachodzenie stosunków logicznych, więc także stosunku racji do następstwa. Można tedy w duchu Kanta powiedzieć, że prawda formalna polega na zgodności pewnych sądów z prawami myślenia, tj. na zgodności sądów stwierdzających zachodzenie stosunków logicznych, więc i sto-

sunku racji do następstwa, z zasadami rozumowania, które są prawami myślenia. Określona w ten sposób prawda formalna nie przeciwstawia się już prawdzie materialnej i przestaje być prawdą w pochodnym znaczeniu epistemologicznym, a staje się sama prawdą materialną, prawdą w pierwotnym znaczeniu epistemologicznym, albowiem sąd stwierdzający, że między innymi sądami zachodzi stosunek logiczny, więc np. stosunek racji do następstwa – o ile jest prawdziwy – jest nim ściśle w tym samym znaczeniu, w którym prawdziwy jest każdy sąd materialnie prawdziwy. Wyrażenie „prawda formalna” staje tym samym w jednym szeregu z takimi wyrażeniami, jak „prawda matematyczna”, „prawda historyczna” itp., gdyż oznacza sądy prawdziwe, będące treścią logiki jako nauki *par excellence* formalnej – z czym zgadza się doskonale fakt, że zamiast o prawdzie i prawdziwości formalnej mówi się także o prawdzie i prawdziwości logicznej.

1.10. Przedmowa. [Do:] *O istocie pojęć*

Lwów 1924, Wydawnictwo PTF, s. V–VII

W roku 1898 wydałem we Lwowie rzecz pt. *Wyobrażenia i pojęcia*. Wyłożoną w tej książce teorię pojęć przedstawiłem następnie w zwięzłym i ograniczonym do najistotniejszych myśli odczycie, który wygłosiłem 18 listopada 1902 roku na Walnym Zgromadzeniu członków Towarzystwa Filozoficznego przy Uniwersytecie Wiedeńskim. Odczyt ten pojawił się w druku pt. „Über begriffliche Vorstellungen” (*Wissenschaftliche Beilage zum XVI Jahresberichte der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien*, Leipzig 1903, in Kommission bei J.A. Barth – także w odbitce). Wydając niniejszym własny przekład polski tego odczytu, pragnę nim poniekąd zastąpić drugie wydanie od dawna wyczerpanej w handlu księgarskim książki pt. *Wyobrażenia i pojęcia*. Chcąc bowiem sporządzić drugie wydanie tej książki, musiałbym dokonać licznych zmian w wywodach, tworzących wstęp do wykładu właściwej teorii pojęć, gdy tymczasem istotna treść tej teorii w postaci podanej

w książce, a następnie w odczycie, wydaje mi się po dziś dzień słuszną. Co więcej, nie brak jej nowych potwierdzeń, do których można zaliczyć np. poglądy H. Vaihingera na istotę abstrakcji, zawarte w jego wydanym po raz pierwszy w roku 1911 dziele *Die Philosophie des Als Ob* (zob. zwłaszcza część I, rozdział II, pt. „Abstraktive [neglective] Fiktionen”), a pozwalające zgodnie z wyłożoną przeze mnie teorią upatrywać w pojęciach – przynajmniej niektórych – pewien rodzaj fikcji w rozumieniu Vaihingera. Może więc uprzystępnienie polskim czytelnikom odczytu, zawierającego zwięzły wykład mojej teorii pojęć, nie będzie rzeczą pozbawioną pożytku.

We Lwowie, w grudniu 1923 roku.

2. Epistemologia i psychologia

2.1. Idea i percepcja

Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem

Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes

Wien 1892, Verlag von Carl Konegen

Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, t. XX (1976), s. 317–345

Przełożyła Elżbieta Paczkowska-Łagowska

UWAGA WSTĘPNA

Prawdziwość zdania „*Cogito ergo sum*”, zasady Kartezjańskiej teorii poznania, polega na tym, że w zdaniu tym nie stwierdza się niczego innego, jak tylko to, co postrzega się jasno i wyraźnie. Nie tylko jednak to, lecz prawie wszystkie poznania są według Kartezjusza właśnie dlatego poznaniem, tzn. sądami, które wydaje się z przekonaniem, że są prawdziwe, gdyż to jedynie uznaje się w nich za prawdziwe, co postrzega się jasno i wyraźnie. Gdybyśmy ograniczyli się do tych sądów, których przedmiot postrzega się jasno i wyraźnie, byłibyśmy zabezpieczeni przed wszelkim błędem.

„*Clara et distincta perceptio*” odgrywa w Kartezjańskiej teorii rolę podstawową jako kryterium prawdy. Bez wyjątku potwierdzili to nowocześni badacze Kartezjańskiej filozofii.¹⁴ Próby, zresztą dość rzadkie,

¹⁴ Niekiedy Kartezjusz przytacza jeszcze inne kryteria prawdy. Patrz *Princ. phil.* II 20, III 43, gdzie jako kryterium wprowadza się zgodność doświadczenia z dedukcją. Następnie *ibidem*, IV 205, 206.

wyjaśnienia „*clara et distincta perceptio*” są rozbieżne co do szczegółów, natomiast co do ważnej funkcji spełnianej przez nią w filozofii Kartezjusza panuje pełna zgoda.

Tym bardziej musi więc zaskakiwać fakt, że albo nie zauważa się użycia wyrażenia „*clara et distincta idea*” obok wyrażenia „*clara et distincta perceptio*”, albo oba wyrażenia się utożsamia. Z pierwszym mamy do czynienia u Kocha (*Die Psychologie des Descartes*)¹⁵ i u Natorpa (*Descartes Erkenntnistheorie*);¹⁶ z drugim u Bolzana (*Wissenschaftslehre*)¹⁷ i Petera Knoodta (*De Cartesii sententia „cogito ergo sum”*)¹⁸. A przecież już Antoine Arnauld (*Des vraies et fausses idées*)¹⁹ odróżnia *perceptio* od *idea*, przy czym *perceptio* zdefiniowana jest jako akt przedstawiania, *idea* zaś jako treść przedstawienia.

Zadaniem niniejszej pracy jest ustalenie stosunku jasnej i wyraźnej percepcji do jasnej i wyraźnej idei, i uzupełnienie w ten sposób badań wcześniejszych.

Widoczny w niej brak wymaga wyjaśnienia. Mianowicie został całkowicie pominięty teologiczny punkt widzenia Kartezjusza. Znajduje to uzasadnienie w okoliczności, że Kartezjusz, ustalając swoje kryterium, sam eliminuje – jeśli można tak powiedzieć – Boga. Jego *regula generalis* ma ważność również wtedy, gdy Bóg zwodzi człowieka lub gdy w ogóle nie istnieje. Łatwo dostrzec to w sposobie, w jaki Kartezjusz dochodzi do ustalenia owej *regula*. Tok myśli jest tu następujący: Gdy przedstawiam sobie, że nie mam żadnego ciała ani żadnych zmysłów, i gdy założę, że przedstawienia ciał, rozciągłości, ruchu i tym podobnych [przedmiotów] są w jakiś sposób przeze mnie wytworzone i nie wymagają istnienia – poza mną – jakiegokolwiek rzeczy, która wywoływałaby we mnie te przedstawienia, to nie zostają przez to wyeliminowane ze świata ja sam, który czynię powyższe przypuszczenia i posiadam wy-

¹⁵ A. Koch, *Die Psychologie des Descartes*, München 1881.

¹⁶ P. Natorp, *Descartes Erkenntnistheorie*, Mahrburg 1882.

¹⁷ B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Sulzbach 1837 [przyp. E. Paczkowskiej-Lagowskiej].

¹⁸ B. Knoodt, *De Cartesii sententia „cogito ergo sum”*, Breslau 1845.

¹⁹ A. Arnauld, *Des vraies et fausses idées*, t. XXXVIII wydania zbiorowego dzieł z 1780 r., s. 198, def. III.

mienione przedstawienia. Być może jednak ulegam tylko jakiemuś złudzeniu, gdy zaprzeczając istnieniu wymienionych rzeczy, siebie samego uznaję za istniejącego. Być może się łudzę; być może złudzenie to jest dziełem Istoty Wszechmocnej; jeśli bym nawet ulegał tym złudzeniom, to niemniej przeto jest prawdą, że ja, ów łudzony, istnieję. Tym «ja» jest moje *cogitare* (w najszerszym sensie, jako całość zjawisk psychicznych).

Na czym opiera się więc to moje niezbite przekonanie? Na tym, że to, co twierdzę, ujmuję jasno i wyraźnie, i że to, co w ten sposób jasno i wyraźnie ujmuję, z konieczności jest prawdziwe. Zarzut, do którego sam Kartezjusz zdaje się przykladać rękę, leży zupełnie blisko i podniesiony został już przez jemu współczesnych. Kartezjusz mianowicie powtarza wielokrotnie, że jeśli jego *regula* nie dostarczałaby rzeczywiście pewności w stopniu najwyższym, to należałoby przyjąć, że Bóg jest zwodzicielem. Że jednak Bóg nie jest zwodzicielem, lecz przeciwnie, że przysługuje mu całkowita prawdomówność, to stwierdza znowu Kartezjusz na gruncie swojej *regula*. Odróżniając oczywistość bezpośrednią od pośredniej, Kartezjusz odpiera zarzut, jakoby w przeprowadzeniu dowodu popełnił błędne koło.²⁰ Następnie posługuje się Kartezjusz prawdomównością Boga w związku z oczywistością pamięci. Ta okoliczność – jeśli idzie o niniejsze studium – czyni zbędnym wnikanie w ową problematykę.

²⁰ *Deine, quod circulum non comiserim, cum dixi non aliter nobis constare, quae clare et distincte percipiuntur, vera esse, quam quia Deus est, et nobis non constare Deum esse, nisi quia id clare et distincte percipitur, iam satis in responsione ad II. objectiones numm. 3 et 4 explicui, distinguendo scilicet id, quod re ipsa clare percipimus, ab eo, quod recordamur nos antea clare percipisse. Primum enim nobis constat, Deum existere, quoniam ad rationes, quae id probant, attendimus; postea vero sufficit, ut recordemur nos aliquam rem clare percipisse ut ipsam veram esse simus certi, quod non sufficeret, nisi Deum esse et non fallere sciremus (Resp. IV).*

§1. RÓŻNE UJĘCIA KRYTERIUM

Sformułowania, za pomocą których Kartezjusz wyraża swoją *regula generalis*, nie są zgodne ze sobą w brzmieniu słownym. Ważniejsze sposoby wyrażania, którymi posługuje się Kartezjusz, są następujące:

a) *Illud omne est verum, quod valde clare et distincte percipio.*²¹

b) *Omne id, quod valde dilucide et distincte percipio, verum est.*²²

c) *Probat, ea omnia, quae clare et distincte percipimus, vera esse.*²³

d) *Scio, me in illis, quae perspicue intelligo, falli non posse.*²⁴

e) *Quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possum non credere verum esse.*

f) *Illa omnia, quae clare et distincte percipio necessario sunt vera.*²⁵

g) *Nihil potest clare et distincte percipi, quod non sit tale, quale percipitur, hoc est, quod non sit verum.*²⁶

Te i inne, podobnie brzmiące sformułowania *regula generalis* łatwo dają się rozpoznać jako różne sposoby wyrażenia jednej i tej samej myśli. Uznanie bowiem „*dilucide*” za równoznaczne z „*clare*” nie powinno razić bardziej niż prawomocne – zdaniem samego Kartezjusza – utożsamienie „*perspicuitas*” z „*claritas*”.²⁷

Pominięcie określenia „*distincte*” w sformułowaniu (d) nie powinno zmylić, ponieważ Kartezjusz z naciskiem wyjaśnia, że dla ważności owej *regula* nie wystarcza sama jasność, lecz musi towarzyszyć jej nadto stale wyraźność.²⁸ Gdy Kartezjusz raz mówi o *valde clare*, drugi raz tylko o *clare percipere*, to okoliczność ta nie powinna budzić żadnych domysłów na temat stopnia jasności i uwarunkowanej nim większej lub mniejszej pewności, ponieważ Kartezjusz wymaga całkowitej

²¹ *Med.* III.

²² *Diss. de meth.*, s. 18.

²³ *Synopsis IV Med.*

²⁴ *Med.* V.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Resp. ad VII object.*

²⁷ *Resp. ad II object.*, s. 69.

²⁸ *Etenim ad perceptionem, cui certum et indubitatum iudicium possit inniti, non modo requiritur, ut sit clara, sed etiam, ut sit distincta (Princ. phil. I 45).*

jasności od wszystkich percepcji, które mają dostarczyć poznania pewnego.²⁹ Najwięcej trudności nasuwa zastosowanie wyrażen „*concupere*” i „*intelligere*” obok „*percipere*”. W łacińskiej terminologii, na której Kartezjusz opiera się prawie bez wyjątku, istnieje dokładne rozróżnienie między „*intelligere*”, „*concupere*” a „*percipere*”. Trzeba jednak abstrahować od tej różnicy, uwzględniając w trakcie rozprawy wyłącznie termin „*percipere*”; po pierwsze dlatego, że sens wymienionych trzech wyrażen może być w kryterium tylko jeden, a po drugie dlatego, że Kartezjusz w przeważającej liczbie wypadków stosuje wyrażenie „*percipere*”.

§2. RODZAJ I PRZEDMIOT PERCEPCJI

Percepcja jest albo *perceptio sensu*, albo *perceptio ab intellectu*. Tylko ostatnia wchodzi w grę przy kryterium prawdy.³⁰ Co ujmuje się *ab intellectu*? Kartezjusz ustala kryterium na podstawie jasnej i wyraźnej percepcji swojego myślenia. Rozpatrzmy dokładniej, co to znaczy, że ujmuje swoje myślenie. Nic innego jak: spostrzegam, że myślę, że moje myślenie jest, istnieje. To, co ujęte jasno i wyraźnie, pod względem językowym jest zdaniem, pod względem psychologicznym – sądem. Sam Kartezjusz powiada w pewnym liście do Mersenne’a: Tym, co musiałoby być ujmowane jasno i wyraźnie, jest np. „Coś nie mogłoby nie istnieć” lub „Istnienie tej lub owej rzeczy jest możliwe”.³¹ Zgadza się z tym inny punkt nauki Kartezjusza, wedle którego prawda i błąd mogą się znaleźć tylko w sądzie;³² gdzie zatem mowa o kryterium prawdy, tam musi być dany sąd. Kartezjusz mówi również o jasnym i wyraźnym

²⁹ *Et quidem perspicuum est illam (firmam et immutabilem persuasionem) non haberi de iis, quae vel minime obscure aut confuse percipimus (Resp. II, s. 67).*

³⁰ *Non habetur (firma et immutabilis persuasio) etiam de iis, quae quantumvis clare, solo sensu percipiuntur... superest itaque, ut, si quae habeatur, sit tantum de iis, quae clare ab intellectu percipiuntur (ibidem).*

³¹ *Epistulae II. 60.*

³² *Quamvis enim falsitatem proprie dictam non nisi in iudiciis reperiri posse paulo ante notaverim. Quod ad ideas attinet... falsae proprie esse non possunt. Nulla etiam in ipsa voluntate vel affectibus falsitas est timenda (Med. III).*

sądzie.³³ Czy może więc wyrażenie „*clara et distincta perceptio*” jest innym, chyba nie najszcześniejszym wyrażeniem dla *clarum et distinctum iudicium*? Pytaniu temu poświęcony jest następny paragraf.

§3. PERCEPTIO I IUDICIUM

Sąd polega według Kartezjusza na stwierdzeniu lub zaprzeczeniu.³⁴ Od wszystkich pozostałych zjawisk psychicznych różni się tym, że jedynie on może być miejscem prawdy i błędu.³⁵ Sąd odnosi się przede wszystkim do idei,³⁶ to jest do przedstawień.³⁷ Co jest w sądzie stwierdzone lub zaprzeczone? Odpowiada na to Kartezjusz w sposób niedwuznaczny: „Można by – powiada – rozważać rozmaite rodzaje przedstawienia, zawierające zespół wielu atrybutów, np. naturę trójkątą, czworokątą lub jakiejś innej figury. Podobnie naturę umysłu, ciała, a przede wszystkim naturę Boga, Istoty Najdoskonalszej. Zauważyłoby się następnie, że wszystko, co ujmujemy jako w nich zawarte, można o nich orzec z prawdziwością.”³⁸ W pewnym liście, w którym Kartezjusz wypowiada się na temat abstrakcji, czytamy: „Gdy rozważam pewną figurę, nie myśląc o jej tworzywie ani o wielkości, dokonuję w myśli abstrakcji, którą potem łatwo mogę rozpoznać, gdy badam, czy przedstawienie tej figury, które posiadam, nie pochodzi czasem od jakiegoś innego, wcześniej posiadanego, i które z tamtym tak jest związane, że można wprowadzić

³³ *Epistulae* II. 60.

³⁴ *Ipsum actum iudicandi, qui non nisi in assensu, hoc est in affirmatione vel negatione consistit etc. (Notae ad programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum, s. 161).*

³⁵ *Proinde sola supersunt iudicia, in quibus mihi cavendum est, ne fallar (Med. III). Patrz przyp. 21.*

³⁶ *Per solum intellectum percipio tantum ideas, de quibus iudicium etiam ferre possum (Med. IV).*

³⁷ *Quaedam ex his (meis cogitationibus) tamquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae momen, ut cum hominem vel chimaeram, vel coelum, vel angelum, vel Deum cogito (Med. II). Patrz Epistulae II 49, 50. Resp. I, s. 46 nn. Resp. III, s. 85.*

³⁸ *Rationes more geometrico dispositae etc., Postul. IV.*

posiadać jedno przedstawienie bez tego drugiego, jednak żadne z nich nie przeczy drugiemu. Widzę jasno, że w ten sposób przedstawienie figury związane jest z przedstawieniem rozciągłości i substancji, tak że jest rzeczą niemożliwą wyobrażać sobie jakąś figurę i mniemać przy tym, że nie posiada ona żadnej rozciągłości [...]. Przedstawienie substancji rozciąglej o pewnej określonej postaci tworzy całość (*est completa*), skoro ją dla niej samej jestem w stanie posiadać, a wszystko inne, czego przedstawienia posiadam, mogę o niej zaprzeczyć.”³⁹ *Affirmare* i *negare* polega więc na tym, że o jakiejś rzeczy coś się stwierdza lub czemuś zaprzecza; w ten sposób o substancji rozciąglej zaprzeczyć można nie kształt, lecz myślenie; o Bogu nie istnienie, lecz rozciągłość.

Natorp myli się, gdy w cytowanej pracy twierdzi, iż „sąd oznacza dla Kartezjusza jedynie powiązanie przedstawień, nie zaś analizę jednej treści przedstawienia wedle rozmaitych sposobów rozważania jej”. Temu ujęciu przeczy zacytowany wyżej fragment opatrzony przypisem 38, w którym orzeka się coś o pewnym przedstawieniu (bez dokonania jakiegokolwiek powiązania przedstawień), a więc co uzyskuje się również poprzez analizę jednej treści przedstawienia. I tym bardziej niezrozumiałe wyda się twierdzenie Natorpa, jeśli porównać je z podanym przez niego samego na s. 17 jego pracy cytatem, w którym powiada się wyraźnie, że jedno pojęcie zawiera się w drugim w sposób niejasny. Gdzie Natorp staje wobec konieczności uznania, że według wykładu samego Kartezjusza sąd: „Ciało jest rozciągle” musiałby być nazwany „analitycznym”, tam powiada, aby ratować swoją własną teorię: „Sąd analityczny nie odgrywa żadnej roli u Kartezjusza; nie wyrażając żadnego istotnego powiązania, nie jest więc właściwie sądem”.⁴⁰

Tutaj Natorp musiałby najpierw powiedzieć, co rozumie przez powiązanie „istotne” i „nieistotne”, jak również wykazać, że według Kartezjusza „przedmiot sądu jest zawsze powiązaniem pojęć”.⁴¹ Tymczasem sam Kartezjusz powiada, że przedmiotem sądu są idee i że forma (ją praw-

³⁹ *Epistulae* I 105; *Regulae ad directionem ingenii*; *Reg.* XII, *Resp.* X, s. 70.

⁴⁰ P. Natorp, *op.cit.*, s. 19.

⁴¹ *Ibidem*, s. 17.

dopodobnie ma na myśli Natorp, gdy w tym kontekście mówi o przedmiocie sądu polegającego na stwierdzeniu lub zaprzeczeniu (patrz poniżej).

Kartezjusz wyjaśnia również, w jaki sposób dochodzi do sądu pod względem psychologicznym. W *Notae ad programma quoddam* tak powiada: „Ponieważ zauważyłem, że poza percepcją, która jest warunkiem wstępnym sądu, do utworzenia formy sądu konieczne jest jeszcze stwierdzenie lub zaprzeczenie, i ponieważ dalej zauważyłem, że często jest rzeczą naszej decyzji powstrzymać wyrażenie zgody, nawet wtedy, gdy rzecz ujmujemy, dlatego też sam akt sądenia, który polega wyłącznie na zgodzie, to jest potwierdzeniu lub zaprzeczeniu, potraktowałem nie jako percepcję intelektu, lecz jako determinację woli”.⁴² Podobnie ma się rzecz w IV „Medytacji”: „Przechodząc następnie do bliższego przyjrzenia się sobie i badając, jakie to są moje własne błędy (które już same dowodzą pewnej niedoskonałości mojej) – znajduję, że zależą one od współdziałania dwóch przyczyn, a to od mojej zdolności poznawania i zdolności wybierania (*a facultate eligendi*) czy też wolności decyzji (*ad arbitrii libertate*), tzn. od intelektu i zarazem od woli. Przy pomocy bowiem samego intelektu ujmuję tylko te idee, o których mogę wydać sąd; dlatego też w intelekcie tak właśnie pojętym nie może się znaleźć żaden błąd we właściwym tego słowa znaczeniu.”⁴³

Na podstawie tego, co wyżej powiedziano, jest rzeczą niemożliwą utożsamiać sąd i percepcję. Percepcja jest wedle wyraźnego świadectwa Kartezjusza tylko warunkiem wstępnym sądu.⁴⁴ Aby powstał sąd, potrzebne są według Kartezjusza cztery rzeczy: idee, percepcja, wybór woli, potwierdzenie lub zaprzeczenie. Wolę determinuje bądź jasność i wyrazność percepcji, bądź wiara objawiona łaską Boga.⁴⁵ (Cho-

⁴² Por. przyp. 35.

⁴³ R. Descartes, *Medytacje*, przekł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 74 [przyp. E. Paczkowskiej-Łagowskiej].

⁴⁴ Por. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1889, uwaga 28.

⁴⁵ *Notandum est, claritatem sive perspicuitatem, a qua moveri potest nostra voluntas ad assentiendum, duplicem esse: aliam scilicet a lumine naturali, aliam a gratia divina. Iam vero, etsi fides vulgo dicatur esse de obscuris, hoc tamen intelligitur tantum de re sive de materia, circa quam versatur, non autem, quod ratio formalis, propter quam fidei rebus assentiamur, sit obscura.* (Resp. II, s. 69.)

ciaż Kartezjusz używa wyrażenia „*perceptio*” w podwójnym sensie, to nie może powstać wątpliwość co do tego, co oznacza ono w kryterium.⁴⁶⁾

§4. IDEA I PERCEPCJA. PERCEPCJA OZNACZA SPOSTRZEŻENIE

Skoro percepcja nie należy do klasy afektów, przynajmniej w tym sensie, w którym wyrażenie „*perceptio*” występuje w kryterium prawdy, i skoro również nie można jej zaliczyć do jednej klasy z sądem, ponieważ wtedy musiałyby istnieć percepcje prawdziwe i fałszywe, a więc posiadające właściwości, które Kartezjusz zastrzega wyłącznie dla sądów, to pozostaje jeszcze możliwość włączenia percepcji do klasy idei.⁴⁷ Idea oznacza u Kartezjusza przedstawienie; nazywa ją „*tamquam imago rei*”⁴⁸, a również „*res ipsa cogitata, quatenus est objective in intellectu*”.⁴⁹ Gdy więc idea równoznaczna jest z przedstawieniem, to nasuwa się za Arnauldem ujęcie percepcji jako aktu przedstawiania. Lecz i to nie udaje się, jeśli trzeba by przyjąć, że istnieją treści przedstawień, które przedstawiane są poprzez zmysły,⁵⁰ podczas gdy u Kartezjusza przedstawianie jest czynnością duszy, a nie zmysłów.

Może wreszcie „percepcja” równoznaczna jest z „przedstawieniem jako treścią przedstawienia”? Temu przeczy już forma gramatyczna tego wyrażenia będącego orzecznikiem oznaczającym pewną czynność. Co ważniejsze jednak, okoliczność ta sprzeciwia się takiemu ujęciu. Gdyby „idea” i „percepcja” znaczyły to samo, to ich rola w procesie sądenia byłaby jednakowa. Rzecz ma się jednak przeciwnie. Idee są podłożem sądu, są przedmiotem, o którym coś się stwierdza albo zaprzecza, percepcja

⁴⁶ (*Passiones animae*) possunt nominari perceptiones, cum hoc vocabulum usurpatur generalius ad significandas omnes cogitationes, quae non sunt actiones animae aut volitiones, non autem, cum adhibetur demum ad significandas notiones evidentes.

⁴⁷ Na temat leżącego tu u podstaw Kartezjańskiego podziału zjawisk psychicznych szczegółowo pisze F. Brentano w cytowanym dziele, uwaga 21.

⁴⁸ *Med.* III.

⁴⁹ *Resp. ad I object.*

⁵⁰ *Idae sensu perceptae* (*Med.* VI, s. 33).

natomiast jest tym, co skłania wolę do sądzenia; idea jest – używając określenia samego Kartezjusza – materią, percepcją – *ratio* sądu.⁵¹

Jeśli percepcja nie jest ani afektem, ani sądem, ani ideą, to nie należy ona do żadnej z tych trzech obejmujących wszystkie zjawiska psychiczne klas podstawowych, które Kartezjusz wylicza w III „Medytacji”. Dlatego też Brentano mówi o obojnakim charakterze percepcji u Kartezjusza;⁵² jest ona bowiem zjawiskiem psychicznym. To, że nie daje się jednak zaliczyć do żadnej z tych trzech klas, można wyjaśnić tylko przypuszczeniem, że Kartezjusz nie rozpoznał istoty percepcji. Co oznacza więc „ujmować”? Czy może zamiast „*percipere*” używał Kartezjusz innych określeń, które na mocy kontekstu znaczyłyby to samo, pozostawiając jednak mniej miejsca na nieporozumienia? I faktycznie, Kartezjusz w tym samym kontekście i sensie, w jakim posługuje się terminem „*percipere*”, używa słów „*animadvertere*”, „*apprehendere*” i „*deprehendere*”.⁵³ To, że przytoczone tu wyrażenia nie oznaczają nic innego, jak „zauważać”, „spostrzegać”, staje się jasne szczególnie wtedy, gdy przyjmie się (choć nie tylko), że kryterium Kartezjańskie uzyskuje odpowiadające im znaczenie. Gdy np. Kartezjusz mówi, że to, co ujmuje jako zawarte w idei trójkąta, czworokąta lub Boga, to znaczy spostrzega lub zauważa, mógłby o trójkącie, czworokącie czy Bogu stwierdzić z przekonaniem o słuszności swego twierdzenia, to nikt nie zaprzeczy, że chodzi tu o tak zwane przez Kanta – sądy analityczne, które można wydać z pełnym przekonaniem o ich słuszności.

Lecz jeszcze inne dowody dają się przytoczyć na rzecz rozumienia percepcji jako spostrzeżenia.

Przed wszystkim dzięki takiemu ujęciu staje się rzeczą zrozumiałą, dlaczego zjawisko psychiczne, które ma dla Kartezjańskiej teorii poznania tak wielkie znaczenie, nie może znaleźć miejsca w dokonanej przez Kartezjusza klasyfikacji zjawisk psychicznych. Zapewne u podstaw stoi to właśnie, że Kartezjusz dobrze rozumiał, iż percepcja istotnie różni się od

⁵¹ Por. przypis 28.

⁵² F. Brentano, *op.cit.*, uwaga 27.

⁵³ *Etsi a geometris alia multa [...] in eius (trianguli) idea animadverte [...] possint.* (Resp. X, s. 221.) Podobnie *ibidem*, s. 223 i *Princ. phil.* I 22. *Quaecumque in idea trianguli contineri deprehendam.* (Resp. I s. 53.) *Quae confusius et obscurius apprehendo* (Med. IV).

przedstawienia, na to jednak, by twierdzić, że spostrzeganie jest sądzeniem, Kartezjusz nie mógł się zdecydować. A mianowicie dlatego, że z jednej strony – jak mu się zdawało – spostrzeżeniu brakuje formy sądu, z drugiej [zaś] – że nie jest w nim dana niezbędna, według jego teorii, decyzja woli.

Następnie podane wyjaśnienie percepcji zgadza się z podziałem percepcji na *sensu* i *ab intellectu*. To właśnie rozróżnienie spostrzeżenia zmysłowego i niezmysłowego przejęte zostało przez całą nowożytną psychologię.

Ostatecznie – i to jest decydujące – Kartezjusz mówi o percepcjach w taki sposób, że nie pozostawia żadnej wątpliwości co do tego, iż ma na myśli spostrzeżenie. Powiada: „Nasze spostrzeżenia są (również) dwójakiego rodzaju; przyczyna jednych tkwi w duszy, drugich zaś w ciele. Te, które pochodzą z duszy, są spostrzeżeniami naszych chęci i wszelkich wyobrażeń lub innych myśli, które od niej zależą. Albowiem niewątpliwie nie moglibyśmy chcieć żadnej rzeczy, gdybyśmy równocześnie nie spostrzegali tego, że jej chcemy.”⁵⁴

Dalej: „Te spostrzeżenia, które odnosimy do rzeczy zewnętrznych, tzn. do przedmiotów naszych zmysłów, są wywoływane (przynajmniej o ile nasze mniemanie nie jest fałszywe) przez te przedmioty, które powodując pewne ruchy w narządach zmysłów wewnętrznych, wywołują je również w mózgu za pośrednictwem nerwów, które sprawiają, że dusza je czuje. Kiedy więc widzimy światło pochodni i słyszymy dźwięk dzwonu, ten dźwięk i to światło są dwoma różnymi działaniami, które wywołując właśnie dwa różne ruchy w pewnych naszych nerwach, a za ich pośrednictwem w mózgu, dostarczają duszy dwóch różnych czuć; te zaś tak odnosimy do przedmiotów, w których dopatrujemy się ich przyczyn, że uważamy, iż widzimy samą pochodnię i słyszymy sam dzwon, a nie sądzymy, że czujemy tylko ruchy, które od nich pochodzą.”⁵⁵

⁵⁴ *De pass. anim.* I, 19.

⁵⁵ *Ibidem*, I, 23. Por. *Resp.* VI, 9, s. 141. Jak bliski był Kartezjusz właściwego ujęcia istoty percepcji, pokazać może następujące miejsce: *Quid autem video praeter pileos et vestes, sub quibus latere possunt automata? sed IUDICO homines esse; atque ita id, quod putabam me VIDERE OCVLIS sola IUDICANDI FACULTATE, quae in mente mea est, COMPREHENDO (Med. II).*

I nie mylił się Kartezjusz. Jeżeli w ostatnio cytowanym miejscu dla ostrożności zamiast „ruchy” wstawić „zmiany”, to opis Kartezjusza zgadza się doskonale z tym, co dziś ze stanowczością twierdzić można o spostrzeżeniu zmysłowym. Można rzecz dowolnie obracać na wszystkie strony: obydwie fragmenty dają nam tylko wtedy sensowną myśl, gdy przez percepcję rozumie się spostrzeżenie. Stąd też u Kartezjusza percepcji nie należy tłumaczyć nigdy przez przedstawienie (jak to m.in. uczynił także Brentano⁵⁶).

§5. PERCEPCJA JASNA

Definicję percepcji jasnej podaje Kartezjusz w *Zasadach filozofii*. Na definicję tę powołuje się Natorp.⁵⁷ Jak łatwo jednak definicja Kartezjańska może być błędnie rozumiana, ujawnia określenie jasności, które daje Koch.⁵⁸ Tłumacząc „*perceptio*” przez „wgląd”, powiada Koch: „„Wątpić” znaczy myśleć, być czynnym duchowo; działanie jest czymś, jest nawet pewną odmianą bytu. Byt i czynność są w pewien sposób całkowicie identyczne z działaniem i byciem czynnym, i odwrotnie – niebyciem i byciem niczym. Wgląd w to najbardziej wewnętrzne jak tylko można pomyśleć powiązanie i całkowitą identyczność bytu i myślenia w akcie myślenia jest według Kartezjusza jasny, to znaczy odgraniczony od wszelkiego innego bytu.”⁵⁹ To zaś znaczyć może: Wgląd jako akt (ujęty jako rodzaj bytu, gdyż inaczej nie mógłby być odgraniczony od «innego bytu») jest jasny, gdy odgraniczony jest od innego bytu.

W jaki sposób wgląd miałby być odgraniczony od jakiegoś „innego bytu”? Na ten temat ujęcie zagadnienia przez Kocha nie daje żadnego wyjaśnienia. Bądź też Koch ma na myśli coś takiego: Czy mój byt jako bycie czynnym duchowo miałby być odgraniczony od „innego bytu”, aby mój wgląd jako rodzaj bycia czynnym duchowo był jasny? Wo-

⁵⁶ F. Brentano, *op.cit.*, uwaga 27.

⁵⁷ P. Natorp, *op.cit.*, s. 170.

⁵⁸ A. Koch, *op.cit.*, s. 54.

⁵⁹ A. Koch, *op.cit.*, s. 24.

bec tego Koch, aby być dokładnym, musiałby nie tylko inaczej ująć swoją definicję, lecz jeszcze pozostałby winnym odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób mój wgląd jako bycie czynnym duchowo ma być odgraniczony od innego bytu tego rodzaju? Które słowo z cytowanego przez Kocha fragmentu *Zasad filozofii* uprawnia go do poszukiwania istoty percepcji jasnej w „odgraniczeniu”? Tam, gdzie Kartezjusz definiuje percepcję wyraźną, faktycznie, jak się później okaże, mówi się o odgraniczeniu; przy definicji percepcji jasnej czegoś podobnego bynajmniej nie daje się wykazać. Dlatego też wywody Kocha na ten temat trzeba odrzucić jako niewystarczające.

Kartezjusz sam definiuje percepcję jasną następująco: „„Jasnym” nazywam to ujęcie, które obecne jest i jawne dla natężającego uwagę umysłu; tak jak mówimy, że coś jasno widzimy, gdy te rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie mocno i bez osłon na nie działają”.⁶⁰ Jest to nie tyle definicja, ile porównanie ze spostrzeżeniem wzrokowym. Aby pewna percepcja była jasna, muszą być spełnione trzy warunki: (1) uwaga, (2) żywość, (3) jawność. Dobitniej wyraża się Arnauld w swojej *Logice*, i to w tym samym sensie, jeśli tylko abstrahuje się od tego, że „idea” zastępuje tu „percepcję”: „Można powiedzieć, że idea wtedy jest dla nas jasna, gdy żywo nas uderza”.⁶¹

Ad (1). Pierwszy warunek – uwaga – nie wymaga dalszych objaśnień: jest ona przeważnie dowolna i niejedno, co na początku bynajmniej nie było jasne, dzięki uważnemu namysłowi może być ujmowane jasno.⁶²

Ad (2). Bardzo żywe percepcje występują bądź wbrew, bądź bez woli tego, kto spostrzega; wymuszają więc jego uwagę, jak to ma miejsce np. przy intensywnym bólu.⁶³

⁶⁰ *Princ. phil.* I 45.

⁶¹ A. Arnauld i P. Nicole, *Logika*, przeł. S. Romahnowa, Warszawa 1958, s. 91 [przyp. E. Paczkowskiej-Łagowskiej].

⁶² *Meditando et advertendo possumus efficere, ut id, quod indeterminate ac confuse duntaxat cognoscimus, clare ac determinate postmodum percipiamus* (Resp. VII).

⁶³ *Ita, dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est perceptio doloris.* (*Princ. phil.* I 46.) Por. A. Arnauld, *Logika*, I 9: *Comme l'idée de la douleur nous frappe très vivement et selon cela peut être appelée claire.*

Ad (3). Trudno powiedzieć, czym jest jawność percepcji; trudność ta jest jednak pozorna i łatwo daje się usunąć, gdy za przykładem Kartezjusza odwołać się do porównania ze spostrzeżeniem wzrokowym. Można to niewątpliwie uczynić, skoro Kartezjusz nie tylko w cytowanym fragmencie, ale dość często posługuje się tym porównaniem.⁶⁴

Mówi się o spojrzeniu otwartym, gdy temu nic nie uchodzi; powiada się, że coś jest dla kogoś jawne, gdy przejrzało się wszystko i w tym, co widziane, nie pozostało nic ukrytego, gdy więc spojrzenie przegląda, przenika obserwowany przedmiot. To utworzone na podstawie analogii wyjaśnienie zostaje potwierdzone także tym, że Kartezjusz, jak już wspomniano, używa zamiennie wyrażen „*claritas*” i „*perspicuitas*”.⁶⁵

Że jasna percepcja musiałaby mieć własność bycia *praesens*, nie zostało uwzględnione, ponieważ po wywodzie, że percepcja jest spostrzeżeniem, rozumie się samo przez się, iż wcześniej dokonane lub posiadane spostrzeżenie jest rzeczywistym spostrzeżeniem w równie małym stopniu, w jakim majątek, który się niegdyś posiadało, jest rzeczywistą własnością. Jeśli jednak Kartezjusz chciał przez to powiedzieć, że posiadane niegdyś jasne spostrzeżenia nie wchodzą w rachubę jako kryterium, to zgadza się to całkowicie z jego wcześniej wspomnianą teorią, że w stosunku do już posiadanych i tylko przez pamięć zreprodukowanych spostrzeżeń należy stosować inną miarę ich zawodności, ponieważ pamięć mogłaby zwodzić. Resumując, można powiedzieć: jasne jest każde spostrzeżenie, które przy wymaganej uwadze ze strony spostrzegającego ujmuje spostrzegany obiekt, przedmiot spostrzeżenia, we wszystkich jego częściach i całkowicie.

⁶⁴ Por. *Mentis oculis quam evidentissime intuer* (Med. III) lub: *obtutum mentis in aliquid convertere* (Med. V).

⁶⁵ *At iam scio, me in iis, quae perspicue intelligo, falli non posse* (Med. V). *Non enim mathematicae veritates nobis suspectae esse debent, quia sunt maxime perspicuae* (Princ. phil. I, 30). *Lumine naturali mihi est perspicuum...* (Med. III)

§6. PERCEPCJA WYRAŻNA

Warunkiem wyraźności percepcji jest jej jasność, lecz nie odwrotnie; tak więc percepcja nie może być jasna, nie będąc wyraźna.⁶⁶ Zaczniemy znowu od interpretacji, którą definicji percepcji wyraźnej nadaje Koch. Powiada on: Wgląd w to myślne, najbardziej wewnętrzne powiązanie... (patrz wcześniej cytowany fragment) jest zarówno jasny, tj. odgraniczony od innego bytu, jak i wyraźny, tj. odgraniczony w swojej własnej sferze. Tę interpretację również uznać trzeba za niewystarczającą, ponieważ nie tylko nie trafia w sedno sprawy, lecz także jest nie do przyjęcia ze względów językowych. Cóż bowiem znaczy: „odgraniczyć w swojej własnej sferze”? Czy „odgraniczyć coś” nie oznacza już odgraniczenia owego czegoś w nim samym, wobec każdego innego czegoś; ustalenia, gdzie kończy się jedno, a zaczyna drugie; przeprowadzenia granicy między dwiema różnymi rzeczami? Czy zwrot Kocha „odgraniczenie w swojej własnej sferze” nie wydaje się wobec tego wewnętrzną sprzecznością, pogwałceniem wyrażenia językowego?

Natorp zaniedbuje również wyjaśnienia Kartezjańskiej definicji wyraźności i odsyła, jak uczynił to już w wypadku jasności percepcji, do samego Kartezjusza. Ten zaś powiada: „„Wyraźnym” nazywam to ujęcie, które będąc jasne, od wszystkich innych tak jest oddzielone i tak jest ściśle, że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego, jak tylko to, co jest jasne”.⁶⁷

Chodzi więc o wyodrębnienie jasnej percepcji spośród innych, w jakiś sposób jednocześnie z nią występujących, lecz niejasnych. Jak należy to rozumieć, pokazuje Kartezjusz na przykładzie, którym w takim samym sensie posługuje się Arnauld. Pierwszy z nich powiada: „I tak, kiedy ktoś odczuwa jakiś wielki ból, wtedy jest w nim z pewnością owo ujęcie najjaśniejsze, ale nie zawsze jest ono wyraźne. Powszechnie bowiem ludzie mieszają je z niejasnym swoim sądem na temat natury tego, o czym

⁶⁶ *Ita potest esse clara perceptio, quae non sit distincta, non autem ulla distincta, nisi sit clara (Princ. phil. I 46).*

⁶⁷ *Princ. phil. I 45.*

mniemają, że jest podobne w cierpiącej części ciała do wrażenia bólu, które jedynie jasno sobie uświadamiają.”⁶⁸ I Arnauld: „I tak, idea bólu uderza nas bardzo żywo i ze względu na to może być nazwana „jasną”; a jednak jest ona nader mętną, gdyż przedstawia nam ból jako będący w ręce, chociaż jest on tylko w naszym umyśle”. Dalej: „I tak, w bólu, tym co nas uderza, jest samo doznanie zmysłowe, które jest jasne”.⁶⁹

Kartezjusz, a zgodnie z nim Arnauld, ostrzega, aby nie zaliczać do jasnego spostrzeżenia bólu czegoś, co albo w ogóle nie jest spostrzegane, albo nie w ten sam jasny sposób. Gdy odczuwa się ból, to jasne jest tylko spostrzeżenie samego bólu; wprawdzie lokalizuje się ból w podrażnionej części ciała, lecz spostrzeżenie miejsca bólu jest według Kartezjusza i Arnaulda niejasne, nawet jeśli nasze spostrzeżenie wydaje się informować nas o położeniu i naturze tego, co ów ból wywołuje.

Zgodnie z tym, wyraźna jest każda jasna percepcja, o ile występująca z nią równocześnie lub prawie równocześnie percepcje niejasne ulegają wobec niej wyodrębnieniu. Jasna może być percepcja w sobie i dla siebie; wyraźna może być tylko poprzez dokładne odgraniczenie od innych percepcji.

§7. JASNA I WYRAŹNA PERCEPCJA JAKO KRYTERIUM PRAWDY

Jeśli określenia pojęć jasności i wyraźności dokonane na podstawie Kartezjusza mają być obowiązujące, to należy wykazać, że jasna i wyraźna percepcja w sensie ustalonym w poprzednich rozważaniach nie tylko nie jest sprzeczna z Kartezjańską nauką o poznaniu, lecz także faktycznie jest w stanie zająć w niej miejsce, które wyznacza jej Kartezjusz.

Bez trudności można ustalić, co Kartezjusz rozumie przez percepcje jasne i wyraźne. Jeśli mianowicie jasna i wyraźna percepcja jest warunkiem sądu wydanego z pełnym przekonaniem o jego słuszności⁷⁰ i jeśli

⁶⁸ R. Descartes, *Zasady filozofii*, przełożyła I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 29 [przyp. E. Paczkowskiej-Lagowskiej].

⁶⁹ A. Arnauld i P. Nicole, *op.cit.*, s. 91 [przyp. E. Paczkowskiej-Lagowskiej].

⁷⁰ Por. przyp. 29.

„percepcja” znaczy tyle, co „sposrzeżenie”, to z tego wynika, że jasna i wyraźna percepcja musi się pokrywać z pojęciem sposrzeżenia oczywistego. Nie należy przy tym zapominać, że Kartezjusz nie mógł trafnie ująć oczywistości, przypisując ją aktowi psychicznemu, który, jego zdaniem, nie jest sądem. Poprzez takie ujęcie jasnej i wyraźnej percepcji mniej popada się w sprzeczność z nauką Kartezjusza, jeśli daje się udowodnić, że sam Kartezjusz nie miał na myśli czego innego. Ważkiego dowodu dostarcza po temu fakt, że Kartezjusz zamiast „*clare et distincte*” mówi po prostu „*evidenter*”.⁷¹ Ponadto przypisuje Kartezjusz jasnym i wyraźnym percepcjom wszystkie te właściwości, które jedynie przysługują oczywistości jako jej znamiona. Albowiem poznanie uzyskane na gruncie percepcji jasnej i wyraźnej jest z konieczności prawdziwe.⁷² Jest to takie poznanie, co do którego wiadomo, że jest poznaniem prawdziwym;⁷³ wszelki błąd w sądzie opartym na jasnej i wyraźnej percepcji jest wykluczony.⁷⁴ Poznanie płynące z jasnej i wyraźnej percepcji narzuca się – żeby tak się wyrazić – elementarną siłą; nie sposób się mu oprzeć.⁷⁵

⁷¹ *Cum examinarem hisce diebus, an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso, quod illud examinarem, evidenter sequi, me existere, non potui quidem non iudicare, illud, quod tam clare intelligebam, verum esse; sed quia ex magna luce in intellectu magna consecuta est propensio in voluntate atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi, quanto minus fui ad id ipsum indifferens* (Med. IV).

⁷² *Inde collegi, illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario vera esse* (Med. V).

⁷³ *Manifestum est nos non falli, cum id tantum affirmamus aut negamus, quod clare et distincte percipimus esse sic affirmandum aut negandum* (Princ. phil. I 33).

⁷⁴ *Clara et distincta perceptio eius, quod affirmo, non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset umquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset* (Med. III).

⁷⁵ *Quoties vero ad res ipsas, quas valde clare percipere arbitror me converto, tam plane ab iis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, numquam tamen efficiet, ut nihil sit quamdiu me esset aliquid cogitabo* (Med. III). *Quoties aliquid clare percipimus, ei sponte assentimur et nullo modo possumus dubitare quin sit verum* (Princ. phil. I 43). *Ea certe est natura mentis meae, ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltern quamdiu ea clare percipio* (Med. V). *Etsi enim eius sim naturae, ut quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio non possim non credere verum esse...* (Med. V). *Semper eo res redit, ut ea me sola plane persuadeant, quae clare et distincte percipio* (Med. V).

Wiedza, która ograniczyłaby się do poznania uzyskanego na podstawie percepcji jasnych i wyraźnych, byłaby wolna od wszelkich błędów i zarzutów.⁷⁶

Przypuszczenie, że Kartezjusz przez „jasną i wyraźną percepcję” rozumiał spostrzeżenie oczywiste, potwierdzone zostaje następnie przez tę okoliczność, iż jasną i wyraźną percepcję uważa on za źródło poznania tylko w tej dziedzinie, w której istnieje spostrzeżenie oczywiste, tj. w dziedzinie spostrzeżenia wewnętrznego. Wskazywano już na fakt, że Kartezjusz ogranicza swą *regula generalis* do *percipere ab intellectu*; nadto powiada wyraźnie, że spostrzeżenie zmysłowe, posiadające nawet maksymalny pozór prawdziwości, może łudzić.⁷⁷

I jest to prawda, ponieważ nie istnieje oczywiste spostrzeżenie zmysłowe. Również słusznie zauważa Kartezjusz, że pamięć, o ile zachowuje dokonaną już jasną i wyraźną percepcję, nie daje tego samego stopnia pewności co percepcja rzeczywista.⁷⁸ Dlatego Kartezjusz pośród własności percepcji jasnej przytacza także tę, że musi być ona *praesens*.

Na podstawie tego, co powiedziano, wyjaśnia się, dlaczego Kartezjusz, nie uważając jasnej i wyraźnej percepcji za sąd, mógł ją wszelako podnieść do godności źródła prawdy, której miejsce, według niego, jest wyłącznie w sądzie. Faktycznie bowiem spostrzeżenie oczywiste dostarcza poznania i Kartezjusz był całkowicie świadom tego, że zawdzięcza poznanie swojego istnienia oczywistości spostrzeżenia wewnętrznego. Przecież trzyma się ściśle arystotelesowsko-scholastycznej nauki o sądzie spostrzeżeniowym; zauważa brak formy sądu; dlatego też nie uważa również spostrzeżenia za sąd. Jednakowoż nie uchodzi jego uwagi, że

⁷⁶ *Quoties voluntatem in iudiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat, quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest, ut errem. (Med. IV). Assequar illam (veritatem) profecto, si tantum ad omnia, quae perfecte intelligo, satis attendam, atque illa a reliquis, quae confusius et obscurius apprehendo, secernam (ibidem).*

⁷⁷ *Non habetur (firma et immutabilis persuasio) etiam de iis, quae quantumvis clare, solo sensu percipiuntur, quia saepe notavimus, in sensu errorem posse reperiri, ut cum hydropicus sitit vel cum icterius nivem videt ut flavam, non enim minus clare et distincte illam sic videt quam nos ut albam. Superest igitur, ut si quae habeatur, sit tantum de iis, quae clare ab intellectu percipiuntur (Resp. II).*

⁷⁸ Por. przyp. 20.

spostrzeżenie współdziała w poznaniu; czyni więc spostrzeżenie warunkiem wstępnym sądu (spostrzeżeniowego).

Kryterium Kartezjusza znajduje zastosowanie tylko w stosunku do sądów spostrzeżeniowych. A chodzi tu, jak często wzmiankowano, o spostrzeżenie wewnętrzne. Dostarcza ono przedmiotów dwu rodzajów: bądź samych zjawisk psychicznych (przedstawianie, sądzenie, czucie, chcenie), bądź przedmiotów immanentnych (to, co przedstawione, sądzone, odczuwane, chciane). Na gruncie pierwszej grupy spostrzeżeń wewnętrznych dochodzi Kartezjusz do poznania „*Cogito ergo sum*”; na gruncie grupy drugiej uzyskuje się te poznania, których przykłady podaje Kartezjusz w cytowanym przypisie 38. Kryterium Kartezjusza jest zupełnie słusznie pomyślane, trzeba tylko warunek wstępny sądu, jak Kartezjusz nazywa percepcję, uznać za sam sąd i ustalić pewne ograniczenia w tym sensie, że przedmioty drugiej grupy spostrzeżeń muszą być pojęciami apriorycznymi. Tylko w tym wypadku cechy zawarte w pojęciu są bowiem jego cechami koniecznymi; tylko wtedy więc można o pewnym pojęciu orzekać z obiektywną ważnością coś, co w nim jest zawarte jako cecha.

Potwierdza to sam Kartezjusz. Kolor, ból itp., o ile stanowią treść zjawisk psychicznych, przytacza bowiem jako przykłady przedmiotów percepcji jasnych; podobnie do przedmiotów percepcji jasnych i wyraźnych zalicza wielkość, trwanie, kształt i liczbę, a więc przedmioty, które jako aprioryczne należą do drugiej grupy spostrzeżeń wewnętrznych.⁷⁹ Ideał nauki upatruje Kartezjusz w matematyce, która operując pojęciami apriorycznymi i odnoszącymi się do nich sędami, dostarcza pewności absolutnej.⁸⁰

⁷⁹ *Multa alia sunt, ut magnitudo, figura, numerus, quae clare percipimus non aliter a nobis sentiri vel intelligi, quam ut sunt aut saltem esse possunt (Princ. phil. I. 70). Ut autem id, quod clarum est, ab eo, quod obscurum, distinguamus, diligentissime est advertendum, colorem quidem et dolorem et reliqua eius modi clare et distincte percipi, cum tantum modo ut sensus sive cogitationes spectentur (Princ. phil. I. 68). Por. ibidem I 55.*

⁸⁰ *Non enim mathematicae veritates nobis suspectae esse debent, quia sunt maxime perspicuae (Princ. phil. I 30).*

§8. SĄD OCZYWISTY

Jeśli percepcja sama nie jest sądem, który można wydać z niezawodnym przekonaniem o jego słuszności, to w jaki sposób dochodzi do sądu oczywistego? Przez to, że wydaje się go w myśl jasnej i wyraźnej percepcji, poprzedzającej sąd jako jego wstępny warunek.⁸¹ Proces ów, uwzględniając pochodzące od Kartezjusza przykłady i dwuczłonowy podział spostrzeżenia wewnętrznego, należy pomyśleć sobie następująco: z oczywistością spostrzega się swoje własne zjawiska psychiczne. Na gruncie tego spostrzeżenia stwierdza się, że zjawiska te istnieją, a stwierdzając coś o czymś, dochodzi się do formy sądu i sądzi: „Moje zjawiska psychiczne (których całość stanowi moją osobowość) istnieją” lub krócej: „ja jestem”. Lub: posiada się pojęcie trójkąta. Z oczywistością spostrzega się w tym pojęciu cechę trójkątności. Stwierdza się tę cechę o pojęciu trójkąta i otrzymuje w ten sposób formę sądu: „Każdy trójkąt ma trzy boki”. Jeśli usunie się to, co błędne w koncepcji Kartezjusza, to otrzymuje się dwie klasy sądów, które faktycznie są oczywiste, mianowicie sądy spostrzeżeniowe w sferze spostrzeżenia wewnętrznego i sądy analityczne.

Na tym kończy się pierwsza część naszego studium. Pokazano, iż percepcja, jako coś różnego od idei, zajmuje w sądzie inne miejsce niż przedstawienie. Pozostaje jeszcze ustalić, jaki sens należy wiązać z jasnością i wyraźnością jako własnościami idei i jaką rolę idee tego rodzaju odgrywają w sądzie.

⁸¹ *De iis cogitationibus agitur, quae clare et distincte sunt perceptiones, et de iudiciis, quae unusquisque apud se consentanea istis perceptionibus facere debet* (Renati Des Cartes epistula ad C.L.R., wydrukowane u Knocha, tom I, s. 123 i n.). *Ad perceptionem cui clarum et indubitatum iudicium inniti possit, non modo requiritur, ut sit clara, sed etiam ut sit distincta* (Princ. phil. I 45).

§9. PRZEDSTAWIENIE WYRAŹNE

Skoro pokazano, że percepcja jest czymś innym niż idea, to w celu określenia pojęcia idei wyraźnej nie wolno stosować ustalonej przez Kartezjusza definicji wyraźności percepcji, jak uczynił to Knoodt.⁸² Otóż utożsamia on ideę z percepcją i powiada: „*perceptio sive imago rosae*”,⁸³ chociaż Kartezjusz wielokrotnie powtarza: „*idea sive imago rei*”.

Sam Kartezjusz nie podaje nigdzie definicji idei jasnej lub wyraźnej, skazany się więc jest na przygodne wypowiedzi, na podstawie których skonstruować można odpowiednią definicję. Nie bez określonego zamiaru zajmujemy się najpierw definicją wyraźnej, a następnie dopiero jasnej idei. Wiele jest bowiem fragmentów informujących o znaczeniu „idei wyraźnej”. Będzie zatem rzeczą słuszną definicję tę ustalić w pierwszej kolejności. Własności jasnego i wyraźnego przedstawienia, których nie będzie można przypisać wyłącznie jego wyraźności, mogą być uznane za konstytutywne dla jasności przedstawienia.

„Wyraźnym” nazywa Kartezjusz pewne przedstawienie ze względu na inne przedstawienie; dlatego „*idea distincta*” znaczy tyle, co „*idea distincta ab aliis*”.⁸⁴ Dokładniej wyraża się Kartezjusz w ten sposób: „Pojęcie nie staje się wyraźniejsze przez to, że mniej nim obejmujemy, tylko dzięki temu, że to, co nim obejmujemy (a więc jego treść), odróżniamy dokładnie od wszystkich innych rzeczy”.⁸⁵ Tak więc do treści wyraźnego przedstawienia jakiejś modyfikacji należy cecha niemożliwości istnienia samodzielnego, odróżniająca dokładnie to przedstawienie od wszystkich innych. Cecha ta w przeciwieństwie do wszystkich innych treści przedstawień przysługuje wyłącznie przedstawieniu modyfikacji, czyli atrybutu (przy czym Kartezjusz utożsamia określenia „modyfikacja” i „atrybut”).⁸⁶

⁸² P. Knoodt, *op.cit.*, s. 15.

⁸³ *Ibidem*, s. 31.

⁸⁴ *Epistulae* II 57.

⁸⁵ *Non distinctior fit conceptus ex eo, quod pauciora in eo comprehendamus, sed tantum ex eo, quod illa, quae comprehendimus, ab omnibus aliis accurate distinguamus* (*Princ. phil.* I 63).

⁸⁶ *Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa vel qualitates* (*Princ. phil.* I 56).

Jeśli z przedstawienia modyfikacji cechę tę usunąć, to przedstawienie modyfikacji miesza się z przedstawieniem substancji i przedstawienie modyfikacji przestaje być wyraźne.⁸⁷ Gdy przedstawia się sobie wyraźnie pewną część materialną, to w przedstawieniu tym musi być współdane miejsce tej części materialnej jako cecha, położeniem w przestrzeni różni się bowiem ta określona część materialna od wszystkich innych jednorodnych części materii.⁸⁸ Przedstawienie substancji niecielesnej nie jest wyraźne, o ile znajdują się w nim jedynie negatywne określenia braku rozciągłości i wielkości;⁸⁹ musi być w nim zawarta również jako znamię różniące ją od substancji cielesnej ta cecha, że substancja niecielesna jest podłożem zjawisk psychicznych.⁹⁰

Wobec tego, co powiedziano, definicja jasności i wyraźności podana przez Knoodta wydaje się całkowicie dowolna. Nie tylko dlatego, że dopiero co podaną własność idei, określoną jako „wyraźność”, ujmuje on jako jasność, lecz także dlatego, że wyjaśnia wyraźność w sposób niezajdujący uzasadnienia u Kartezjusza.⁹¹

Z podanym określeniem pojęciowym wyraźności wiąże się to, że Kartezjusz sądzi, iż przedstawienia utworzone z materiału dostarczonego przez jeden tylko zmysł są mętne; im więcej jednak zmysłów współdziała w wytworzeniu przedstawienia, tym staje się ono wyraźniejsze.⁹²

⁸⁷ *Si easdem (cogitationem et extensionem) absque substantiis, quibus insunt, vellemus considerare, hoc ipso illas ut res subsistentes spectaremus, atque ita ideas modi et substantiae confunderemus (Princ. phil. I 64).*

⁸⁸ *Epistulae II 43.*

⁸⁹ *Cum substantiam ab extensione aut qualitate distinguunt, vel nihil per nomen substantiae intelligunt, vel confusam tantum substantiae incorporeae ideam habent (Princ. phil. II 9).*

⁹⁰ *Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tumque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus; quo pacto clarissime ac distinctissime intelliguntur (Princ. phil. I 63).*

⁹¹ *Cum ab aliis avibus discernere columbam possis clare eius idea est; quadrati autem distincta, si notas eius enumerare possis. Knoodt, op.cit., s. 15.*

⁹² *Hoc (corpora moveri variasque habere magnitudines et figuras) non uno tantum sensu, sed pluribus, visu, tactu, auditu deprehendimus; hoc etiam distincte imaginamur et intelligimus, quod de reliquis, ut de coloribus, de sonis et caeteris, quae non ope plurium sensuum, sed singulorum duntaxat percipiuntur, dici non potest; semper enim eorum imagines in cogitatione nostra sunt confusae, nec, quidnam illa sint, scimus (Princ. phil. IV 200).*

Co to znaczy, dostrzec można na podstawie następującego przykładu: przedstawienie wody morskiej, uzyskane tylko na podstawie spostrzeżenia wzrokowego, łatwo miesza się z przedstawieniem wody rzecznej, ponieważ oko nie wykrywa, czym różni się jedna woda od drugiej. Gdy natomiast utworzy się przedstawienie wody morskiej i wody rzecznej nie tylko na podstawie spostrzeżenia wzrokowego, lecz także smakowego, to natychmiast uzyskuje się dla obu przedstawień tę cechę, która je od siebie różni.

Na twierdzeniu Kartezjusza można by oprzeć zarzut przeciwko ustalonej [tu] definicji idei wyraźnej, a mianowicie, że idea Boga byłaby wyraźniejsza, gdyby odkrywszy w Bogu nowe doskonałości, wprowadzić je jako cechy do idei Boga.⁹³ Przypuszczenie to jest jednak nietrafne; Kartezjusz posłużył się w tamtym fragmencie określeniem „*distincta idea*” w sensie bardziej potocznym, a nie w sensie technicznym, który uznano za podstawowy dla przedstawienia wyraźnego. Przypuszczenie to jednak staje się bardzo prawdopodobne wobec tej okoliczności, że Kartezjusz w odnośnym miejscu przedstawienie Boga wzbogacone o nowe przymioty nazywa „*distinctior et expressior*”. O użyciu przez Kartezjusza określenia „wyraźny” również w sensie niewłaściwym najbardziej przekonująco mówi następujące miejsce z VI „Medytacji”: „*Cum ideae sensu perceptae essent multo magis vividae et expressae et, suo modo etiam magis distinctae etc*”. Również tam, gdzie określenia „*distincta idea*” używa się w sensie przez samego Kartezjusza uznanym za niewłaściwy, tam łączy się ono z określeniem „*expressae*”.

Reasumując, w sensie ścisłym wyraźne jest każde przedstawienie, które jest dokładnie odgraniczone od innych przedstawień lub, co znaczy to samo, którego zakres jest dokładnie określony.

⁹³ *At postquam semel est concepta idea Dei veri, quamvis novae detegi possint in ipso perfectiones, quae nondum fuerint animadversae, non ideo tamen augetur eius idea, sed tantum distinctior redditur et expressior, quia omnes in eadem illa, quae prius habebatur, debuerunt contineri, quandoquidem supponitur fuisse vera* (Resp. V, s. 233).

§10. PRZEDSTAWIENIE JASNE

Kartezjusz nigdzie nie podaje definicji ani nawet przykładu przedstawienia jasnego, wykluczającego wszelką wątpliwość, czy miał na myśli rzeczywiście ideę, nie zaś percepcję. Do określenia pojęcia przedstawienia jasnego w sensie Kartezjusza można więc dojść tylko w sposób wskazany w poprzednich paragrafach. Pewien fragment z *Zasad filozofii* jest dla tej sprawy rozstrzygający i powinien się tu znaleźć w całości: „A chociaż na podstawie dowolnego atrybutu poznaje się substancję, wszelako każdej substancji przysługuje jakaś główna własność, która konstituuje jej naturę i istotę i do której sprowadzają się wszystkie inne własności. W ten sposób rozciągłość wzdłuż, wszerek i w głąb konstituuje naturę substancji cielesnej, a myślenie konstituuje naturę substancji myślącej. Bo wszystko inne, co można ciału przypisać, zakłada z góry rozciągłość i jest tylko jakąś modyfikacją rzeczy rozciągłej, tak jak wszystko, co odkrywamy w umyśle, to są tylko główne modyfikacje myślenia. Tak np. nigdzie indziej jak tylko w rzeczy rozciągłej można pojąć kształt, a ruch też jedynie w rozciągłej przestrzeni, ani nigdzie indziej wyobraźni, odczuwania czy woli, jak tylko w rzeczy myślącej. Lecz na odwrót – można pojąć rozciągłość bez kształtu lub bez ruchu, a myślenie bez wyobraźni lub bez odczuwania; i to samo dotyczy rzeczy pozostałych, co oczywiste jest dla każdego, kto na tym skupi uwagę. Tak więc łatwo możemy mieć dwa jasne i wyraźne pojęcia, czyli idee: jedną – substancji myślącej stworzonej, drugą – substancji cielesnej, o ile tylko odróżnimy ściśle wszystkie atrybuty myślenia od atrybutów rozciągłości. Możemy także mieć jasną i wyraźną ideę substancji myślącej niestworzonej i niezależnej, tj. Boga...”⁹⁴ Jeśli więc w przedstawieniu substancji rozciągłej atrybuty substancji rozciągłej lub dokładniej – rozciągłości – różnią się całkowicie od atrybutów myślenia w przedstawieniu substancji myślącej, to posiadamy w świetle powyższych wywodów wyraźne przedstawienie substancji rozciągłej i odwrot-

⁹⁴ *Princ. phil.* I 53. Fragment w przekł. I. Dąbskiej [przyp. E. Paczkowskiej-Lągowskiej].

nie. Tego rodzaju przedstawienie Kartezjusz nie tylko nazywa „wyrażnym”, lecz nadto „jasnym”. Jasność nie może wypływać z tych samych warunków co wyrażność; może polegać tylko na tym, że w odpowiednim przedstawieniu zawarta jest tak zwana przez Kartezjusza «główna cecha» (*praecipua proprietas*), a więc w przedstawieniu substancji cielesnej cecha rozciągłości, w przedstawieniu umysłu ludzkiego cecha istnienia, w przedstawieniu Boga cecha bycia istotą niestworzoną myślącą. Twierdzenie, jakoby istota jasnego przedstawienia polegała na tym, że nie brakuje w nim głównej, w najwłaściwszym sensie istotnej, cechy, znajduje potwierdzenie w powiedzeniu Kartezjusza, iż pojęcia najprostsze są najjaśniejsze.⁹⁵ Po tym, co powiedziano, wyda się rzeczą zupełnie naturalną, a nawet konieczną, że w wypadku, gdy przedstawienie nie da się już rozłożyć na żadne cechy, a więc gdy dla przedstawiającego zawiera tylko jedną cechę, to właśnie ta jedyna cecha jest cechą istotną. W przeciwnym wypadku co innego by się sobie przedstawiało, a o czym innym twierdziło, że się przedstawia; wyraz językowy tego, co przedstawione, nie odpowiadałby jemu samemu.

Jasnym jest więc każde przedstawienie, które zawiera właściwą sobie cechę istotną.

§11. PRZEDSTAWIENIE JASNE I WYRAŻNE

Jeśli jasność jakiegoś przedstawienia polega na tym, że nie brakuje w nim cechy istotnej, wyrażność na tym, że przedstawienie odróżnione jest i odgraniczone dokładnie od wszystkich innych, to jasność i wyrażność właściwa jest wszystkim przedstawieniom, które ze względu na zakres i treść określone są niedwuznacznie i dokładnie. A więc jasne i wyraźne przedstawienie jest właśnie tym, co dzisiejsza logika nazywa

⁹⁵ *Saepe adverti, philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant et per se nota, logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant (Princ. phil. I 10). Nonnulla, quae dum definire volumus, obscuriora reddimus, quia nempe, cum simplicissima clarissima sunt, haud melius ea scire quam per semet ipsa valemus, dari dico (Inquisitio veritatis).*

„pojęciem”.⁹⁶ Gdy więc Kartezjusz mówi o jasnych i wyraźnych pojęciach, to w gruncie rzeczy popełnia pleonazm.

Jasność i wyraźność percepcji pociąga za sobą jej prawdziwość; jasność i wyraźność idei ma dwa następstwa.

Po pierwsze, każde jasne i wyraźne przedstawienie jest niesprzeczne; żadne przedstawienie obciążone wewnętrzną sprzecznością nie może być jasne i wyraźne.⁹⁷ Dlatego też możliwe jest istnienie przedmiotu jasnego i wyraźnego przedstawienia poza przedstawiającym.⁹⁸

Po drugie, każde jasne i wyraźne przedstawienie jest prawdziwe. O prawdziwości idei można jednak mówić tylko w sensie niewłaściwym.⁹⁹ W tym mianowicie, że „fałszywą” nazwie się każdą ideę, która daje sposobność do fałszywego sądu; ideę o własnościach przeciwnych nazywa się „prawdziwą”. Ponieważ jednak idee dostarczają sądom przedmiotu, materiału (*materia*), określa się je jako „materialnie prawdziwe” lub „fałszywe”.¹⁰⁰ (Określenie to pochodzi od Suáreza;¹⁰¹ Kartezjusz posługuje się nim świadomie, powołując się na Suáreza.¹⁰²) Najważniejszego rodzaju przykładów takich idei dostarczają te, w których treści występuje cecha rzeczywistości; jeśli ideom tym odpowiada w świecie zewnętrznym coś realnego, to są one materialnie prawdziwe;

⁹⁶ Por. A. Höfler, *Grundlehren der Logik*.

⁹⁷ *Oritur autem in nostris conceptibus implicantia ex eo tantum, quod sint obscuri et confusi nec ulla unquam In claris et distinctis esse potest (Resp. II).*

⁹⁸ *Quoties agitur de claro et distincto conceptu, in quo rei possibilitas continetur (Notae in programma quoddam etc.).*

⁹⁹ *Quamvis enim falsitatem proprie dictam sive formalem non nisi in iudicii posse reperiri paulo ante notaverim, est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis (Med. III).*

¹⁰⁰ *Quantum autem ad confusas deorum ideas [...] non video, cur non etiam materialiter falsae dici possunt, quatenus falsis... iudiciis materiam praebeant (Resp. IV. s. 111). Quamquam sane illae (ideae), quae vel nullam, vel perexiguam iudicio dant occasionem erroris, non tam merito materialiter falsae dici videntur, quam quae magnam (ibidem).*

¹⁰¹ *Falsitas improprie dicta, quae rebus vel simplicibus conceptibus attribuitur, solum est denominatio extrinseca vel signi vel causae, seu occasionis vel objecti falsi iudicii (Suárez, Disputationes metaphysicae IX, sectio I 19). Również określenie „materialiter” dla tego rodzaju prawdziwości lub fałszywości znajduje się już u Suáreza (ibidem, sectio II 4).*

¹⁰² *Resp. IV, s. 112.*

jeśli nie, to w tym sensie są fałszywe.¹⁰³ Innego rodzaju przykładów dostarczają idee, w których treści dana jest jakaś inna cecha, nieprzysługująca przedmiotowi przedstawionemu. Również w tym wypadku idea będzie fałszywa; w wypadku przeciwnym – materialnie prawdziwa. Zanim jednak wyda się odnoszący się do niej sąd, należy się upewnić, czy odnośna cecha idei rzeczywiście przysługuje, ponieważ tylko w tym wypadku można orzec ją jako predykat o tej idei.¹⁰⁴

Jeśli więc pewna idea jest jasna i wyraźna, to ze względu na określoność swoich cech niełatwo daje okazję do błędu, jak to ma miejsce w przypadku przedstawienia nieokreślonego co do treści i zakresu, a zatem niejasnego i mętnego. Kartezjusz ilustruje to przykładem ciepła i zimna, w którym treść przedstawień nie pozwala rozstrzygnąć, czy jedno jest mniejszym, czy większym stopniem, czy też negacją drugiego lub czy w odpowiednich przedstawieniach występuje coś samodzielnie rzeczywistego. Ta wątpliwość bierze się mianowicie stąd, że przedstawienia ciepła i zimna nie są dokładnie od siebie odgraniczone, a więc są mętne, oraz stąd, że nie jest dana cecha konstytuująca ich treść (*praecipua proprietates*), na skutek czego przedstawienia te są ciemne.¹⁰⁵ Czym innym jest jednak na podstawie treści przedstawień wnioskować o rzeczywistości tego, co przedstawione, czym innym zaś o jego istnieniu. Wniosek o rzeczywistości będzie zawsze warunkowy i brzmieć będzie: Jeśli przedmiot przedstawienia istnieje poza przedstawiającym, to istnienie jego jest rzeczywiste. Czy jednak on w ogóle istnieje, na to pytanie

¹⁰³ *Cetera autem ut lumen, colores, soni, odores, sapes, calor et frigus aliaeque tactiles qualitates non nisi valde confuse et obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem, an sint verae vel falsae, hoc est an ideae, quas de illis habeo, sint rerum quarundam ideae, aut non rerum [...]. Est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tamquam rem repraesentant* (Med. III).

¹⁰⁴ *Ex eo quod aliquid sit in idea, non infero idem esse in rerum natura, nisi cum nulla alia istius ideae causa reddi potest; quod non de pluribus mundis nec de ulla alia re praeterquam de solo deo verum esse demonstravi* (Resp. V).

¹⁰⁵ *Idea, quas habeo caloris et frigoris, tam parum clarae et distinctae sunt, ut ab iis discere non possim, an frigus sit tantum privatio caloris vel calor privatio frigoris vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum; et quia nullae ideae nisi tamquam rerum esse possunt, siquidem verum sit, frigus nihil aliud esse, quam privationem caloris, idea, quae mihi illud tamquam reale quid et positivum repraesentat, non immerito falsa dicitur; et sic de caeteris* (Med. III).

trzeba szukać odpowiedzi w inny sposób.¹⁰⁶ Jedyne w idei Boga istnienie jawi się jako cecha konieczna.¹⁰⁷ Wszystkie sądy, na których prawdziwość lub fałszywość ma wpływ leżąca u ich podstaw idea, są analityczne. Bo tylko w tych sądach przedstawieniu podmiotowemu przypisać można bezpośredni wpływ na ich prawdziwość lub fałszywość.

Określenie jasnego i wyraźnego przedstawienia jako czegoś różnego od jasnej i wyraźnej percepcji stanowi wypełnienie już wspomnianej luki, która łatwo mogłaby stać się przyczyną tego, że nawet sąd oparty na jasnej i wyraźnej percepcji byłby sądem fałszywym.

§12. STRESZCZENIE I WNIOSEK

Najpierw pokazano, że „*idea*” oznacza przedstawienie, natomiast „*perceptio*” spostrzeżenie. Następnie zbadano, w jakim sensie przypisać należy jasność i wyraźność spostrzeżeniu, a w jakim przedstawieniu. Wyraźność związana jest w takim samym sensie z przedstawieniem, co ze spostrzeżeniem; inaczej jest z jasnością. Jak bowiem wykazało badanie, polega ona w związku z percepcją na tym, by spostrzeżenie ze względu na swój przedmiot było pełne, obejmowało przedmiot jako całość i we wszystkich jego częściach. Przedstawienie, które odpowiadałoby analogicznym warunkom, to jest posiadałoby wszystkie cechy przysługujące przedstawionemu przedmiotowi, nazywałoby się według Kartezjusza nie „jasnym”, lecz „adekwatnym”.¹⁰⁸ Jasne jest natomiast przedstawienie wtedy, gdy nie brak w nim cechy istotnej.

Jasnej i wyraźnej idei z jednej oraz jasnej i wyraźnej percepcji z drugiej strony przypadają w teorii poznania różne role. Obie mają pewien

¹⁰⁶ *Notandum est, me non affirmasse ideas rerum materialium a mente deduci, ut non satis bona fide hic fingis; expresse enim postea ostendi ipsas a corporibus saepe adveniri ac per hoc corporum existentiam probari (Resp. V).*

¹⁰⁷ *Nulla alia res potest a me excogitari, ad cuius essentiam existentia pertineat, praeter solum deum (Med. V).*

¹⁰⁸ *Ipsam vero rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus, sed non adaequate, hoc est non totum id, quod in ea intelligibile est, comprehendimus (Resp. I).* Por. *Princ. phil.* I 54, *Resp.* IV, s. 105.

wpływ na trafność sądu. Lecz jasna i wyraźna idea jest dla sądu, jeśli ma on być trafny, tylko warunkiem (*conditio*), podczas gdy jasna i wyraźna percepcja jest przyczyną trafności sądu (*causa*) albo, jak powiada Kartezjusz, *ratio* trafnego sądu.

W tym stosunku jasnej i wyraźnej idei do jasnej i wyraźnej percepcji wyraża się najdobitniej ich różnica. Poprzez jej ustalenie udałoby się może rzucić więcej światła na niektóre zagadnienia związane z teorią poznania Kartezjusza. I jeśli niniejsze studium może się nieco do tego przyczynić, w pełni osiągnęło swój cel.

2.2. Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy

Przełom, r. I (1895), nr 14 (24 sierpnia), s. 427–438.

W religii katolickiej nieśmiertelność duszy nie jest przedmiotem zagadnienia, lecz stanowi treść jednego z zasadniczych artykułów wiary; przekonanie Kościoła o nieśmiertelności znajduje krótki a stanowczy wyraz w końcowym ustępie *Składu Apostolskiego*, a opiera się z jednej strony na własnych słowach Chrystusa Pana i nauce Apostołów, z drugiej [zaś] strony na fakcie historycznym, na Zmartwychwstaniu Pańskim. Ale o nieśmiertelności duszy ludzkiej nie tylko religia prawi; nieśmiertelność należy do tych – nielicznych zresztą – przedmiotów, którymi się religia zajmuje wspólnie z filozofią. A chociaż współcześni pozytywiści i agnostycy odmawiają filozofii prawa zajmowania się kwestią życia pozagrobowego, wołając „*ignorabimus*”, przecież oni ludzkości nie przerobiją i nie stłumią w sercach ludzkich żądzy wiedzy, która chyba nigdy głośniejsz się nie odzywa, jak w chwilach, gdy stoimy nad trupem drogiej nam osoby i wobec zimnego, sinego, nieruchomego ciała zadajemy sobie pytanie: Czy to już wszystko się skończyło?

A jednak ci, co odsądzają rozum ludzki od władzy rozstrzygnięcia o własnych siłach zagadki śmierci i tych, co nie chcą lub nie mogą się zadowolić spokojną w tej mierze rezygnacją, odsyłając do wiary religijnej, mogą się powołać na świadczący za ich zdaniem fakt dziejowy,

istniejący od kilkudziesięciu wieków i trwający do dziś dnia, tak że każdy może się w każdej chwili o jego rzeczywistości przekonać. Faktem tym jest panująca między filozofami niezgoda co do nieśmiertelności duszy ludzkiej. Z taką samą stanowczością, z jaką jedni twierdzą, że posiadają niezbite dowody, niedające miejsca najmniejszej wątpliwości co do nieśmiertelności, drudzy utrzymują, że te rzekome dowody to sofizmata, rozwiewające się pod ścisłym rozumowaniem, któremu nie zdołają się oprzeć. A więc gdy tyle pokoleń, wśród tak rozmaitych warunków umysłowo pracujących, nie doszło do żadnego stanowczego wyniku, tak że spór o nieśmiertelność dziś nie mniej zacięcie się toczy jak za sofistów greckich i Sokratesa, wtedy chyba trzeba przyznać, że ta kwestia należy do tych, co nigdy ludzkim rozumem rozstrzygnięte być nie mogą.

Na taki wywód jednak odpowiedź jest gotowa. Jeżeli mamy do czynienia z kwestią, która mimo wysiłków umysłów najbystrzejszych nie przestała być kwestią, wtedy powód podany w naszym wypadku nie jest jedynym, który może pociągnąć za sobą taki stan rzeczy. Kwestia nie dlatego koniecznie musi być nierozstrzygnięta, że się rozstrzygnąć nie da. Taki stan rzeczy może mieć inne jeszcze powody. Może pochodzi stąd, że badania uboczne, stanowiące warunek konieczny do stanowczego zwrotu w kwestii, o którą chodzi, nie dość daleko zostały posunięte. Może być i to powodem, że nie urodził się jeszcze geniusz, który by znalazł sposób właściwy na rozwiązanie zagadki: sposób, który raz odkryty wydaje się potem tak prosty, że wszyscy wytrzeszczają oczy, jak ongi współbiesiadnicy Kolumba, gdy ten im pokazał znaną dziś każdemu dziecku sztuczkę. Nareszcie może także zachodzić ta okoliczność, że kwestia już dawno rozstrzygnięta została, ale że ci, którym rozwiązanie zagadki nie jest po myśli, nie chcą jej uznać za rozwiązaną i wzbraniają się z jednej strony przed jasnym sformułowaniem swych zarzutów, a z drugiej strony tak długo ją gmatwają, aż nareszcie i ci, co już pewny zaczęli czuć grunt pod nogami, z wolna zaczynają się cofać, zapominając, gdzie jest ten punkt, do którego trzeba odesłać przeciwników, mówiąc im: *Hic Rhodus, hic salta!*.

A więc przyczyny podawane przez pozytywistów na wytłumaczenie, czemu kwestia nieśmiertelności nie została dotąd rozstrzygnięta,

wcale nie są jedynie możliwymi. Kto wie, czy nie ma w tej właśnie kwestii miejsca fakt, że kwestia JEST załatwiona, ale że są tacy, którzy wolą ją widzieć nierozstrzygniętą, aniżeli uznać, że została załatwiona wbrew ich oczekiwaniom i ulubionym teoriom. Przypatrzmy się tedy uważnie całemu zagadnieniu, uczynimy rachunek ścisły z tego, co dotąd w tej kwestii działo się, a zobaczymy, po jakiej stronie wypadnie nadwyżka.

Wyraz „nieśmiertelność” może być użyty w znaczeniu właściwym i niewłaściwym. To ostatnie ma miejsce, gdy mówimy o «nieśmiertelnej sławie», którą się ktoś okrył itp.; we właściwym zaś znaczeniu rozumiemy się pod „nieśmiertelnością” właśnie ów będący przedmiotem sporów fakt, że w chwili śmierci, tj. z początkiem rozkładu ciała ludzkiego, nasze «ja», które przecież odróżniamy od naszego ciała, istnieć nie przestaje, lecz trwa dalej – bez końca. Ale i we właściwym znaczeniu wzięta „nieśmiertelność” w dwojaki sposób może być zrozumiana, wedle tego, czy jest INDYWIDUALNA, czy OSOBISTA. Indywidualna jest wtedy, gdy oznacza proste trwanie dalej ludzkiego «ja», ale odmawia mu w życiu pozagrobowym samowiedzy; osobista zaś jest wtedy, gdy oznacza taki stan pośmiertny, w którym każde «ja» posiada samowiedzę i czuje się tą samą osobą, która ongi w ludzkim ciele ziemski pędziła żywot. W drodze analogii pojęcie nieśmiertelności w znaczeniu właściwym, jedynie tu nas obchodzącym, bywa zastosowane także do innych istot żyjących, wskutek czego spotykać się można u niektórych filozofów z pytaniem, czy w zwierzęciu lub nawet w roślinie nie tkwi jakiś pierwiastek, który by przetrwał istnienie tych organizmów, o ile ono pod zmysły nasze podpada.

Im zawilsza jest jakaś kwestia, tym baczniejszą trzeba zwracać uwagę na metodę, którą należy zastosować do zbadania jej. Wobec zagadnienia nieśmiertelności kwestia metody z łatwo zrozumiałych powodów jest nader ważna. Wszak rzecz tu tak stoi, że wybór metody rozstrzyga poniekąd o duchu, w jakim wypadnie odpowiedź na pytanie, czyśmy nieśmiertelni.

W trojaki sposób, za pomocą trzech zasadniczo się różniących metod usiłowano i usiłuje się rozwiązać kwestię nieśmiertelności: metodą doświadczalną, dedukcyjną i indukcyjno-dedukcyjną. Metodą DOŚWIAD-

CZALNĄ posługują się spirytyści. Chodzi im o wywołanie takich zjawisk, które by same przez się, bez wszelkich teorii, samym faktem swego istnienia udowadniały nieśmiertelność. Rozumie się, że metoda doświadczalna ma pierwszeństwo wszędzie, gdzie się daje zastosować; co do tego jednak właśnie zachodzi kwestia, czy metoda ta może być stosowana do zagadnienia nieśmiertelności. Albowiem nie brak licznych bardzo, a między nimi i poważnych, głosów, które otrzymane na drodze doświadczeń spirytystycznych zjawiska uważają za złudzenia. Z drugiej strony i spirytyści liczą między swoimi zwolennikami uczonych o sławie światowej. Wobec tego trzeba przyznać, że możliwość zastosowania metody doświadczalnej, tj. eksperymentów spirytystycznych, do rozwiązania kwestii nieśmiertelności, byłaby rzeczą bardzo pożądaną, ale przedstawiając sama w sobie kwestię sporną, nie nadaje się wcale do rozstrzygnięcia innego sporu. Trudno udowodnić nieśmiertelność komuś za pomocą faktu, który spotyka się z zaprzeczeniem.

Metoda DEDUKCYJNA rzeka się zupełnie doświadczenia; stara się natomiast wyprowadzić śmiertelność lub nieśmiertelność duszy – wedle stanowiska, jakie zajmuje – z pewnych twierdzeń, które konsekwentnie rozwinięte kwestię rzekomo rozstrzygają. I tak, często się spotkać można z tzw. etycznym dowodem nieśmiertelności, polegającym na zdaniu, że człowiekowi wrodzone jest pragnienie ciągłego doskonalenia się z jednej, a gorąca żądza sprawiedliwości z drugiej strony. Ponieważ atoli w ziemskim życiu te potrzeby moralne nie bywają zaspokojone, więc musi istnieć życie pozagrobowe, gdzie następuje uzupełnienie tego, czego doczesny żywot ludzkości odmawia. Rozumie się, że ten dowód opiera się na przekonaniu o celowym urządzeniu wszechświata, wyprowadzając z niego przeświadczenie o konieczności przedłużenia życia poza grobem. Wychodzi zatem z założenia niemającego nic wspólnego z badanym przedmiotem, tj. z duszą, a przecież wyprowadza z niego wnioski dotyczące się stanu duszy po śmierci. Ten, który nie wierząc w celowość, do wręcz przeciwnych dochodzi wniosków, postępuje nie mniej dedukcyjnie. Metoda dedukcyjna przystępna jest wprawdzie tak spirytystom, jak ich przeciwnikom; ale i jej nie brak słabej strony. Jest nią ta okoliczność, że założenia, na których się wszelkie dowody

dedukcyjne, czy to etyczne, czy też inne, opierają, zbyt daleko odbiegają od samego przedmiotu badania i podobnie jak rzekome fakty spirytystów przez wielu bywają zakwestionowane. I tak, aby pozostać przy przytoczonym już przykładzie, o celowość wszechświata toczy się spór nie mniej zacięty od czasów najdawniejszych aż do chwili obecnej, jak o samą nieśmiertelność; dlatego też dowody dedukcyjne muszą punkt ciężkości kwestii nieśmiertelności przenosić w inne miejsce; muszą najprzód przeciwnika przekonać o celowości panującej we wszechświecie, a gdy przeciwnik potrafi się zręcznie bronić, zadanie przekonywającego go staje się arcytrudne, trudniejsze niemal od zadania, które musi spełnić zwolennik metody doświadczalnej, chcąc przeciwnika przekonać o rzeczywistości faktów spirytystycznych.

Dlatego to pozostaje metodą do zbadania kwestii nieśmiertelności najwłaściwszą ta, którą nazwałem „INDUKCYJNO-DEDUKCYJNA”. Wychodzi ona bowiem ze ściśle indukcyjnego badania nad właściwościami życia umysłowego i stojących z nim w związku zjawisk. Jak wszędzie, tak i tutaj badania te umożliwiają, gdy dość daleko zostaną posunięte, postawienie ogólnych praw. Te prawa bywają stawiane jedynie na drodze indukcji, nie [...] [inaczej,] jak np. prawa Keplera dotyczące się ruchu planet. Gdy w ten sposób indukcja przez postawienie pewnych praw spełni swe zadanie, dedukcja zacznie z tych praw wyprowadzać wnioski, które być może będą w stanie orzec coś w kwestii, o którą chodzi. Różni się zatem ta metoda od poprzedniej tym, że dowody swe opiera na prawach w drodze indukcji znalezionych, a odnoszących się bezpośrednio do głównego przedmiotu kwestii: do duszy – podczas gdy wnioski metody dedukcyjnej bywają często oparte na prawach wypływających nie z indukcji, lecz z ogólnego jakiegoś poglądu filozoficznego i odnoszą się bądź to do przymiotów Boga, lub do urządzenia wszechświata, a duszy tyczą się tylko pośrednio.

Gdy chodzi o rozstrzygnięcie, czy fakt jakiś ma miejsce lub nie, fakt, który doświadczeniem nie daje się skonstatować, metoda indukcyjno-dedukcyjna jedyną jest drogą naukową prowadzącą do zadowalającego wyniku. Posługują się nią nauki przyrodnicze, ile razy znajdują się wobec takiej *quaestio facti*. Kwestia, czy na Księżycu znajdują się istoty

żyjące, na tej właśnie drodze została rozstrzygniętą przecząco. Indukcja wskazała ogólne prawa, którym podlega życie organiczne; prawa te określają warunki, którym podlega życie organiczne; prawa te określają warunki, pod którymi życie organiczne się rozwija. Na Księżycu warunki te nie są spełnione; stąd prostą dedukcją wyprowadza się wniosek, iż na Księżycu nie ma istot organicznych. Kwestia nieśmiertelności jest taką samą *quaestio facti*, czy nasze «ja» po śmierci ciała przestaje istnieć, czy nie. A do rozwiązania tej kwestii nie ma innej naukowej drogi prócz wskazanej.

A więc badanie nad nieśmiertelnością zacząć wypada od czysto opisowego zbadania zjawisk umysłowych, jakimi one się nam przedstawiają w naszym doświadczeniu wewnętrznym. Ono nas poucza o dwóch faktach wielce doniosłych: o JEDNOŚCI naszej świadomości i o poczuciu TOŻSAMOŚCI naszego «ja», trwającego przez cały przeciąg czasu, jaki obejmuje nasza pamięć.

Pod „jednością świadomości” psychologia rozumie fakt, iż wszelkie zjawiska umysłowe, które w danej chwili w sobie spostrzegamy, odnosimy do jednego, jedyne, naszego «ja». Gdy spojrzę na litery kreślone przeze mnie na papierze, a równocześnie słyszę turkot przejeżdżającego ulicą powozu, odnoszę owo wrażenie wzrokowe i to wrażenie akustyczne do jednego «ja», mówiąc, że ja, który widzę litery, jestem tym samym «ja», które słyszy turkot. Ta sama jedność świadomości objawia się też wobec zjawisk umysłowych, nienależących jak wzrok i słuch do jednej tylko kategorii zjawisk, do wrażeń zmysłowych. Gdy widzę osobę, której nie cierpię, i uczuwam do niej równocześnie nienawiść, odnoszę wrażenie zmysłowe, odebrane za pomocą oczu od osoby przede mną stojącej, i uczucie nienawiści do tego samego «ja» i wiem, że ja, widząc tę osobę, czuję ku niej nienawiść. Pod tym względem zupełna panuje między uczonymi zgoda. A godzą się oni wszyscy i na drugi wspomniany fakt, polegający na tym, że każda jednostka jest przekonana o tym, iż mając lat trzydzieści lub więcej, jest tą samą osobą, tym samym «ja», którym była w każdej z chwil minionych swego życia, przynajmniej o tyle, o ile pamięcią sięga w przeszłość. Jestem przekonany, że ja, ten sam ja, który teraz siedzę przy stole i piszę, wczoraj chodziłem

po mieście, a przed tyłu i tyłu laty do szkół. Oto te w krótkości tu opisane fakty, że odnosimy wszystkie w danej chwili spostrzeżone zjawiska umysłowe do JEDNEGO JA i że zjawiska umysłowe podawane nam przez własną pamięć odnosimy do TEGO SAMEGO JA, które je pamięta, należy rozumieć pod JEDNOŚCIĄ i poczuciem TOŻSAMOŚCI naszego «ja».

Czymże atoli jest to «ja»? Na to pytanie z rozmaitych obozów filozoficznych najrozmaitsze można otrzymać odpowiedzi. Możemy je podzielić na dwie kategorie. Pierwsza, obejmująca liczne bardzo kierunki, jest nacechowana przekonaniem, że takie «ja», nazywane zwykle „podmiotem zjawisk umysłowych”, istnieje i jest czymś od każdego zjawiska umysłowego i od nich wszystkich, wziętych razem, różnym. Druga kategoria odrzuca istnienie podmiotu zjawisk umysłowych; wedle niej słowo „ja” oznaczać może jedynie całość, zbiorowisko pewnej ilości zjawisk umysłowych, które w osobiście ścisłym stojąc do siebie stosunku, odróżniają się tym sposobem od zjawisk umysłowych innych osób.

Oczywiście ta różnica zdań, z których jedno uznają, a drugie odrzucają istnienie podmiotu naszych czynności umysłowych, wypływa z różnicy poglądów na pewną kwestię metafizyczną: na kwestię, czy poza przystępnymi dla naszego doświadczenia zjawiskami istnieje jakaś substancja – coś, co nie jest wprawdzie spostrzegalne, ale tworzy niejako podstawę zjawisk, które wtedy bywają nazywane „akcydensami owej substancji”. Istnienie substancji zakwestionował po raz pierwszy, jeszcze dość nieśmiało, John LOCKE; Dawid HUME stanowczo zaprzeczył ich istnieniu; a w naszym wieku G.T. FECHNER starał się rozwinąć całość poglądu na świat bez uciekania się do hipotezy, jakoby oprócz zjawisk, bądź to zmysłowo, bądź to wewnętrznie spostrzegalnych, istniały jakieś tajemnicze substancje. Zdaniem FECHNERA nie istnieje żadna substancja, ani cielesna, ani duchowa; istnieją jedynie zjawiska, ułożone w pewne grupy, tak że zawsze razem bywają spostrzegane, a substancja to tylko płochy wymysł, mający służyć do wytłumaczenia tej ścisłej, wzajemnej przynależności pewnych zjawisk, należących do jednej takiej grupy. To, co nazywamy naszym «ja», jest także taką grupą zjawisk umysłowych, objętych świadomością i pamięcią, a bynajmniej jakimś odmiennym od tych zjawisk podmiotem. Taki podmiot wcale nie istnieje.

Kategoria pierwsza odpowiedzi dawanych na pytanie, czym jest nasze «ja», rozpada się, jakem powiedział, na liczne kierunki, które wprawdzie zgodnie przyznają, że istnieje jakiś podmiot naszych zjawisk umysłowych, ale nie mogą się zgodzić co do istoty owego podmiotu. Jedni go upatrują w mózgu albo w ogóle w systemie nerwowym, czyniąc tym sposobem podmiot zjawisk zmysłowych, mianowicie materię, także podmiotem zjawisk umysłowych. Są to materialści. Drudzy przeczą, jakoby materia mogła być podmiotem zjawisk umysłowych; nie chcąc im jednak przyznać podmiotu osobnego, twierdzą, że istnieje jakiś podmiot wspólny zjawiskom umysłowym i zmysłowym. Są to moniści. Ich zdaniem więc materia nie jest podmiotem, tylko akcydensem, przejawem jakiejś prąsubstancji wyłaniającej z siebie z jednej strony materię, z drugiej ducha. Trzeci przyjmują podmiot osobny dla zjawisk zmysłowych, a osobny dla zjawisk umysłowych; materia i duch, będące u monistów tylko akcydensami wspólnej substancji, stają się tu same substancjami. Ci, co tego bronią zdania, są to dualiści. Czwarci stanowią przeciwieństwo do materialistów. Jak materialści uznają tylko istnienie jednej substancji, materii, tak ci sprowadzają nie tylko zjawiska umysłowe, ale i zmysłowe do jednej substancji, mianowicie do ducha; są to idealści albo właściwie spirytualiści. Nareszcie istnieje kierunek pośredni między monizmem a dualizmem. Wedle niego podmioty zjawisk zmysłowych składają się jako ze swych ostatecznych, niepodzielnych już części z monad, które są podmiotami zjawisk umysłowych, zrazu nieświadomych, a na wyższym stopniu rozwoju monady świadomych. Dusza ludzka jest zatem bardzo wysoko rozwiniętą monadą. Zwolennicy tego kierunku są to monadolodzy.

Każdy z tych kierunków ma znowu swoje kierunczki, odcienie rozmaite. I tak, moniści np. przypuszczają istnienie albo tylko jednej jedynej prąsubstancji, jak SPINOZA i HARTMANN (panteiści), albo dzielą tę substancję na niezmierną ilość podmiotów, jak to czyni HAECKEL. Dualiści należą albo do obozu skrajnie dualistycznego KARTEZJUSZA, albo idą za zdaniem umiarkowanego dualisty, jakim był ARYSTOTELES. Monadolodzy znów albo przeczą, jakoby pojedyncze monady mogły na siebie oddziaływać (LEIBNIZ), albo uczą, że monady mogą wzajemnie wpływać na siebie (BOLZANO, TEICHMÜLLER).

Wszystkie te kierunki można ugrupować jeszcze inaczej, biorąc za punkt wyjścia stosunek, jaki zachodzi między każdym z nich a kwestią nieśmiertelności. W ten sposób otrzymamy trzy grupy. Pierwsza obejmuje kierunki, z którymi przekonanie o nieśmiertelności POGODZIĆ SIĘ NIE DAJE; na drugą składają się kierunki, z których WYPŁYWA WPROST JAKO KONSEKWENCJA LOGICZNA nieśmiertelność; do trzeciej grupy należą kierunki, które SAME Z SIEBIE O NIEŚMIERTELNOŚCI NIC NIE STANOWIĄ.

W pierwszej grupie należy umieścić przede wszystkim materializm i monizm HAECKLA. Jeżeli, jak materialści twierdzą, podmiotem życia umysłowego jest mózg, wtedy z chwilą rozpoczynającego się rozkładu mózgu ustają wszelkie objawy przywiązane do jego życia. Wedle monizmu HAECKLA zaś każda cząstka prasubstancji, każdy atom eteru (eter jest bowiem ową prasubstancją) jest obdarzony siłami fizycznymi i zdolnością czucia. Układ tak skomplikowany, jakim jest ustrój mózgu, doprowadza rozwój tych władz do najwyższego stopnia; powstaje życie umysłowe, będące wynikiem oddziaływania wzajemnego tych związków świadomości, którymi są czucia każdego z atomów eterycznych. Gdy się cały ten ustrój rozpada, ustają warunki oddziaływania wzajemnego, które pociągnęło za sobą powstanie życia umysłowego, a wskutek tego zanika też owo życie. Ten odcień monizmu tak jest zbliżony do materializmu, choć go ze względu na rozmaite inne twierdzenia z nim mieszać nie wolno, że nic dziwnego, iż co do nieśmiertelności kierunki oba do tych samych dochodzą wyników.

Do tej samej grupy należy też kierunek zaprzeczający istnieniu podmiotu zjawisk umysłowych, kierunek, którego przedstawicielami [są] HUME i FECHNER. Spotykamy się tu jednak z tym dziwnym zjawiskiem, że FECHNER, nie uznając podmiotu objawów życia umysłowego, wierzy w nieśmiertelność i występuje z rzadką u dzisiejszych przyrodników gorliwością w jej obronie. Jest on tego zdania, że tak jak za życia czynności umysłowe następują po sobie, będą one następować po sobie także po śmierci. Aby jednak nie zostać jedynie przy przypuszczeniu, że tak się rzeczy mają, aby poprzeć swe zdanie argumentami, musiał się FECHNER sprzeniewierzyć założeniu, z którego wyszedł, twierdząc, że nie ma podmiotu zjawisk umysłowych. Okazując się z tej strony mniej ścisłym

od HUME'a, który nie wahał się wyprowadzić wszelkich konsekwencji ze swego zapatrywania, FECHNER nie przestał być oryginalnym. Nie chcąc bowiem przyjąć za podmiot czynności umysłowych jakiejś substancji, uczynił tym podmiotem zjawiska zmysłowe, mianowicie tak przez niego nazywane „ruchy psychofizyczne”.

Do drugiej grupy należy jedynie monadologia; ona jedna bowiem określa podmiot zjawisk umysłowych w ten sposób, że z samego określenia wynika nieśmiertelność tego podmiotu. Monady są bowiem wieczne: zawsze istniały, zawsze istnieć będą. Podmiotem zjawisk umysłowych, duszą każdego, jest taka monada, która przechodziła już cały szereg stopni coraz to wyższego rozwoju, nim sobie zorganizowała ciało ludzkie, w którym po raz pierwszy uzyskuje samowiedzę i pamięć. Pamięć ta w tył sięga poza życie, jakie monada wie dzie jako dusza ludzka; ale pamięć ta nie zaginie po śmierci, gdy monada dalej jeszcze w swym rozwoju postąpi, albowiem prawo rozwoju mówi, że wszelkie władze uzyskane na niższym stopniu rozwoju bywają zachowane w dalszym postępie ewolucyjnym. A więc i samowiedzę, i wspomnienie ludzkiego żywota zachowa dusza ludzka na zawsze; jest zaś wieczna dlatego, że jest pojedyncza, z żadnych nie [jest] złożona części, [jest] ostatnim, niepodzielnym pierwiastkiem; giną wprawdzie rozmaite układy i zbiorowiska monad, gdy się na swe pierwiastki rozkładają, ginie więc i ciało ludzkie, ale nie ginie dusza, gdyż ona jest sama takim pierwiastkiem. Monadologia zaręcza więc nieśmiertelność nie tylko indywidualną, ale nawet osobistą. Należy zaś monadologię ściśle odróżniać od Haecklowskiego monizmu, z którym na pierwszy rzut oka wiele się zdaje mieć punktów stycznych. Ale zachodzi między tymi kierunkami różnica bardzo wielka. Albowiem u HAECKLA podmiotem zjawisk umysłowych jest zbiorowisko atomów eterycznych, nazwane mózgiem, a więc całość złożona z ogromnej ilości części; wedle monadologii zaś podmiot ten jest nie złożony, lecz pojedynczy; skutek tej zasadniczej różnicy, dzielącej monadologię od monizmu Haecklowskiego, oba te kierunki prowadzą do wręcz przeciwnych sobie odpowiedzi na pytanie o nieśmiertelność.

W grupie trzeciej napotykamy przede wszystkim monizm SPINOZY, wznowiony w odmiennej nieco formie przez HARTMANNA. Monizm SPI-

NOZY przypuszcza nieśmiertelność, ale tylko indywidualną. Człowiek bowiem jest wedle SPINOZY przemijającym objawem jednej jedynej substancji objawiającej się w całości wszechświata. Każda istota, każda część tego świata jest właściwością owej substancji, i tak jak się, powstając z niej, wybiła, nie posiadając odrębnego bytu, tak samo gdy ginie, powraca na łono substancji. A więc jako objaw substancji przestaje istnieć, ale istnieje dalej jako nieobjawiająca się już część substancji, przy czym zatracą swą chwilową, złudną samoistość. Ponieważ jednak przynajmniej substancja jest wieczna, więc każda istota po powrocie na łono tej substancji istnieje wiecznie dalej.

U HARTMANNA zaś substancja sama jest skazana na unicestwienie, a zatem u niego o nieśmiertelności, choćby tylko indywidualnej, już mowy być nie może.

Innym kierunkiem należącym do grupy trzeciej jest spirytualizm, naz[y]wany też niewłaściwie „idealizmem”. Zajmuje on wobec nieśmiertelności rozmaite stanowiska. Spirytualizm BERKELEYA występuje w obronie nieśmiertelności, spirytualizm FICHTEGO w gruncie rzeczy ją zabija. Ze stanowiska spirytualistycznego jako takiego nie dają się wysnuć żadne wnioski względem nieśmiertelności; uboczne tylko zapatrywania poszczególnych spirytualistów popchnęły jednych do obrony, drugich do zaprzeczenia nieśmiertelności.

Za to dualizm bywa uważany za kierunek, który sam przez się przemawia za nieśmiertelnością. Może dlatego, że ten kierunek w najściślejszym pozostaje związku z filozofią chrześcijańską, która z wielką stanowczością głosi nieśmiertelność duszy ludzkiej. Ale trzeba pamiętać, że *cum hoc* nie jest to jeszcze *propter hoc*. To pewna, że dualizm daje się w zupełności pogodzić z przekonaniem o nieśmiertelności; czy jednak sama teoria dualistyczna wystarcza na wyprowadzenie wniosku, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, wydaje mi się rzeczą wątpliwą. Co do ARYSTOTELESA np., który był na wskroś dualistą, ojcowie Kościoła niekoniecznie widzą w nim obrońcę nieśmiertelności. Św. TOMASZ wprawdzie jest zdania, że ARYSTOTELES obstawał za nieśmiertelnością; natomiast św. AUGUSTYN twierdzi, że ARYSTOTELES przeczył nieśmiertelności duszy. A i między współczesnymi znawcami ARYSTOTELESA nie ma co

do tego pytania zgody. Przyczyna tej niejasności tkwi w następującej okoliczności:

Dualizm uczy, że zjawiska zmysłowe i zjawiska umysłowe mają odrębne podmioty. Podmiotem tamtych [jest] materia, a tych [są] dusze. Z połączenia duszy z materią o pewnym ustroju powstaje człowiek. Materia istniała już przedtem, nim się ułożyła w ciało ludzkie, ale istniała w innej formie, tworząc część organizmu matki. Jak się jednak ma rzecz z duszą? W tym leży cała trudność.

Niektórzy dualiści są zdania, że dusza każda powstaje wskutek stwórczego aktu Boga, który zarodek ciała ludzkiego obdarza duszą, gdy ten zarodek dostąpił pewnego rozwoju. Kiedy to się jednak dzieje, o to się jeszcze spierają. Inni znowu są zdania, że dusza powstaje bez bezpośredniego współudziału Boga, wskutek tych samych przyczyn, które wywołują tworzenie się organizmu ludzkiego. Tamci się nazywają „kreacjonistami”, ci „traducjanistami”. Otóż jest rzeczą jasną, że kto przypuszcza, iż dusza w czasie powstaje, musi też przypuszczać możliwość zaginięcia duszy w czasie, bądź to wskutek każdorazowego aktu woli Bożej, bądź wskutek działania praw natury podobnych do tych, na podstawie których dusza dziecięca została powołana do życia. Broniąc nieśmiertelności ze stanowiska kreacjonizmu lub traducjanizmu, trzeba się posługiwać argumentami teologicznymi. Za ich pomocą można wykazać, że zniszczenie dusz bezpośrednio stworzonych lub na podstawie praw natury powstałych nie da się pogodzić ani z mądrością, ani z miłosierdziem Bożym. Taka jednak argumentacja jest czysto dedukcyjna i może mieć miejsce w teologicznym traktowaniu kwestii, nie nadaje się jednak do jej filozoficznego zbadania. Filozof zawsze powie, że to, co ma początek, może mieć też koniec (choć go mieć nie musi), i dlatego z tak pojętym dualizmem zostanie wobec kwestii nieśmiertelności bez odpowiedzi.

Pod jednym tylko warunkiem dualizm potrafi dać sobie radę i pozostając wiernym swym zasadniczym twierdzeniom, rozstrzygnąć na gruncie filozoficznym kwestię nieśmiertelności; mianowicie jeżeli za przykładem PLATONA przyzna duszom preegzystencję. Jeżeli dusza jest równie wieczna jak materia, wtedy doczesne połączenie się jej z cia-

łem ludzkim nie odbiera jej tego przymiotu, przy czym trzeba pamiętać, że wieczność materii i dusz zupełnie się nie sprzeciwia temu, aby były stworzone przez Boga, jeżeli tylko wyrazy „wieczność” i „stworzenie” należycie zostaną zrozumiane. A więc dualizm, przypuszczający wieczność dusz, nie pozostaje w tyle poza monadologią co do dowodów nieśmiertelności. Umieściłem go jednak mimo to w trzeciej grupie, ponieważ właśnie okoliczność decydująca, preegzystencja dusz, wcale nie jest częścią istotną dualizmu, lecz tylko nauką, dającą się z nim bez wszelkich trudności pogodzić; a w połączeniu z tą nauką dopiero dualizm przemawia za nieśmiertelnością.

Uczyniwszy w ten sposób przegląd odpowiedzi dawanych na pytanie, czym jest nasze «ja», i zaznaczywszy stosunek, w jakim każda z tych odpowiedzi pozostaje do kwestii nieśmiertelności tego «ja», zwrócimy się znowu do punktu, z któregośmy wyszli, i zobaczymy, czy z faktów jedności świadomości i poczucia tożsamości naszego «ja» nie dadzą się wyprowadzić wnioski, które by nam umożliwiły wybór spomiędzy istniejących w filozofii zapatrywań na istotę naszego «ja».

2.3. Metafizyka duszy¹⁰⁹

Przełom, r. I (1895), nr 15 (31 sierpnia), s. 467–480

Ze wszystkich teorii dotyczących się duszy ludzkiej najosobliwszymi niezawodnie są te, które zgoła istnienia duszy nie uznają. A jeżeli pod „duszą” rozumiemy podmiot niematerialny, substancję niecielesną zjawisk umysłowych, wtedy do rzędu takich teorii zaliczyć musimy nie tylko naukę FECHNERA, nieuznającą istnienia jakichkolwiek substancji, lecz także materializm, twierdzący, iż podmiot zjawisk umysłowych jest czymś materialnym, cielesnym. Materialiści i paraleliści (tak bowiem nazywają dziś zwolenników FECHNERA, choć tenże sam naukę swą mienił

¹⁰⁹ Jest to ciąg dalszy zamieszczonego wyżej tekstu „Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy” [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

„synechologią”) nie znają duszy; a jeżeli się tym wyrazem posługują, czynią to tylko dla określenia pewnej jednolitej całości zjawisk umysłowych, tych właśnie, które każdy uważa za swoje własne.

Jak przy głosowaniu nad rozmaitymi wnioskami zaczyna się zwykle od najdalej idącego, tak i w ocenie teorii filozoficznych o podmiocie zjawisk umysłowych, o naszym «ja», najlepiej zacząć od zapatrywania najskrajniejszego. A więc czy zdanie, jakoby nie istniał wcale podmiot naszych objawów duchowych, jest słuszne? Czy możemy się obejść bez substancji, której akcydensami byłyby wszystkie zjawiska składające się na nasze życie umysłowe? Czy możemy twierdzić z HUME’em i FECHNEREM, że istnieją tylko następujące po sobie zjawiska, ujęte w jedną całość samowiedzą i pamięcią? FECHNER nadzwyczaj zrećcznie broni tego zapatrywania, a gdyby się ono miało okazać słuszne, pociągnęłoby za sobą wielkie uproszczenie licznych teorii metafizycznych. A jednak, zdaje mi się, argumentacja FECHNERA nie prowadzi do zamierzonego celu.

Wedle FECHNERA w świecie umysłowym nie istnieje nic prócz stanów świadomości następujących po sobie czasem bez przerwy, czasem z większymi lub mniejszymi przerwami, spowodowanymi snem itp. Każdy taki stan obejmuje zazwyczaj kilka zjawisk, np. wrażenie zmysłowe i przywiązane do niego uczucie (widok osoby i uczucie nienawiści ku niej). FECHNER, odrzucając podmiot tych zjawisk, stara się nam wytłumaczyć, skąd dochodzimy do przekonania o JEDNOŚCI każdego takiego stanu świadomości i do przekonania o TOŻSAMOŚCI jakiegoś (urojonego wedle FECHNERA) «ja», trwającego niezmiennie mimo różnych następujących po sobie stanów świadomości.

Dotyczące wywody FECHNERA są zupełnie trafne i nie można przeciwko nim podnieść żadnego zarzutu. Mimo to chybiają właściwego celu. Albowiem FECHNER zapomina, iż winien nam odpowiedzi, NIE na pytanie, skąd dochodzimy do PRZEKONANIA o jedności i tożsamości naszego «ja», lecz na pytanie, czy to przekonanie jest słuszne lub mylne. TWIERDZĄC, iż jest mylne, a WYKAZUJĄC JEGO POWSTANIE, mniema FECHNER, że DOWIÓDŁ, iż jest mylne.

Byłoby jednak możliwe, że FECHNER, mimo iż swego twierdzenia nie udowodnił, ma słuszność. Zdarza się bowiem nieraz, że jeden uczony

stawia jakieś twierdzenie, nie popierając go dowodem, a że dopiero inny uczony dowodu tego dostarcza. Nie trzeba brać braku dowodu za znak fałszu. Jakże się więc rzecz ma w naszym wypadku? Jak stanąć wobec kwestii, czy istnieje podmiot zjawisk umysłowych: Czy «ja» nasze jest czymś innym jak całością pewnych zjawisk umysłowych, czymś niezmiennie trwałym wśród zmiennych objawów życia duchowego?

Odpowiadam, że «ja» takie istnieje; ale przyznaję, że nie jestem w stanie podać jakiegokolwiek dowodu istnienia tego «ja». Albowiem istnienie mego «ja» należy dla mnie do tych prawd, które są bezpośrednio oczywiste. A prawdy takie nie mogą być udowodnione, ale też nie potrzebują być udowodnione. Nikt nie wymaga dowodu na to, że nie istnieje koło kwadratowe; albowiem jest rzeczą bezpośrednio oczywistą, iż coś podobnego istnieć nie może. A równie bezpośrednio oczywiste jest przekonanie o własnym byciu. Nie twierdzę tu nic nowego. Św. Augustyn, a po nim Kartezjusz, wypowiedzieli to już dawno: a ten ostatni sformułował tę prawdę w zdaniu: „Myślę, więc jestem”. Znaleźli się później arcywiedzy ludzie, którzy mówili: Ściśle rzecz biorąc, bezpośrednio oczywiste jest tylko istnienie mojego MYŚLENIA, ale że poza tym myśleniem istnieje jakiś PODMIOT tego MYŚLENIA, jakieś «ja», które myśli, to już jest dowolnym twierdzeniem. Ich zdaniem nie powinniśmy właściwie mówić „Ja myślę” („*Ich denke*”), lecz tylko „Myśli” („*Es denkt*”), tak jak mówimy „Grzmi” („*Es donnert*”), nie przesadzając tym sposobem kwestii, co myśli i czy istnieje coś myślącego, co by nie było samym myśleniem. Na to mogę tylko powiedzieć: *Habeant sibi!* Jeżeli ktoś przeczy, jakoby istniał, wtedy nie wiem, na co mam przekonywać kogoś, kto nie istnieje. A gdy ten nieistniejący ktoś mi powie, że «on» wprawdzie nie istnieje, ale że natomiast istnieje jakaś grupa wrażeń, myśli, uczuć itp., pragnąca ze mną prowadzić dyskusję filozoficzną, wtedy może powstać niebywały jeszcze dialog. Ta grupa wrażeń itd. twierdzi bowiem, że to, co ludzie nazywają swoim «ja», jest tylko taką jak ona grupą zjawisk umysłowych. A więc gdy zechce się wyrażać ściśle, nie śmie używać zaimka pierwszej osoby, lecz może o sobie mówić jedynie właśnie jako o grupie zjawisk umysłowych. A dialog nasz będzie wtedy brzmiał mniej więcej tak:

JA: Niechże mi grupa zjawisk umysłowych powie, skąd grupa wie, że jakieś zjawisko umysłowe DO NIEJ należy, a nie jest częścią INNEJ jakiejś grupy zjawisk umysłowych?

GRUPA zjawisk umysłowych: Każda grupa zja[wisk] um[ysłowych] wie o tym stąd, że zjawiska umysłowe własne bezpośrednio spostrzega za pomocą doświadczenia wewnętrznego; o innych zaś, nienależących do niej zjawiskach umysłowych dowiaduje się jedynie na drodze wnioskowania.

JA: Zgadną się zupełnie; ale niech mnie grupa zja[wisk] um[ysłowych] zechce pouczyć, czym jest owo postrzeżenie wewnętrzne, któremu każda grupa zawdzięcza tak ważne dla niej wiadomości.

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Każde postrzeżenie wewnętrzne jest także tylko jednym z licznych zjawisk umysłowych, składających się na taką grupę, którą ludzie zwykle mianują swoim «ja».

JA: Ślicznie. Ale skąd grupa wie, że to postrzeżenie wewnętrzne należy właśnie także do tej samej grupy zjawisk umysłowych, z którą mam zaszczyt prowadzić tak pouczającą dla mnie konwersację?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Wie o tym po prostu stąd, że i to postrzeżenie wewnętrzne jest dla niej przedmiotem wewnętrznego postrzeżenia.

JA: Czy te dwa postrzeżenia wewnętrzne są jednym, czy dwoma postrzeżeniami?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Oczywiście dwoma, gdyż pierwsze z nich poucza grupę o należących do niej zjawiskach z wyjątkiem właśnie tego jednego, które ją o tym poucza; drugiemu zaś postrzeżeniu wewnętrznemu grupa zawdzięcza wiadomość o tym, że i owo pierwsze postrzeżenie należy do tej samej grupy.

JA: Rozumiem. Ale o tym, że i to drugie postrzeżenie należy do tej samej grupy zjawisk umysłowych, której częścią jest pierwsze, grupa skąd się dowiaduje?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Rzeczą jasną [jest], że od podobnego dwom pierwszym, trzeciego postrzeżenia.

JA: A więc mógłbym tak samo dalej się pytać. Dziękuję grupie za gotowość, z jaką mi dała powyższe objaśnienia. Wiem już, że tym spo-

sobem żadna grupa nigdy się nie dowie, jakie zjawiska do niej należą, gdyż na to, aby się o tym dowiedzieć, musiałaby nieskończoną ilość następujących po sobie postrzeżeń wewnętrznych zrobić; a na to trzeba by jej czasu nieskończenie długiego.

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Widzę, że sposób podany przeze mnie nie prowadzi do celu. A więc stawiam hipotezę, że już pierwsze postrzeżenie wewnętrzne, pouczając grupę o tym, jakie zjawiska do niej należą, poucza ją równocześnie o tym, że samo też do niej należy.

JA: Zgadzam się na ten wykręt, który grupa tak ładnie nazwała „hipotezą”. Ale pozostaje jeszcze jedna wątpliwość, której swym ograniczonym rozumem nie umiem sobie wyjaśnić. Grupa twierdzi, że ona się za pomocą postrzeżenia wewnętrznego o czymś dowiadyuje. A przecież ta grupa nie jest czymś, co by miało być samoistny obok zjawisk, z których się składa, lecz jest tylko ilością mniejszą lub większą zjawisk. Więc, ściśle się wyrażając, trzeba by powiedzieć, że pewna ilość zjawisk dowiadyuje się od jednego z tych zjawisk, mianowicie od postrzeżenia wewnętrznego, że składa się z pewnej ilości zjawisk.

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Widzę, że jesteś pojętnym bardzo uczniem.

JA: Dziękuję grupie za komplement. Żałuję, że grupie nic podobnie pochlebnego powiedzieć nie mogę. Wszak ilość nie jest niczym, prócz pojęciem oderwanym?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Tak jest.

JA: A więc jeszcze nie dość ściśle wyrażamy się, mówiąc, że ilość pewna zjawisk umysłowych o czymś wie; powinniśmy mówić, że zjawiska w liczbie dziesięciu np., a tworzące jedną grupę, dowiadują się o czymś.

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Słusznie.

JA: Gdy więc zjawiska składające się na grupę, z jaką w tej chwili rozmawiam, rozumieją to, co ja mówię, czy zrozumienie to ma miejsce raz tylko, czy tyle razy, ile jest zjawisk, a więc dajmy na to 10 razy?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Oczywiście raz tylko, a dzieje się to tym sposobem, że na każde z tych dziesięciu zjawisk przypada jedna część zrozumienia, które to części składają się na jedno całkowite zrozumienie.

JA: Czołem! Takie pojmowanie rzeczy wiele bardzo tłumaczy; tłumaczy bowiem także, dlaczego nie mogę całkowicie zrozumieć twierdzenia tych, co utrzymują, że nie istnieją i że «oni», to tylko grupy zjawisk umysłowych. Widocznie brak mi jakiegoś zjawiska umysłowego, w którym by tkwiła jeszcze jakaś część zrozumienia, potrzebna do tego, aby ono było całkowite. Niechże jednak grupa szanowna przebaczy, że mimo to zadam jej jeszcze pytanie. Albowiem nie rozumiem, jakim sposobem zjawiska umysłowe w liczbie dziesięciu wiedzą o tym, że te części zrozumienia, rozłożone po jednej w każdym z tych zjawisk, należą do siebie i tworzą jedną całość, jedno całkowite rozumienie. Wszak ta wiedza o tym także jest tylko jedną i składa się sama z części dziesięciu, rozmieszczonych po jednej w każdym zjawisku?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Rzecz pewna.

JA: Wtedy jednak potrzeba nam drugiej wiedzy, pouczającej te zjawiska umysłowe o tym, że tkwiące w każdym z nich części owej pierwszej wiedzy tworzą jedną całość; a o tej drugiej wiedzy trzeba powiedzieć to samo, co o pierwszej itd. *in dulce infinitum*! A więc nigdy zjawiska umysłowe składające się na oto tę rozmawiającą ze mną grupę niczego nie wiedzą, gdyż każde z nich posiada wprawdzie jakąś część wiedzy, ale nic tych części nie układa w jedną całość. Na to bowiem trzeba by nieskończenie wiele aktów wiedzy, a na nie znowu nieskończenie długiego czasu. Z tego prosty wniosek, że rozmawiałem wprawdzie ze zjawiskami umysłowymi w liczbie, dajmy na to, dziesięciu, ale że te zjawiska mnie nie rozumiały, gdyż warunkiem zrozumienia jest wiedza o przynależności wzajemnej poszczególnych części zrozumienia, a wiedza taka nigdy osiągniętą być nie może. A co za tym idzie to to, że te zjawiska w ogóle o niczym wiedzieć nie mogą; dlatego też bez najmniejszego skrupułu kończę z nimi rozmowę, nie żegnając się i nie dziękując, gdyż zjawiska te o niczym nie wiedzą: nie wiedzą, czy mówię z nimi dalej lub nie, czy się z nimi żegnam lub nie.

Koniec dialogu.

W ten mniej więcej sposób można tych doprowadzić *ad absurdum*, co utrzymują, że ich «ja» nie jest niczym innym jak zbiorowiskiem, grupą zjawisk umysłowych. Trzeba ich tylko przycisnąć do muru, trzeba

ich dopilnować, aby wyrażali się w sposób wyływający konsekwentnie z ich założenia, a wtedy można sobie dać z nimi radę. FECHNER, a za jego przykładem WUNDT, posługuje się w swych wywodach, którymi chce wykazać, iż nie istnieje dusza jako podmiot zjawisk umysłowych, właśnie tym wyrazem „dusza”. Wprawdzie utrzymują [oni], że tym słowem oznaczają jedynie grupę, pewną całość zjawisk umysłowych, nic więcej, ale mimo woli podsuwają temu wyrazowi jego znaczenie pierwotne i tym sposobem usuwają sobie sami spod uwagi trudności nie do przezwyciężenia, jakie powstają, gdy się pod duszą, pod naszym «ja» chce zrozumieć jedynie pewną ilość następujących po sobie lub równoczesnych zjawisk umysłowych. Ktokolwiek się nie łudzi słowami czczymi, a stara się wniknąć do gruntu w tę cokolwiek subtelną kwestię, ten nie potrafi na serio twierdzić, że jego «ja» nie jest niczym, jak mianem zbiorowym dla pewnych zjawisk umysłowych.¹¹⁰

Ergo sum. Jestem, istnieję nie jako grupa zjawisk umysłowych, lecz jako podmiot, z którego się te zjawiska wyłaniają. Przekonanie o jedności i o tożsamości mego «ja» nie kłamie, mówiąc mi, że spostrzegane przeze mnie zjawiska umysłowe odnoszą się do jednego jedynego «ja», trwającego wśród zmiennych i coraz to nowych objawów życia duchowego. A kto przeczy temu, kto mniema, iż wie, że podmiot taki nie istnieje, ten sam sobie się sprzeciwia, gdyż z jego rzekomej wiedzy wypływa konsekwencja, iż on żadnej nie może posiadać wiedzy.

¹¹⁰ Nie od rzeczy może będzie przytoczyć słowa W. COUSINA dotyczące się tej kwestii. Brzmiały one: *Dira-t-on, que le moi, c'est la pensée même, c'est-à-dire la sensation, le jugement etc. réunis dans une unité collective, qu'on appelle moi? MAIS JE SENS ET JE SAIS, CERTISSIMA SCIENTIA ET CLAMANTE CONSCIENTIA, que, quoique la pensée, le souvenir, la sensation ne soient pas sans le moi, le moi n'est pas seulement un lien logique et verbal, inventé pour exprimer leur union, mais quelque tant, qu'il est dans chacune d'elles identique au milieu de leur diversité... Je sais, qu'il n'est pas vrai, que la sensation ou le souvenir ou le désir, dans un certain degré de vivacité, deviennent moi, mai que c'est moi, qui constitue la sensation ou le désir, en m'ajoutant à un certain mouvement, à des certaines affections sensivles, qui ne s'intellectualisent en quelque sorte et ne deviennent pour moi sensation ou désir qu'autan que j'en prends connaissance (Fragments philosophiques).*

Przekonawszy się, iż zjawiska umysłowe posiadają podmiot, do którego przynależą jako akcydensy do substancji, musimy się zapytać, jaki jest ten podmiot. Wewnętrzne doświadczenie podmiotu nam nie okazuje; spostrzegamy tylko zjawiska; ale może rodzaj tych zjawisk razem z faktem jedności świadomości i tożsamości naszego podmiotu pozwoli nam na drodze wnioskowania orzec coś o właściwościach tego podmiotu. Zamiast więc badać kolejno, czy materialści lub moniści albo inni mają słuszość, polecając swoje określenie podmiotu jako jedynie prawdziwe, będziemy się starali wprost o wykrycie takich cech podmiotu, które by *eo ipso* rozstrzygnąć nam pozwoliły, czy nasze «ja» należy pojmować w duchu tej lub owej szkoły filozoficznej.

Jako punkt wyjścia obieramy znowu fakt niewątpliwy, znany nam dobrze z doświadczenia wewnętrznego. Zdarza się często, iż dwa przedmioty ze sobą porównujemy. Gdy np. przekonujemy się, że równocześnie coś słyszymy i widzimy, przekonanie to opiera się na porównaniu czasu, w którym się odbywa wrażenie wzrokowe, i czasu właściwego wrażeniu słuchowemu. Porównujemy więc jedno wrażenie z drugim ze względu na czas, w którym mają miejsce, i dochodzimy do przekonania, że czas ten dla obu wrażeń [jest] ten sam. Mamy więc cztery odrębne zjawiska umysłowe: (1) wyobrażenie barw i kształtu (wrażenie wzrokowe); (2) wyobrażenie dźwięku (wrażenie słuchowe); (3) czynność porównania; (4) sąd, iż oba wrażenia [są] równoczesne. Nam wystarczy zwrócić uwagę na pierwsze trzy zjawiska.

Otóż fakt, iż porównujemy ze sobą zjawiska umysłowe, jakimi są w naszym wypadku wrażenia wzrokowe i wrażenia słuchowe, sam ten fakt niewątpliwy pozwala nam twierdzić z wszelką stanowczością, iż podmiot tych zjawisk jest pojedynczy, że się nie składa z części; a twierdzenie to można udowodnić za pomocą rozumowania, przeciwko któremu nie można podnieść żadnego zarzutu. Jeżeli bowiem przypuścimy, że podmiot składa się z części i każde zjawisko umieścimy w jednej części, wtedy porównywanie zjawisk staje się niemożliwe. Można tę doniosłą prawdę wykazać w ten sposób. Zjawisko umysłowe oznaczone liczbą (1) niechaj się mieści w części *A* podmiotu; zjawisko oznaczone liczbą (2) niechaj tkwi w części *B* podmiotu. Gdzież więc umieścić zjawi-

sko oznaczone liczbą (3), sam akt porównywania? Jeżeli je umieścimy w części *A*, będzie mu przystępne tylko zjawisko (1), a więc wrażenie wzrokowe; nie będzie mu jednak przystępne zjawisko (2), z którym zjawisko (1) ma być porównane. A jeżeli je umieścimy w części podmiotu *B*, będzie mu przystępne jedynie zjawisko (2), wrażenie słuchowe, z wykluczeniem zjawiska (1), a więc znowu zabraknie drugiego zjawiska dla porównania niezbędnego. Pozostają jeszcze dwie możliwości: można umieścić zjawisko (3), porównywanie, albo w obu częściach, *A* i *B*, albo w trzeciej jakiejś części *C*. W pierwszym wypadku znowu by nie mogło nastąpić porównanie, gdyż każde z tych mających powstać porównań znalazłoby się tylko wobec jednego wrażenia; na to jednak, by móc porównywać, trzeba dwóch przedmiotów. Ale i w drugim wypadku porównanie nie może mieć miejsca, gdyż należąc do innej części podmiotu, aniżeli mające być porównane wrażenia, nie może nic o tych wrażeniach wiedzieć. Gdyby ktoś miał jeszcze jakieś wątpliwości w tym względzie, ten niechaj rozważy, że rozdzielając na trzy części podmiotu zjawiska, które mają być porównane ze sobą, i samo zjawisko porównania, mamy do czynienia z trzema podmiotami częściowymi, z których część *A* widzi, część *B* słyszy, część *C* porównuje to, co widzi *A*, z tym, co słyszy *B*, czego jednak część *C* ani [nie] widzi, ani [nie] słyszy. Więc *C*, nie widząc żadnej barwy, którą widzi tylko *A*, i nie słysząc żadnego dźwięku, który słyszy jedynie *B*, ma na podstawie własnego, wewnętrznego doświadczenia orzec, czy wrażenie barwy i wrażenie dźwięku są równoczesne. Z takim samym prawem można by od kogokolwiek żądać, by za pomocą wewnętrznego doświadczenia porównywał ze sobą myśli dwóch osób, pomiędzy którymi siedzi. Aby porównanie mogło przyjść do skutku, potrzeba, by TA SAMA część podmiotu, która ma porównywać, posiadała także zjawiska, które mają być porównane ze sobą. *C* tylko wtedy potrafi porównać jakieś wrażenie słuchowe z wrażeniem wzrokowym, jeżeli samo *C* te dwa wrażenia odbiera, jeżeli one są JEGO własnymi wrażeniami. To znaczy, że podmiot zjawisk porówn[yw]anych ze sobą musi być identyczny z podmiotem porównania; nie może tkwić porównanie w innym podmiocie częściowym aniżeli to, co bywa porównanym. A ponieważ możemy porównywać przynajmniej ze względu na czas, w którym

się odbywają, każde z naszych zjawisk umysłowych z każdym, więc wszystkie nasze zjawiska umysłowe w jednym i tym samym tkwić muszą podmiocie. A choćbyśmy przypuścili, że nasze «ja» składa się z licznych części, to mimo to wszystkie nasze zjawiska umysłowe musielibyśmy przypisać jednej tylko części niepodzielnej już, gdyż w tej chwili, w której zjawiska umieścimy w rozmaitych częściach, porównanie między nimi staje się z przytoczonych powodów niemożliwe. A wtedy właściwym podmiotem, właściwym naszym «ja» będzie właśnie owa część tamtego złożonego podmiotu, gdyż podmiotem naszych zjawisk umysłowych nazywamy właśnie to, w czym one tkwią. Więc nie ma wątpliwości, że to, co widzi, słyszy, porównuje, sądzi itd., że podmiot tych czynności duchowych, że nasze «ja» jest pojedynczym: że nie składa się z części.

Na podstawie osiągniętego wyniku, że podmiot zjawisk umysłowych jest niepodzielny, możemy orzec, że każdy kierunek filozoficzny przyjmujący podmiot złożony z części należy odrzucić jako fałszywy, niezgodny z wnioskami wyprowadzonymi z oczywistych faktów. A więc błędny jest materializm, błędny [jest] też monizm HAECKLA, gdyż oba uczą, że podmiotem zjawisk umysłowych jest mózg, złożony z niezliczonych atomów. Nie wiem, na co sobie niektórzy zadają tyle pracy, aby z wszelką dokładnością zbijać jeden argument materialistyczny lub Haecklowski po drugim. Wystarczy zupełnie wskazać na fakt niezaprzeczalny, iż zjawiska umysłowe ze sobą porównujemy i na wynikającą stąd niepodzielność podmiotu tych zjawisk, aby zmusić BÜCHNERA i HAECKLA do odwrotu. Niech się oni uporają z tym faktem, nie sprzeniewierzając się swym teoriom. Ale właśnie oni nie śmia mu zajrzeć w oczy. KONSTATUJĘ TUTAJ Z WSZELKIM NACISKIEM OKOLICZNOŚĆ WIELCE ZNAMIENNĄ, że żadne dzieło broniące materializmu lub monizmu HAECKLA nie starało się o pogodzenie tych teorii z faktem, z którego wysnuiliśmy przekonanie o pojedynczości naszego «ja». Omijali tę kwestię jak diabeł wodę święconą, a jeżeli przez takie postępowanie nie zasłużyli na zarzut złej woli, to z pewnością okazali wielką niesumienność. Jak długo będą stornili od poruszenia tej właśnie kwestii, tak długo nie mogą mieć pretensji, by ich uważać za poważnych badaczy, którym jeden tylko cel powinien w pracy przyświecać: wykrycie prawdy.

Tym sposobem, będąc zmuszeni odrzucić tak zdanie tych, co przeczą istnieniu podmiotu, jak i tych, co upatrują go w mózgu ludzkim, uzyskaliśmy nadwyżkę po stronie nieśmiertelności. Albowiem wszystkie poglądy na istotę podmiotu, z którym się nieśmiertelność duszy POGODZIĆ NIE DAJE, okazały się błędne. Pozostały tylko te kierunki, które albo wprost za nią przemawiają, jak monadologia, albo jej się przynajmniej nie sprzeciwiają lub, nawet gdy uzupełnimy je preegzystencją, na równi co do przekonania o nieśmiertelności stają z monadologią.

Nadwyżka to na razie może nie bardzo wielka, nabiera donioślejszego znaczenia, gdy zważymy, że i monizm w znaczeniu SPINOZY lub HARTMANNA z faktami pogodzić się nie daje. Wedle tych filozofów istnieje tylko podmiot jeden i jedyny dla zjawisk umysłowych wszystkich ludzi. Wolno się zatem zapytać, dlaczego te zjawiska wszystkie o jednym wspólnym podmiocie nie łączą się ze sobą w jedną całość, tworząc tym sposobem jedną tylko osobę o nader licznych zjawiskach umysłowych? A choćby nam dano na to odpowiedź zadowalającą, to istnieje inna większa trudność – tak wielka, że o nią się rozbija cały monizm. Tę trudność stanowi fakt, że często jeden człowiek właśnie temu zaprzecza, co drugi twierdzi. Na przykład jeden mówi „Dusza jest nieśmiertelna”, a drugi mówi „Dusza jest śmiertelna”. Ponieważ wedle SPINOZY i HARTMANNA tych dwóch ludzi, różniących się tak w swych zapatrywaniach, ma jeden wspólny podmiot, a więc ten podmiot nazwany przez SPINOZĘ „Bogiem”, przez HARTMANNA „Nieświadomym”, zapatrywałby się na tę samą rzecz na dwa sposoby wręcz sobie przeciwne. A więc Bóg, lub Absolut Nieświadomy, TWIERDZIŁBY i PRZECZYŁBY równocześnie przez usta swych dwóch objawów w kształcie ludzkim, jakoby dusza była nieśmiertelna! To już chyba istna niedorzeczność!

Pozostaje więc do wyboru: monadologia, spirytualizm i dualizm; a dwa na ostatnim miejscu wymienione kierunki mogą być uzupełnione preegzystencją albo bez niej wyznawane. Gdyby istniał sposób, za pomocą którego można by wykazać, iż należy wybrać monadologię, a odrzucić spirytualizm lub dualizm, kwestia nieśmiertelności byłaby rozstrzygnięta. Ze spirytualizmem można by sobie może jeszcze dać radę; ale na nic się to nie przyda, jeżeli nie możemy rozstrzygnąć sporu

systemów filozoficznych na korzyść monadologii, gdyż pozostanie zawsze jeszcze wybór między monadologią a dualizmem, a dualizm sam z siebie o nieśmiertelności nic nie stanowi. Nie znam zaś żadnych argumentów, które by nas zmuszały do przyjęcia monadologii, a odrzucenia dualizmu, tak samo jak nie znam argumentów, które by przemawiały za dualizmem, a sprzeciwiały się monadologii. Nic nas moim zdaniem nie uprawnia, byśmy, odrzuciwszy dualizm, stanęli po stronie monadologii i z tego stanowiska, przemawiającego wprost za nieśmiertelnością, orzekli, iż dusza jest nieśmiertelna.

A więc zdaje się, iż nie ma tu wyjścia. Uzyskaliśmy wprawdzie nadwyżkę po stronie nieśmiertelności, wykazawszy, że wszystkie kierunki filozoficzne, z których WYNIKA śmiertelność, są błędne. Ale ponieważ nie możemy wykazać, że jest błędny i dualizm, z którym równie dobrze można POGODZIĆ śmiertelność jak nieśmiertelność duszy, więc nadwyżka uzyskana zdaje się za małą, by stanowczo wagę przechylić na stronę nieśmiertelności.

A jednak tak nie jest. Albowiem chociaż brak nam argumentów, by móc stanowczo zgodzić się na monadologię lub dualizm, możemy w kwestii nieśmiertelności uczynić jeszcze jeden, i to decydujący, krok naprzód. A mianowicie w następujący sposób:

Rozumowaniem niedającym się obalić, opartym na faktach niewątpliwych, dowiedliśmy, że podmiot zjawisk umysłowych, że nasze «ja» jest czymś niepodzielnym. Jest ono więc tak samo ostatecznym pierwiastkiem w świecie zjawisk umysłowych, jak atomy są ostatecznymi pierwiastkami w świecie zjawisk zmysłowych. Tu [jest] kres analizy naukowej, która jest wprawdzie w stanie wykazać, jak z połączenia niepodzielnych pierwiastków powstają przedmioty i jak giną, rozkładając się znowu na pierwiastki, która atoli nie jest w stanie wytłumaczyć ani powstania, ani zaniku niepodzielnych tych pierwiastków, i widzi się wskutek tego zmuszona twierdzić, że te pierwiastki są wieczne, że zawsze istniały, zawsze istnieć będą. Materia, mówi nauka, jest wieczna. A to samo rozumowanie, co prowadzi nas do przekonania o wieczności pierwiastków materialnych, przekonywa nas o tym, że nie ma sposobu wytłumaczyć na drodze naturalnej, tj. za pomocą sił przyrodzonych, działają-

cych we wszechświecie, powstawania pierwiastków umysłowych dusz. A więc traducjanizm, przyjmujący właśnie takie tłumaczenie powstawania dusz, jest ze stanowiska naukowego niekonsekwencją.

Twierdząc, że niepodzielne pierwiastki bytu są wieczne, nauka właściwie niczego nie tłumaczy. Uznaje tylko, że co do powstania tych pierwiastków nic nie jest w stanie orzec. Umysł ludzki nie umie się jednak zadowolić takim stanem rzeczy. Albowiem dziwnym mu się wydać musi, że to pierwiastki same z siebie, o własnych siłach mają istnieć ciągle, bez wszelkiej przyczyny. Umysł ludzki o Bogu tylko jest w stanie uwierzyć, że bez przyczyny istnieje; wszystko inne, co jest, musi mieć przyczynę, a co jej nie ma w siłach przyrodzonych, ma ją w Bogu. W ten sposób jedynie można dojść do zadowalającego rozum nasz poglądu na całość istniejących rzeczy. A więc mówimy, że pierwiastki niepodzielne, atomy i dusze, nie powstały wskutek działania chemicznych, mechanicznych, lub organicznych albo umysłowych sił – gdyż siły te istnieć nie mogą PRZED owymi pierwiastkami – lecz że zawdzięczają swe istnienie Bogu, który je stworzył.

Móglby mi tu ktoś zarzucić, iż sam się sobie sprzeciwiam, twierdząc, że atomy i dusze są przez Boga stworzone, podczas gdy przedtem powiedział, że są wieczne. Ale sprzeczność jest tylko pozorna, a znika, jeżeli ściśle określimy pojęcie stworzenia. „Stworzonym” nazywamy to, co nie powstaje wskutek działania sił przyrodzonych, lecz zawdzięcza swe istnienie bezpośrednio Bogu. A wtedy coś może być stworzone, a przecież wieczne w zwykłym tego słowa znaczeniu. Albowiem jest rzeczą możliwą, że coś, co zawdzięcza swój byt czemuś innemu, nie jest od niego późniejszym. Jak światło, mające swój początek w płomieniu i jemu zawdzięczające swoje istnienie, nie powstaje później od płomienia, lecz istnieje w każdej chwili, w której istnieje płomień, tak samo i pierwiastki, zawdzięczające swe istnienie Bogu, mogą istnieć tak długo, jak Bóg istnieje, a więc «wiecznie», w potocznym tego wyrazu znaczeniu. Przyznając więc atomom i pierwiastkom istnienie wieczne, nie przeczymy bynajmniej, iż przez Boga zostały stworzone.

Ale wieczność nie jest czasem nieskończenie długim, lecz nieobecnością czasu. Jak bezbarwność nie jest jakąś nieokreśloną barwą, lecz

brakiem wszelkich barw, jak cisza nie jest tonem pewnym, lecz brakiem wszelkiego dźwięku, tak wieczność nie jest jakimś nieograniczonym czasem, lecz zupełną nieobecnością czasu. Mówiąc o Bogu, że był zawsze i będzie zawsze, wyrażamy się zupełnie niewłaściwie, albowiem Bóg nie jest zgoła w czasie, tak jak nie jest w przestrzeni, nie posiada kształtu ani barwy. Czas jest – tak samo jak barwa – czymś, co powstaje w naszym umyśle na podstawie jego organizacji. Umysł ludzki stwarza sam pojęcie czasu, a nie został w czasie stworzony. Czas istnieje tylko w umyśle naszym, a gdzie nie ma takiego umysłu żyjącego wśród pewnych warunków, tam i czas nie istnieje. A gdy Bóg nie jest w czasie, wtedy i Jego czynności nie są w czasie; Bóg niczego nie robi w tej lub tamtej chwili, lecz wszystko robi wiecznie, tj. Jego działanie, tak samo jak Jego istnienie, nie może być określone za pomocą różnic czasu.

Z takiego pojęcia wieczności, pojęcia jedynie zrozumiałego, wynika, że między kreacjonizmem a nauką o preegzystencji pozorna tylko sprzeczność zachodzi. Jeżeli kreacjonizm twierdzi, iż Bóg każdą duszę stwarza w chwili, w której pewien zarodek ciała ludzkiego osiągnął odpowiedni stopień rozwoju, wyraża się o czynności twórczej Boga tak, jak gdyby mówił o czynnościach ludzkich, odbywających się w czasie pierwszej lub później. Przenosi właściwość PRZEDMIOTU STWORZONEGO, duszy, która w połączeniu z ciałem podpada pod kategorię czasu, na CZYNNOŚĆ TWORZENIA. Tak samo mówimy np. o artyście, że w SPOSÓB PLASTYCZNY odtworzył jakąś grupę. A właściwie plastyczność nie jest przymiotem CZYNNOŚCI ODTWARZANIA, lecz PRZEDMIOTU ODTWORZONEGO. Powinniśmy zatem mówić, że artysta odtworzył plastyczną grupę. A powinniśmy też mówić, że Bóg stworzył duszę, która w chwili, gdy zarodek ciała do pewnego doszedł rozwoju, zaczyna działać i objawiać się w sposób przystępny określeniom czasowym. Wtedy nie powiemy nic o tym, KIEDY dusza została stworzona, i słusznie, gdyż stworzenie duszy jako akt działania Boga nie ma miejsca ani w tej lub tamtej chwili, lecz ma miejsce wiecznie, tj. w sposób niedający się oznaczyć za pomocą określeń czasowych.

Nauka o preegzystencji zaś niczego innego nie twierdzi. Ucząc, że dusze istnieją wiecznie, przyznaje się przede wszystkim do przekonania

nia, iż powstania dusz nie można wytłumaczyć za pomocą sił naturalnych. Na to i kreacjonizm się godzi. A różnica zachodząca między tymi dwoma kierunkami polega jedynie na tym, że teoria preegzystencji zadowala się tą wiedzą czysto ujemną, podczas gdy kreacjonizm uzupełnia ją dodatnim twierdzeniem, mówiąc, iż dusze niemogące powstać wskutek działania sił naturalnych zawdzięczają swe istnienie, tak samo jak materia, sile nadprzyrodzonej: czynowi twórczemu Boga. A więc sprzeczności między kreacjonizmem i teorią preegzystencji nie ma; sprzeczność ta powstaje, dopiero gdy kreacjonizm zaczyna do tego czynu twórczego Boga stosować miarę, którą bierze z czynów ludzkich: gdy zaczyna się pytać, kiedy Bóg dusze stwarza. Stawiać takie pytanie znaczy zaprzeczać Bogu wieczności.

Jesteśmy u celu. Widzieliśmy, że z licznych teorii dotyczących się duszy ludzkiej ostać się mogą tylko te, które, po pierwsze, nie odmawiają jej istnienia jako podmiotu naszych zjawisk umysłowych, a po drugie, nie przypuszczają, jakoby ten podmiot składał się z części. Więcej filozofia o podmiocie nam powiedzieć nie umie. A więc nie wiemy też, czy mamy pójść za spirytualizmem, za monadologią, za dualizmem. Ale wiemy, że ten podmiot, że nasze «ja», skoro jest pojedyncze, nie może być wynikiem działania sił przyrodzonych, naturalnych, że **POWSTAĆ** nie może w tych warunkach, w których powstają wytwory działań chemicznych, mechanicznych, biologicznych itd., że zatem – tak samo jak niepodzielne już cząstki świata cielesnego – jest wieczny. Różnica między teorią preegzystencji i kreacjonizmem należycie pojętym na to przekonanie nie wpływa. Co zaś jest wieczne, to nie ma ani początku w czasie, ani końca w czasie. **DUSZA, będąc wieczna, jest NIEŚMIERTELNA.**

A więc twierdzenie, jakoby kwestia nieśmiertelności była rozstrzygnięta już dawno, nie było pozbawione słuszności. **PLATON** ją rozstrzygnął, a wszystko, co później w tej mierze działo się, przyczyniło się może do ściślejszego sformułowania tej lub owej części dowodu, ale nie zmieniło głównego toku rozumowania. Podnoszono niezliczone zarzuty

przeciwko nieśmiertelności; prawda, że w niniejszej rozprawce nie uwzględniłem żadnego z nich. Ale nie ma obowiązku bronić się przeciw zarzutom, które podnoszą się przeciwko WYNIKOWI badania jakiegoś, a badanie samo zostawiają nietknięte. Niech mi przeciwnicy nieśmiertelności wskażą błąd w ROZUMOWANIU, w DRODZE, którą doszliśmy do przekonania o nieśmiertelności, zamiast wołać, że dusza z tych a tych powodów musi być śmiertelna. Krytyka naukowa nie powinna krytykować WYNIKÓW badania, lecz DROGE, którą się doszło do wyników. A ponieważ droga w naszym wypadku jest jasna, ponieważ wnioski wyłaniają się w sposób ściśle logiczny z faktów niewątpliwych, więc ci, którym nieśmiertelność nie na rękę, wołają, że dusza [jest] śmiertelna lub że nie ma duszy. Jak długo oni będą tylko podawać rzekome dowody na to, że dusza jest śmiertelna, jak długo nie dadzą dowodu, że w DOWODZIE nieśmiertelności tkwi błąd, tak długo będziemy mieli prawo na nich nie zważać. Póki nas ktoś nie przekona, żeśmy złą kroczyli drogą, póty będziemy wierzyć, żeśmy nie zbłądzili i celu nie chybili.

2.4. Psychologia wobec fizjologii i filozofii

Lwów 1897, Gubrynowicz i Schmidt

(odbitka z *Przewodnika Naukowego i Literackiego*)

[1] *Przegląd Filozoficzny*, r. I (1897/1898), z. 1, s. 87–88 [autoreferat]

[2] [W:] Franciszek Krčęk (red.),

Stulecie Gazety Lwowskiej. 1811–1911, t. III, cz. III.

Bibliografia dodatku miesięcznego do *Gazety Lwowskiej* (1872–1873)

i *Przewodnika Naukowego i Literackiego* (1873–1910)

Lwów 1914, Nakładem Redakcji *Gazety Lwowskiej*, s. 214 (pozycja 664) [abstrakt]

[1]

Praca na polu badań psychologicznych wre w całej pełni i budzi żywe zajęcie w szerokich kołach ogółu ludzi wykształconych. Mimo to często bardzo spotkać się można z niejasnymi lub nawet wprost mylnymi poglądami na metody psychologii i stosunek jej do tych zwłaszcza nauk, których przedmiot pozostaje w mniej lub więcej ścisłym związku z objawami życia umysłowego. Wobec tego uważałem za rzecz niezupełnie

zbyteczną krytycznie uzasadnić: po pierwsze, że podstawową metodą psychologii jest introspekcja, a wszystkie inne metody na niej się opierają; po drugie, że mimo ścisłego związku, który zachodzi między fizjologią a psychologią, przedmiot obu tych nauk jest zasadniczo różny; po trzecie, że psychologia stanowi podstawę dla reszty nauk filozoficznych, wskutek czego tylko takie określenie filozofii może być uważane za trafne, które daje wyraz temu faktowi. Wywodom moim starałem się nadać taką formę, aby mogły zarazem być pożyteczne każdemu, kto by się o zadaniach i metodach współczesnej psychologii pragnął poinformować.

[2]

„Psychologia nie jest częścią fizjologii, lecz nauką odrębną”, a jeśli wyrazem filozofia oznaczmy „grupę nauk” badających „przedmioty, które nam są dane albo wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym, albo zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, jak i w doświadczeniu zewnętrznym”, to „psychologia stanowi podstawę, a metafizyka dopełnienie filozofii”.

2.5. Wyobrażenia i pojęcia

Lwów 1898, w komisie Księgarni H. Altenberga
Przegląd Filozoficzny, r. I (1897–1898), z. 2, s. 68–69 [autoreferat]

Zadaniem książki jest wyjaśnienie istoty pojęć i ich stosunku do wyobrażeń za pomocą jednolitej teorii, opartej na wynikach współczesnych badań psychologicznych i logicznych. W tym celu starałem się przede wszystkim zapoznać czytelnika z zasadniczymi działami nauki o wyobrażeniach, uzasadniając krytycznie w miarę potrzeby przyjęte przeze mnie poglądy. Omówiłem tedy kolejno stosunek wyobrażeń do wrażeń i spostrzeżeń, główne rodzaje wyobrażeń i wspólne ich cechy. Czym zaś są pojęcia, usiłowałem wykazać naprzód na podstawie takich wypadków, które pozwalają najdokładniej śledzić genezę pojęć; uogólniając następnie otrzymane tą drogą wyniki, doszedłem do teorii pojęć,

która uwydatnia z jednej strony ścisły związek między wyobrażeniami i pojęciami, z drugiej zaś strony tłumaczy w sposób prosty znamienne własności pojęć. W celu sprawdzenia tej teorii rozebrałem w dalszym ciągu główne typy pojęć, analizując szczegółowo ich skład. Uwzględniłem tedy pojęcia cech i stosunków, pomyślanych w oderwaniu; dalej tzw. pojęcia syntetyczne, pojęcia logiczne, czyli ściśle określone, jako też różnicę między pojęciami jednostkowymi i ogólnymi. Przeprowadzając wspomnianą analizę, korzystałem z nadarzających się sposobności wyjaśnienia niektórych zagadnień, połączonych ze sprawą wyobrażeń i pojęć. Między innymi starałem się głównie wytłumaczyć istotę abstrakcji, jako też sposób, w jaki powstaje tzw. myślenie symboliczne, oraz zdać sprawę ze stosunku, w jakim pozostaje definicja do pojęć. Pozwoliłem sobie również uczynić kilka wniosków, zmierzających do ustalenia lub uzupełnienia polskiej terminologii psychologicznej, która w porównaniu ze słownictwem zagranicznym posiada pewne niedostatki.¹¹¹ Nie omieszkalem też zestawić przyjętej przeze mnie teorii pojęć z pokrewnymi poglądami współczesnych badaczy; na tej podstawie czytelnik potrafi łatwo osądzić, czy w ogóle i o ile moje roztrząsania posunęły sprawę wyjaśnienia istoty pojęć naprzód. Pod względem metodycznym starałem się oprzeć swe wywody wyłącznie na danych doświadczenia, odwołując się ile możności zawsze do takich faktów życia umysłowego, które każdemu w każdej chwili są dostępne i wskutek tego pozwalają bez zbytejnej trudności ocenić trafność odnoszących się do nich twierdzeń.

¹¹¹ Żałuję szczerze, że rozprawa p. J.K. Potockiego o polskim słownictwie psychologicznym umieszczona w I zeszycie *Przeglądu Filozoficznego* doszła mnie dopiero w chwili, gdy praca moja była w druku, wskutek czego nie mogłem już zużytkować bogatego materiału w tej rozprawie nagromadzonego.

2.6. Czy człowiek pierwotny był podobny do współczesnych nam dzikich?

Odczyt w Towarzystwie Ludoznawczym
w Sali Muzeum Botanicznego Uniwersytetu Lwowskiego
Lwów, 15 marca 1900
Słowo Polskie, r. V (1900), nr 131 (20 marca), s. 4 [abstrakt]

Prof. TWARDOWSKI mówił o kwestii, czy człowiek pierwotny był podobny do współczesnych nam dzikich. Trudno zgodzić się na to, ażeby człowiek ten stał niżej pod względem kultury od dzikich. Bo gdyby był zostawał w takich samych jak oni warunkach, gdyby staczał walki z najeźdźcami itp., nie byłby wyrobił sobie cywilizacji. Mamy nadto pewne wskazówki w mitologii, w podaniach o złotym wieku, że człowiek pierwotny żył w warunkach odmiennych niż współcześni dzicy. Teoria tedy antropologiczna, przesądzająca tę kwestię, wymaga znacznej modyfikacji.

W dyskusji nad referatem zabierali głos pp.: dr Jan Karłowicz, redaktor *Wisły*, dr St[anisław] Eljasz-Radzikowski i ks. Krechowicz.

2.7. W sprawie klasyfikacji zjawisk psychicznych

Referat w X Sekcji (Psychologicznej) IX Zjazdu Lekarzy
i Przyrodników Polskich
Kraków, 24 lipca 1900
[1] [W:] Jan Raczyński (red.), *Dziennik IX Zjazdu Lekarzy
i Przyrodników Polskich w Krakowie*
Kraków 1900, Nakładem Komitetu Gospodarczego IX Zjazdu Lekarzy
i Przyrodników Polskich,
nr 4 (24 lipca), s. 70 [autoreferat i głosy w dyskusji]
[2] *Przegląd Filozoficzny*, r. III (1900), z. 4, s. 109 [autoreferat]

[1]

Autor poddaje ocenie krytycznej klasyfikację zjawisk psychicznych proponowaną przez Brentana, a zmodyfikowaną przez Meinonga i Höflera, przyjmującą 4 grupy: 1° przedstawienia, 2° sądy, 3° uczucia,

4^o wolę. Podnosząc jej wyższość nad pospolicie przyjętą, uznaje wszakże konieczność poprawki. Uzasadnia on szczegółowo przyjęty przez Brentana i wiedeńską szkołę podział spraw myślenia na dwie grupy: PRZEDSTAWIEŃ (*Vorstellungen*) i SĄDÓW. Natomiast nie wydaje mu się poprawne zaliczanie pragnień, dążeń i pożądań do objawów woli. Zwykle uważane są one za niższy, wola zaś za najwyższy stopień napięcia ich przechodzący w czyn. Źródło błędu tkwi właśnie w tym, że pożądania na równi z aktami woli doprowadzają ostatecznie do pewnych czynności. Pomimo wszakże tego podobieństwa w skutkach istnieje głęboka różnica psychologiczna między pożadaniami a postanowieniami. Postanowienie, mimo pozorów przeciwnych, nie posiada (na równi z sądem) różnic co do intensywności. Prócz tego wszelkie pożądanie da się rozłożyć na czynniki prostsze, należące do poprzednich grup zjawisk psychicznych, a mianowicie: 1^o przedstawienie przedmiotu; 2^o przekonanie, że przedmiot ten nie posiada rzeczywistości; 3^o przykre uczucia stąd wynikające; 4^o przeświadczenie, że urzeczywistnienie przedmiotu byłoby połączone z uczuciem przyjemności. Wobec tego pożądania uważać należy za połączenie uczuć z przekonaniami: za uczucia powstające na tle pewnych przekonań.

Zaliczenie pożądań do grupy uczuć pociągnąć musi za sobą rewizję innych powszechnie przyjętych poglądów dotyczących skłonności, namiętności, popędów. Mglistość potocznych terminów w tym zakresie przenosi się do psychologii. Autor proponuje ograniczyć znaczenie tych wyrazów do pewnych dyspozycji, na których tle powstają uczucie i pożądanie. Klasyfikacji proponowanej autor nie uważa za najlepszą w ogóle, gdyż rozmaite punkty widzenia wymagać mogą rozmaitego podziału przedmiotu. Proponowaną tu autor uważa za najlepiej odpowiadającą wymaganiom metodycznym psychologii opisowej. Może ona ulec zmianom wskutek dalszych badań, a zwłaszcza w zakresie czwartej grupy (woli).

Z DYSKUSJI:

Prof. Twardowski zgadza się na niejasność pojęcia woli. Zaznacza, że w jego poglądach nie ma nic z psychologii racjonalnej. Podkreśla konieczność klasyfikacji dla orientowania się i względność każdej z nich.

[...] Prof. Twardowski zaznacza niejasność pojęcia apercepcji u Wundta. Przedstawienia są podstawą wszystkich innych objawów psychologicznych.

[2]

Autor przedstawia nowe próby klasyfikacji zjawisk psychicznych Brentana, Meinonga i Höflera, przyjmujące 4 gromady: 1° przedstawienia (wyobrażenia i pojęcia), 2° sądy, 3° uczucia, 4° wolę. Uzasadniwszy wydzielenie sądów jako odrębnej grupy, autor wykazuje konieczność poprawienia tej klasyfikacji przez przeniesienie pożądań i wstrętów do grupy uczuć. Analiza psychologiczna tych stanów wykazuje, że są one uczuciami powstającymi na tle pewnych przekonań. Proponowanej klasyfikacji prelegent nie uważa za ostateczną.

2.8. O sile uczuć

Odczyt w Związku Naukowo-Literackim we Lwowie
Lwów 25 października 1900
Przegląd Polityczny, Społeczny i Literacki 1900,
nr 246 (27 października), s. 2–3 [abstrakt]

O sile uczuć mówił wczoraj w Związku Naukowo-Literackim prof. dr Kazimierz Twardowski. Była to pierwsza prelekcja w rozpoczynającym się sezonie odczytowym Związku, więc wczoraj zebrała się spora liczba słuchaczy, przeważnie pań.

Prelegent w zwyczajny u niego jasny sposób zebrał wyniki, do jakich psychologia doszła w ostatnich czasach w dziedzinie badań nad istotą uczuć i nad tym, co wpływa na stopień ich siły w duszy człowieka. Otóż odgraniczywszy sferę uczuć ściśle od sfery świadomości umysłowej, przeszedł prelegent do siły uczucia, przy czym zastrzegł się, że mierzyć jej dotychczas psychologia nie może i można ją jedynie oceniać. Następnie mówił o wpływie przedmiotu uczucia na jego siłę, o chwilowym lub stałym przysposobieniu do odnoszenia pewnych wrażeń uczuciowych, a w końcu o okolicznościach towarzyszących rozwojowi siły jakiegoś uczucia. Wszystkie trzy kategorie wpływów nie mają ściśle

odgraniczonych zakresów; może działać tylko jeden z tych czynników, dwa albo wszystkie trzy razem i zazwyczaj dzieje się tak, że wszystkie razem działają, ale według dostrzegalnych różnic działania dają się one z grubsza na te trzy kategorie podzielić.

Mówiąc o każdej z tych kategorii, ilustrował je prelegent obficie drobnymi przykładami z codziennego życia. I tak, przedmiot uczucia może być albo jednolity i dający się ściśle oznaczyć, np. [jest to] jakaś osoba, rzecz lub wypadek, albo złożony i niewyraźny, kiedy to np. mówi się „Nie wiem dlaczego, ale tak mi jest jakoś dobrze” lub „smutno” itd. Do przysposobień chwilowych należą takie rzeczy, jak np. humor, a do stałych – optymizm, pesymizm i inne tego rodzaju usposobienia częścią wrodzone, a częścią nabyte dzięki powtarzającemu się często działaniu uczuć dodatnich albo ujemnych. Wreszcie do okoliczności towarzyszących rozwojowi uczucia i potęgujących lub osłabiających ich siłę zaliczył prelegent wpływ innych uczuć działających albo współcześnie, albo bezpośrednio przedtem. Wpływ ten zależy od podobieństwa albo kontrastu dwóch działających równocześnie uczuć. Jeżeli np. wejdzie się z ciepła do zimna, to się je silniej odczuwa, niż gdyby się było przedtem w trochę tylko mniej chłodnej temperaturze. Przy tym niejednokrotnie ilość współcześnie działających uczuć podobnych może tak samo potęgować siłę jakiegoś uczucia jak kontrast i jest w stanie zrównoważyć go, a nawet przeróść.

Prelekcję tę jasną i popularną, choć ścisłą pod względem naukowym, nagrodzili słuchacze oklaskami.

2.9. Zarys psychologii. Cz. I–III

Wykłady z cyklu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich
Lwów 1901–1902
Powszechne Wykłady Uniwersyteckie, r. III, seria I
(listopad i grudzień 1901), s. 14–15;
seria II (styczeń i luty 1902), s. 9; seria III (luty i marzec 1902),
s. 7–8 [program]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

2.10. O pamięci

Wykład z cyklu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich

Lwów 1905

Powszechne Wykłady Uniwersyteckie, r. VII (1905),

seria I (listopad i grudzień 1905), s. 12 [program]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

2.11. Psychologia uczuć

Wykłady z cyklu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich

Lwów 1907

Powszechne Wykłady Uniwersyteckie, r. VIII (1907),

seria III (luty i marzec 1907), s. 8–9 [program]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

2.12. Psychologia myślenia

Wykłady w Uniwersytecie Lwowskim

Lwów 1908–1909

Filozofia Nauki, r. I (1993), nr 4, s. 127–149

Do druku przygotował Jacek Jadacki

WSTĘP

1. O znaczeniu wyrazu „myślenie”

1.1. Wyraz „myślenie” jest wieloznaczny. Niekiedy obejmuje wszelkie w ogóle czynności, funkcje i stany psychiczne, wszystkie strony i kierunki świadomości. Tak używał Descartes (1596–1650) wyrazu „*cogitare*” (*anima* [to] tyle co *res cogitans*). Obok tego najogólniejszego istnieją specjalniejsze znaczenia wyrazu „myśleć”, na przykład gdy mówimy „człowiek bezmyślny”, „człowiek myślący”. A jeszcze inne znaczenie tego wyrazu można wyróżnić na podstawie różnych jego konstrukcji gramatycznych, gdyż mówimy na przykład „myśleć o czymś”, „myśleć, że...”, „myśleć nad czymś”.

1.2. Trzeba więc rozróżnić: I. popularne, potoczne znaczenie wyrazu „myśleć”, tj. znaczenie, w którym używał tego wyrazu Descartes, i II. psychologiczne znaczenie wyrazu „myśleć”. Myślenie w znaczeniu psychologicznym obejmuje nie całość życia psychicznego, lecz tylko pewne jego dziedziny, mianowicie wszystko to, co nie jest spostrzeżeniem ani też nie należy do sfery uczuć, pragnień, pożądań i woli.

1.3. Znaczenie psychologiczne wyrazu „myśleć” może być obszerniejsze i ciaśniejsze. „Myślenie” w znaczeniu obszerniejszym obejmuje wszystkie bez wyjątku funkcje i czynności psychiczne, które nie należą ani do sfery spostrzeżeń, ani do sfery emocjonalno-wolicjonalnej, bez względu na to, czy chodzi o myślenie konkretne, czy też o myślenie abstrakcyjne. „Myślenie” w ciaśniejszym znaczeniu psychologicznym obejmuje wyłącznie myślenie abstrakcyjne, tj. myślenie, które odbywać się może tylko przy pomocy mowy. W tym znaczeniu powiadamy, że człowiek (w odróżnieniu od zwierząt) jest istotą myślącą.

1.4. Ponieważ myślenie abstrakcyjne opiera się na konkretnym i ustawicznie się z nim spleta, przeto psychologia myślenia uwzględniać musi zarówno myślenie konkretne, jak abstrakcyjne; jej przedmiotem jest zatem myślenie w obszerniejszym znaczeniu psychologicznym.

2. Zadanie psychologii myślenia i jej stosunek do logiki

2.1. Psychologia myślenia jako część psychologii zmierza do opisu, analizy [i] klasyfikacji zjawisk myślenia oraz do wykrywania i formułowania praw, którym podlegają zjawiska myślenia.

2.2. Stosunek psychologii myślenia do logiki nie zawsze bywa trafnie pojmowany i przedstawiany. Niektórzy bowiem, określając logikę jako naukę o myśleniu albo naukę o prawidłowym myśleniu, skłonni są upatrywać w logice wprost psychologię myślenia, [a] więc część psychologii albo przynajmniej jakieś zastosowanie psychologii. Ich zatem zdaniem logika, o ile nie jest częścią psychologii, winna się na niej opierać. Poglądu tego, zwanego „psychologizmem”, nie da się obronić. Pominąwszy bowiem fakt historyczny, iż logika powstała i rozwinęła się niezależnie od psychologii, przemawiają przeciw niemu następujące argumenty.

A. Wyniki, do których dochodzi psychologia, są tylko prawdopodobne, nie zaś pewne w znaczeniu logicznym, czyli ścisłym (tzw. pewność fizyczna jest tylko prawdopodobieństwem niezmiernie wielkim; tzw. zaś pewność moralna prawdopodobieństwem, którego stopień wystarczy na to, by się nim w postępowaniu kierować). Wyniki bowiem badania naukowego, ujęte w formę praw, przedstawiają się w naukach empirycznych (tj. na doświadczeniu opartych), do których należy też psychologia, jako uogólnienie danych doświadczenia. Ponieważ nie ma rękojmi, że przyszłe doświadczenie nie wpłynie na zarzucenie lub zmianę uogólnień z dotychczasowego doświadczenia wysnutych, przeto uogólnienia te nie są w ścisłym tego słowa znaczeniu pewne, lecz tylko mniej lub więcej, czasem nawet niezmiernie prawdopodobne. Ten ich charakter tylko prawdopodobny ujawnia się w tym, że wyniki nauk empirycznych można podawać w wątpliwość bez popełnienia absurdu; niepodobna natomiast wątpić o wynikach matematyki, która jest nauką nieempiryczną, czyli aprioryczną, i dzięki temu prowadzi do wyników pewnych w ścisłym tego słowa znaczeniu. Matematyka bowiem nie bada faktów, lecz przedmioty pojęć oderwanych, czyli abstrakcyjnych (krótko „abstrakcjami” zwane) oraz zachodzące między tymi przedmiotami stosunki; wywody swe zaś opiera nie na obserwacji faktów, lecz na analizie pojęć i na dedukcji. Otóż taki sam charakter jak matematyka ma też logika. I jej twierdzenia są pewne w ścisłym tego słowa znaczeniu, apodyktyczne, od doświadczenia niezależne; logika jest także nauką aprioryczną. Skoro tak jest, twierdzenia i wyniki logiki nie mogą opierać się na twierdzeniach i wynikach psychologii; twierdzenie *Y* bowiem opiera się na twierdzeniu *X* wtedy, jeżeli twierdzenie *X* jest przesłanką, argumentem, ogólnie mówiąc – racją twierdzenia *Y*, a twierdzenie *Y* wynikiem, tezą, ogólnie mówiąc – następstwem logicznym twierdzenia *X*. A jeżeli racja jest twierdzeniem prawdopodobnym lub zawiera choćby jedno twierdzenie prawdopodobne, następstwo nie może być twierdzeniem pewnym, lecz także [jest] tylko prawdopodobnym. Zatem twierdzenia pewne logiki nie mogą się opierać na twierdzeniach prawdopodobnych psychologii; psychologia nie może być podstawą logiki.

B. Niepodobna też uważać logiki za część lub pewne zastosowanie psychologii myślenia, gdyż przedmiot logiki jest zasadniczo różny od przedmiotu, którym zajmuje się psychologia myślenia. Psychologia myślenia zajmuje się faktycznym, realnym przebiegiem procesów myślenia, odbywającym się w istotach myślących; formułuje prawa rządzące tym myśleniem (np. że warunkiem wszelkiego myślenia jest uobecnianie sobie czegoś, o czym myślimy; albo że uobecnianie sobie przedmiotów myślenia może być zastąpione uobecnianiem sobie znaków tych przedmiotów; albo że nie można żywić dwu przekonań ze sobą niezgodnych), a prawa te wysnuwa z doświadczenia, uogólniając jego [*scil.* doświadczenia] dane. Logika natomiast faktycznym przebiegiem myślenia wcale się nie zajmuje. Oceniając logiczne uzasadnienie np. wyroku sądowego albo zdania, które ojciec żywi o swym synu, albo jakiegoś bardzo rozpowsechnionego poglądu, wcale się nie pytamy, w jakich warunkach odbywało się myślenie, które do owego wyroku itd. doprowadziło, w czyjej głowie miało miejsce i jakie mu towarzyszyły psychiczne okoliczności. Przedmiotem logiki bowiem jest NIE MYŚLENIE, LECZ MYŚL: nie funkcja psychiczna, lecz jej wytwór, produkt. (Analogicznie: pocenie się, jako fizjologiczne zjawisko, bada fizjologia; pot zaś, jako wytwór tego procesu fizjologicznego, bada chemia.) Ta różnica między myśleniem a jego wytworem występuje m.in. bardzo jasno, gdy rozważymy stosunek jednego i drugiego do mowy. Na przykład znaczenie wyrazu „słońce” jest identyczne z MYŚLĄ o słońcu; uobecnienie, czyli uprzytomnienie sobie znaczenia wyrazu „słońce”, jest identyczne z POMYŚLENIEM sobie słońca. („Pomyśleć”, czyli „myśleć”, znaczy to samo, co „mieć myśl”). Podobnie gdy chodzi o całe zdanie: znaczeniem zdania, że Lwów leży nad Pełtwią, jest MYŚL, PRZEKONANIE, SĄD, iż Lwów leży nad Pełtwią. Ale czymś innym jest ŻYWIENIE tej MYŚLI, tego przekonania, [...] [a czymś innym] WYDANIE tego SĄDU, czyli SĄDZENIE. To są fakty psychiczne, gdy tymczasem myśl, przekonanie, sąd – są ich wytworami. (Pierwszy na różnicę tę wyraźnie zwrócił uwagę Bolzano (1781–1848).) I chociaż sądy mają ostatecznie swe źródło w akcie psychicznym, w funkcji psychicznej sądzenia, można je przecież rozważać w oderwaniu od tej funkcji; co więcej, można sztucznie konstruować sądy, które nigdy nie były wydawane.

Otóż rozważanie sądów jest zadaniem logiki, która bada je ze względu na ich prawdziwość i mylność, gdy tymczasem psychologia bada funkcję sądenia, tj. pewien rodzaj funkcji myślenia. (Nie są przedmiotem logiki sądy jako wytwory myślenia indywidualnego różnych jednostek, lecz typowe formy sądów, dające się stwierdzić w sądach wydawanych przez różne jednostki – lub sztucznie skonstruowanych.)

Ta różnica przedmiotów, które bada psychologia i logika, sprawia, że zupełnie inne znaczenie mają prawa sformułowane przez psychologię i logikę (pominąwszy już tę okoliczność, że pierwsze są tylko prawdopodobne, a drugie pewne). Psychologia powiada np., że niepodobna żywić równocześnie dwóch przekonań sprzecznych, logika zaś powiada, że dwa sądy, czyli przekonania sprzeczne, nie mogą być ani oba prawdziwe, ani oba mylne.

2.3. Logika zatem bada prawdziwość (i mylność) sądów, psychologia myślenia natomiast zajmuje się sądeniem, bez względu na prawdziwość lub mylność sądów jako wytworów sądenia, oraz wszystkimi innymi funkcjami myślenia, jakie istnieją jeszcze oprócz sądenia. Stosunek psychologii myślenia do logiki jest analogiczny do stosunku psychologii liczenia do arytmetyki i algebry jako nauki o liczbach.

Pomieszanie zadań logiki i psychologii myślenia powstało nie tylko stąd, że wyrazy takie jak „przekonanie”, „sąd” itp. w mowie potocznej bywają brane bez różnicy w znaczeniu funkcji psychicznych i ich wytworów, lecz także stąd, że wyraz „logika” od samego początku swego istnienia oznaczał dwie rzeczy różne. Często bowiem przez logikę rozumie się nie teoretyczną naukę o prawdziwości sądów, lecz całość prawideł i wskazówek, których należy w myśleniu przestrzegać, aby wytworom myślenia nie sprzeciwiała się rzeczywistość, tj. aby te wytwory były prawdziwe. Te wskazówki i prawidła, czyli normy, opierają się oczywiście na nauce o prawdziwości sądów, czyli logice w znaczeniu właściwym, lecz zbiór i wykład tych prawideł różni się tak samo od logiki, jak np. zbiór prawideł trafnego rachowania różni się od arytmetyki jako nauki o liczbach. Toteż trzeba odróżniać technikę, czyli sztukę trafnego myślenia, od logiki, czyli nauki o prawdziwości sądów. Wtedy uniknie się niebezpieczeństwa mieszania logiki z psychologią myślenia.

3. Podział psychologii myślenia

3.1. Psychologia myślenia rozpada się na dwa działy: ogólny, o charakterze analitycznym, i szczegółowy, o charakterze syntetycznym. Dział pierwszy rozkłada myślenie na funkcje wchodzące w jego skład, funkcje te opisuje, bada zachodzące między nimi stosunki i określa warunki zjawienia się tych funkcji. Dział drugi rozpatruje sposób, w jaki owe funkcje myślenia składają się na konkretne procesy myślenia w różnych typach istot myślących, i stosownie do okoliczności, wśród których się myślenie odbywa. Pierwszy dział zajmuje się tedy funkcjami myślenia, drugi kierunkami i typami myślenia.

Rozglądając się po całym obszarze zjawisk myślenia, można w nich rozróżnić trzy grupy. Do pierwszej zaliczymy funkcje, dzięki którym nam się coś uobecnia, uprzytamnia: dzięki którym jest nam coś dane. To, co się w naszym umyśle dzieje, gdy coś jest nam dane, tę funkcję uobecniania sobie czegoś, nazywamy „PRZEDSTAWIANIEM SOBIE CZEGOŚ” lub krótko – „przedstawianiem”. Rzadko kiedy poprzestajemy na przedstawianiu sobie czegoś, lecz zwykle z przedstawianiem łączy się innego rodzaju funkcja myślenia, mianowicie zdawanie sobie sprawy z tego, czy to, co sobie przedstawiamy, jest tylko «w myśli» naszej, czy też «naprawdę» istnieje. To ocenianie przedmiotów przedstawionych ze względu na ich rzeczywistość, czyli istnienie, jest drugim rodzajem funkcji myślenia, zwanej „SĄDZENIEM”.

Oba te rodzaje funkcji NIE wyczerpują jednak całości myślenia. Istnieją jeszcze inne funkcje myślenia, jak np. namyslanie się, wahanie się, porównywanie, koncypowanie, ujmowanie w całość, wyróżnianie itp., które ze względu na swój bliski związek z tamtymi zasadniczymi funkcjami nie będą [...] [tu] traktowane osobno, lecz w ciągłym związku z funkcjami zasadniczymi.

3.2. Już z tego, cośmy dotąd powiedzieli o zasadniczych funkcjach myślenia, można wysnuć dwa zasadnicze prawa (psychologiczne) myślenia:

I. Wszelkie przedstawianie i wszelkie sądzenie dotyczy jakiegoś przedmiotu (kogoś lub czegoś).

II. Niezbędnym warunkiem wydania sądu o jakimś przedmiocie jest przedstawienie sobie tego przedmiotu.

Można więc wprawdzie przedstawiać sobie przedmiot, nie wydając o nim sądu, lecz niepodobna wydawać sądu o przedmiocie, nie przedstawiając go sobie.

3.3. To, co sobie przedstawiamy lub o czym sądzimy, nazwaliśmy „przedmiotem przedstawienia” [lub] „[przedmiotem] sądenia”. Wyraz „przedmiot” jest tu wzięty w znaczeniu obszerniejszym aniżeli w życiu potocznym, gdyż oznacza wszystko, o czym możemy w jakikolwiek sposób myśleć. Przedmiot w tym znaczeniu nazywa się w filozofii także „ens”, „byt”.

Ens, mawiali scholastycy, jest *summum genus*, jest pojęciem transcendentnym, *quia omnia genera transcendit*. Byt, czyli *ens*, może *habere actualem existentiam*, tj. być czymś rzeczywistym, istniejącym, albo też być *ens rationis*, czymś pomyślanym tylko, więc nieistniejącym. *Entia rationis* mogą być *possibilia* albo *impossibilia*. *Ens* jest *unum, verum, bonum*; znaczy to, że może być przedmiotem przedstawienia, które przedmiot przedstawiony jako ten jeden dany pośród innych wyodrębnia; albo przedmiotem sądenia, które rozstrzyga o tym, czy przedmiot jest «naprawdę», czy też tylko w myśli; albo też przedmiotem pożądania upatrującego w danym przedmiocie jakiegoś «dobra». Określamy tedy przedmiot ze względu na jego stosunek do przedstawiającego, sądzącego, pożądającego podmiotu; tym się też tłumaczy powszechnie w filozofii przyjęte przedstawienie, a zarazem ściśle połączenie pojęć *podmiotu* i *przedmiotu*.

○ PRZEDSTAWIANIU

ROZDZIAŁ I. O PRZEDSTAWIANIU W OGÓLNOŚCI

1. O przedstawianiu i przedstawieniu (akt, treść, przedmiot przedstawienia)

1.1. Czynność, czyli funkcję przedstawiania, to, co się w umyśle dzieje, gdy nam jest coś «dane», nazywany – w odróżnieniu od przedmiotu przedstawionego – „aktem przedstawiania”. Obok przedmiotu

i aktu wypadła jeszcze wyróżnić wytwór tego aktu, różny od przedmiotu, zwany często „treścią przedstawiania”. Analogicznie, obok czynności uderzania i przedmiotu uderzonego wyróżniamy uderzenie, a obok zjawiska odzwierciedlania i przedmiotu odzwierciedlonego – odzwierciedlenie, czyli obraz.

1.2. Zestawiając przedstawianie z odpowiadającymi mu wyrazami mowy, tj. z tzw. nazwami (czyli wyrazami kategorycznymi w odróżnieniu od wyrazów synkategorycznych, wyrażających coś tylko w połączeniu z innymi wyrazami), można stwierdzić, że aktowi, treści i przedmiotowi przedstawiania odpowiada trojaka funkcja, czyli trojaki zadanie nazw (wziętych w najszerszym tego słowa znaczeniu). Mianowicie:

Nazwa każda wymienia jakiś przedmiot lub jakieś przedmioty.

Nazwa każda ma znaczenie jakieś, które nam uobecnia, gdy ją słyszymy lub czytamy.

Nazwa każda wskazuje, że ten, który się nią posługuje, coś sobie przedstawia, o czymś myśli.

Pierwsza funkcja nazwy dotyczy przedmiotu, druga treści, trzecia aktu przedstawiania. Treść przedstawiania nazywała filozofia średnio-wieczna „przedmiotem immanentnym przedstawiania”, dla odróżniania od przedmiotu we właściwym tego słowa znaczeniu.

1.3. Potrzeba odróżnienia treści od aktu wynika z faktu, że czynność przedstawiania tyczy się różnych przedmiotów. Zatem stan psychiczny, w którym przedstawiamy sobie przedmiot *X*, i stan psychiczny, w którym przedstawiamy sobie przedmiot *Y*, mają coś wspólnego, mianowicie to, że w obu coś sobie przedstawiamy; różnią się zaś między sobą tym, że w jednym przedstawiamy sobie właśnie przedmiot *X*, a w drugim przedmiot *Y*. Otóż to, co jest obu tym stanom wspólne, nazywamy „aktem przedstawiania”, to zaś, czym się oba stany różnią, „treścią przedstawiania”. Akt i treść nie istnieją oddzielnie, lecz wyróżniamy je tylko drogą analizy i abstrakcji w stanach psychicznych, w których sobie coś przedstawiamy. Analogicznie wyróżniamy w pewnych zjawiskach fizycznych (w padaniu, bieganiu itp.) ruch i kierunek oraz szybkość ruchu. Ruch, czyli zmiana miejsca, jest czymś wszystkim tym zjawiskom

wspólnym; różnią się zaś [one] między sobą kierunkiem i szybkością ruchu.

1.4. Potrzeba odróżnienia treści od przedmiotu przedstawiania wynika [z dwóch faktów].

A. [Wynika, po pierwsze,] z faktu wydawania sądów przeczących o przedmiotach przedstawionych. Wydając np. sąd: „Złoto błękitne nie istnieje” – zaprzeczam istnieniu przedmiotu zwanego „złotem błękitnym”, a danego mi, gdy go sobie przedstawiam. Ale oprócz przedmiotu nieistniejącego, a zwanego „złotem błękitnym”, dane mi jest jeszcze coś innego, mianowicie to, czym się przedstawianie złota błękitnego różni od przedstawiania złota żółtego, czyli to, co właśnie sprawia, że przedstawianie moje jest przedstawianiem złota błękitnego, a nie czegoś innego. Otóż to, co moje przedstawianie czyni właśnie przedstawianiem złota błękitnego, a nie czegoś innego, musi istnieć, skoro istnieje moje przedstawianie sobie złota błękitnego; nie może być zatem identyczne z przedmiotem przedstawiania, gdyż przedmiot ten nie istnieje.

B. [Wynika, po drugie,] z faktu istnienia tzw. przedstawień zamiennych. Przedstawiając sobie np. raz [obecnego] króla angielskiego, drugim razem [obecnego] cesarza indyjskiego, przedstawiamy sobie oba razy tę samą osobę, więc ten sam przedmiot, lecz czynimy to w różny sposób, gdyż raz uprzytamniamy sobie znaczenie nazwy pierwszej, drugim razem znaczenie nazwy drugiej; znaczenia te są różne, choć obie nazwy wymieniają ten sam przedmiot. Otóż to, czym się różni stan psychiczny, gdy sobie przedstawiamy króla angielskiego, od stanu psychicznego, gdy sobie przedstawiamy cesarza indyjskiego, [...] [właśnie] jest treścią przedstawiania, różną od identycznego w obu wypadkach przedmiotu.

1.5. Wyrazy „przedstawiać”, „uobecniać” itp. są tedy dwuznaczne, gdyż akt przedstawiania uobecnia nam zarówno treść, jak też przedmiot. (Analogicznie – „malować [pana X]”, „rzeźbić pana X” i „portret pana X”. Pan X odpowiada przedmiotowi, portret pana X – treści.) Dwuznaczność ta tkwi także w wyrazach „przedstawiony”, „pomyślany”, „wyobrażony”. Jakiś przedmiot, np. koń, który istnieje, może być zarazem przez kogoś wyobrażony; tutaj wyraz „wyobrażony” ma znaczenie

determinujące, gdyż określa stosunek rzeczywistego konia do podmiotu wyobrażającego [sobie] go. Ale zwrot „koń wyobrażony” może też być rozumiany jako przeciwstawienie do konia rzeczywistego; wtedy wyraz „wyobrażony” ma znaczenie modyfikujące, gdyż wtedy koń wyobrażony nie jest koniem rzeczywistym; nie jest w ogóle koniem, lecz wyobrażeniem konia.

1.6. Na podstawie powyższego rozróżnienia można ocenić wieloznaczność wyrazu „przedstawienie”. Wyraz ten bywa bowiem używany często tak, iż oznacza bądź akt i treść razem wzięte, bądź nawet akt, treść i przedmiot razem wzięte; a czasem przez „przedstawienie” rozumie się samą treść, przeciwstawiając przedstawienie – przedstawianiu i przedmiotowi przedstawionemu. Trzeba zatem, używając wyrazu „przedstawienie”, zawsze dokładnie sobie i innym zdawać sprawę ze znaczenia, w jakim się go używa. W psychologii najdokładniej używa [się] wyrazu „przedstawienie” wtedy, gdy ma się na myśli akt i treść razem wzięte.

2. O różnych sposobach przedstawiania i różnych rodzajach przedstawień

2.1. Najogólniejszy podział przedstawień dzieli je na konkretne, naoczne, obrazowe i na oderwane, abstrakcyjne, nienaoczne, nieobrazowe. Pierwsze zowią się „wyobrażeniami”, drugie – „pojęciami”. Gdy przedmiot jest nam dany konkretnie, wyobrażamy go sobie; gdy dany jest abstrakcyjnie, pojmujemy go. Ten sam przedmiot może być przedstawiany niekiedy bądź konkretnie, bądź abstrakcyjnie; ale są też przedmioty, które tylko abstrakcyjnie możemy sobie przedstawiać. W podziale przedstawień na konkretne i abstrakcyjne, czyli oderwane – wyrazy te są użyte w innym znaczeniu aniżeli w gramatyce; pamiętać też należy, że – wbrew często wygłaszanemu pogładowi – pojęcia nie muszą być zawsze ogólnymi, lecz mogą też być jednostkowymi. Przedstawianie abstrakcyjne występuje w rozwoju umysłowym człowieka później aniżeli konkretne – i zawsze na nim się opiera.

2.2. Dziеляc przedstawienia na wyobrażenia i pojęcia, nadajemy wyrazowi „wyobrażenie” znaczenie ciaśniejsze, aniżeli on posiada w życiu potocznym i u wielu filozofów, którzy pod wyobrażenia podciągają także

pojęcia, gdy tymczasem my oba te wyrazy jako współrzędne sobie przeciwstawiamy. Lecz ograniczając zastosowanie wyrazu „wyobrażenie” do konkretnego, obrazowego przedstawiania, zarazem w tej sferze znaczenie jego rozszerzamy poza znaczenie zwykle mu nadawane. «Wyobrażamy sobie» bowiem przedmioty nie tylko wtedy, gdy je sobie uobecniamy w pamięci lub w fantazji, lecz także wtedy są nam przedmioty dane konkretnie, gdy je spostrzegamy. W chwili spostrzegania wprawdzie nie tylko dany nam jest przedmiot, lecz odczuwamy niejako bezpośrednio jego rzeczywistą obecność; ale to nie zmienia faktu, że nam i wtedy przedmiot jest konkretnie dany, że więc i wtedy istnieje w nas wyobrażenie przedmiotu. Nazywamy takie wyobrażenie „spostregawczym” – w odróżnieniu od wyobrażeń pochodzących z pamięci, czyli ODTWÓRCZYCH, i od wyobrażeń pochodzących z fantazji, czyli WYTWÓRCZYCH. Wyobrażenia odtwórcze i wytwórcze razem nazywamy „pochodnymi”, czyli „reprezentatywnymi”, wyobrażenia spostrzegawcze zaś – „pierwotnymi”, czyli „prezentatywnymi”.

2.3. Pod pojęcie myślenia w obszerniejszym znaczeniu psychologicznym nie podpadają wyobrażenia spostrzegawcze, lecz tylko wyobrażenia odtwórcze i wytwórcze. O ile zwykle zdajemy sobie bardzo łatwo sprawę z tego, czy mamy w danej chwili do czynienia z wyobrażeniem pierwotnym, czy też z pochodnym, o tyle trudno różnicę między wyobrażeniami pierwotnymi i pochodnymi ująć w słowa i określenia.

2.4. Rozgraniczenie wyobrażeń odtwórczych od wytwórczych natrafia na trudność inną. Tu wprawdzie różnicę między jednym i drugim rodzajem wyobrażeń łatwo ująć w słowa i określenia, natomiast nie zawsze łatwą jest rzeczą rozpoznać, czy ma się w danej chwili do czynienia z wyobrażeniem odtwórczym, czy wytwórczym, a to dlatego, że każde wyobrażenie wytwórcze jest po części odtwórczym, a każde odtwórcze po części wytwórczym. Wytwórcze wyobrażenia bowiem zawierają zawsze elementy odtwórcze (barwy, dźwięki *etc.* dawniej spostrzegane), a nowa jest tylko kombinacja tych elementów; wyobrażenia odtwórcze zaś nigdy nie są bezwzględnie wierną kopią wyobrażeń spostrzegawczych, lecz od nich mniej lub więcej odbiegają, mniej lub więcej je przekształcają. Stąd pochodzą liczne złudzenia pamięci, czasem bardzo dla

życia praktycznego ujemne (zeznania świadków *etc.*). Rozgraniczenie zatem wyobrażeń odtwórczych od wytwórczych da się przeprowadzić tylko w przybliżeniu; „odtwórczymi” nazwać należy wyobrażenia pochodne, które bardziej są zbliżone do spostrzegawczych i dlatego bardziej są od nich zależne; wytwórczymi zaś [będą] wyobrażenia, które bardziej od spostrzegawczych odbiegają i dlatego mniej są od nich zależne, zawierając w sobie ugrupowanie elementów niepochodzące z wyobrażeń spostrzegawczych.

2.5. Wobec trudności ścisłego określenia różnicy [między] wyobrażeniami pierwotnymi i pochodnymi trzeba poprzestać na ogólnej ich charakterystyce, która da się przeprowadzić w sposób następujący.

A. Z wyobrażeniami pierwotnymi łączy się każdemu dobrze z doświadczenia znane poczucie lub odczucie rzeczywistości wyobrażonego przedmiotu; poczucia lub odczucia tego brak przy wyobrażeniach pochodnych. Przy pierwotnych narzuca się ono nam z siłą niejako żywiołową i nadaje wraz z towarzyszącymi mu uczuciami itp. odrębne zabarwienie całemu stanowi psychicznemu; tylko w wypadkach całkiem wyjątkowych (przy niektórych świadomych halucynacjach) da się to poczucie lub odczucie przygłuszyć.

B. Wyobrażeń spostrzegawczych nie możemy na ogół ani dostarczyć sobie, ani usuwać samym aktem woli; trzeba na to jeszcze pewnych zmian w warunkach po części od nas niezależnych; zdolność zupełnie dowolnego wywoływania wyobrażeń pierwotnych graniczy zawsze mniej lub więcej z patologicznymi stanami umysłu. Wyobrażenia pochodne natomiast są w granicach dość szerokich posłuszne naszej woli. Możemy je wywoływać i usuwać niezależnie od warunków zewnętrznych samym postanowieniem.

C. Wyobrażenia pochodne są w porównaniu z pierwotnymi mniej żywe, mniej wyraźne i wyraziste, bardziej zblakłe. Istnieją wprawdzie w tej mierze daleko idące różnice indywidualne między osobnikami, ale na ogół mniejsza żywość wyobrażeń pochodnych nie ulega kwestii.

2.6. Pragnienie ścisłego ujęcia różnicy zachodzącej między wyobrażeniami pierwotnymi i pochodnymi co do ich «żywości» dało początek dwom poglądom na ich wzajemny stosunek. Pierwszy, jakościowy,

twierdzi, że wyobrażenia pierwotne i pochodne różnią się między sobą całą swoją istotą, tak jak np. rzeczywista twarz i jej fotografia. Drugi, ilościowy, twierdzi, że różnica [między] wyobrażeniami pierwotnymi i pochodnymi polega wyłącznie na tym, iż pierwsze posiadają silniejsze, [a] drugie słabsze natężenie; stosunek ich więc jest taki, jak np. między silniejszym a słabszym dźwiękiem. Ten drugi pogląd spotykamy już u Arystotelesa, następnie u Hume'a, a dziś u licznych psychologów. Jeden z nich, Rabier, powołuje się, celem uzasadnienia tego poglądu: (A) na doświadczenia wewnętrzne; (B) na fakt, iż wyobrażenia pierwotne i pochodne wywierają jednakowe skutki zarówno w kierunku fizycznym, jak psychicznym; (C) na fakt, że często nie odróżniamy wyobrażeń pochodnych od pierwotnych [w sytuacji mianowicie], (a) gdy wyobrażenia pochodne są bardzo żywe, (b) gdy pochodne są bardzo słabe, (c) gdy pochodne wskutek szczególnych okoliczności wydają się bardzo żywymi (halucynacje senne itp.). Wszelako argumenty te nie są przekonujące. Co się tyczy argumentu pod (A) przytoczonego, pamiętać należy, że po pierwsze, żywe wspomnienie dawniej doznawanych uczuć itp. często prowadzi do ponownego zjawiania się tych uczuć itp., które jednak wtedy są dane nam nie w wyobrażeniach pochodnych, lecz pierwotnych; po drugie zaś, że doświadczenie wewnętrzne poucza nas wprawdzie w sposób niechybny o tym, że to lub owo w nas zachodzi (np. wyobrażenie czegoś), że natomiast nie mówi nam nic o istocie zachodzącego zjawiska. Argumenty (B) i (C) opierają się na założeniu, iż zjawiska prowadzące do jednakowych skutków lub zjawiska, których niekiedy od siebie nie odróżniamy, mogą się między sobą różnić wyłącznie tylko ilościowo. Należy jednak co do faktów pod (B) zauważyć, że istnieją liczne przykłady jednakowych skutków takich zjawisk, które się różnią nie ilościowo, lecz jakościowo. Nadto możliwą jest rzeczą, że procesy fizjologiczne, odpowiadające wyobrażeniom pierwotnym i pochodnym, różnią się wprawdzie tylko ilościowo, gdy tymczasem same wyobrażenia pierwotne i pochodne różnią się między sobą jakościowo. Co do argumentów pod (C) przytoczonych należy zauważyć, że niemożność odróżnienia dwóch przedmiotów zachodzić może na ogół wtedy, gdy między nimi istnieją nieznaczne stopniowe przejścia, że jednak przejścia

te nie muszą być ilościowe, lecz mogą też być jakościowe (np. między odcieniami barw). Tak tedy argumenty, przytoczone przez Rabiera na korzyść teorii ilościowej, nie wytrzymują krytyki.

Sama zaś teoria natrafia na liczne trudności. Jeżeli różnica ilościowa ma się odnosić do przedmiotów danych w spostrzeganiu i w pamięci lub fantazji, trudno zrozumieć znaczenie twierdzenia, iż np. kształt dany w wyobrażeniu odtwórczym jest słabszy, mniej intensywny od kształtu danego w wyobrażeniu pierwotnym. (Kto by przyjął, że mniejsza intensywność kształtu odtwórczego dotyczy nie kształtu jako przedmiotu superponowanego, lecz elementów wrażeniowych, tj. barw, które tworzą fundament wyobrazonego kształtu, stworzyłby sobie nową trudność, wynikającą z faktu, że odtworzenie kształtu odbywać się może na podstawie elementów wrażeniowych jakościowo różnych od tych, w których był dany kształt pierwotnie.) Jeżeli zaś chcemy odnieść różnicę ilościową między pierwotnym a pochodnym wyobrażeniem do aktu wyobrażenia, stajemy wobec faktu, że o ile w ogóle możemy coś powiedzieć o napięciu aktu wyobrażenia, napięcie to przedstawia nam się na ogół [jako] większe przy wyobrażeniu pochodnym aniżeli przy wyobrażeniu pierwotnym, tak iż rzecz ma się odwrotnie do omawianej teorii. Niepodobna też na koniec stwierdzić, czy treść wyobrażenia pochodnego jest mniej intensywna od treści wyobrażenia pierwotnego, albowiem niepodobna nam treści jednej i drugiej pod tym względem porównywać. Tak tedy teoria ilościowa w każdym znaczeniu, które można jej nadać, natrafia na trudności, a nadto sprzeciwiają jej się fakty, gdy np. zechcemy ją zastosować do dźwięków danych pierwotnie i pochodnie. Czyż bowiem istotnie między jakimś spostrzeżonym dźwiękiem *fortissimo* a tym samym dźwiękiem odtworzonym zachodzi tylko ta różnica, że drugi przedstawia się jako mniej intensywny? Może jako dźwięk *pianissimo*? Czy w takim razie nie musiałaby zniknąć różnica między słyszczanym *pianissimo* a odtworzonym *fortissimo*? A przecież różnicę tę doskonale zauważyć możemy. Należy więc zarzucić teorię ilościową. A ponieważ usiłowanie i opisanie, i określenia jakościowej różnicy między wyobrażeniami pochodnymi a pierwotnymi (jak np. że pochodne są w pewne szczegóły uboższe od pierwotnych, w inne bogatsze; że są na

ogół bledsze od pierwotnych) bądź natrafiają na trudności teoretyczne, bądź też nie dają się pogodzić z faktami, przeto trzeba uznać, że różnica [między] wyobrażeniami pierwotnymi i pochodnymi należy do rzędu różnic elementarnych, znanych z doświadczenia, ale niedających się opisać lub określić (tak samo jak np. różnica [między] barwą czerwoną i zieloną, [między] uczuciem przyjemnym i przykrym).

ROZDZIAŁ II. O WYOBRAŻENIU Z PAMIĘCI

(O WYOBRAŻENIACH ODTWÓRCZYCH)

1. O pamięci w ogóle

1.1. Pamięć określa się zwykle jako zdolność odtwarzania wyobrażeń, [a] więc jako zdolność, dzięki której przedmioty niegdyś spostrzegane mogą nam być dane ponownie, chociaż ich już nie spostrzegamy. Zdolność odtwarzania jest podstawą wszelkiego, nawet najprymitywniejszego, doświadczenia, z czego wynika jasno jej niezmienna doniosłość dla życia i myślenia. Pamięć jest jednak tylko częściowym warunkiem (częścią warunków) odtwarzania; aby wyobrażenia były w danej chwili odtwarzane, nie wystarcza je pamiętać, lecz nadto muszą być spełnione jeszcze inne warunki. Te inne warunki nazywamy „bezpośrednimi”, czyli „bliższymi”, samą pamięć zaś „dalszym”, czyli „pośrednim warunkiem odtwarzania”. Samo zaś odtwarzanie może się odbywać w sposób dwojaki: albo bez świadomości, że przedmiot wyobrażenia odtwórczego był dawniej przez nas spostrzegany, albo w połączeniu z tą świadomością. W tym drugim wypadku mówimy o przypominaniu sobie czegoś, nazywając pierwszy wypadek „odtworzeniem” w ściślejszym tego słowa znaczeniu. Możemy też nazwać pierwszy wypadek „odtworzeniem nieświadomym”, drugi – „odtworzeniem świadomym”. Z odtwarzaniem świadomym może się łączyć też tzw. lokalizacja wspomnień, tj. świadomość o tym, kiedy przedmiot odtworzony był nam dany w wyobrażeniu spostrzegawczym.

1.2. Celem zbadania dalszych i bliższych warunków odtwarzania wyobrażeń trzeba sobie przede wszystkim zadać pytanie, co w ogóle może być przedmiotem wyobrażeń odtwórczych. Pytanie to dotyczy

zarówno pojemności pamięci, tj. stosunku ilości wyobrażeń odtwórczych do odpowiednich spostrzegawczych (jeżeli uwzględnimy nie tylko liczbę, lecz także rodzaje wyobrażeń odtwórczych i spostrzegawczych, mówimy o wielostronności i jednostronności pamięci), jak też jej trwałości, tj. czasu, po którym wyobrażenie spostrzegawcze może jeszcze być odtworzone. Chodzi więc o to, czy możemy myśleć o wszystkim, cośmy spostrzegali, i czy możemy zawsze, chociażby po najdłuższym czasie, myśleć o tym, cośmy spostrzegali.

2. O przedmiotach dających się odtwarzać w pamięci

2.1. Pragnąc zdać sobie sprawę, czy są przedmioty, które wprawdzie mogą być dane w wyobrażeniach spostrzegawczych, lecz nie są dostępne odtwarzaniu, natrafiamy na pytanie, czy do takich przedmiotów nie należą uczucia. Liczni psychologowie mówią wprawdzie o pamięci uczuć i nie wątpią o możliwości odtwarzania uczuć w pamięci. Wyrażają się przy tym jednak w taki sposób, iż widocznie za wypadki odtwarzania uczuć uważają wszystkie fakty, w których uczucie, wywołane pierwotnie jakimś przedmiotem spostrzeżonym, zjawia się w nas ponownie, gdy sobie odtwarzamy ów przedmiot. Ale wtedy niewątpliwie uczucia nie odtwarzamy sobie w pamięci, lecz doznajemy go ponownie, gdy tymczasem przedmiot sobie tylko odtwarzamy, nie widząc, nie słysząc go. Analogią «odtworzanych» w tym znaczeniu uczuć byłyby nie barwy, głosy itp. odtwarzane, lecz dane w wyobrażeniach pierwotnych w formie halucynacji. (Zarzut, iż w halucynacji ulegamy złudzeniu, gdyż owych barw i głosów wtedy nie ma, gdy tymczasem uczucie w ów sposób «odtworzone» jest, dotyczy sprawy leżącej poza psychologicznymi właściwościami wyobrażeń pierwotnych; nadto uczucia we wspomniany sposób «odtworzane» okazują i w tym kierunku zupełną analogię z wyobrażeniami pierwotnymi o charakterze halucynacji, [polegającą na tym,] że uczuciu np. przykremu, którego doznaję na wspomnienie minionego już wypadku, brak tak samo «obiektywnej» podstawy, jak halucynacji jakiejś barwy lub jakiegoś głosu.) Tu jednak chodzi o pytanie, czy możemy sobie odtworzyć w pamięci uczucia, nie doznając ich, analogicznie jak możemy sobie

odtworzać w pamięci barwy, dźwięki itp., nie spostrzegając ich. Że możemy sobie przedstawiać uczucia w sposób abstrakcyjny lub symboliczny, o tym nie można wątpić; wątpliwości dotyczą pytania, czy możemy sobie przedstawiać konkretnie, więc wyobrażać sobie, uczucia dawniej doznane. Dzisiejszy stan badań nie pozawala na to pytanie dać odpowiedzi stanowczej. To samo dotyczy pytania, czy możemy sobie odtworzyć konkretnie w pamięci ból.

2.2. O ile chodzi o przedmioty fizyczne (barwy, dźwięki, wonie, smaki, temperatury itp.), nie wszyscy posiadają zdolność odtwarzania konkretnego wszystkich rodzajów tych przedmiotów. Jedni odtwarzają z trudem barwy, ale łatwo głosy, inni odwrotnie; niektórzy smaków i woni zupełnie odtwarzać konkretnie nie umieją. Zachodzą tu daleko idące różnice indywidualne.

2.3. Okoliczność ta dała początek teorii typów myślenia, zwanych także „typami wyobrażenia”, „typami odtwarzania” (Charcot). Ustanowiono trzy główne typy: wzrokowców, słuchowców i ruchowców – stosownie do występującej u różnych osobników przewagi i żywości wyobrażeń odtwórczych z zakresu przedmiotów widzianych, słyszanych [lub] doznawanych przy skurczu i rozkurczu mięśni. Chociaż ta teoria wymaga jeszcze pod niejednym względem ściślejszego sformułowania i dokładniejszego zbadania, dowiodła jednak już w wielu wypadkach swej wielkiej płodności i użyteczności.

3. O trwałości pamięci

3.1. Opierając się na fakcie, że każdy człowiek przynajmniej pewne przedmioty spostrzegane pamięta i potrafi odtwarzać, można się zapytać, czy ta możność odtwarzania, raz nabyta, istnieje zawsze, czy też z czasem zanika. Objaw zanikania zdolności odtwarzania nazywamy „zapominaniem” i skłonni jesteśmy na podstawie potocznego doświadczenia twierdzić, że zdolność odtwarzania istotnie z czasem zanika. Trzeba jednak rozróżnić dwojakie zapominanie; powiadamy bowiem, żeśmy coś zapomnieli, zarówno wtedy, gdy w danej chwili czegoś sobie nie możemy odtworzyć, przy czym odtworzenie następuje później, dowodząc, że sama zdolność odtwarzania istniała, a brakło tylko bezpośrednich

warunków odtwarzania – jak też wtedy, gdy odtwarzanie przedmiotów spostrzeganych w ogóle już nigdy nie następuje, przy czym przyczyna nieodtworzenia tkwić może bądź w zaniku pamięci (dalszych warunków odtwarzania), bądź też w okoliczności, że bliższe warunki odtwarzania nigdy się nie ziściły. Należy według tego rozróżnić: (I) zapomnienie względne, ograniczone, i (II) zapomnienie bezwzględne, które może być konstytucyjne (zanik pamięci) albo funkcyjne (brak bezpośrednich warunków odtwarzania). Rozstrzygnięcie pytania, czy istnieje bezwzględne konstytucyjne zapomnienie, może mieć jedynie hipotetyczny charakter i musi się opierać na analizie typowych wypadków zapomnienia (amnezji), których w najwyraźniejszej formie dostarcza nam patologia pamięci.

3.2. Amnezja może być ogólna i częściowa. Amnezja ogólna może być czasowa, okresowa, postępową i wrodzona. Z wszystkich tych rodzajów amnezji jedynie postępową pozwala przypuszczać, że może istnieć bezwzględne konstytucyjne zapomnienie; wszystkie inne wypadki amnezji ogólnej świadczą jedynie o zapominaniu bądź względnym, bądź bezwzględnym funkcyjnym. Z wypadków amnezji częściowej tylko te, które są początkowymi objawami amnezji ogólnej postępowej, pozwalają wnosić o istnieniu bezwzględnego, konstytucyjnego zapominania. Ale wypadki amnezji częściowej są też bardzo ważne dla psychologii pamięci z innych względów. Potwierdzają bowiem w sposób bardzo dobitny tzw. prawo regresji lub rewersji (Ribot), według którego zapominają się najwcześniej wyobrażenia nabyte najpóźniej (a także przedstawienia szczegółowe przed ogólniejszymi), a najpóźniej wyobrażenia nabyte najwcześniej – oczywiście *ceteris paribus*. Nadto wskazują traktowane zwykle przy amnezji częściowej wypadki afazji na możliwość rozszerzenia pojęcia *pamięci* w ten sposób, by obejmowało także zdolność odtwarzania ruchów zmechanizowanych. Mówi się wtedy o pamięci organicznej – lepiej może: mięśniowej – której zanikiem tłumaczyć trzeba objawy afazji, gdy tymczasem tzw. «ślepotą (głuchotą) na wyrazy», jako szczegółowy wypadek ślepoty (głuchoty) psychicznej, jest objawem, należącym do zaburzeń pamięci w ściślejszym (psychologicznym) znaczeniu wyrazu.

3.3. Hipermnnezja jest przeciwieństwem amnezji i polega na niezwykłym pobudzeniu i spotęgowaniu zdolności odtwarzania, głównie dzięki niezwykłym warunkom bezpośrednim, czyli bliższym odtwarzania. Wypadki hipermnnezji dowodzą, że bywają niekiedy odtwarzane wyobrażenia, o których sam odtwarzający nie byłby nigdy przypuszczał, że je ma w pamięci i potrafi odtworzyć. Stąd konieczność wielkiej ostrożności w przyjmowaniu bezwzględnego konstytucyjnego zapomnienia, choć zapewne za daleko znowu idą ci, którzy skłonni są przypuszczać, że ono wcale nie istnieje. Bądź co bądź trwałość pamięci jest o wiele większa, aniżeli się to zwykle na podstawie potocznego doświadczenia przypuszcza; zdolność odtwarzania sobie przedmiotów niegdyś spostrzeganych zachowujemy zwykle przez całe życie – wyjąwszy stosunkowo nieliczne wypadki natury patologicznej – chociaż zdolność ta objawia się tylko co do części przedmiotów niegdyś spostrzeganych.

4. O pośrednich, czyli dalszych warunkach odtwarzania (o istocie pamięci)

4.1. Człowiek, który jakiś przedmiot «pamięta», czyli zdolny jest odtworzyć go, przypomnieć sobie, różni się czymś od człowieka, który przedmiotu tego nie pamięta: różni się mianowicie od niego «pamięcią» owego przedmiotu. Wyraz „pamięć” zatem nie oznacza jedynie faktu, że ktoś może w pewnych warunkach odtwarzać pewne wyobrażenia, lecz oznacza realne czynniki warunkujące możliwość tego odtwarzania. Zachodzi tedy pytanie, czym te realne czynniki są – czyli czym jest pamięć.

4.2. Na pytanie to zjawily się w filozofii i psychologii dwie odpowiedzi. Jedna z nich, zwana „teorią identyczności” (*scil.* wyobrażeń spostrzegawczych i odtwórczych), wyznawana przez Platona, a w najnowszych czasach m.in. przez Bouilliera i Herbarta, twierdzi, że wyobrażenia spostrzegawcze nie przestają istnieć z chwilą, gdy spostrzeżenie mija, lecz że trwają dalej, w stanie nieświadomym (pod progiem świadomości), póki ich jakieś okoliczności (tzw. bliższe, czyli bezpośrednie warunki odtwarzania) nie uświadamiają znowu. Na tym ponownym uświadamieniu sobie drzemających niejako, ukrytych na dnie duszy wyobrażeń polega ich odtwarzanie, przypominanie. Pamięć jest tu

pojęta jako rodzaj zbiornika, zgodnie z potocznym sposobem wyrażania się. Ale pogląd ten, choć obrazowy, nie czyni zadość wymogom naukowym. Przede wszystkim bowiem traktuje wyobrażenia jako rzeczy lub istoty, zapominając, że wyobrażenie jest czynnością, funkcją, przebiegiem. Następnie nie liczy się ani z trudnościami tkwiącymi w pojęciu *wyobrażeń nieświadomych*, ani z faktem, że wyobrażenia odtwórcze różnią się od spostrzegawczych zarówno stopniem wyrazistości i żywości, jak też odmiennymi cechami czasowymi, w których nam przedstawiają wyobrażone przedmioty; różnice te zaś same przez się WYKLUCZAJĄ identyczność wyobrażeń odtwórczych ze spostrzegawczymi. Za identyczny można tylko uważać przedmiot wyobrażenia odtwórczego i należącego do niego wyobrażenia spostrzegawczego, i ta identyczność przedmiotu dała m.in. początek MYLNEJ TEORII o identyczności wyobrażeń.

4.3. Obecnie prawie bez wyjątku wszyscy psychologowie wyznają tzw. dyspozycyjną teorię pamięci, uważając pamięć za specjalny przypadek wprawy. „Wprawą” nazywamy bowiem dyspozycję, zdolność do wykonywania czynności, nabytą lub wzmożoną wykonywaniem danej czynności. I nie tylko czynność każda, lecz każde w ogóle zjawisko stwarza lub potęguje istniejącą już dyspozycję do ponownego wystąpienia zjawiska takiego samego lub podobnego (prawo wprawy). Objawia się zaś taka nabyta lub wzmożona dyspozycja tym, iż ponowne wystąpienie zjawiska odbywa się łatwiej. Ta większa łatwość polega bądź na tym, że ponowne wystąpienie zjawiska nie wymaga tylu lub tak skomplikowanych warunków jak pierwotne wystąpienie, bądź też na tym, że zjawisko występuje – przy niezmiennych warunkach – w sposób wydawniejszy aniżeli pierwotnie. Celowe powtarzanie zjawiska (czynności), zmierzające ku stworzeniu lub spotęgowaniu dyspozycji, nazywa się „ćwiczeniem”. (Zbyt częste powtarzanie się zjawiska wywołuje stępienie, zbyt rzadkie – zanik dyspozycji.) Prawu wprawy podlegają wszelkie funkcje i dyspozycje organizmów, zarówno fizjologiczne, jak psychiczne; podlega mu także funkcja wyobrażenia.

4.4. Pojmując pamięć jako szczegółowy przypadek wprawy, można powiedzieć, że każde wyobrażenie spostrzegawcze stwarza lub potęguje dyspozycję do zjawiania się wyobrażenia podobnego wyobrażeniu pier-

wotnemu, zwanego „wyobrażeniem odtwórczym”. Większa łatwość, z jaką – w porównaniu z wyobrażeniem pierwotnym – zjawia się wyobrażenie odtwórcze, polega głównie na tym, że wyobrażenie odtwórcze występuje mimo braku zewnętrznych warunków (podniet) niezbędnych do powstania wyobrażenia pierwotnego. Podciągając zaś pamięć pod pojęcie *wprawy*, zyskuje się możliwość stosowania do niej wszelkich praw, którym powstawanie i objawianie się wprawy podlega; nadto można na podstawie ścisłego związku istniejącego między zjawiskami psychicznymi a procesami, czyli przebiegami zachodzącymi w korze mózgowej, sprowadzić pamięć do wprawy fizjologicznej, tj. do dyspozycji wytwarzających się w komórkach nerwowych i grupach tych komórek, czyli ośrodkach, oraz we włóknach nerwowych łączących komórki i ośrodki. Można wtedy powiedzieć, że zdolność odtwarzania wyobrażeń polega na tym, że ośrodki, pobudzone do działania podnietą zewnętrzną nabywają wprawy w tym działaniu, czyli dyspozycji do działania podobnego, i wtedy, gdy już podnieta zewnętrzna nie pobudza do działania. Tę dyspozycję komórek i włókien tłumaczyć sobie można zmianami w układzie cząsteczek, zmianami składu chemicznego itp. skutkami, wywołanymi pierwotnym i każdym następnym działaniem w nich przebiegów fizjologicznych. Te zmiany byłyby według tej hipotezy owymi śladami, rezyduami, pozostającymi w mózgu po wyobrażeniach pierwotnych. Przyjmując tę hipotezę, można wyjaśnić zarówno różnice indywidualne w pojemności pamięci, jak też wszelkie objawy amnezji i hipermnezji; na podstawie tej teorii staje się też zrozumiałym fakt, że to, co zwykle się uważa za jedną jednolitą niejako pamięć, składa się z niezmiernej ilości pamięci specjalnych – czyli dyspozycji do odtwarzania poszczególnych wyobrażeń i poszczególnych grup wyobrażeń.

4.5. Rozszerzając sformułowane prawa wprawy do grup i kompleksów wyobrażeń i zjawisk w ogóle – nigdy bowiem w faktycznym życiu psychicznym nie występują zjawiska zupełnie odosobnione – można powiedzieć:

Jeżeli występuje jakiś kompleks zjawisk, powstaje lub potęguje się dyspozycja do ponownego zjawienia się kompleksu z takich zjawisk złożonego.

W ten sposób powstaje lub potęguje się dyspozycja nie tylko do ponownego wystąpienia każdego zjawiska wchodzącego w skład kompleksu, lecz także do ponownego wystąpienia kompleksu jako całości, [a] zatem dyspozycja do tego, by wystąpiły i później zjawiska razem, niejako solidarnie. Dlatego też, gdy później jedno ze zjawisk kompleksu zostaje wywołane, występują także inne zjawiska kompleksu. Jeżeli np. mieliśmy niegdyś całą grupę wyobrażeń spostrzegawczych, wywołanych odpowiednimi podniętami, później wystarczy ponowne zjawienie się wskutek działania odpowiedniej podniety jednego z tych wyobrażeń spostrzegawczych, aby wystąpiły także inne wyobrażenia tej grupy jako odtwórcze, chociaż podniety, które niegdyś wywołały te wyobrażenia jako spostrzegawcze, już nie działają. Fizjologiczna teoria wprawy i pamięci tłumaczy to w sposób następujący. Jeżeli podniety α, β, γ działają na ośrodki a, b, c , powstają w ośrodkach tych przebiegi (procesy) fizjologiczne A, B, C , którym towarzyszą wyobrażenia X, Y, Z . Odbywające się w ośrodkach a, b, c przebiegi wytwarzają lub potęgują dyspozycję owych ośrodków do ponownego występowania w nich owych przebiegów. Ale ośrodki są ze sobą połączone włóknami nerwowymi, przewodzącymi podrażnienie każdego ośrodka do ośrodków z nim połączonych. Więc ośrodek a nie tylko zostaje podrażniony podniętą α , lecz udziela mu się także podrażnienie ośrodka b i c za pośrednictwem włókien łączących go z ośrodkami b i c . To samo dzieje się z ośrodkiem b ze względu na ośrodek a i c oraz z ośrodkiem c ze względu na ośrodek a i b . Włókna nerwowe zaś, przewodząc podrażnienie pomiędzy ośrodkami, nabywają również dyspozycji do ponownego przewodzenia podrażnienia. Jeżeli więc w przyszłości działa np. tylko podnieta β na ośrodek b , wywołując w nim przebieg B , któremu towarzyszy wyobrażenie Y , podrażnienie ośrodka b przenosi się drogą włókien nerwowych na ośrodki a i c , wywołując w nich przebiegi fizjologiczne A i C , którym towarzyszą wyobrażenia X i Z , chociaż teraz brak podnięt α i γ , które pierwotnie wywołały przebiegi A i C . Przebiegi A i C oraz towarzyszące im wyobrażenia X i Z występują teraz dzięki wprawie, dyspozycji nabytej przez ośrodki a i c do tych przebiegów, oraz dzięki wprawie, dyspozycji nabytej przez włókna do przewodzenia podrażnień. To nabycie przez

włókna dyspozycji do przewodzenia podrażnień nazywają fizjologowie „utorowaniem dróg asocjacyjnych”. Tak się tłumaczy hipotezą fizjologiczną tzw. kojarzenie się wyobrażeń i w ogóle zjawisk psychicznych.

5. O kojarzeniu się wyobrażeń

5.1. Powstawania omawianych w poprzednim paragrafie dyspozycji nie możemy badać bezpośrednio, gdyż dyspozycje nie są dostępne spostrzeżeniu. Przyjmujemy je hipotetycznie, celem wyjaśnienia pewnych zjawisk, które ze względu na warunkujące je dyspozycje nazywamy ich „aktualnymi korelatami”. Zatem i powstawanie pamięci (zapamiętywanie sobie czegoś) może być badane tylko na podstawie jej aktualnych korelatów, tj. na podstawie zjawisk odtwarzania. Otóż te zjawiska odtwarzania podlegają pewnej prawidłowości; zjawienie się bowiem w umyśle pewnego wyobrażenia odtwórczego jest uwarunkowane znajdującym się już w danej chwili w umyśle wyobrażeniem. Każde znajdujące się już w umyśle wyobrażenie nasuwa nam, odtwarza w nas pewne wyobrażenie inne. Między takimi dwoma wyobrażeniami zachodzi stosunek kojarzenia. Dwa wyobrażenia kojarzą się zatem, jeżeli wytwarza się między nimi taki stosunek, że w przyszłości jedno z nich, zjawiając się w umyśle, nasuwa nam drugie. (Nieścisły jest sposób mówienia nazywający także owo nasuwanie, odtwarzanie jednego wyobrażenia przez drugie – „kojarzeniem”.) Stosunek skojarzenia może zachodzić także między więcej aniżeli dwoma wyobrażeniami, może też zachodzić nie tylko między wyobrażeniami, lecz także między przedstawieniami w ogóle, przedstawieniami i przekonaniami, przedstawieniami i uczuciami itd. Nie zbadano dotąd jeszcze, o ile kojarzenie się przedstawień, a zwłaszcza wyobrażeń, jest podstawą kojarzenia się innych zjawisk i funkcji psychicznych; psychologia bowiem dotąd przeważnie zajmowała się kojarzeniem wyobrażeń. Prawa, którym ono podlega, znał już Platon, a sformułował je pierwszy Arystoteles, zestawiając warunki, pod którymi obecne w umyśle wyobrażenie nasuwa (odtwarza) nam wyobrażenie inne. Stwierdził mianowicie trzy takie warunki: podobieństwo, przeciwieństwo i sąsiedztwo, czyli bliskość, która może być współuczestniczeniem w przestrzeni lub następstwem w czasie. Ilorotnie

więc pewne wyobrażenie, będąc w umyśle, nasuwa nam inne, dzieje się to na podstawie jednego z wymienionych stosunków.

5.2. Z biegiem czasu cztery prawa kojarzenia, pochodzące od Arystotelesa, starano się zredukować do mniejszej liczby. Uczyniono to najprzód z kojarzeniem na podstawie przeciwieństwa, czyli kontrastu, sprowadzając je do jednego z tamtych praw. Następnie sprowadzono prawo kojarzenia się wyobrażeń na podstawie współlistnienia w przestrzeni i następstwa w czasie do nowego prawa styczności. Prawo to opiewa, że między funkcjami psychicznymi, a więc i między wyobrażeniami, wytwarza się stosunek skojarzenia, jeżeli te funkcje, te wyobrażenia znajdują się razem, tj. równocześnie lub tuż po sobie w umyśle. To prawo kojarzenia się wyobrażeń na podstawie ich styczności, tj. zetknięcia się, przedstawia się jako zastosowanie prawa solidarnej wprawy. Różni się zaś to prawo styczności od dawniejszego prawa sąsiedztwa, czyli bliskości (współlistnienia w przestrzeni, następstwa w czasie), tym, że dotyczy stosunku między samymi wyobrażeniami, gdy tymczasem prawo sąsiedztwa, czyli bliskości, dotyczyło współlistnienia w przestrzeni lub następstwa w czasie przedmiotów wyobrażeń. Przyjmowało więc to dawniejsze prawo tzw. wewnętrzne skojarzenie, tj. zależne od przedmiotów i treści wyobrażeń, gdy tymczasem prawo styczności wprowadza tzw. zewnętrzne skojarzenie, tj. skojarzenie polegające – niezależnie od przedmiotu i treści wyobrażeń – na spotkaniu się niejako wyobrażeń w umyśle.

5.3. W ten sposób w miejsce dawnych czterech praw kojarzenia się wyobrażeń wstawiono tylko dwa: kojarzenie się na podstawie podobieństwa (skojarzenie wewnętrzne) i kojarzenie się na podstawie styczności (skojarzenie zewnętrzne). Liczni jednak psychologowie idą jeszcze dalej w tym redukowaniu praw kojarzenia i sprowadzają kojarzenie się wyobrażeń na podstawie podobieństwa do kojarzenia się na podstawie styczności. Wyłania się tu co prawda pewna trudność. Kojarzenie się na podstawie styczności suponuje zetknięcie się wyobrażeń w umyśle, dzięki któremu później jedno z tych wyobrażeń, zjawiając się w umyśle, nasuwa nam tamte. Tego, zdaje się, nie można stosować do wypadków, w których wyobrażenie, nasuwające nam wyobrażenie odtwórcze, zjawia się w umyśle po raz pierwszy; np. gdy widziany po raz pierwszy

portret odtwarza wyobrażenie osoby znajomej albo gdy usłyszany po raz pierwszy język obcy przypomina język ojczysty. Wszak wyobrażenie portretu, występując w ogóle po raz pierwszy, nie mogło się zetknąć poprzednio z wyobrażeniem osoby znajomej. Więc są psychologowie, którzy podtrzymują prawo kojarzenia się wyobrażeń na podstawie podobieństwa obok prawa kojarzenia się na podstawie styczności.

Ale ani podobieństwo samo przez się, ani podobieństwo zauważone między dwoma przedmiotami nie może być podstawą kojarzenia się wyobrażeń tych przedmiotów. W pierwszym bowiem wypadku musiałyby się kojarzyć ze sobą wszystkie przedmioty do siebie podobne; w drugim wypadku wyobrażenie *B*, nasunięte przez wyobrażenie *A* wskutek zauważonego między ich przedmiotami podobieństwa, musiałoby już przedtem być w umyśle, abyśmy mogli w ogóle zauważyć zachodzące między ich przedmiotami podobieństwo. To więc, co ma być następstwem kojarzenia na podstawie podobieństwa, byłoby zarazem warunkiem kojarzenia na podstawie podobieństwa. Sprawa się nie zmienia, jeżeli ktoś powie, że chodzi nie o podobieństwo między przedmiotami, lecz o podobieństwo między wyobrażeniami. Nie wiadomo bowiem, czym miałoby być podobieństwo między wyobrażeniem *A*, które ma nam nasunąć wyobrażenie *B*, a owym wyobrażeniem *B*, jak długo tego wyobrażenia *B* jeszcze nie ma; moglibyśmy w takim razie stwierdzić podobieństwo między tymi wyobrażeniami tylko pod warunkiem, że sobie to nieistniejące jeszcze wyobrażenie *B* wyobrażamy, o czym jednak nam nasza świadomość nic nie mówi. Kto by zaś twierdził, że i tutaj chodzi o podobieństwo zauważone między wyobrażeniem *A* i *B*, ten dopuściłby się analogicznego koła błędnego, jak w wypadku tłumaczenia sprawy przez zauważone podobieństwo między przedmiotami.

Tak więc żadną miarą podobieństwo nie może być podstawą kojarzenia się wyobrażeń. Toteż wypadki kojarzenia się na podstawie podobieństwa można także sprowadzić do kojarzenia się na podstawie styczności w sposób następujący. Wyobrażenie *A*, złożone z elementów *mnp*, nasuwa mi dawniejsze wyobrażenie *B* przedmiotu podobnego, ponieważ to dawniejsze wyobrażenie *B* przedmiotu podobnego zawiera po części te same elementy co wyobrażenie *A*, składając się np. z elementów *mnrs*.

Elementy *mn* są zatem skojarzone z elementami *rs* i gdy teraz zjawiają się jako składniki wyobrażenia *A* w moim umyśle, nasuwają mi także elementy *rs*, dzięki czemu mam w umyśle całe wyobrażenie *B*. Elementy *rs* zaś są skojarzone z elementami *mn* na podstawie styczności. Zarzucają wprawdzie temu tłumaczeniu, iż nie zawsze podobieństwo dwóch przedmiotów, dwóch wyobrażeń polega na równości części ich elementów, jak to właśnie to tłumaczenie przyjmuje. Ale jeśli nawet istotnie tak jest, nic nam nie broni przyjąć, że w przebiegach nerwowych towarzyszących wyobrażeniom przedmiotów podobnych, niedających się rozłożyć na po części równe elementy – że w tych przebiegach nerwowych, które z natury rzeczy są czymś bardzo złożonym, znajdują się elementy po części wspólne. Tym zaś sposobem można pozorne wyjątki od kojarzenia się na podstawie styczności do takiego właśnie kojarzenia się sprowadzić.

5.4. Wszelako podobieństwo, które nigdy nie jest podstawą kojarzenia się wyobrażeń, przecież w pewnym znaczeniu odgrywa ważną rolę w odtwarzaniu się wyobrażeń skojarzonych na podstawie styczności. Ściśle bowiem biorąc, nie można powiedzieć, że z dwóch skojarzonych wyobrażeń jedno, gdy się ponownie zjawia w naszym umyśle, pociąga za sobą wyobrażenie drugie. Albowiem wyobrażenie, które minęło, nigdy się już nie zjawia, nie zjawia się nawet nigdy wyobrażenie równe minionemu, lecz tylko mniej lub więcej do niego podobne. Wskutek tego prawo kojarzenia się trzeba – biorąc je najogólniej, a zarazem najściślej – tak formułować:

Jeżeli kilka funkcji psychicznych (np. wyobrażeń) zetknęło się w umyśle, powstaje dyspozycja, dzięki której, gdy się zjawia później funkcja podobna do jednej z owych funkcji, zjawiają się też funkcje podobne do innych z owych funkcji.

Rzecz jasna, że chodzi tu nie o podobieństwo między wyobrażeniami skojarzonymi, jak to przyjmują obrońcy osobnego prawa kojarzenia się wyobrażeń na podstawie podobieństwa, lecz o podobieństwo między wyobrażeniem obecnie danym a wyobrażeniem dawniej danym oraz między wyobrażeniem przez obecne dane nasuniętym, czyli odtworzonym, a wyobrażeniem, które z tamtym wyobrażeniem dawniej danym równocześnie w umyśle wystąpiło.

6. O ścisłości, czyli sile kojarzenia

6.1. Na pytanie, dlaczego ze wszystkich wyobrażeń zapamiętanych tylko pewne w danej chwili się odtwarzają, odpowiada prawo kojarzenia, że w danej chwili odtwarzają się tylko te wyobrażenia, które są skojarzone z innymi wyobrażeniami, w danej chwili w nas występującymi. Można jednak i należy się zapytać dalej, dlaczego ze wszystkich wyobrażeń skojarzonych z wyobrażeniami w danej chwili w nas występującymi znowu tylko pewne się odtwarzają. Otóż to, które z wyobrażeń skojarzonych z wyobrażeniem w danej chwili w nas obecnym nam się nasuwają, zależy przede wszystkim od ścisłości, czyli siły skojarzenia zachodzącego między obecnym w danej chwili wyobrażeniem a wyobrażeniami, które się z nim niegdyś w umyśle zetknęły. O sile tej lub ścisłości możemy tylko pośrednio wnosić z różnych znamion cechujących odtwarzanie.

Uznamy siłę skojarzenia między dwoma wyobrażeniami tym większą, im trwalsze się skojarzenie okazuje, tj. im później, licząc od chwili powstania skojarzenia, jedno wyobrażenie nasuwa nam drugie. Siła skojarzenia będzie też tym większa, im szybciej i niechybnie jedno wyobrażenie nasunie nam drugie. Są to rzeczy znane z potocznego doświadczenia; mówimy bowiem, że rzecz jakąś tym «lepiej» pamiętamy, im dłużej ją pamiętamy; i im dokładniej ją pamiętamy, tym szybciej możemy ją sobie przypomnieć. Psychologia eksperymentalna pracuje od 25 lat nad bliższym ilościowym określeniem objawiającej się w przytoczonych właściwościach odtwarzania siły, czyli ścisłości skojarzenia. Stworzenie przydatnych do takich badań metod jest zasługą Ebbinghausa, za którego przykładem inni psychologowie metody te udoskonalili.

Wszystkie te metody badania dadzą się sprowadzić do dwóch typowych: do tzw. metody zaoszczędzania (*Ersparnismethode*) i do metody trafnych przypomnień, czyli odtwarzań (*Treffermethode*). Materiałem tych eksperymentów są szeregi złożone ze zgłosek bez znaczenia, więc wyobrażenia całkiem dla osobnika nowe, jeszcze ze sobą nieskojarzone. Metoda zaoszczędzania polega na tym, że wyuczywszy się takiego szeregu na pamięć, odczytując lub słysząc, [a] więc powtarza-

jąc go odpowiednią ilość razy, po upływie pewnego czasu, gdy chcemy się go nauczyć na nowo, potrzebujemy mniejszej ilości powtórzeń. Ilość zaoszczędzonych powtórzeń jest miarą siły skojarzenia wytworzonej między zgłoskami szeregu przez ich pierwotne wyuczenie się. Przy metodzie trafnych przypomnień nie powtarzamy szeregu aż do zupełnego wyuczenia się go, lecz pewną ilość razy, a po pewnym czasie badamy, ile zgłosek szeregu nasuwa nam wiernie, czyli trafnie, inne zgłoski tego szeregu. Posiadając w tych metodach sposób ilościowego oznaczenia siły skojarzenia, można badać, jakie okoliczności i w jakim każda z nich stopniu na siłę skojarzenia wpływa.

6.2. Jedną z takich okoliczności jest żywość wyobrażeń pierwotnych, między którymi wytwarza się skojarzenie. Na przykład zgłoski akcentowane pośród nieakcentowanych (Müller-Schumann), cyfry pisane barwnym pismem pośród pisanych pismem czarnym silnie się kojarzą. Potoczne doświadczenie zgodnie z tym uczy, iż rzeczy zwracające na siebie uwagę lepiej bywają zapamiętywane od rzeczy uwagi na siebie niezwracających.

6.3. Dalej, wpływa na siłę skojarzenia wyobrażeń częstość ich stykania się w umyśle, więc częstość ich powtarzania się (*repetitio mater studiorum*). Badania eksperymentalne uczą, że siła skojarzenia rośnie nieco wolniej aniżeli częstość powtórzeń, które skojarzenia te wytwarzają i potęgują.

6.4. Obok ilości powtarzań, [a] więc częstości stykania się wyobrażeń w umyśle, wyraźny wpływ na siłę skojarzenia wywiera też rozmieszczenie tych powtórzeń w czasie, gdyż powtórzenia te mogą być albo skupione (skumulowane), albo też rozstrzelone (spacjonowane). Mogę np. szereg zgłosek powtórzyć 30 razy z rzędu albo też powtarzać po 10 razy w pewnych odstępach czasu. Ogłoszone przez Josta w roku 1897 wyniki eksperymentów dowodzą, że powtórzenia rozstrzelone czynią skojarzenia silniejszymi aniżeli powtórzenia skupione. Postawił sobie też Jost pytanie, jaki jest wpływ sposobu rozmieszczenia, czyli stopnia rozstrzelenia, na siłę skojarzenia, i znalazł, że siła skojarzenia stale wzrasta ze stopniem rozstrzelania. Wyniki swych doświadczeń oraz rozbiór doświadczeń Ebbinghaus'a sformułował Jost w następujących dwóch prawach:

I. Jeżeli z dwóch kojarzeń jedno powstało dawniej, drugie mniej dawno, ponowne powtórzenie większą ma wartość dla skojarzenia drugiego.

II. Jeżeli z dwóch kojarzeń jedno powstało dawniej, drugie mniej dawno, siła skojarzenia dawniejszego z biegiem czasu mniej opada.

Stwierdzony w tych prawach stan rzeczy odpowiada zupełnie Ribotowskiemu prawu regresji, które eksperymentalnie uzasadniła panna Steffens (1900), uzupełniając nadto prawa Josta prawem nowym, opiewającym, że z dwóch kojarzeń równo dawnych silniejsze szybciej traci swą siłę aniżeli słabsze.

6.5. Siła skojarzenia zależy też od ilości skojarzonych ze sobą wyobrażeń, które niegdyś równocześnie w umyśle wystąpiły. Na przykład skojarzenie zachodzące między wyobrazeniami *a*, *b*, *c* oraz *x* może być za słabe, aby wskutek ponownego zjawienia się albo wyobrażenia *a*, albo wyobrażenia *b*, albo wyobrażenia *c* wystąpiło wyobrażenie *x*, ale wyobrażenie *x* może wystąpić, jeżeli zjawią się wyobrażenia *a*, *b*, *c* razem, współdziałając niejako w odtworzeniu wyobrażenia *x* przez wzajemne potęgowanie siły, którą każde z nich skojarzone jest z wyobrażeniem *x*. Przykładów dostarcza życie potoczne, [a] nadto badanie eksperymentalne. Wypadki tzw. afazji motorycznej potwierdzają również przypuszczenie, [że] siła skojarzenia zależy od ilości skojarzonych ze sobą wyobrażeń, przy czym niepoślednią rolę odgrywają wyobrażenia ruchowe. Na szczególną uwagę zasługuje tu rytm (i rym) jako czynnik wzmacniający siłę skojarzenia.

6.6. Dalszym czynnikiem, od którego zależy siła skojarzenia, jest układ wyobrażeń stykających się w umyśle, ich rozmieszczenie niejako. W szeregu wyobrażeń kojarzą się ze sobą silniej wyobrażenia umieszczone na początku i końcu szeregu, aniżeli wyobrażenia zajmujące środek szeregu. Przeprowadzone w tej mierze doświadczenia dowiodły, że fakt ten polega nie tylko na czynnikach ubocznych, związanych z umiejscowieniem wyobrażeń (jak np. na większej świeżości, z którą odbieramy wyobrażenie pierwsze, albo na braku wyobrażeń przeszkadzających po wyobrażeniach ostatnich), lecz także samo miejsce, które w szeregu zajmują wyobrażenia, wywiera na ich siłę skojarzenia wpływ decydujący.

Ze sprawą miejsca, które w szeregu zajmują kojarzące się wyobrażenia, łączy się ważna kwestia, czy w ogóle kojarzą się wyobrażenia następujące po sobie, czy też tylko wyobrażenia współcześnie w umyśle występujące, oraz dalsza kwestia – czy kojarzą się tylko wyobrażenia bezpośrednio po sobie następujące, czy też także wyobrażenia pośrednio po sobie następujące, [a] więc rozdzielone od siebie wyobrażeniami innymi. Co do pierwszej kwestii Münsterberg twierdzi, że wszelkie kojarzenia się wyobrażeń po sobie następujących należy sprowadzić do kojarzenia się bądź wyobrażeń przynajmniej w pewnym okresie ich trwania współcześnie występujących, bądź też wyobrażeń i towarzyszących im ruchów (narządów mowy itp.). Co do drugiej kwestii pouczają nas doświadczenia życia potocznego i przeprowadzone celem rozwiązania tej kwestii eksperymenty, że kojarzą się także pośrednio po sobie następujące wyobrażenia, a kojarzą się tym słabiej, im bardziej «pośrednio» po sobie następują, tj. im liczniejszymi innymi wyobrażeniami są od siebie przegrodzone.

6.7. Z wpływem, jaki wywiera na siłę skojarzenia się wyobrażeń ich miejsce, łączy się też wpływ, jaki na siłę skojarzenia wywiera kierunek, w którym się skojarzenie wytwarza. Jeżeli skojarzą się dwa wyobrażenia, np. X i Y , na tej podstawie, że po wyobrażeniu X nastąpiło wyobrażenie Y , to łatwiej wyobrażenie X nasuwa nam wyobrażenie Y aniżeli odwrotnie. A ponieważ łatwość odtwarzania może być *ceteris paribus* uważana za miarę siły skojarzenia, przeto można powiedzieć, że skojarzenie między X i Y jest silniejsze w kierunku od X do Y aniżeli w kierunku odwrotnym. Niektórzy uczeni, zestawiając tego rodzaju potoczne doświadczenia z wypadkami patologicznymi, dostarczonymi przez tzw. afazję optyczną, czyli wzrokową, przypuszczają, że fizjologicznie odpowiadają każdemu kierunkowi skojarzenia osobne drogi asocjacyjne, osobne włókna nerwowe. Tym pragną wytłumaczyć trudność lub niepodobieństwo odtwarzania szeregu wyobrażeń w kierunku odwrotnym do kierunku, w którym się wytworzyło między członami szeregu skojarzenie. Claparède jednak podaje inne i o wiele prostsze tłumaczenie, zwracając uwagę, że odwrócenie szeregu wyobrażeń pociąga za sobą nie tylko przestawienie tych wyobrażeń, lecz także rozerwanie

szeregu przebiegów elementarnych, których pewne grupy składają się na pewne wyobrażenia wchodzące w skład szeregu.

6.8. Siła skojarzenia różnych wyobrażeń zależy też od tego, z którego zmysłu kojarzące się wyobrażenia pochodzą. Powstają tu różne zagadnienia, np. czy przynależność dwóch wyobrażeń do zakresu tego samego zmysłu zapewnia ich skojarzeniu się większą siłą aniżeli przynależność do zmysłów różnych. Można się dalej pytać o wpływ samego rodzaju zmysłów na siłę skojarzenia, o stosunek, w jakim do rodzaju zmysłów pozostaje ze względu na siłę skojarzenia kierunek kojarzenia się wyobrażeń itp. Badania są tu niezmiernie utrudnione, gdyż – pomijając inne okoliczności – dowolnej kombinacji warunków eksperymentu stoi na przeszkodzie dominująca rola wyobrażeń wzrokowych i ustawiczne nasuwanie się wyobrażeń dotyczących wyrazów mowy.

6.9. Jeszcze większe trudności piętrzą się na drodze badania eksperymentalnego wpływu, jaki wywiera na siłę kojarzenia się wyobrażeń ogólny stan organizmu w chwili powstawania skojarzenia. Siła ta niezawodnie zależy od tego, czy organizm jest świeży, czy znużony; czy trawi, czy jest na czczo; czy odżywia się w taki lub inny sposób; niewątpliwie też wpływa na siłę skojarzenia pora dnia, w której skojarzenia powstają, i cały szereg innych okoliczności, usuwających się niekiedy nawet spod naszej uwagi. Wiele też przemawia za tym, że siła kojarzenia jest *ceteris paribus* inna u ludzi młodych aniżeli u starszych, inna u mężczyzn, inna u kobiet – ale dokładnemu zbadaniu tych spraw stoi na przeszkodzie niemożność ścisłego izolowania wszystkich wchodzących w grę okoliczności.

6.10. Bliżej niezbadany, chociaż równie niewątpliwy, jest też wpływ wprawy na siłę skojarzenia. Nabywając mianowicie wprawy w odtwarzaniu pewnych wyobrażeń, nabywamy tym samym wprawy w odtwarzaniu wyobrażeń podobnych, dzięki czemu silniej kojarzą się wyobrażenia podobne do wyobrażeń już skojarzonych aniżeli wyobrażenia zupełnie nowe. Wynikają stąd ważne wskazówki praktyczne dla kształcenia pamięci, ale brak dotąd dokładniejszych danych co do granic i stopnia tej tzw. współ-wprawy.

6.11. Decydujący wpływ na siłę skojarzenia wywiera na koniec zabarwienie uczuciowe wyobrażeń, dzięki któremu pewne wyobrażenia stają się zajmujące, budzą zainteresowanie – w przeciwieństwie do wyobrażeń innych, obojętnych. Większa siła, z którą kojarzą się wyobrażenia nieobojętne, tłumaczy się po części większą intensywnością towarzyszących takim wyobrażeniom przebiegów fizjologicznych, po części okolicznością, że wyobrażenia nieobojętne wchodzą w związki z liczniejszymi innymi wyobrażeniami aniżeli wyobrażenia obojętne. Silne zabarwienie uczuciowe pewnych wyobrażeń stwarza niekiedy skojarzenia o wiele silniejsze aniżeli chociażby jak najczęstsze spotykanie się ich w umyśle (powtarzanie się). Tu tkwi źródło tzw. skojarzeń uprzywilejowanych, licznych przesądów, prześladowających nas w umyśle itp.

6.12. Omówione kolejno czynniki wpływające na siłę skojarzenia, współdziałając ze sobą, bądź wpływ swój potęgują, bądź wzajemnie sobie przeszkadzają; siła zatem, z jaką dwa wyobrażenia są ze sobą skojarzone, jest wypadkową bardzo wielu czynników. A chociaż niepodobna ściśle określić przypadającej na każdy z tych czynników części, jaką się przyczynia do tej wypadkowej siły skojarzenia, decydują one o tym, które wyobrażenia w danej chwili się odtwarzają.

6.13. Stwierdziwszy, że na ogół (o możliwym wyjątku będzie mowa zaraz poniżej) pewne wyobrażenie odtwórcze znajduje się w naszym umyśle dlatego, że zostało nam nasunięte przez wyprzedzające je bezpośrednio wyobrażenie, z którym jest skojarzone, można postawić dalsze pytanie, skąd się w umyśle wzięło to poprzednie wyobrażenie, nasuwające się nam odtwórczo. Dwojaka tu istnieje możliwość. Albo wyobrażenie nasuwające samo zostało na podstawie skojarzenia nasunięte, albo też pochodzi z innego źródła. Tym innym źródłem może być albo podnieta zmysłowa, wywołująca w nas wyobrażenie spostrzegawcze, które nasuwa nam na mocy skojarzenia jakieś wyobrażenie odtwórcze, albo też jakiś przebieg fizjologiczny, który wprowadzie nie wywołuje wyobrażenia spostrzegawczego, lecz działając na ośrodki korowe, pobudza je do takiego działania, któremu towarzyszy jakieś wyobrażenie; to zaś wyobrażenie pociąga za sobą skojarzone w nim wyobrażenie odtwórcze. (Mowa tu tylko o tzw. myśleniu biernym, czyli mechanicznym; przy

myśleniu czynnym bowiem, odbywającym się pod wpływem uwagi zamierzonej i zmierzającej do określonego celu woli, wchodzi w grę jeszcze inne czynniki.)

6.14. Niektórzy psychologowie twierdzą, że mogą się w nas zjawiać także wyobrażenia odtwórcze niezależnie od ich skojarzenia z innymi wyobrażeniami w danej chwili w umyśle obecnymi, a nazywają takie wyobrażenia „wolnymi” (*représentations libres, frei steigende Vorstellungen*). Twierdzenie to uzasadniają faktem, iż nie zawsze potrafimy podać wyobrażenia, z którymi zjawiające się w nas wyobrażenia odtwórcze byłyby skojarzone; że dalej, niekiedy zjawiają się uporczywie w nas wyobrażenia odtwórcze niepozostające w żadnym związku z obecnymi w danej chwili w umyśle wyobrażeniami. Dotąd jednak zdania psychologów co do tych wyobrażeń wolnych są podzielone, a nawet ci, którzy ich istnienia bronią, przyznają, że na ogół biorąc, mechanizmem wyobrażeń odtwórczych kierują prawa kojarzenia.

2.13. Psychologia pod względem metodologicznym

Odczyt podczas 94 posiedzenia naukowego PTF

Lwów, 12 marca 1910

Słowo Polskie (Lwów), t. XV (1910),

nr 143 [popołudniowy] (26 marca), s. 6 [abstrakt]

W przeciwieństwie do bardzo powszechnego w dzisiejszych czasach dążenia, aby psychologię uznać za naukę ściśle przyrodniczą, wskazał prelegent na ważną cechę, którą się psychologia od tych nauk różni. Podczas gdy fakty nauk ściśle empirycznych dane są bezpośrednio, musi psychologia fakty swe rekonstruować na podstawie śladów, bo bezpośrednia obserwacja zjawisk psychicznych zmienia je lub zgola niszczy. Cechą tą zbliża się psychologia do nauk historycznych.

2.14. Nauki humanistyczne a psychologia¹¹²

Odczyt podczas 130 posiedzenia naukowego PTF

Lwów, 12 października 1912

[1] *Ruch Filozoficzny*, t. XXXIV (1976), nr 1–2, s. 18–24

Do druku przygotowała Izydora Dąmbska

[2] *Ruch Filozoficzny*, t. II (1912), nr 9, s. 200 a–b [autoreferat].

[1]

Niejednokrotnie już usiłowano określić pojęcie nauk humanistycznych i przeprowadzić linię graniczną między nimi a psychologią. Potrzeba takiego rozgraniczenia narzuca się zwłaszcza wobec niezmiernie bliskiego związku zachodzącego między naukami humanistycznymi a psychologią. Związek ten występuje bardzo wyraźnie w niemieckiej nazwie nauk humanistycznych, zwanych „*Geisteswissenschaften*”, oraz w nazwie, jaką w swej klasyfikacji nauk dla nich proponował Ampère,¹¹³ nazywając je „naukami NOMOLOGICZNYMI” (w przeciwieństwie do nauk kosmologicznych). Ale i nazwa „nauki humanistyczne”, po francusku „*les humanités*”, zasadniczo się od tamtych nie różni, skoro przecież nie o całego człowieka w nich chodzi, a tym mniej o fizyczną stronę człowieka, lecz o coś, co łączy się jak najściślej z jego stroną duchową. A ponieważ życie duchowe człowieka jest przedmiotem psychologii, przeto zachodzi pytanie, jak określić przedmiot nauk humanistycznych, aby uwydatnić jego odrębność względem przedmiotu psychologii, a zarazem jego z nim tak ścisły związek.

Próbowano to uczynić w ten sposób, że się za przedmiot nauk humanistycznych uznało WYTWORY ducha ludzkiego (*Erzeugnisse des menschlichen Geistes* według Diltheya). Samego ducha ludzkiego badałaby w takim razie psychologia, jego twory zaś stanowiłyby przedmiot

¹¹² Pewne [...] myśli [tego odczytu] zawarte są [...] w VI rozdz. rozprawy „O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju”, opublikowanej po raz pierwszy w roku 1913 (por. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 265 nn.). Por. uwaga 119 [przyp. I. Dąmbskiej].

¹¹³ A.-M. Ampère przedstawił wspomnianą klasyfikację w dziele *Essai sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines*, t. 1–2, Paris 1834–1843 [przyp. I. Dąmbskiej].

nauk humanistycznych. Wytworem bowiem ducha ludzkiego jest nauka, sztuka, religia, dalej mowa ludzka, organizacja prawna społeczeństwa itd., toteż są one przedmiotem nauk humanistycznych.¹¹⁴ Określenie takie, choć zawiera w sobie zdrowe jądro, nie może jednak zadowolić. Trzeba bowiem zauważyć, że wspomniane określenie jest za OBSZERNE. Obejmuje sobą także niejedno, co nie jest przedmiotem nauk humanistycznych, lecz wprost już psychologii. Nie tylko nauka, sztuka, religia itp. są wytworami ducha ludzkiego. Jeżeli zanalizujemy naukę, dojdziemy do przekonania, że jest ona kompleksem sądów czyniących zadość pewnym warunkom, a sądy te bądź opierają się na pojęciach, bądź same zawierają się w pojęciach. Podobnie religia składa się z szeregu pojęć i sądów, a zarazem też z pewnych wyobrażeń, a także obaw, pragnień i nadziei. Otóż pojęcia i sądy, wyobrażenia i pragnienia, obawy i nadzieje są także wytworami ducha ludzkiego, w porównaniu z tamtymi, co prawda, wytworami względnie prostymi, ale przecież wytworami. A te względnie proste wytwory są niewątpliwie przedmiotem psychologii, która bada strukturę i rodzaje pojęć, wyobrażeń, sądów, nadziei, obawy, pragnień itd. Więc niepodobna określać nauk humanistycznych, wyznaczając im jako przedmiot wytwory ducha ludzkiego.

Brakowi temu próbowano zaradzić, przekazując psychologii badanie ogólnych form wytworów psychicznych, czyli wytworów psychicznych w ogóle, a naukom humanistycznym badanie pewnych szczególnych rodzajów tych wytworów, przy czym podstawą ich podziału na rodzaje miał być widocznie wzgląd na odpowiadające tym wytworom przedmioty. Więc: czym jest pojęcie, sąd, nadzieja, obawa w ogóle, tym zajmuje się psychologia; o ile zaś chodzi o badanie pojęcia Boga, pojęcia

¹¹⁴ Problematyką przedmiotu nauk humanistycznych i ich zależności od «rozumiejącej psychologii» zajmował się W. Dilthey w wielu swych dziełach, zaczynając od swej *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), poprzez *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) aż po w ostatnich latach życia powstałe *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* i *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). W tym ostatnim dziele tak określał przedmiot nauk humanistycznych „*Alles, dem der Mensch wirkend sein Gepräge aufgedrückt hat, bildet den Gegenstand der Geisteswissenschaften*” (*Ges. Sehr.*, Bd 7 (1958), s. 148) [przyp. I. Dąbbskiej].

prawa, o ile dalej chodzi o nadzieję życia pośmiertnego, o obawę przed karami pośmiertnymi, opuszczamy pole psychologii, a udajemy się na teren nauk humanistycznych, więc wkraczamy w dziedzinę teorii religii, nauk prawno-społecznych itd.

Takiemu rozróżnieniu przedmiotu psychologii i nauk humanistycznych przy pomocy rozróżnienia wytworów w ogóle i szczegółowych rodzajów wytworów, stosownie do przedmiotów, do których się one odnoszą, niepodobna odmówić w wielu przypadkach pewnego uprawnienia, ale przecież nasuwają się wobec takiego ujęcia sprawy niektóre wątpliwości. Cóż bowiem ma się stać z pojęciem czasu albo przestrzeni, z pojęciem świata zewnętrznego albo z pojęciem jaźni? Według powyższego sposobu rozróżnienia nauk humanistycznych i psychologii badaniem tych pojęć jako pewnych szczegółowych rodzajów wytworów miałyby się zająć jakaś nauka humanistyczna, a przecież przytoczone pojęcia należą niewątpliwie do zakresu psychologii, która bada ich genezę i strukturę. Więc tego rodzaju rozróżnienie wytworów w ogóle i wytworów szczegółowych nie prowadzi, jak się zdaje, do celu.

Pozwolę sobie wobec tego poddać pod dyskusję nieco odmienny od poprzednich sposób ustosunkowania nauk humanistycznych i psychologii. Sposób ten nazwałem tylko „nieco odmiennym”, gdyż wspólny mu jest z poprzednimi określeniami punkt wyjścia. Sądzę mianowicie, że przedmiotów nauk humanistycznych należy istotnie szukać po części przynajmniej wśród wytworów ducha ludzkiego; sądzę jednak zarazem, że przedmioty nauk humanistycznych nie są wyłącznie wytworami ducha ludzkiego; znajdujemy je także wśród wytworów, które można dla odróżnienia od wytworów ducha ludzkiego, czyli od wytworów PSYCHICZNYCH, nazwać „wytworami PSYCHOFIZYCZNYMI”. Różnicę tę wyjaśniłem w rozprawie „O czynnościach i wytworach”,¹¹⁵ w której rozróżniłem dwa zasadnicze rodzaje czynności i wy-

¹¹⁵ „O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki.” Pierwsze wydanie ukazało się w roku 1912 w *Księdze Pamiątkowej ku uczczeniu 250 rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego przez króla Jana Kazimierza*, t. II. Przedruk w *Rozprawach i artykułach filozoficznych*, Lwów 1927, i w *Wybranych pismach filozoficznych*, Warszawa 1965 [przyp. I. Dąbskiej].

tworów ludzkich: psychiczne i fizyczne. Czynnością fizyczną jest np. skoczenie – jej wytworem [jest] skok, albo obracanie się – jej wytworem [jest] obrót, albo wykrzywianie twarzy – jej wytworem [jest] pevien grymas. W nieco innym znaczeniu czynnością fizyczną jest pocenie się – jej wytworem [jest] pot, albo ślinienie się – jej wytworem [jest] ślina, albo zapładnianie – jej wytworem [jest] płód. Obok tych czynności fizycznych i ich wytworów istnieją czynności psychiczne z ich znowu wytworami. Na przykład wyobrażanie – wyobrażenie, pojmowanie – pojęcie, sądzenie – sąd, obawianie się – obawa, spodziewanie się – nadzieja, postanawianie – postanowienie (zwane też „zamiarem”) itd. Przykłady te wystarczą, by uwydatnić różność czynności i wytworów fizycznych oraz czynności i wytworów psychicznych. Otóż pośród czynności fizycznych istnieją takie, które dokonują się przy udziale czynności psychicznych w ten sposób, że czynność psychiczna wyciska niejako swe piętno na czynności fizycznej, że wpływem swoim ją zabarwia. Na przykład skrzywianie twarzy, jako czynność fizyczna, odbywać się może zupełnie bez udziału świadomości, więc bez udziału jakiegokolwiek czynności, czyli funkcji psychicznej, np. u osoby umierającej i już zupełnie nieprzytomnej albo u osoby znieczulonej, pod wpływem prądu elektrycznego. Ale skrzywianie twarzy może się też odbywać pod wpływem jakiegoś uczucia, a wtedy skrzywianie twarzy nie będzie już czynnością czysto fizyczną, lecz taką, dla której najlepiej nadaje się nazwa „czynność psychofizyczna”. „Psychofizycznymi” można tedy nazwać wszystkie czynności fizyczne, którym towarzyszy czynność psychiczna, wywierająca wpływ na przebieg czynności fizycznej. Rzecz jasna, że wpływ ten znajdzie swój wyraz także w WYTWORZE takiej czynności, więc w naszym przykładzie w grymasie jako wytworze czynności skrzywiania twarzy. Takich czynności i wytworów psychofizycznych istnieje bogaty szereg: krzyczenie – krzyk (o ile nie jest właśnie czysto fizyczny), mówienie – mowa, śpiewanie – śpiew, rozkazywanie – rozkaz, kłamanie – kłamstwo; wytworem psychofizycznym jest dalej obraz, rzeźba, książka, gazeta, gmach, gdyż wszystkie te rzeczy powstają dzięki pewnym czynnościom fizycznym, na które wywierają odpowiedni wpływ czynności psychiczne.

W przykładach tych tkwi uzasadnienie twierdzenia, że przedmioty nauk humanistycznych nie są wyłącznie wytworami ducha ludzkiego, czyli wytworami psychicznymi; o ile bowiem pojęcie Boga, różne mity i wierzenia są wytworami psychicznymi, o tyle znowu dzieła sztuki, dalej rytu na tablicach lub pisane na pergaminie, lub drukowane na papierze ustawy, różne organizacje życia społecznego, a nawet same już wyrazy mowy ludzkiej są wytworami psychofizycznymi. Więc przedmioty nauk humanistycznych nie można szukać wyłącznie wśród wytworów psychicznych, skoro istnieją one także wśród wytworów psychofizycznych.

Ale twierdzenie to nie usuwa jeszcze zarzutu na wstępie uczynionego. Bo wprawdzie wytworów psychofizycznych nikt nie będzie uważał za przedmiot psychologii, i z tej strony rozgraniczenie nauk humanistycznych i psychologii na żadne nie natrafia trudności; natomiast wytwory psychiczne należą niewątpliwie do przedmiotów, które bada psychologia, jak to zaznaczyliśmy powyżej. Więc jaka w takim razie zachodzi różność między nią a naukami humanistycznymi?

Różność ta tkwi w różnym punkcie widzenia, z jakiego wytwory psychiczne traktuje psychologia i nauki humanistyczne. Psychologia mianowicie rozważa i bada wytwory psychiczne jako składniki faktów psychicznych, w których owe wytwory występują wraz z wytwarzającymi je czynnościami, jako konkretną całość; żaden bowiem wytwór psychiczny nie może istnieć inaczej jak w umysłowości, w której powstaje dzięki odpowiedniej czynności psychicznej. Nie istnieją więc naprawdę pojęcia i sądy, i nadzieje, i obawy, i koncepcje artystyczne, i zamiary – nigdzie indziej aniżeli w umysłach, w których zachodzą odpowiednie czynności czy funkcje psychiczne. I właśnie jako takie składniki faktów życia psychicznego bada wytwory psychiczne psychologia. Nauki humanistyczne natomiast abstrahują od tego faktycznego związku wytworów psychicznych z wytwarzającymi je czynnościami psychicznymi i traktują je tak, jak gdyby wytwory psychiczne istniały niezależnie od życia psychicznego, w którym jedynie istnieć mogą naprawdę. Więc historyk sztuki i literatury bada koncepcje artystyczne i poetyckie, różne kierunki estetyczne, teoretyk religii rozważa różne pojęcia bóstwa, prawnik analizuje wolę prawodawcy tak, jak gdyby owe koncepcje, owe

kierunki, owe pojęcia, owa wola istniały niezależnie od psychicznych czynności, które jedynie je wytwarzają. Nauki humanistyczne hipostazują przeto poniekąd wytwory psychiczne, nadają im jakiś byt swoisty, jak gdyby one były czymś poza umysłami, z których powstały, istniejącym. W tym tkwi zasadnicza różnica między sposobem, w jaki nauki humanistyczne traktują wytwory psychiczne, a sposobem, w jaki to czyni psychologia.

Możliwość takiego oderwanego od życia psychicznego traktowania wytworów psychicznych polega głównie na istnieniu wytworów psychofizycznych. W wytworach psychofizycznych bowiem wytwory psychiczne znajdują swój zewnętrzny wyraz, jak się to zwykło mówić. I tak w krzyku, w wyrazie twarzy, w dźwiękach mowy, w poemacie, w obrazie, w świątyni, w książce naukowej, w kodeksie ustaw itd. znajdują swój wyraz uczucia, myśli, dążności, pragnienia, poglądy, przekonania, akty woli itp. Powstaje więc pozór, jak gdyby owe wytwory psychiczne tkwiły w tych wytworach psychofizycznych, jak gdyby wraz z nimi istniały poza umysłem, w którym jedynie naprawdę istnieć mogą. Wszak mówimy nawet, że na czyjejś twarzy widoczny jest strach, że w krzyku jakimś słyhać formalnie radość lub ból itp. A to pozorne emancypowanie się wytworów psychicznych od umysłu dosięga swego najwyższego stopnia w TRWAŁYCH wytworach psychofizycznych, tj. w takich wytworach psychofizycznych, które istnieją i nadal, chociaż przestała już istnieć czynność fizyczna i czynność psychiczna, której zawdzięczają swe powstanie. Niektóre mianowicie wytwory psychofizyczne istnieją tylko tak długo, jak długo istnieją odpowiednie czynności, np. okrzyk jakiś, grymas jakiś; inne natomiast wytwory mogą odpowiednie czynności przetrwać; i tak obraz istnieje jeszcze całe wieki po ustaniu czynności psychofizycznej, której zawdzięcza swe powstanie. Otóż w takich trwałych wytworach psychofizycznych wytwory psychiczne nabierają również pozorów trwałości: mówimy o myśli zakłętej w obrazie, o poglądach zawartych lub złożonych w dziele naukowym, o wierzeniach przemawiających do nas z posągów bożków itd. Wytwory psychiczne, same w sobie lotne i nietrwałe, doznają jakby utrwalenia dzięki temu, że znajdują swój wyraz w trwałych wytworach psychofizycznych,

tj. w takich trwałych wytworach fizycznych, które powstały dzięki czynnościom fizycznym, którym towarzyszyły wywierające na nie wpływ czynności psychiczne. Tym sposobem wytwory psychiczne nabierają nie tylko zapożyczonej od wytworów fizycznych trwałości, lecz także pozorów tym większej niezależności względem czynności psychicznych, dzięki którym jedynie mogą istnieć naprawdę. I o tę to zapożyczoną trwałość i [o] tę to pozorną niezależność wytworów psychicznych nam chodzi, gdy mówimy np., że myśl uczonego go przetrwała, że istnieją poglądy, o których nie wiadomo, w czyjej głowie powstały itp.

Wszystko to pozwala naukom humanistycznym operować wytworami psychicznymi w sposób odmienny od psychologii. Psychologia rozpatruje je w ich związku z czynnościami psychicznymi, więc jako istniejące faktycznie w umysłach składniki faktów psychicznych; o ile zaś wytwory psychiczne związek ten zatracają, o ile wyrażając się, a tym bardziej o ile utrwalając się w wytworach psychofizycznych, emancypują się niejako od czynności psychicznych, o tyle usuwają się też z zakresu psychologii i przechodzą na teren nauk humanistycznych.

W ten sposób można rozgraniczyć nauki humanistyczne od psychologii, chociaż przyznać trzeba, że i nauki te, i psychologia zajmują się wytworami psychicznymi. Stosunek jest tu analogiczny jak między fizjologią i chemią. Obie te nauki zajmują się np. śliną, ale fizjologia czyni to o tyle, o ile ślina jest wytworem pewnych funkcji fizjologicznych, i bada ślinę w związku z tymi funkcjami; o ile zaś chodzi o badanie samej śliny, więc o badanie wytworu tych funkcji, ale w sposób taki, że się od owych funkcji abstrahuje, rzecz cała przesuwą się na pole chemii.

Usunąwszy niebezpieczeństwo zlania się nauk humanistycznych z PSYCHOLOGIĄ, musimy jeszcze spełnić zadanie analogiczne w innym kierunku. Powiedzieliśmy bowiem, że przedmiotami nauk humanistycznych nie są tylko wytwory psychiczne, lecz także wytwory psychofizyczne. Istotnie, nauki humanistyczne takimi wytworami się zajmują. Lingwistyka zajmuje się mową ludzką, historia sztuki i estetyka bada dzieła sztuki, które są wytworami psychofizycznymi itd. Otóż ponieważ wytwory psychofizyczne są w gruncie rzeczy wytworami fizycznymi,

przeto zdawać by się mogło, że znika granica między naukami humanistycznymi z jednej, a naukami przyrodniczymi i technicznymi z drugiej strony. Granicę tę jednak i tutaj można wskazać, postępując podobnie jak poprzednio. Należy bowiem zauważyć, że tylko wtedy badanie wytworów psychofizycznych należy do zakresu nauk humanistycznych, jeżeli bada się te wytwory istotnie jako PSYCHOFIZYCZNE, tj. o ile znajdują w nich wyraz wytwory psychiczne. O ile zaś badanie wytworów psychofizycznych abstrahuje od tego faktu i rozważa wytwory psychofizyczne w sposób, rzecz można, apsychiczny, tj. wyłącznie jako wytwory lub w ogóle przedmioty fizyczne, nie należy ono do zakresu nauk humanistycznych, lecz do zakresu nauk bądź przyrodniczych, bądź technicznych. I tak, badanie obrazu jako dzieła sztuki, tj. o ile ono jest wytworem psychofizycznym malarza, należy do nauk humanistycznych (historii sztuki, krytyki estetycznej), o ile zaś chodzi o badanie obrazu jako przedmiotu fizycznego, więc o badanie materiału, na którym obraz jest malowany, składu farb użytych do malowania obrazu itd., rzecz należy do chemii, technologii i techniki malarskiej, które są oczywiście z tego względu naukami pomocniczymi historii malarstwa, ale same nie są naukami humanistycznymi.¹¹⁶

Podobnie badanie mowy ludzkiej jako systemu wytworów psychofizycznych jest rzeczą lingwistyki, więc nauki humanistycznej; kto zaś bada ludzką mowę jako system szmerów przez człowieka wydawanych i abstrahuje od tego, że mowa jest wyrazem wytworów psychicznych, więc że sama jest wytworem psychofizycznym, ten zajmuje się pewną gałęzią nauk przyrodniczych, gałęzią leżącą na pograniczu fizjologii i akustyki.

Po tych wyjaśnieniach można tedy nauki humanistyczne określić jako nauki, których przedmiotami są bądź wytwory psychiczne, rozważane niezależnie od wytwarzających je czynności psychicznych, bądź też wytwory psychofizyczne, rozważane jako takie.

¹¹⁶ Por. moją rozprawę „O czynnościach i wytworach”, §§33–40, 44; zob. *l.c.*, s. 19, uw. 2 [w wyd. z r. 1965, s. 230, uw. 28; uzupełnienie I. Dąbskiej].

Z takiego sposobu pojmowania nauk humanistycznych i rozgraniczenia ich od psychologii pada też światło na tak ścisły ich związek z psychologią. Przede wszystkim tłumaczy się fakt, że nauki humanistyczne noszą nazwę „nauk nomologicznych” („*Geisteswissenschaften*”). A dalej tłumaczy się też tym sposobem ujawniająca się na każdym kroku w praktyce badań naukowych wspólność pracy psychologów i humanistów. Wszak nauki badające wytwory psychiczne uniezależnione ich związkiem z wytworami psychofizycznymi od właściwego źródła wytworów psychicznych, tj. od czynności psychicznych, nie mogą zapominać, że to uniezależnienie jest abstrakcją i że geneza, jako też pełny byt rzeczywisty tych wytworów psychicznych, tkwi jedynie w aktualnym życiu psychicznym istot nim obdarzonych. Dlatego też dla wszystkich nauk humanistycznych psychologia jest podstawową nauką pomocniczą, gdyż jest niezbędna do wyjaśnienia, a tym samym do zrozumienia GENEZY wytworów psychicznych i psychofizycznych przez nie badanych. Zarówno więc historyk w najszerszym tego słowa znaczeniu, jak lingwista, jak krytyk literacki itp., dalej socjolog, prawnik, polityk opiera się w swych badaniach na psychologii, gdyż nie może pomijać «psychologicznego» wyjaśnienia przedmiotów, którymi się zajmuje. W miarę jak w badaniach swych zbliża się do genezy wytworów psychicznych i psychofizycznych, które rozpatruje; w miarę więc, jak musi cofać się do samego konkretnego życia psychicznego, które owym wytworom dało początek, badania jego przybierają coraz wyraźniej zabarwienie psychologiczne; w miarę zaś, jak się w swych badaniach oddala od kwestii genezy wytworów i rozpatruje już tylko właściwości i stosunki samych wytworów, badania jego przybierają charakter od badań psychologicznych różny i tworzą właśnie jedną z nauk humanistycznych. Badając np. sądy, albo się uprawia gałąź psychologii myślenia, albo logiki; badając mowę ludzką, albo się uprawia psychologię mowy, albo lingwistykę; badając formy, które sobie wytworzyło pożycie ludzi, albo uprawia się pewne gałęzie psychologii zbiorowej, albo socjologię itp. Rzecz jasna, że granice między każdą z nauk humanistycznych a psychologią są płynne; te zaś działy psychologii, z którymi graniczą poszczególne nauki humanistyczne, wypuszczają z sie-

bie tyleż gałęzi psychologii stosowanej, łączącej psychologię czystą z naukami, które z jej wywodów korzystają.^{117, 118}

Dalszą konsekwencją takiego stanu rzeczy jest to, że i na odwrót – nauki humanistyczne spełniają względem psychologii zadanie nauk pomocniczych; badając bowiem szczegółowo wytwory psychiczne pewnego rodzaju, mogą dostarczyć wiele materiału psychologowi; badając zaś wytwory psychofizyczne, o ile się w nich wyrażają wytwory psychiczne, dostarczają psychologowi wprost danych do pośredniego poznawania cudzego życia psychicznego.¹¹⁹ Zarówno tedy znajomość wytworów psychofizycznych, jak też umiejętność ich interpretacji psychologicznej jest psychologowi niezbędna. Występuje to jasno zwłaszcza w zakresie tych badań psychologicznych, w których introspekcja musi ustępować metodzie przedmiotowej, więc np. w psychologii zbiorowej, w badaniach rozwoju psychicznego itp.

Tak więc tysiączne nici łączą w jednym i drugim kierunku nauki humanistyczne i psychologię. Nic więc dziwnego, że starając się uchwycić różność między nimi, można się łatwo zaplątać, tym bardziej że to rozróżnienie musi się liczyć ze wspomnianą już płynnością granicy. O ile podana tutaj próba ustosunkowania wzajemnego psychologii i nauk humanistycznych zadaniu temu sprostała, na to spodziewam się odpowiedzi od dyskusji, którą niniejszym otwieram.¹²⁰

¹¹⁷ Zob. pow. III, 8. Podany tamże cytat z W. Wundta, nazywający psychologię etniczną zarazem „częścią” i „zastosowaniem psychologii”, ilustruje dosadnie płynność granicy między psychologią a naukami humanistycznymi. Jeszcze dosadniej czyni to treść całej „psychologii etnicznej”.

¹¹⁸ Ten i następny odsyłacz Twardowskiego odnosi się do miejsc niewymienionej tu z tytułu jego rozprawy „O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju”, [w:] *Encyklopedia wychowawcza*, 1913; przedr. [w:] Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, op.cit. Zaś sam tekst odczytu od słów „Z takiego sposobu pojmowania...” do „... w badaniach rozwoju psychicznego itp.” jest z drobnymi różnicami tożsamy z dwoma ostatnimi akapitami ust. VI 5 tej rozprawy, zatytułowanego „Psychologia a nauki humanistyczne”, zawierającego wspomniane dwa odsyłacze [przyp. I. Dąbskiej].

¹¹⁹ Por. pow. V 4.

¹²⁰ Podnoszone w tej dyskusji kwestie i zarzuty Twardowski zanotował na odwrocie karty 16 rękopisu. Podaje treść tej notatki, zamieszczając w cudzysłowach dosłowne sformułowania Twardowskiego i uzupełniając imiona dyskutantów: J. Kleiner sądzi, że „historyk literatury wkraczać musi na teren psychologii”. Jego zdaniem „znamiennie jest

[2]

Trudność określenia przedmiotu nauk humanistycznych tkwi w ich niezmiernie bliskim związku z przedmiotem psychologii. Dotychczasowe próby określenia bądź wyznaczają naukom humanistycznym zakres za wielki, bądź ścieśniają w sposób niewłaściwy zakres psychologii. Słuszny jednak jest występujący w dotychczasowych określeniach punkt widzenia, według którego przedmiotów humanistycznych szukać należy – przynajmniej po części – wśród wytworów ducha ludzkiego, czyli wytworów psychicznych; po części jednak przedmioty nauk humanistycznych należą do wytworów psychofizycznych (zob. Twardowski, *O czynnościach i wytworach*, Lwów 1911). Przykładem przedmiotu pierwszego rodzaju może być pojęcie Boga, którego rozwój śledzi historia religii poprzez wieki; przykładu przedmiotu drugiego rodzaju dostarcza mowa ludzka, rzeźba itp. Zajmując się jednak wytworami psychicznymi, nauki humanistyczne badają je w oderwaniu od czynności, czyli funkcji psychicznych, w połączeniu z którymi owe wytwory jedynie posiadają rzeczywiste istnienie; tym różni się badanie wytworów psychicznych przez humanistę od badania wytworów psychicznych przez psychologa. A zajmując się wytworami psychofizycznymi, nauki humanistyczne badają je jako wyraz wytworów psychicznych, które w owych wytworach psychofizycznych się uzewnętrzniają i utrwalają; tym różni się badanie wytworów

dla przedmiotów nauk humanistycznych to, że łączą się z całym systemem skutków – z tym łączy się też wzgląd na pewną wartość”. A. Beck twierdził, że nie można przeprowadzić ścisłej granicy między wytworami psychofizycznymi nietrwałymi a trwałymi – „obfotografowanie utrwała i nietrwałe wytwory”. H. Bad zaznacza, że (1) znaczną część psychologii na gruncie przedstawionej teorii zagarnęłyby nauki humanistyczne, a przecież (2) „psychologia jest zawsze nauką przyrodniczą”. „Swoboda i konieczność byłaby lepszą podstawą podziału”. B. Bandrowski zapytuje: (1) „Czy mogą być te same przedmioty przedmiotami różnych nauk?” Czy wtedy można je odgraniczać? (2) „Czy wytwór jest pojęciem jednolitym? (nadzieja, «wybory»». Wszak nie cały budynek jest wytworem psychofizycznym. Więc może to jest ta ekwiwokacja?” Z. Łempicki zapytuje, „jakimi wytworami psychicznymi zajmują się nauki humanistyczne? Wszak tylko o tyle mogą się zajmować psychicznymi wytworami, o ile [te] są utrwalone w psychofizycznych.” J. Łukasiewicz porusza kwestię granicy „względem nauk przyrodniczych: stosunek wytworów psychicznych JAKO TAKICH”. B. Bornstein zapytuje: „Co z przedmiotami matematyki? Czy nie są wytworami?” S. Perlmutter twierdzi, że jest „niejasne rozgraniczenie czynności i wytworu; są po części identyczne (wytwory bez czynności nie istnieją)” [przyp. I. Dąbbskiej].

rów psychofizycznych przez humanistę od badania ich przez przyrodnika. Można tedy określić nauki humanistyczne jako nauki, których przedmiotami są bądź wytwory psychiczne, rozważane niezależnie od wytwarzających je czynności psychicznych, bądź wytwory psychofizyczne rozważane jako takie. Taki sposób pojmowania przedmiotu nauk humanistycznych wyjaśnia też stosunek wzajemny psychologii i nauk humanistycznych; psychologia jest bowiem podstawową nauką dla wszystkich nauk humanistycznych, zarazem jest od nich oddzielona granicami płynnymi oraz połączona z nimi różnymi działami psychologii stosowanej.

2.15. Teoria poznania

Wykłady w Uniwersytecie Lwowskim

Lwów 1924–1925

Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, t. XI (1975), s. 139–299

Do druku przygotowała Izydora Dąmbska

WYKŁAD I. 20 kwietnia 1925¹²¹

[I. ROZWAŻANIA METATEORETYCZNE]

[1. Wyjaśnienia terminologiczne]

*Zacniemy, jak zwykle, od szeregu wyjaśnień terminologicznych. Obok wyrazu „teoria poznania” spotykamy jako jego synonimy wyrazy: „epistemologia”, „gnoseologia”, „*Erkenntnistheorie*”, „*Wissenschaftslehre*”. Wyrazy te pochodzą z różnych czasów.

Wyrazu „epistemologia” użył po raz pierwszy James Frederic Ferrier, profesor w St. Andrews, w 1854 roku w *Wykładzie metafizyki*.

¹²¹ Na pierwszej stronie konspektu adnotacja: „I. Poniedziałek, 20 kwietnia 1925. Wykład teorii poznania. Zima 1917–1918, s. 1 do s. 8. II. Wtorek, 21 kwietnia 1925. Wykład teorii poznania. Zima 1917–1918, s. 8, *medium* na s. 14 do słów „nie w zależności od innych sądów”, a następnie *verte*, dopisek atramentowy „Potem dalej:”. Wobec zaginięcia konspektu wykładów z roku 1917–1918 te dwa pierwsze wykłady podaję na podstawie notatek własnych z wykładów w r. 1925, zaznaczając je gwiazdkami [przyp. I. Dąmbskiej].

„Gnozeologia” jest wyrazem starszym o jakieś 100 lat, wprowadzonym przez Al. Gottlieba Baumgartena, który uchodzi za twórcę estetyki naukowej (jest to prawdą tylko o ile chodzi o naukę niemiecką). U Baumgartena wyraz „gnozeologia” pozostaje w związku z usiłowaniami na polu estetyki. Baumgarten, wyznając naukę Leibniza, dzielił władze poznawcze na zmysłowe i umysłowe. Zgodnie z Leibnizem ustosunkowywał poznanie zmysłowe do umysłowego w ten sposób, iż w pierwszym widział nie tylko coś, co dostarcza materiału poznaniu, ale coś, co jest niższym stopniem poznawania. Ten sposób ujmowania rzeczy pozostaje w związku z Descartes’em. Jeśli chwytam prawdę niejasno, zmysłami, wtedy odczuwam ją nie jako prawdę, lecz jako piękno. Prawda ujmowana zmysłowo jest pięknem. Baumgarten całą teorię poznania, zarówno zmysłowego, jak umysłowego, nazwał „gnozeologią”.

Co się tyczy wyrazu „Erkenntnistheorie”, to wyraz ten powstał w pierwszej połowie XIX wieku. Użył go po raz pierwszy Ernest Reinhold (1793–1855) w dziele pt. *Theorie der menschlichen Erkenntnis und Metaphysik*. Od rzeczownika „Erkenntnistheorie” utworzono przymiotnik „erkenntnistheoretisch”. Nie można go jednak bez pogwałcenia ducha języka polskiego tłumaczyć przez „teoriopoznawczy” lub – jak chcą inni – „teoretycznopoznawczy”.¹²²

Język niemiecki posiada rzeczowniki złożone z dwóch rzeczowników i od nich z całą swobodą tworzy przymiotniki z dwóch przymiotników. Język polski nie może w ten sposób tworzyć przymiotników złożonych, nie tworząc też – tak jak język niemiecki – owych rzeczowników złożonych, lecz używa zamiast nich dwóch rzeczowników osobnych w odpowiednim ustosunkowaniu przypadków. Dlatego, jeśli konieczne użyć musimy przymiotnika odpowiadającego „teorii poznania”, należy posługiwać się wyrazem „epistemologiczny” lub „gnozeologiczny”.

Niektórzy uczeni, za przykładem Mahrburga, „gnozeologią” nazywają to, co rozumiemy przez teorię poznania, „epistemologią” zaś teorię nauki, naukę o nauce.

¹²² Więcej na ten temat w artykule Twardowskiego pt. „Wpływy niemieckie w polskiej terminologii filozoficznej”, *Ruch Filozoficzny*, t. I (1911), nr 9 [przyp. I. Dąmbskiej].

Termin „Wissenschaftslehre” użyty został przez Fichtego w dziele *Über den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sog. Philosophie* (1774). Wprawdzie, jak tytuł wskazuje, *Wissenschaftslehre* = *Philosophie*, to jednak chodzi Fichtemu o te zagadnienia, które są istotne dla teorii poznania, czasem tylko chodzi o filozofię w ogóle. W innym jeszcze znaczeniu używa tego terminu Bolzano, przez „Wissenschaftslehre” rozumiejąc logikę wraz z pewnymi jej zastosowaniami.

Co znaczy wyraz „poznanie”? Czysto terminologicznie jest to wyraz złożony: „po-jać” – „jać”, „po-znać” – „znać”, „er-greifen” – „greifen”, „er-kennen” – „kennen”. „Pojać”, „poznać” znaczy: coś zacząć czynić, wejść w pewien stan. Poznać = wejść w stan, w którym coś znam, w stan znania, gdzie mam znajomość. Prefiks „po” nie zawsze ma tę funkcję.

Skoro „poznać” znaczy „wejść w stan znania”, co to znaczy „znać coś”? [Mówimy:] „Znam Paryż”, „Filolog klasyczny powinien znać zasady języka sanskryckiego”, „Znam tego człowieka” itp. Wszędzie, gdzie stwierdzamy, że ktoś zna coś lub nie zna czegoś, stwierdzamy, że ma wiedzę lub nie ma wiedzy o tym przedmiocie. Ale ta wiedza, na której polega to, że coś znamy, może być bardzo różna co do swego ŹRÓDŁA i co do swej TREŚCI. Najczęściej mówimy o znaniu czegoś ze spostrzeżenia zmysłowego, zwłaszcza wzrokowego. Ale chociaż to znanie na spostrzeżeniu oparte przede wszystkim się nam narzuca, to często przeciwstawiamy mu jakieś głębsze znanie przedmiotu. Czy chodzi o jedną, czy o drugą formę, zawsze wyraz „znać” zastąpić można wyrazem „wiedzieć coś o czymś”.

Jeśli „znać” = „wiedzieć”, a więc „poznać” = „nabyć wiedzę”, to znów jest kwestia: Co znaczy „wiedzieć”? Nie chodzi o wiedzę w sensie nauki, lecz o wiedzę w znaczeniu subiektywnym. Gdy się pytam kogoś: „Czy wiesz, ile jest 7×8 ?” – jeśli twierdzi, że wie, to budzi przekonanie, że potrafi mi to powiedzieć, tzn. że potrafi wydać sąd prawdziwy, który byłby odpowiedzią na to pytanie. Wiedzieć – obejmuje zdolność wydawania trafnego sądu. Znać coś, to tyle, co być zdolnym do wydania trafnego sądu o tym, czego ta wiedza dotyczy. Ale to określenie jest za obszerne. Zdolność wydawania trafnych sądów może być różnie pojmowana. Na przykład jeśli ktoś mnie zapyta: „Ile masz groszy

w pularesie?” – w danej chwili nie wiem, ale mam zdolność do wydania trafnego sądu, gdyż mogę przeliczyć zawartość pularesu. Nie każda więc zdolność wydawania trafnego sądu o przedmiocie jest wiedzą o nim. Jeśli jednak przeliczyłem zawartość mego pularesu i wydałem sąd „Mam 35 groszy”, to jeśli później ktoś mnie się znów zapyta: „Ile masz groszy w pularesie?”, będę już wiedział, będę w inny sposób zdolny do wydania trafnego sądu. Zdolność wydania trafnego sądu polega teraz na pamięci bez jakichkolwiek innych warunków. Jest to istotne dla pojęcia wiedzy, znaności i znania, że musiałem kiedyś wydać jakiś sąd trafny o tym przedmiocie, a teraz mogę go sobie przypomnieć. Znać coś, znać czy móc wydać sąd trafny o tym przedmiocie na podstawie pamięci. Poznanie jest faktem, dzięki któremu wchodzimy w posiadanie zdolności wydawania tych trafnych sądów.

Wyraz „poznać” ma jeszcze drugie znaczenie. „Poznać” znaczy często: „identyfikować coś obecnie danego z czymś dawniej danym”. W innych językach istnieją pary odpowiednich wyrazów, np. „*connaître*” („poznać” w znaczeniu pierwszym) – „*reconnaître*” („poznać” w znaczeniu drugim), „*erkennen*” („poznać” w znaczeniu pierwszym) – „*wiedererkennen*” („poznać” w znaczeniu drugim) Niektórzy chcą zamiast „poznać” mówić w znaczeniu drugim – „odpoznać”. Ponieważ jednak na ogół nie grozi pomieszanie tych dwóch znaczeń, lepiej powstrzymać się z tworzeniem neologizmów.

WYKŁAD II. 21 kwietnia 1925

[2. Teoria poznania a psychologia myślenia]

Wydawanie trafnych sądów jest funkcją psychiczną. Mogłoby się здаwać, że teoria poznania jest gałęzią psychologii. Niektórzy skłonni są tak mniemać. Tak przedstawia się teoria poznania Locke’owi. Niewątpliwie istnieje gałąź psychologii, która zajmuje się naszym poznawaniem. Ale zadaniem tej psychologii poznania czy psychologii myślenia jest analiza czynności: śledzenie warunków, wśród których wydawanie trafnych sądów się zjawia; badanie praw, które tym rządzą itp. Obok ta-

kiej psychologii istnieje psychologia, która zajmuje się odwrotną stroną medalu; istnieje psychologia omyłek, błędów, która szuka odpowiedzi na pytanie, skąd się to bierze, że człowiek wydaje sądy mylne. Ale to nie jest teoria poznania. Od teorii poznania żądamy czegoś innego. Ona ma nam wyjaśnić, skąd się wzięło rozróżnienie sądów prawdziwych i mylnych. W tym leży pewna ocena sądów, jaką psychologia się nie zajmuje.

Różnica między psychologią myślenia a teorią poznania da się łatwo ustalić, gdy trzymać się będziemy rozróżnienia czynności i wytworów. Jeśli mówimy o myśleniu, każdy zrozumie, że chodzi o funkcję, o czynność psychiczną. Od tej czynności odróżniamy myśl jako wytwór i przypisujemy jej cechy, których nie posiada myślenie. Mówi się np., że myśli ludzi, którzy dawno umarli, żyją wśród nas. Jest to naturalnie przenośnia, której jednak do czynności myślenia stosować nie można. Takie odróżnienie występuje wyraźnie w parach: sądzenie–sąd, pojmowanie–pojęcie itp.

Nie zawsze jednak posiada mowa odrębne wyrazy na oznaczenie czynności i wytworów. Na przykład wyrazy: „opowiadanie”, „pytanie”, „pragnienie”, „rozumowanie” – raz oznaczają czynność, raz wytwór. Często tam, gdzie mowa nie odróżnia czynności od wytworu, radzimy sobie w ten sposób, że używamy rzeczownika słownego utworzonego od formy częstotliwej odpowiedniego czasownika na oznaczenie czynności, [a] rzeczownika słownego utworzonego od formy nieczęstotliwej odpowiedniego czasownika na oznaczenie wytworu: np. wyobrażanie – wyobrażenie.

Zupełnie podobnie rzecz się ma, gdy chodzi o wyraz „poznanie”. I tu możemy dla odróżnienia posługiwać się rzeczownikiem słownym utworzonym z formy częstotliwej i nieczęstotliwej czasownika, mówiąc o poznawaniu i poznaniu.

Poznać – to: po raz pierwszy wydać trafny sąd. Niewątpliwie to pierwsze wydanie trafnego sądu jest czynnością, ale ów trafny sąd jest wytworem tej czynności. Jeśli chodzi o oznaczenie czynności wydawania po raz pierwszy trafnych sądów, używać będziemy terminu „poznawanie”; gdy powiem „poznanie”, będzie mi szło o sąd trafny po raz pierwszy wydany.

Dzięki temu rozróżnieniu będziemy mogli odróżnić teorię poznania od teorii poznawania. Ta druga będzie działem psychologii myślenia, pierwsza z czynnością psychiczną nie będzie mieć nic do czynienia. Ona będzie się zwracała ku prawdziwym sądom, abstrahując od czynności sądzenia.

Podobny stan rzeczy jest w logice. Logika zajmuje się sądami jako wytworami. W takim razie, jeśli rzecz ma się tak jak w logice, to rozumiemy, że do tych wytworów można stosować rozmaite kryteria oceny, a to jest czymś innym niż rozpatrywanie czynności. Teoria poznania jest teorią sądów, o ile te sądy są prawdziwe. Jest teorią prawdziwości sądów.

[3. Teoria poznania i logika]

W ten sposób odgraniczyliśmy teorię poznania od psychologii. Ale znów grozi nam niebezpieczeństwo zatarcia różnicy między teorią poznania a logiką. Niektórzy istotnie skłonni są uważać teorię poznania i logikę za jedną naukę. A jednak różnica jest. Jakkolwiek bowiem obie te nauki zajmują się prawdziwością sądów, to jednak prawdziwość ta jest różna. Logika zajmuje się prawdziwością formalną, teoria poznania prawdziwością materialną sądów.

Mówimy, że sąd jest formalnie prawdziwy, jeśli jest w sposób prawidłowy wyprowadzony z pewnych przesłanek. To jest pojęcie względne. Jeden i ten sam sąd może być ze względu na jedną przesłankę formalnie prawdziwy, ze względu na inną formalnie fałszywy. Ta prawdziwość jest zupełnie niezależna od prawdziwości materialnej. Prawdziwość materialną można przypisać lub odmówić sądowi bez względu na inne sądy.

Pojęcie prawdziwości materialnej i formalnej pozwala na odróżnienie logiki od teorii poznania. Logikę interesuje nie to, czy sąd jakiś jest prawdziwy materialnie, lecz to, czy jego prawdziwość wynika z prawdziwości innych sądów; ją interesują związki, stosunki logiczne. Teoria poznania natomiast interesuje się prawdziwością materialną sądu. Jeśli tak sprawę ujmujemy, to mamy wyraźny punkt widzenia, że o coś innego chodzi w logice, a o coś innego w teorii poznania.

Ale o jednym trzeba pamiętać. „Jeśli prawdą jest *A*, to prawdą jest *B*.” Logikę obchodzi tylko związek prawdziwości sądu *A* z praw-

dziwością sądu *B*. Ale stwierdzając ten związek, logika też wypowiada sąd. „Jeśli *A*, to *B*” jest też sądem. I niewątpliwie logika ma pretensję, by te sądy, stwierdzające zachodzenie stosunków logicznych, były materialnie prawdziwe. I te sądy, jak wszelkie twierdzenia nauk, są przedmiotem teorii poznania. Ale teoria poznania nie bada prawdziwości poszczególnych sądów wchodzących w skład różnych nauk.*

WYKŁAD III. 23 kwietnia 1925

Gdyby teoria poznania miała badać prawdziwość tych wszystkich sądów, granica między nią a naukami wszelkimi znikłaby. Ona nie bada, czy prawdziwy jest sąd, że Ziemia krąży naokoło Słońca lub odwrotnie – Słońce krąży naokoło Ziemi, ona też nie bada prawdziwości sądu, że postanowienie, które powziąłem, wpłynęło na przebieg mego myślenia (postanowiłem nie zaprzętać sobie głowy jakąś sprawą) albo sądu ogólnego, że postanowieniami swymi możemy wpływać na przebieg naszego myślenia. Ona też nie bada, czy prawdą jest, że z sądu [ogólnotwierdzącego] *A* można wysnuć sąd [szczegółotwierdzący]. Pozostawia to astronomom, psychologom, logikom. Oni muszą decydować, czy przytoczonych sądów można sposobami, w owych naukach przyjętymi dowieść. Ale te poszczególne nauki, dowodząc swoich twierdzeń, muszą ostatecznie opierać się na jakichś twierdzeniach niedających się już dowieść; inaczej [powstałby] *regressus in infinitum* (Arystoteles). Te pierwsze założenia jednak muszą być prawdziwe, jeżeli prawdziwe mają być oparte na nich dowody.

[4. Główne zagadnienia teorii poznania]

Otóż kwestią prawdziwości tych pierwszych założeń nauki szczegółowe na ogół się nie zajmują; zakładają te założenia zazwyczaj tylko. A gdy się nimi zajmują, tym samym wkraczają już w zakres teorii poznania. Bo badanie prawdziwości tych pierwszych założeń jest właśnie zadaniem teorii poznania. Łatwe tu nieporozumienie. Mianowicie nie trzeba myśleć, jakoby teoria poznania badała prawdziwość tych założeń

ze względu na to, co one stwierdzają: ze względu na stwierdzany w nich stan rzeczy. I tak, mamy np. założenie nauk empirycznych, wyrażone w zasadzie przyczynowości: cokolwiek się dzieje, ma swoją przyczynę. Otóż badanie prawdziwości tego założenia ze względu na stwierdzany w nim stan rzeczy jest zadaniem metafizyki. Pyta się [ona], czy tak jest istotnie. Ale obok tej strony zagadnienie prawdziwości tej zasady ma jeszcze inną stronę; mianowicie można się zająć pytaniem – nie: czy istotnie cokolwiek się dzieje, ma swoją przyczynę, lecz pytaniem, na jakiej podstawie, dlaczego przyjmujemy tę zasadę za prawdziwą, o ile oczywiście nie uważamy jej za zasadę, której można dowieść. Bo wtedy nie interesuje ona teorii poznania. Zadając sobie pytanie, na jakiej podstawie, dlaczego uważamy taką zasadę za prawdziwą, i stosując to pytanie dalej do wszelkich niedających się już dowieść założeń, zmierzamy tym samym do formułowania warunków, niezbędnych i wystarczających, które te ostateczne założenia muszą spełnić, aby były uznane za prawdziwe, a które są różne od warunków, które musi spełniać sąd, aby był dowiedziony. Albowiem taki sąd tylko jeden warunek musi spełnić: musi być następstwem racji będącej sądem prawdziwym.

Otóż gdy chodzi o sądy niedające się już dowieść, warunki muszą być naturalnie inne. Warunkami tymi będą także pewne cechy bezwzględne albo względne sądów, i o ile sąd jakiś ostateczny spełnia te warunki, uznamy go za prawdziwy; o ile ich nie spełnia, zawiesimy nasze zdanie o jego prawdziwości, gdy nie spełnia warunków wystarczających, a uznamy go za fałszywy, o ile nie spełnia warunków niezbędnych. Jeśli więc powiedzieliśmy, że teoria poznania bada prawdziwość ostatecznych założeń, to szło o badanie warunków prawdziwości tych założeń. I jeśli sądy niedające się dowieść nazwiemy „sądami pierwotnymi”, możemy powiedzieć: teoria poznania bada warunki prawdziwości sądów pierwotnych. Nie bada ona oczywiście warunków prawdziwości każdego sądu pierwotnego z osobna, lecz łączy je w grupy. Tym sposobem zadanie jej [jest] możliwe do spełnienia. A tym samym określa ona pośrednio warunki prawdziwości wszystkich sądów w ogóle, albowiem pośrednim warunkiem prawdziwości sądów dowiedzionych jest prawdziwość sądów pierwotnych. Ale tej prawdziwości już wprost nie bada

teoria poznania, gdyż jej zadanie jest wykonane ze zbadaniem prawdziwości sądów pierwotnych. Można jednak określić t[eorię] p[oznania] jako naukę o pr[awdziwości] sądu.

Wspomniane warunki prawdziwości sądów mogą być bardzo rozmaite, a jeszcze większa jest różnorodność sposobów ich określania. Wśród nich jeden znany jest pod nazwą „kryterium prawdy”, tj. [kryterium] prawdziwości sądów, sądów prawdziwych. Jest to warunek polegający na posiadaniu pewnej cechy przez sądy pierwotne prawdziwe, pewnego znamienia, wystarczającego, aby sąd dany uznać za prawdziwy, aby stwierdzić jego prawdziwość. Problemat KRYTERIUM PRAWDY jest jednym z najważniejszych problematów teorii poznania. Ale obok tego warunku wysuwają się jeszcze inne. I tak, warunkiem prawdziwości sądów jest według niektórych POCHODZENIE SĄDÓW. Niektóre poglądy przypisują sądom różne pochodzenie. Z doświadczenia wewnętrznego, zewnętrznego, z rozumu, jak się mówi. Ci, co to przyjmują, różnie zapatrują się na prawdziwość sądów z różnych źródeł pochodzących. Inni zaprzeczają, jakoby sądy były różnego pochodzenia, wywodzą wszystkie z doświadczenia. Więc kwestia POCHODZENIA SĄDÓW nabiera tym samym dla teorii poznania wielkiej wagi. Różne tu [są] kierunki teorii poznania.

Inny rodzaj warunków prawdziwości sądów polega na ich PRZEDMIOTACH, na tym, że się do pewnych przedmiotów muszą odnosić, jeśli mają być prawdziwe. (Na przykład według Kanta do zjawisk, nie do rzeczy samych w sobie.) Więc tu znowu kwestia występuje, jakie przedmioty mogą być przedmiotami sądów prawdziwych. Kwestia ZAKRESU POZNANIA, JEGO GRANIC.

Zarówno z kwestią pochodzenia, jak przedmiotów poznania (czyli sądów prawdziwych) łączy się kwestia możliwości poznania, gdyż różne poglądy bądź przyjmują, bądź zaprzeczają możliwości osiągnięcia poznania o pewnym pochodzeniu lub o pewnych przedmiotach, dopuszczają poznanie tylko z pewnymi zastrzeżeniami.

A obok kwestii kryterium, pochodzenia, zakresu i możliwości poznania wyłania się jako naczelna kwestia: co to jest poznanie, bliżej: co to jest ta prawdziwość, dzięki której pewne sądy są poznaniem, więc kwestia ISTOTY PRAWDIWOŚCI, prawdy. To kwestia naczelna.

WYKŁAD IV. 27 kwietnia 1925

[5. Czy teoria poznania jest możliwa?]

Oto mniej więcej przegląd najgłówniejszych zagadnień teorii poznania. Ale na samym do niej wstępie podnosi groźnie głowę swoją niewspomniane dotąd pytanie, czy teoria poznania jest w ogóle możliwa do zbudowania. Wszak i ona musi dowodzić swoich twierdzeń, a jej dowody muszą się również opierać na założeniach niedających się dowieść. Aby więc teoria poznania mogła podawać warunki prawdziwości sądów pierwotnych, musi się już sama opierać na pewnych sędach pierwotnych i wiedzieć, że te jej sądy pierwotne spełniają warunki prawdziwości, warunki, których ona dopiero szuka. Albo inaczej: teoria poznania ma podać kryterium prawdy. Ale sąd, w którym ona powie nam, że cecha *X* jest kryterium prawdy, musi sam spełniać owo kryterium prawdy – inaczej nie możemy wiedzieć, czy sąd, w którym ona podaje kryterium prawdy, jest sądem prawdziwym.

Takie postawienie sprawy, które zarzuca teorii poznania popełnianie błędnego koła, skoro musi ona zakładać to, co ma być dopiero wynikiem jej rozważań, skłania niektórych do odrzucenia możliwości teorii poznania. Inni różnie próbowali znaleźć wyjścia z tej sytuacji. Moim zdaniem, nie ma innego wyjścia, jak przyjąć istotnie dla teorii poznania pewne założenia. Inaczej niepodobna ruszyć z miejsca. Wszak aby w ogóle móc rozprawiać o swych zagadnieniach, dowodzić, rozumować musi [teoria poznania] posługiwać się logiką – musi więc uznać i przyjąć zasady rozumowania, a więc pewne sądy prawdziwe. Ale nie dość na tym. Musi też tym samym przyjąć pewne pierwsze założenia, sądy pierwotne, na podstawie których według zasad logiki rozumuje. A dalej np. musi przyjąć, że zachodzi różnica między sądami prawdziwymi i mylnymi, i że istnieją sądy prawdziwe. Dalej, że możemy odróżniać sądy prawdziwe od mylnych przynajmniej w pewnym szczupłym zakresie. A cały jej wysiłek musi się kierować ku temu, by zdać sobie sprawę z tego, na podstawie czego odróżniamy jedne sądy od drugich; jakie są warunki, które sądy prawdziwe spełniają, a których nie spełniają mylne. Więc musi ona zakładać swój własny przedmiot, musi próbować speł-

nić względem niego swoje zadanie, a będzie przy tym musiała tak postępować, aby to, co ona powie o warunkach prawdziwości jakichkolwiek pierwotnych sądów, obejmowało także jej własne sądy pierwotne. O ile tak nie będzie, musi ona uznać, że zblądziła. Musi zadanie swe rozpocząć na nowo albo przynajmniej zmodyfikować, zrektyfikować swe dotychczasowe wywoły. Ta rzekoma nieprzewyciężona trudność w zbudowaniu teorii poznania, ta konieczność popadnięcia przy tym w błędne koło, pochodzi stąd, że mylne teorii poznania wyznacza się zadanie. Nie jest jej zadaniem naprzód, bez jakichkolwiek założeń, wynaleźć, podać kryterium prawdziwości sądów, a następnie kryterium to przykładać do poszczególnych sądów i badać, czy one czynią mu zadość. Jej zadaniem jest rozpatrywać sądy uważane za prawdziwe, porównywać z wątpliwymi i fałszywymi i wykrywać warunki, którym pierwsze czynią, a tamte nie czynią zadość. A te warunki muszą być przy tym zawsze spełnione także przez jej własne założenia. [Występuje tu] analogia z logiką. Logik [jest] także zagrożony błędnym kołem. Wszak wyprowadzając zasady rozumowania, prawa stosunków logicznych, sam musi się posługiwać tymi zasadami i prawami. Dowodząc pewnego twierdzenia logicznego, posługuje się twierdzeni[ami] logiczn[yymi]. Nie może naprzód zbudować systemu logiki, a potem stosować tego systemu logiki do zbudowania systemu logiki. Ale o to też nie chodzi. On musi tak zbudować system logiki, aby jej prawa znalazły zastosowanie także w tym samym rozumowaniu, przy pomocy którego on system logiki buduje. Albo gramatyk, który bada warunki poprawnego wyrażania się i je formułuje, nie może z góry wiedzieć, jak brzmią te prawidła. Ale mimo to formułuje je w sposób, który uważa za poprawny – przy czym może się pokazać, że będzie musiał następnie własne zdania swoje przeformułować, jeśli znalezione przezeń prawidła tego będą wymagały. Tak więc teoria poznania nie może rozpoczynać swej pracy bez licznych założeń. A gdy je przyjmie, nie ma błędnego koła.

Czyniąc (s. 191 i nn.) przegląd zagadnień teorii poznania, nazwaliśmy „naczelnym zagadnieniem” kwestię istoty prawdziwości sądów. Póki mianowicie nie wiemy, co [to jest] prawdziwość sądów, czym jest prawda, niepodobna mówić o jej warunkach, więc o kryterium prawdy, odpowia-

dającym na pytanie, co jest prawdą, ani o pochodzeniu sądów prawdziwych, ani o przedmiotach i o tym, w jakim zakresie prawda [jest] osiągalna. Toteż do kwestii, czym jest prawda, się zwracamy.¹²³

WYKŁAD V. 28 kwietnia 1925

[II. O POJĘCIU PRAWDY]

[1. Korespondencyjna teoria prawdy (teoria zgodności transeuntnej)]

*Gdy szukamy definicji prawdziwości sądu, to chodzi nam o właściwe pierwotne znaczenie tego wyrazu. Istnieje szereg definicji prawdziwości. Niektóre z nich mają sędziwą przeszłość za sobą i cieszą się długą tradycją, inne występowały bardziej sporadycznie.

Zacznijmy od definicji najwcześniejszej, która jednak po dziś dzień liczy zwolenników. Jest to definicja prawdy, którą sformułowali Platon i Arystoteles. Arystoteles tak ją formułuje w księdze Γ.7 *Metafizyki*: „το μεν γαρ λεγειν το ον μη ειναι η το μη ον ειναι – ψευδος το δε το ον ειναι και το μη ον μη ειναι – αληθες” (1011 b, 27).

Tomasz z Akwinu – powtarza tę definicję, dodając jednak krótką charakterystykę. W *Summa contra gentiles* (1.59) czytamy: „*Veritas est adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*”. Ta „*adaequatio*”, jak inni mówią „*conformitas*”, stała się symbolem tej definicji. Tłumaczy się to różnie: zgodność, odpowiedniość itp.

Powyższa definicja ma swych przedstawicieli w nowożytności: P. Gassendi (w. 17) pisze: „*Veritas [...] enuntiationis seu iudicii nihil aliud est quam conformitas enuntiationis ore factae aut iudicii mente peracti cum ipsa enuntiata seu iudicata re*”. W logice przypisywanej Antoniemu Arnauld czytamy: *Toute proposition marquant le jugement*

¹²³ Po tych słowach w tekście adnotacja: „V. Wt[orek] 28 kwietnia 1925. Wykłady – teoria poznania 1917–1918. Zima s. 32 *initio* do s. 37 *initio*. Dalej następna s. (10)”. I tu brakujący wykład zastępuje tekstem moich notatek z roku 1925 [przyp. I. Dąmbskiej].

que nous faisons des choses elle est vraie quand ce jugement est conforme à la vérité, et fausse lorsqu'il n'y est pas conforme. Leibniz zamiast „*adaequatio*” mówi „*correspondance*”. Jego uczeń Wolff mówi, że prawda jest to *consensus iudicii cum obiecto seu re repraesentata*. Według Kanta: prawda [to] *Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstände*. Hamilton określa prawdę jako harmonię, zgodność i odpowiedniość między myślami a tym, o czym się myśli (*a harmony – an agreement – a correspondence between our thought and which we think about*). Podobna definicja u Bergmanna: myśl jest prawdziwa, skoro *der gedachte Gegenstand ein solcher ist, als welcher er gedacht wird*.¹²⁴ Zgadza się z nim Jerusalem i wielu innych. Współczesny filozof Russell nie inaczej zapatruje się na istotę sądu prawdziwego.

Zapytajmy się teraz: Co się w tej definicji prawdy jako zgodności mieści? Czy te wszystkie wyrażenia: „*adaequatio*”, „*conformitas*”, „zgodność” itd. mają ten sam sens? Między czym a czym zgodność ta zachodzi? „Zgodność” może mieć różne znaczenie właśnie ze względu na to, między czym a czym zachodzi. Ta zgodność w różnych czasach różnie bywała interpretowana. Wspomnę o jednej interpretacji, która dziś wydaje się nam naiwną, ale która dawniej przez czas jakiś cieszyła się uznaniem. Jest to tzw. teoria obrazów. Jeśli o czymś myślę, to mam duchowy obraz rzeczy, o której myślę. Jeśli obraz zgadza się z przedmiotem, myśl moja jest prawdziwa. Jeśli nie – fałszywa. Podniosły się zaraz poważne zarzuty. Jeżeli mam stwierdzić zgodność lub niezgodność między obrazem a przedmiotem, to muszę porównać mój obraz z przedmiotem, a to jest przecież niemożliwe, bo przedmiot zawsze dany mi jest tylko jako przedstawiony. Tylko naiwny realista, dla którego to, co

¹²⁴ To określenie podaje P. Gassendi w *Syntagma philosophiae Epicuri*, I, 1; cytat z *Logique de Port Royal* (partie II; chap. 3). Tę logikę pt. *La logique ou l'art de penser* opracowali wspólnie A. Arnauld i P. Nicole, i ogłosili w roku 1662. G.W. Leibniz o owej *correspondance* sądów i rzeczy mówi w *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 5, 12. Ch. Wolff podaje przytoczone przez Twardowskiego określenie w §50 swej *Logiki*. Zdanie I. Kanta, zaczerpnięte z *Krytyki czystego rozumu*, I, 2, „Wstęp. O podziale logiki ogólnej na analitykę i dialektykę”. Określenie W. Hamiltona w jego *Lectures on Metaphysics and Logic*, t. 4; zaś J. Bergmanna z *Grundprobleme der Logik* [przyp. I. Dąbbskiej].

spostrzega, jest rzeczywistością, może tak twierdzić. Jeśli opuścimy stanowisko naiwnego realizmu, to wiemy, iż to, co spostrzegamy, jest także obrazem. Ale i sam zarzut może wymaga krytycznego rozpatrzenia. Czy nie miesza się tu definicji prawdy z kryterium? Wiemy jednak, że prawda przysługuje tylko sądom. Stosunek przedstawień do przedmiotów jest stosunkiem wierności, nie prawdziwości. Póki jest we mnie tylko obraz, póty nie ma ani prawdy, ani fałszu.

Według dotychczas poznanych definicji sąd musi odpowiadać czemuś, co nie jest sądem. Według Arystotelesa fałszem jest, gdy ktoś mówi, że to, co jest, nie jest; prawdą, gdy mówi, że to [co] jest, jest. To jest określenie bardzo ogólnikowe. I Arystoteles czuł potrzebę bliższego wyjaśnienia, toteż mówi: „Prawdę myśli ten, kto sądzi, że to, co jest rozłączone, jest rozłączone, i że to, co jest złączone, jest złączone; myli się ten, kto mniema, iż ma się przeciwnie niż w rzeczach”. A więc owa zgodność dotyczy jakiegoś „razem” lub „nie razem”. Na tle takiego pojmowania stosunków naszych sądów powstała nauka, że wszędzie, gdzie ja wydaję sądy, chodzi o to, aby uczynić myślowe „razem” odpowiednim do rzeczowego „razem”. Stąd u Tomasza z Akwinu definicja, że sąd jest to czynność umysłu, dzięki której on łączy lub rozłącza.

Znowu ten pogląd przetrwał wieki. U Herbarta, Drobischa i in. spotykamy definicję sądu jako formy łączenia lub rozłączania pojęć. Tak więc pojęcie prawdziwości i pojęcie sądu są ściśle ze sobą złączone. Definicja prawdziwości zakłada pewien pogląd na istotę sądu.*

WYKŁAD VI. 29 kwietnia 1925

[2. Teoria prawdziwości w ujęciu B. Russella]¹²⁵

Zarówno z Arystotelesowego sposobu tłumaczenia owej „zgodności”, jak ze sposobów późniejszych, na tym sposobie wzorowanych, wynikałoby, że polega ona na zgodności naszych sądów z tym, o czym są-

¹²⁵ Ten tytuł zgodny [jest] z notatką Twardowskiego na marginesie, która brzmi: „Teoria prawdziwości Russella” [przyp. I. Dąbmskiej].

dzimy w ten sposób, że zgodność zachodzi, gdy w sądzie łączymy to, co jest razem, albo rozłączamy to, co nie jest razem. Pokrewny sposób interpretacji, choć z pewną odmianą, daje też B. Russell (*The Problems of Philosophy*, 186 *sqq.*).¹²⁶ Wypowiedziawszy swoją definicję prawdy, mianowicie, że jest nią pewna forma odpowiedniości (korespondencji) pomiędzy naszym przekonaniem a faktem, pyta się, jaka to forma odpowiedniości. Chcąc w ten sposób podać nam teorię prawdy, stwierdza, że musi ona uczynić zadość trzem wymogom: I. Musi być zarazem teorią fałszu. II. Prawdziwość musi występować jako cecha przekonań i twierdzeń (*of beliefs and statements* – pg. 189) – w świecie wyłącznie materialnym nie byłoby ani prawdy, ani fałszu. III. Musi przedstawiać prawdziwość i myłność naszych przekonań i twierdzeń nie jako ich cechę bezwzględną, lecz jako ich cechę względną, polegającą na stosunku tych przekonań i twierdzeń do czegoś, co jest poza nimi.

Tym trzem wymogom musi też uczynić zadość przyjęta przez Russella teoria zgodności, odpowiedniości. Z pierwszego postulatu wynika, że nie można uważać przekonania za stosunek zachodzący między umysłem naszym a jakimś poszczególnym przedmiotem, którego by się to przekonanie tyczyło. (Przypomina się nam owo „razem, nie-razem”: *componit, dividit.*) Gdyby bowiem, powiada Russell, przedmiot przekonania był jakimś poszczególnym, jednym przedmiotem, wszelkie nasze przekonania byłyby prawdziwe. Teoria nie uwzględniałaby fałszywości. Przykład: sąd fałszywy wydany przez Otella: Desdemona kocha Kasjusza. To fałszywe przekonanie nie może polegać na jakimś stosunku pomiędzy umysłem Otella a: „kochaniem Kasjusza przez Desdemonę”, bo gdy przekonanie jest fałszywe, takiego przedmiotu wcale nie ma! Nie pomoże tu też nic, jeśli przedmiot przekonania inaczej ujmiemy, mówiąc, że jest nim to, „że Kasjusz kocha Desdemonę”. Bo, powiada Russell, jeżeli Desdemona nie kocha Kasjusza, nie mniej trudno przyjąć istnienie tak ujętego przedmiotu, jak przyjąć istnienie przedmiotu ujętego w poprzedni sposób. Lepiej więc szukać takiej teorii przekonania, która

¹²⁶ Cytaty podług wydania pierwszego, London 1912. Chodzi o rozdział XII pt. „Truth and Falsehood” [przyp. I. Dąbbskiej].

nie każe mu polegać na stosunku umysłu do poszczególnego jednego przedmiotu.

Otóż stosunek, który wchodzi w grę w naszym sądzeniu, w naszych przekonaniach, jest stosunkiem nie między dwoma tylko członami, umysłem i jakimś poszczególnym, więc jednym, przedmiotem, lecz stosunkiem zachodzącym między więcej członami. Takie stosunki mianowicie istnieją. („Pomiędzy” wymaga trzech członów, stosunek zawarty w zazdrości – także trzech członów, a gdy *A* pragnie, by *B* ułatwił *C* zaznajomienie się z *D*: mamy stosunek między czterema członami.) Otóż w sądzie wydanym przez Otella, że Kasjusz kocha Desdemonę, [w] sądzie fałszywym, mamy stosunek między czterema członami: między Otellem, Kasjuszem, miłością i Desdemoną. Nie znaczy to jednak, że zachodzi z osobna stosunek Otella do Kasjusza, miłości i Desdemony. W przekonaniu, w sądzie, Otello wchodzi w pewien stosunek do Kasjusza, miłości i Desdemony zarazem, do tych trzech członów wziętych razem. Stosunek, na którym polega owo przekonanie, stapia w jeden kompleks owe cztery człony: Otella, Kasjusza, miłość i Desdemonę. To, co nazywamy „aktem przekonania” lub „sądu”, jest – powiada Russell – zachodzeniem w określonym czasie pomiędzy pewnymi członami stosunku żywienia przekonania lub sądenia. Na tej podstawie można zdać sprawę z tego, na czym polega różnica między sądem prawdziwym a fałszywym. Można nazwać umysł wydający sąd, „podmiotem sądenia”, zaś pozostałe człony – „przedmiotami sądenia”. Podmiot i przedmioty sądenia można nazwać „składnikami sądu”. Dalej [Russell] wprowadza pojęcie sensu lub kierunku właściwego stosunkowi sądenia. Ten sens lub ten kierunek nadaje przedmiotom pewien układ, pewien porządek. Te same składniki mogą być w różny sposób ułożone (Otello może sądzić, że Desdemona kocha Kasjusza, że Kasjusz kocha Desdemonę, Kasjusz może sądzić, że Otello [...]¹²⁷).

Więc zależy to od sensu czy kierunku stosunku będącego sądeniem, w jaką całość się układają człony. Ale zawsze układają się w jakąś całość złożoną, w jakiś kompleks członów. Człony mogą być proste

¹²⁷ Koniec zdania nieczytelny z powodu odcięcia kartki [przyp. I. Dąmbskiej].

czy złożone, ale dzięki zachodzącemu między nimi stosunkowi tworzą całość złożoną. Tak jest przy każdym stosunku. I w stosunku, na którym polega przekonanie, sąđenje.

To sąđenje, przekonanie, jest stosunkiem jednoczącym podmiot i przedmioty w pewnym porządku, w pewnym układzie, przy czym także jeden z przedmiotów musi być stosunkiem; w naszym przypadku jest nim miłość, kochanie. Ale to inny stosunek niż ten, który wytwarza ową całość złożoną z podmiotu i przedmiotów. Stosunek „miłość” jest jednym ze składników, ale nie jest spoidłem. Spoidłem jest stosunek, na którym polega przekonanie. Jeżeli przekonanie jest prawdziwe, wtedy istnieje, prócz kompleksu złożonego z podmiotu i przedmiotów, jeszcze drugi kompleks, w którym stosunek, będący jednym z przedmiotów, łączy pozostałe przedmioty.

Jeżeli więc np. przekonanie Otella, że Desdemona kocha Kasjusza, jest przekonaniem prawdziwym, wtedy istnieje kompleks „miłość Desdemony ku Kasjuszowi”, kompleks złożony wyłącznie z przedmiotów, kompleks ułożony w tym samym porządku, w którym występuje w przekonaniu, kompleks zawierający stosunek, będący jednym z przedmiotów, ale odgrywającym teraz rolę spoidła względem pozostałych przedmiotów. Jeżeli natomiast przekonanie jest fałszywe, mylne, wtedy nie ma kompleksu takiego, utworzonego wyłącznie z przedmiotów przekonania. A więc jeżeli np. przekonanie Otella, że Desdemona kocha Kasjusza, jest fałszywe, wtedy nie ma kompleksu zwanego „miłością Desdemony ku Kasjuszowi”.

Tak więc przekonanie jest prawdziwe, jeśli odpowiada pewnemu kompleksowi, a fałszywe, jeśli takiemu kompleksowi nie odpowiada.

Ograniczając się do dwóch członów i stosunku jako trzech przedmiotów przekonania, z których dwa człony, dzięki trzeciemu, stosunkowi, wchodzi w pewien kompleks,¹²⁸ można powiedzieć, że jeżeli owe dwa człony są w tym samym porządku ułożone w kompleks, co w przekonaniu

¹²⁸ W oryginale „stosunek”. Poprawiłam na „kompleks”, zgodnie z pierwotnym, przedagowywanym stylistycznie sformułowaniem Twardowskiego: „z których dwa członem trzecim, stosunkiem, są ułożone w pewien sposób, w pewien kompleks” [przyp. I. Dąbskiej].

naszym, przekonanie jest prawdziwe; jeśli nie są ułożone w ten kompleks, przekonanie jest fałszywe. Oto definicja prawdziwości i fałszywości.

A uwzględniając teraz ów cały kompleks, w którego skład wchodzi także umysł, można powiedzieć: sądzenie albo żywienie przekonania jest pewnym kompleksem, którego jednym składnikiem jest umysł. Jeżeli pozostałe składniki, wzięte w porządku, w którym występują w przekonaniu, tworzą kompleks, przekonanie jest prawdziwe. Jeżeli nie, jest ono fałszywe. Więc biorąc przykład: Otello jest przekonany, że Desdemona kocha Kasjusza, można Desdemonę i Kasjusza nazwać „członami”, kochanie „stosunkiem”. Jeżeli istnieje kompleks „miłość Desdemony ku Kasjuszowi”, polegający na tym, że człony są przez stosunek ustosunkowane w tym samym porządku, w którym występują w przekonaniu, wtedy ten kompleks, ta złożona całość, jest nazwana „faktem odpowiadającym przekonaniu”. Tak więc przekonanie jest prawdziwe, jeżeli istnieje odpowiadający mu fakt, a jest fałszywe, jeśli takiego faktu nie ma.

WYKŁAD VII. 30 kwietnia 1925

W rozprawie „The Nature of Truth” w *Philosophical Essays*, 1910, Boas, pg. 221, uw., tak powiada: Sąd jest stosunkiem umysłu do pewnej ilości innych przedmiotów. Jeżeli te inne przedmioty obejmują sobą odpowiadający (*corresponding*) stosunek, sąd jest prawdziwy. Jeśli nie, sąd jest fałszywy. Co się zaś tyczy owej odpowiedniości, wyjaśnia to tak: *X* kocha *Y*-psylona. Ten sąd polega na stosunku osoby sądzącej do *X*, do *Y* i do stosunku „miłość”. Otóż prawdziwość tego sądu zależy od tego, czy istnieje odpowiedni złożony przedmiot, odpowiedni kompleks składający się z *X* i *Y* złączonych stosunkiem, który mamy na myśli w naszym sądzie. Sąd jest prawdziwy, jeśli taki kompleks istnieje, fałszywy jeśli go nie ma (Boas, *An Analysis of Certain Theories of Truth*, s. 221, uw.). Więc wszystko to wychodzi na to, co powiedział Arystoteles i Tomasz z Akwinu. Zasadniczo nowej koncepcji tu nie ma.¹²⁹

¹²⁹ Na odwrócie strony następujące notatki ołówkiem, przekreślone: „Jakiż to stosunek, który nazywa Russell *belief, judging, judgement?*” „Mówi tylko o sądach twier-

By zdać sobie sprawę z tej teorii Russella, spróbujmy sobie wyjaśnić kilka szczegółów. Przy tym trochę zmienimy sformułowanie. Razi nas, że Russell nazywa przekonanie, sądzenie, stosunkiem między podmiotem a ową złożoną całością. Dalej, że na przemian mówi o przekonaniu, twierdzeniu, sądzeniu i sądzie (*belief, statement, judging, judgement*). Musimy odróżnić czynność i wytwór – sam Russell mówi niekiedy o *act of belief or of judgement* (*Problems*, pg. 197). Sądzenie, czyli wydawanie sądów, i sąd jako wytwór tej czynności. „Przekonanie” dwuznaczne, „twierdzenie” również („przekonanie” trójz[naczne]). Musimy dalej przyjąć, że prawdziwość lub fałszywość jest cechą nie aktu sądzenia, lecz sądu. Zaś akt sądzenia nazwać można „pośrednio fałszywym” i „[pośrednio] prawdziwym”, o ile wytwarza on prawdziwy lub fałszywy sąd. Można też mówić o trafnym lub błędnym, mylnym sądzeniu. (Nie mówimy „sądzi prawdziwie”, lecz „trafnie”, „słusznie”; przeciwieństwem [jest] właśnie: „sądzi mylnie”, „błędnie”.) Co się zaś tyczy okoliczności, że Russell nazywa przekonanie, sądzenie lub sąd „stosunkiem”, to musimy stwierdzić, że niewątpliwie umysł sądzący pozostaje w pewnym stosunku do tego, o czym sądzi, i że pozostaje w tym stosunku właśnie dzięki temu, że sądzi, ale «stosunek» nie wyczerpuje istoty tego, co nazywamy „sądem”, „sądeniem”. Tak samo nie, jak miłości nie wyczerpuje stosunek między *X* a *Y*. Wszak aby ten stosunek zaistniał, trzeba, aby w owym *X* coś się działo, aby pewne uczucie istniało – to uczucie, to coś innego. *Y*-[psyl]ona się tyczy i dzięki temu powstaje między *X* a *Y* stosunek. (Albo: postanowienie odbycia podróży nie jest «stosunkiem» między umysłem postanawiającym a odbyciem podróży.) Więc sądzenie będziemy traktowali jako czynność, dzięki której powstaje stosunek; sąd zaś jako wytwór tej czynności, z którym oczywiście także łączy się pewien stosunek umysłu do tego, o czym on sądzi. To są pewne uściślenia terminologiczne, które jednak nie naruszają koncepcji Russella.

dzących.” „Według tej teorii w każdym sądzie szłoby tylko o stosunki.” „W gruncie rzeczy: prawdziwość sądu zależy od tego, czy istnieje fakt będący złożoną całością. To wprowadza «istnienie», które w dawniejszych formach tej teorii przeoczono.” Te myśli rozwija wykład następny [przyp. I. Dąbskiej].

Otóż jaka to koncepcja? Służyć ma do wytłumaczenia, na czym polega owa zgodność, będąca istotą prawdziwości, zgodność między naszym sądem a faktem, jak mówi Russell, zamiast „rzecz”, „*res*” (*adaequatio rei et intellectus*). A tłumaczy on tę zgodność, jak widzieliśmy, tak: Gdy sędzę, że Desdemona kocha Kasjusza, sąd jest prawdziwy, gdy odpowiada mu fakt zwany „miłością Desdemony ku Kasjuszowi”. Warunkiem prawdziwości jest więc co? Aby układowi pewnych przedmiotów, przyjętemu, pomyślanemu przeze mnie w sądzie, odpowiadał układ przedmiotów poza sądem istniejących, aby istniał taki układ przedmiotów, taki fakt. Można to jeszcze tak wyrazić: Gdy wydaję sąd „Desdemona kocha Kasjusza”, wytwarzam w myśli pewien układ, w którego skład wchodzi pomyślana przeze mnie Desdemona, pomyślany przeze mnie Kasjusz i pomyślana przeze mnie miłość Desdemony ku Kasjuszowi. Jeżeli teraz ISTNIEJE taki układ odpowiadający pomyślanemu przeze mnie układowi, wtedy sąd jest prawdziwy. Jeżeli nie istnieje, sąd jest mylny. Więc Russell najzupełniej z teorią swoją prawdziwości podpada pod teorię zgodności, gdyż ostatecznie wychodzi jego teoria na to, że sąd jest prawdziwy, jeżeli temu, co sobie w nim myślę, odpowiada coś faktycznego, rzeczywistego. Sam w jednym miejscu tak tę teorię formułuje: „*Truth consists in a correspondence of thought with something outside thought*” (*Problems*, pg 190). Tylko że teoria Russella uwidatnia pewien moment, który w licznych – nie wszystkich – sformułowaniach dawniejszych tej teorii był tylko milcząco przyjęty, MOMENT ISTNIENIA, istnienia poza sądem, poza umysłem tego, co umysł sądzący w sądzie przyjmuje. Że ten moment był milcząco wszędzie przyjęty, dowodzi rozbiór pierwszego lepszego z tych dawniejszych sformułowań. Jeżeli Arystoteles mówi: „Prawdę posiada ten, kto sądzi, że to, co jest złączone, jest złączone, a to, co jest rozłączone, jest rozłączone”, wtedy zakłada, że istnieje coś złączonego albo rozłączonego. I można jego powiedzenie tak sformułować: Jeżeli ktoś sądzi, że coś jest złączone, wtedy sąd jest prawdziwy, o ile to złączone istnieje. Jeżeli ktoś sądzi, że coś jest rozłączone, wtedy sąd jego [jest] prawdziwy, o ile to rozłączenie istnieje. To [jest] najzupełniej zgodne ze stanowiskiem Russella. Przypominam jego argumentację przeciw pogładowi, jakoby sąd mógł się dotyczyć jakiegoś po-

szczególnego, jednego tylko, przedmiotu. Wtedy by żaden sąd nie mógł być fałszywy, powiada R[ussell]. Bo jeżeli sąd: *X* kocha *Y*-[psyl]ona – tyczyłby się poszczególnego, tylko jednego przedmiotu, mianowicie miłości *X*-a ku *Y*-[psylon]owi, będzie on prawdziwy, o ile przedmiot ten istnieje. A o ile przedmiot ten nie istnieje, żaden sąd nie może się go tyczyć. Dlatego wprowadza w swoją teorię pojęcie owej złożonej całości, owego kompleksu, którego się tyczy każdy sąd. Wtedy bowiem sąd jest prawdziwy, gdy owa całość istnieje, gdy więc sąd ujmuje w całość większą ilość przedmiotów tworzących całość złożoną; a sąd jest fałszywy, gdy owa całość nie istnieje, jeżeli więc ujmuje w całość większą ilość przedmiotów nietworzących owej złożonej całości. Ale sąd może je w całość ujmować, może się ich tyczyć, może zachodzić stosunek między umysłem sądzącym a owymi przedmiotami, bo one istnieją, chociaż nie tworzą całości.

Więc jak u Arystotelesa: Jeżeli ujmuje w całość (uważam za złączone) [to], co tworzy całość, mam sąd prawdziwy. Jeżeli ujmuje w całość [to], co jej nie tworzy, mam sąd fałszywy. Albo: Jeżeli poza całością, która powstaje w mej myśli przez ujęcie w całość pewnych przedmiotów, istnieje owa całość, sąd [jest] prawdziwy, a jeśli poza całością, która powstaje w mej myśli przez ujęcie w całość pewnych przedmiotów, tej całości nie ma, sąd jest fałszywy. Więc u Arystotelesa i u Russella – poprzez tyle wieków – w każdym sądzie chodzi o to „razem” lub „nie-razem”. Albo przynajmniej chodzi o samo „razem”, gdyż co do sposobu, w jaki według teorii Russella należałoby interpretować sądy przeczące, mogą być zdania rozmaite. Ale na razie nie będziemy na to kładli nacisku. Dla nas jest teraz rzeczą istotną, że po pierwsze w teorii Russella występuje wyraźnie «istnienie» całości, której ma pomyślana całość odpowiadać, a po drugie, że właśnie o całość chodzi, że więc tu jest jakaś czynność ujmująca w całość, łącząca, *mens componit* – jak też wyraźnie Russell powiada, gdy opowiada nam, jak to stosunek, zwany „przekonaniem”, łączy w jedną całość umysł i przedmioty, których się przekonanie tyczy, a inny stosunek występujący wśród tych przedmiotów łączy – o ile sąd jest prawdziwy – w jedną całość resztę przedmiotów (*Problems*, pg. 200).

WYKŁAD VIII. 4 maja 1925

Otóż, jak wspomniałem, ta teoria prawdy w ten sposób rozumiana łączy się z pewnym poglądem na sądy, ale istnieje teoria sądów, która nie uważa tego ujmowania w całość, tego łączenia, nie tylko za coś istotnego, lecz w ogóle nie uważa tego ujmowania za funkcję sądenia. Wtedy też i teoria zgodności jako jedna z teorii prawdziwości musi przyjąć odpowiednie sformułowanie. Jest to teoria tzw. idiogeniczna (idiogenetyczna) sądenia.¹³⁰

WYKŁAD IX. 5 maja 1925

[3. Idiogeniczna teoria sądów a zagadnienie prawdziwości]

*Do rozszerzenia się teorii idiogenicznej w postaci nieco zmodyfikowanej przyczynił się Franciszek Brentano.¹³¹ Aby zdać sobie sprawę z tego, co wprowadził Brentano, wyjdźmy od poglądu Milla.¹³² Według Milla ani pojęcie, ani kombinacja pojęć nie jest sądem; dopiero gdy się dołączy przekonanie o istnieniu lub nieistnieniu tego, co sobie w kombinacji pojęć przedstawiam, powstaje sąd. Brentano powiada: Dlaczego równie dobrze nie mógłbym nazwać „sądem” przekonania o istnieniu lub nieistnieniu tego, co sobie przedstawiam przy pomocy jednego pojęcia? Tak jest w sądach egzystencjalnych „*A istnieje*”; to, czy sobie

¹³⁰ Po tych słowach skreślona część zdania: „wielkie zasługi około jej...” i dalej adnotacja: „Wykłady logiki 1906–1907, s. 6 *extr.* do s. 12, miejsca zakreślonego czerwono-niebiesko. Potem dalej tak:”. Wykładów tych niestety w rękopisach Twardowskiego brak. Treść stamtąd zaczerpnięta to, według moich notatek, przedstawienie prekursorzkiej – zdaniem Twardowskiego – w stosunku do koncepcji F. Brentana, teorii sądów Kartezjusza zawartej w *Meditationes* i w *Notae ad programma*, analogiczne wzmianki o poglądach D. Hume’a, B. Erdmanna i Ch. Sigwarta, i streszczenie stanowiska J.S. Milla. Nawiązanie do tego wykładu, stanowiące wstęp do rozważań wykładu IX, podaje według swoich notatek, ujmując te dodane zdania w gwiazdki [przyp. I. Dąbskiej].

¹³¹ Por. w tej sprawie: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (B. 2. kap. 7.: „*Vorstellung und Urteil*”), a także artykuł pt. „*Miklosich über Subjektlose Sätze*” zamieszczony w dodatku do wydania *Psychologii* z roku 1911 i późniejszych [przyp. I. Dąbskiej].

¹³² Por. J.S. Mill, *System of Logic. Ratiocinative and Inductive*, B. I. Ch. 5 [przyp. I. Dąbskiej].

pomyśleć coś za pomocą kombinacji pojęć, czy za pomocą jednego pojęcia, to dla istoty sądu jest rzeczą obojętną. Istotne jest tu tylko uznanie lub odrzucenie istnienia przedstawionego przedmiotu.*

Weźmy jako punkt wyjścia przedstawienia tej teorii to, co mówi Ueberweg. „Poszczególne pojęcia nigdy nie są sądami [- - -]; nie są nimi także same kombinacje pojęć. Dopiero gdy się przyłączy przekonanie o istnieniu lub nieistnieniu tego, co sobie przedstawiamy, powstaje sąd.”¹³³ Więc np. mam pewną kombinację pojęć: iloczyn dwa razy dwa, równość, cztery. Równość iloczynu dwa razy dwa z czterema. Albo miłość Desdemony ku Kasjuszowi. Sąd, gdy we mnie przekonanie, że to, co sobie w tej kombinacji pojęć przedstawiam, rzeczywiście istnieje, zachodzi, jest. Albo gdy przekonanie, że nie jest, nie zachodzi, nie istnieje. Otóż BRENTANO powiada: Dlaczego równie dobrze nie może chodzić o przekonanie o istnieniu tego lub o nieistnieniu tego, co sobie w jednym przedstawieniu przedstawiam? Bóg istnieje. Duchy nie istnieją. Tam miałem: równość między dwa a dwa jest, miłość Desdemony ku Kasjuszowi nie istnieje. Tu Bóg i duchy. To, czy sobie przedstawiam coś za pomocą pojęcia jednego, czy za pomocą KOMBINACJI pojęć, jest dla funkcji sądenia rzeczą obojętną. Jej istota polega na tym, że bądź UZNAJĘ istnienie tego przedmiotu, bądź też istnienie jego odrzucam; twierdzę, że coś istnieje, zachodzi, jest; zaprzeczam, jakoby coś istniało, zachodziło, było. Uznaję istnienie czegoś. Jednym z argumentów przemawiających za tą teorią jest okoliczność, że daje ona sobie radę z tzw. impersonaliami: „Grzmi”, „Dnieje”. Ci, co wyznają teorię, według której w każdym sądzie musi zachodzić jakieś kombinowanie pojęć, wyrażające się w tym, że mamy w każdym powiedzeniu podmiot i orzeczenie, będą się nad wskazaniem podmiotu w tego rodzaju powiedzeniach. Teoria Brentana tego nie potrzebuje. Dla niej podmiot i orzeczenie jest czymś gramatycznym, co nie dotyczy funkcji sądenia. Aby to lepiej wyjaśnić, rozważmy następujące czynniki wchodzące w grę przy każdym sądzie. Mamy (1) funkcję sądenia, polegającą na uznawaniu lub odrzuca-

¹³³ F. Ueberweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, Bonn 1882, s. 180 [przyp. I. Dąbskiej].

niu, twierdzeniu, przeczeniu. „Akt sądenia.” Mamy (2) to, czego się ten akt tyczy, mianowicie przedmiot sądenia. Równość iloczynu dwa razy dwa i czterech. Miłość Desdemony ku Kasjuszowi. Bóg, duchy. Grzmienie, dnienie. Mamy (3) to, co twierdzimy, lub czemu zaprzeczamy, co uznajemy, odrzucamy, mianowicie istnienie, rzeczywistość. Osnowa sądu. Użyłem wyrazu „sąd”. Więc wytwór. On nas przede wszystkim obchodzi, skoro jemu przypisujemy prawdziwość i mylność. Będzie nim nie UZNAWANIE i ODRZUCANIE, lecz UZNANIE i ODRZUCENIE. Wyraz „twierdzenie” [jest] dwuznaczny – chyba można by użyć na czynność „stwierdzenie”, ale to niebezpieczne. Lepiej już z „zaprzeczaniem” i „zaprzeczeniem”. I wtedy każdy sąd będzie można przedstawić formułką ‘+A’ albo ‘-A’. Osnowy nie wyrażamy, gdyż wszędzie ta sama. Istnienie, rzeczywistość itp. To A może być złożone. Może być względnie proste. Może być osobą, rzeczą, zjawiskiem, a przede wszystkim stosunkiem.

WYKŁAD X. 6 maja 1925

Teraz [trzeba] zanalizować takie powiedzenia, jak „Bóg istnieje”, „Grzmi”, „Dwa razy dwa jest cztery”. Tu „jest” wyraża i stosunek równości, i istnienie, a końcówka trybu oznajmującego – uznanie. Podobnie przy negacji. Więc podmiot i orzeczenie bardzo różną odgrywają rolę. Raz („Bóg jest”) podmiot odpowiada przedmiotowi, orzeczenie osnowie i uznaniu, wytworowi aktu sądenia. W [powiedzeniu] „Dwa razy dwa jest cztery” podmiot wyraża jeden człon stosunku, orzeczenie drugi, łącznik osnowę i uznanie, wytwór aktu. Przy tym „jest” bardzo różne wyraża stosunki: równość, przynależność – „Pies jest kręgowcem”, stosunek posiadania pewnej cechy, jak „Koło jest okrągłe” (*notabene*, ściśle mówiąc, stosunek tu wyrażony za pomocą „jest” plus forma gramatyczna orzeczenia: rzeczownik, przymiotnik.) Zatem rozróżnienie podmiotu i orzeczenia dotyczy sposobu wyrażania sądenia i sądów, a nie ich istoty. I można by się pokusić o wyrażenie wszystkich sądów w ich postaci doskonałej, tj. w postaci ‘±A’. Ale mowa ludzka rzadko odpowiada teoriom naukowym; inne prawa kierowały jej kształ-

towaniem się. Wszak i na innych polach popełniamy te niedokładności. Mówimy „To jest bardzo miły zapach”, zamiast „Zapach ten budzi we mnie uczucie przyjemne”. Mówimy, jak gdyby zapach posiadał jakąś cechę, zwaną „miły”. Albo powiadamy „Ten papier jest biały”, zamiast „Ten papier budzi we mnie wrażenie barwy białej” (swoją drogą, może i wyrażenie „ten papier” już nieściśle). Tak samo mówimy „Koło jest okrągłe”, zamiast mówić „Istnieje stosunek posiadania cechy okrągłości przez koło”. Albo „Między kołem a okrągłością zachodzi stosunek inherencji”. Mówimy „To jest mój brat”, zamiast „Między tym człowiekiem a mną istnieje stosunek braterstwa”. Nie będziemy dalej wchodzić w szczegóły, bo to nam wystarczy do zrozumienia teorii, która uważa kombinację pojęć za coś dla sądów nieistotnego i wymaga innego sformułowania definicji prawdziwości na gruncie teorii zgodności. Musimy natomiast teraz zapytać się, co uczynić z argumentem Russella, który tę kombinację uważa za niezbędną i mówi, że przyjmując możliwość sądzenia o jakimś poszczególnym jednym przedmiocie, nie moglibyśmy zdać sprawy z istnienia sądów mylnych. A to dlatego, że każde przekonanie jest stosunkiem. Przekonanie, że Desdemona kocha Kasjusza, że więc zachodzi miłość Desdemony ku Kasjuszowi, jest stosunkiem między umysłem żywiącym to przekonanie a miłością Desdemony ku Kasjuszowi. O ile ta miłość istnieje, wszystko w porządku. Mamy wtedy przekonanie słuszne, sąd prawdziwy. Ale co wtedy, gdy Desdemona nie kocha Kasjusza? Gdy nie ma miłości D[esdemony] ku K[asjuszowi]? Wtedy nie ma też, powiada Russell, stosunku między jakimś umysłem a tym, czego nie ma, co nie istnieje. Więc nie ma też przekonania, które jest owym stosunkiem, nie ma sądu.

[4. Sąd a istnienie]

Moglibyśmy zadowolić się stwierdzeniem, że teoria idiogeniczna upatruje w sądeniu akt *sui generis*, a nie stosunek jakiś, choć przyznaje, że dzięki owemu aktowi, w owym akcie, stosunek między umysłem a tym, o czym on sądzi, istnieje – moglibyśmy zadowolić się stwierdzeniem, że założenie, na którym oparte jest rozumowanie Russella, jest mylne; że więc nie wolno nam z niego wysnuwać jego wniosku. Ale

można by nam odpowiedzieć, że zarzut pozostaje w mocy także przy idiogenicznej teorii sądenia, skoro według niej także ma, dzięki aktowi sądenia, powstać, zaistnieć stosunek między umysłem a tym, o czym sądzimy, tj. przedmiotem sądenia. Cóż mianowicie wtedy, jeżeli ów przedmiot sądenia nie istnieje? Jak wtedy w ogóle możliwe jest sądenie? Otóż podniesienie takiego zarzutu jest możliwe – i było Russellowi możliwe – tylko dzięki przyjęciu pewnego założenia innego, aniżeli to, o którym była mowa, a które zawierałoby się w poglądzie, że na to, by między *A* i *B* mógł zaistnieć jakiś stosunek, musi *A* i *B* istnieć. A to jest fałszem. Dowodem fakt, że mogę sobie wyobrazić coś nieistniejącego. Wtedy między moim umysłem a tym, co sobie wyobrażam, zachodzi stosunek właśnie dzięki temu, że sobie ten nieistniejący przedmiot wyobrażam: stosunek umysłu wyobrażającego do przedmiotu nieistniejącego, ale wyobrażonego. Mogą nawet nie istnieć oba człony stosunku, a stosunek mimo to zachodzi, istnieje. Na przykład gdy mówię: siedem jest większe od pięciu, odcinek jeden jest dłuższy od drugiego, dwa odcinki się krzyżują itp. Więc nie ma też przeszkody, by istniał stosunek między umysłem a przedmiotem nieistniejącym, powstający dzięki temu, że o tym przedmiocie sądzę; wystarczy, jeżeli przedmiot jest pomyślany, przeze mnie przedstawiony – istnieć wcale nie musi. Wystarczy więc też pomyślana przeze mnie miłość Desdemony ku Kasjuszowi, aby wydać sąd, że ona istnieje, bądź sąd, że ona nie istnieje. A tak samo, gdy przedmiotem [są] np. Bóg, duchy. Zatem zarzut Russella odpada. Czy przedmiot faktycznie istnieje, czy nie istnieje, [jest] rzeczą obojętną, gdyż w sądeniu bądź stwierdzam, że przedmiot jakiś istnieje, bądź zaprzeczam jakoby istniał.

WYKŁAD XI. 11 maja 1925

Można by jeszcze właśnie na tej podstawie skonstruować nowy zarzut przeciw tu wyłożonej teorii sądenia. Mianowicie, że występując przeciw potrzebie kombinowania przedstawień, przecież wprowadza sama taką kombinację. Mianowicie, że kombinuje w każdym akcie są-

dzenia pojęcie jakiegoś przedmiotu, złożonego lub niezłożonego, z pojęciem istnienia, że każde sądzeniu polegać na przyznawaniu lub odmawianiu jakiemuś przedmiotowi cechy istnienia, rzeczywistości. Sąd „Bóg istnieje” byłby więc połączeniem pojęcia Boga z pojęciem cechy istnienia, analogicznie sąd „Duchy nie istnieją” – rozłączeniem, oddzieleniem pojęcia cechy istnienia od pojęcia duchów. Więc *mens componit et dividit*. Ale to przecież całkiem coś innego! PO PIERWSZE, w tradycyjnej teorii sądzenia owa kombinacja pojęć jest pomyślana całkiem inaczej, gdyż chodzi tam o kombinowanie najrozmaitszych pojęć: słońca ze wschodem, Desdemony z kochaniem Kasjusza, iloczynu dwa razy dwa z równością z liczbą cztery itp. Tu zaś jednym z tych pojęć byłoby zawsze pojęcie istnienia, rzeczywistości, osnowa sądu. Po DRUGIE, samo kombinowanie pojęcia przedmiotu jakiegoś z pojęciem cechy istnienia nie dałoby jeszcze aktu sądzenia. Wszak mogę dowolnie kombinować: np. pojęcie mieszkańców Marsa z pojęciem ich istnienia – będę wtedy przedstawiał sobie w wyobraźni mojej, że mieszkańcy Marsa istnieją. Podobnie mogę sobie pomyśleć, przedstawić, że ktoś lub coś nie istnieje – np. snuć wnioski z założenia, że nie istnieje na świecie zmiana pór roku. Ale sądu tu nie ma – dopiero wtedy, gdy [jest] uznanie lub odrzucenie, twierdzenie, przeczenie. Więc mielibyśmy tu przekonanie o obiektywnym walorze kombinacji przedmiotu *X* z cechą istnienia, czyli przekonanie, że istnieje (obiektywnie) przedmiot *X* z cechą istnienia (że istnieje i istnienie przedmiotu *X*). Po TRZECIE, nie można uważać istnienia za cechę, którą by się tak przypisywało przedmiotom lub im odmawiało, jak się im przypisuje lub odmawia rozciągłości, czerwoności, ciężaru, uczoności, prawości itp. Z założenia bowiem, że istnienie jest cechą przedmiotów, wynikają fałszywe konsekwencje, więc i założenie musi być fałszywe. Historia filozofii i teologii uświadamia nam to na klasycznym przykładzie, na dowodzie ontologicznym Anzelmą Kantuańskiego.¹³⁴

¹³⁴ Tu adnotacja: „Wykłady – teoria poznania. Zima 1917–1918, s. 3–43 < >”. A na marginesie: „do s. 42 – wykł[ad] 1917–1918 do słów „Mnich ten zarzucał...””. Tej części konspektu nie mogłam uzupełnić na podstawie notatek z wykładu 1925, gdyż ocalony zeszyt urywa się na poprzednim wykładzie. A jak we wstępie od wydawcy

WYKŁAD XII. 12 maja 1925

Całe to rozumowanie polega właśnie na tym, że się istnienie traktuje jako cechę, i to jako taką cechę, którą trzeba pewnemu przedmiotowi przypisać, której nie można pewnemu przedmiotowi odmówić bez popadnięcia w sprzeczność. A skoro tak, to przedmiot ów cechę tę posiada. Takie cechy istnieją, znamy je. Na przykład cecha rozciągłości ze względu na pojęcie ciała. W pojęciu ciała mieści się cecha rozciągłości i nie mogę jej odmówić ciału, nie popadając w sprzeczność, albowiem ciało nierozciągłe nie byłoby ciałem. Skoro więc pomyślę sobie ciało i analizuję, co sobie przy tym myślę, znajduję w tym pomyślanym ciele pomyślaną cechę rozciągłości i nie mogę jej odmówić ciału, muszę ją przyznać ciału, bez względu na to, czy to ciało pomyślane i [ta] cecha pomyślana istnieje, czy nie. Innych przykładów dostarcza na każdym kroku matematyka. W pojęciu trójkąta równobocznego bowiem tkwi cecha równokątności itd. Toteż przeprowadzano często analogię między takimi twierdzeniami matematyki i twierdzeniem leżącym u dna wywodu Anzelma: Jak z natury trójkąta wynika, że suma kątów równa się dwóm prostym, tak z natury istoty najdoskonalszej wynika, że jest ona rzeczywista, że istnieje. Otóż każdy widzi, że ta analogia nie zachodzi – po prostu dlatego, że nie można rzeczywistości, istnienia traktować jako cechy. Bardzo dobitnie rzecz tę stwierdził Kant.¹³⁵

[...]

zaznaczono, konspekt oryginału z lat 1917–1918 zaginął. Zawierał on zapewne szczegółowe przedstawienie dowodu Anzelma i jego krytykę podaną przez Gaunil[on]a, o czym świadczy zwrot: „Mnich ten zarzucał...” [przyp. I. Dąbskiej].

¹³⁵ Tu adnotacja: „Wykłady teorii poznania, zima 1917–1918, s. 45 do s. 51 < >. Po stronie 51 wykładów teorii poznania z roku 1917–1918:”. W sprawie tej luki porównaj nota 134. Brakujący konspekt zawierał zapewne przedstawienie stanowiska I. Kanta zawarte w *Krytyce czystego rozumu* („Dialektyka transcendentálna” II, 3, 4) oraz dowód, że istnienie nie jest cechą bezwzględną. Wykład XIII bowiem zaczyna się od argumentacji, iż istnienie nie jest też cechą względną [przyp. I. Dąbskiej].

WYKŁAD XIII. 13 maja 1925

ARGUMENT I. Gdyby istnienie było cechą względną, polegającą wyłącznie na tym, że przedmiot jakiś jest przedmiotem sądu twierdzącego, wtedy każdy przedmiot twierdzącego sądu byłby przedmiotem istniejącym – bo „istnieć” a „być przedmiotem sądu twierdzącego” znaczyłoby to samo. Wtedy moglibyśmy nadać każdemu pomyślanemu przedmiotowi istnienie, wydając o nim sąd twierdzący. Bylibyśmy jak Bóg, który stwarza wyłącznie myślą swoją. (Logos, przez który jest wszystko, co jest.) Więc chyba trzeba by zacieśnić rzecz i powiedzieć, że „istnieć” znaczy tyle, co „być przedmiotem prawdziwego sądu twierdzącego”. Ale i to nie da się utrzymać, jak wynika z ARGUMENTU II: Gdyby „istnieć” nie znaczyło nic innego, jak „być przedmiotem prawdziwego sądu twierdzącego”, w takim razie byłoby sprzecznością, by coś istniało, a nie było przedmiotem prawdziwego sądu twierdzącego. Nie dałoby się to bez sprzeczności pomyśleć; nie można by mianowicie pomyśleć sobie przedmiotu istniejącego, niebędącego przedmiotem prawdziwego sądu twierdzącego. Więc nie dałoby się bez sprzeczności pomyśleć, by istniał tylko jakiś jeden niemyślący przedmiot w ogóle, o którym nikt nigdy nie wydaje i wydawać by nie mógł sądu twierdzącego, prawdziwego, bo nikt nie istniałby, kto by mógł sądzić. A przecież myśl o takim przedmiocie nie zawiera żadnej sprzeczności. Jednym słowem, istnienie nie jest także cechą względną, polegającą na pewnym stosunku przedmiotów pewnych do nas jako do istot wydających sądy. To wynika już z całkiem prostego następującego rozważania [stanowiącego] ARGUMENT III: Jeżeli istnienie przedmiotu ma być cechą względną, to cecha ta, jako względna, może istnieć tylko wtedy w jakimś przedmiocie, jeżeli ten przedmiot pozostaje do innego przedmiotu w jakimś stosunku. Więc musi istnieć ten stosunek. Zatem tak pojęte istnienie – już zakłada istnienie. Aby zdefiniować istnienie, trzeba posłużyć się pojęciem istnienia. Całe to twierdzenie o tym, jakoby istnienie było cechą względną przedmiotów pewnych, polega na dość przejrzystym nieporozumieniu w przedstawieniu stosunku pewnych przedmiotów do naszego sądu o nich. Nie ulega bowiem wątpliwości, że przedmioty, których istnienie uznajemy, wchodzą w pewien

stosunek do naszego umysłu, do naszego sądzenia i naszych sądów. I nie ulega również wątpliwości, że dzięki temu przedmioty te nabierają pewnej cechy względnej, jak wszystkie przedmioty, które pozostają w stosunku jakimś do jakichkolwiek innych przedmiotów. Tylko że tą cechą względną nie jest ich istnienie, lecz właśnie to, że istniejąc czy nie istniejąc, są przedmiotami sądów. Można by tę cechę względną owych przedmiotów nazwać ich „uznanością”, o ile chodzi o sądy twierdzące, albo ich „zaprzeczanością”, o ile chodzi o sądy przeczące. Wspólnie można powiedzieć, że przedmiot nabiera tej cechy, że jest przedmiotem osądzanym. OSĄDZANOŚĆ. Ona to, a nie istnienie, jest cechą względną, której nabiera przedmiot, o ile o nim sądzimy, i w tym tkwi analogia do „pożądaności”. Istnienie przedmiotu osądzanego jest od naszego sądzenia o nim czymś niezależnym, i jakkolwiek byśmy pojmowali „istnienie”, to zawsze tkwi w nim owa niezależność od naszego sądzenia. W tej niezależności istnienia od naszego sądzenia leży właśnie owa „obiektywność”, ów walor „obiektywny”, który będąc od nas niezależny, jest zarazem jednakowy dla wszystkich istot sądzących. Osądzaność jest czymś subiektywnym, tj. to, że o danym przedmiocie sądzimy – tak samo pożądanosc, tj. to, że danego przedmiotu pożądamy.

WYKŁAD XIV. 14 maja 1925

(Można analogię snuć dalej: Franciszek Brentano przyjmuje tak samo obiektywny odpowiednik pożądaności, jak osądzaności. Przy osądzaności jest nim istnienie, rzeczywistość; przy pożądaniu jest nim dobroć przedmiotu, obiektywna wartość, to, że przedmiot jest dobry. Można by inną jeszcze analogię przytoczyć: upodobanie i piękność.¹³⁶) Wróćmy teraz znowu na teren naszej właściwej kwestii. Wykazaliśmy, że nie mogąc istnienia traktować jako cechy, chociażby tylko względ-

¹³⁶ Do słów ujętych w nawiasie adnotacja: „*ad cf. 34 verte*”. Zawarte na odwrocie tej strony uwagi włączyłam, kierując się znakami opuszczenia, na zakończenie wykładu XIV [przyp. I. Dąbmskiej].

nej, nie możemy też żadną miarą przyjąć, że istotą sądu jest przypisywanie jednemu przedmiotom, a odmawianie drugim CECHY istnienia, a tym samym jakieś łączenie i rozłączanie pojęć. Więc i prawdziwość sądu nie może polegać na tym, że łączymy w myśli to, co złączone w rzeczywistości, albo że rozłączamy w myśli to, co jest rozłączone w rzeczywistości, a fałszywość sądu nie może polegać na zachowaniu się przeciwnym, jak to Arystoteles raz mówi. Owa zgodność między myśleniem a rzeczywistością, którą przyjmują teorie zgodności, owa *conformitas, adaequatio, consensus iudicii cum re repraesentata* (jak mówi Wolff) musi wbrew poglądom tylu filozofów i także [wbrew] poglądom Russella polegać na czymś innym. A to, na czym polega, da się ująć w następującą definicję sądu prawdziwego: PRAWDZIWY JEST SĄD TWIERDZĄCY, JEŻELI PRZEDMIOT JEGO ISTNIEJE, SĄD PRZECZĄCY, JEŻELI PRZEDMIOT JEGO NIE ISTNIEJE. MYLNY JEST SĄD TWIERDZĄCY, JEŻELI PRZEDMIOT JEGO NIE ISTNIEJE, SĄD PRZECZĄCY, JEŻELI PRZEDMIOT JEGO ISTNIEJE. Jest to w zasadzie pierwsza z przytoczonych przez nas definicji Arystotelesa [*M. Γ. 7. 1011 b, 27*]: „το μὲν γὰρ λέγειν το οὐ μὴ εἶναι ἢ το μὴ οὐ εἶναι – ψευδὸς το δὲ το οὐ εἶναι καὶ το μὴ οὐ μὴ εἶναι – ἀληθές”.

W ten sposób mamy zupełnie jasną, od wszelkich niedopowiedzeń wolną definicję prawdziwości według teorii zgodności. Prawdziwość sądu polega tedy na pewnej ODPOWIEDNIOŚCI między tym, co się nazywa jego „jakością”, tj. jego charakterem twierdzącym i przeczącym, a przedmiotem, ze względu na osnovę sądu, czyli rzeczywistość przedmiotu. Prawdziwy [jest] sąd twierdzący, gdy uznaje istnienie przedmiotu istniejącego; przeczący, gdy zaprzecza istnieniu przedmiotu nieistniejącego, lecz jedynie pomyślanego; mylny [jest] sąd twierdzący, gdy uznaje istnienie przedmiotu nieistniejącego albo gdy zaprzecza istnieniu przedmiotu istniejącego. Wszystkie bowiem przedmioty dzielić możemy na istniejące, rzeczywiste i na tylko pomyślane, tylko przedstawione, nieistniejące. I chodzi o to, by sąd odpowiadał swoją jakością przedmiotowi ze względu na to, czy należy on do klasy przedmiotów istniejących, czy nieistniejących. Tak więc wyglądałaby def[inicja] prawdziwego sądu i mylnego sądu według teorii zgodności myśli z rzeczywistością. Według tej definicji „być przedmiotem prawdziwego sądu twierdzącego” i „być

przedmiotem istniejącym” oznacza to samo, chociaż nie znaczy tego samego. Pojęcie przedmiotu istniejącego i pojęcie przedmiotu prawdziwego sądu twierdzącego są pojęciami zamiennymi. Prawdziwość i mylność sądu są jego cechami względnymi. Ale to nie znaczy, że prawda jest względna!

Analogia między prawdziwym (słusznym) sądem a słusznym pożądaniem, upodobaniem. «Obiektywność» dobra i piękna.

Zauważyć należy, że ta definicja prawdziwości daje się stosować niejako do siebie, mianowicie do sądów stwierdzających zgodność między jakimś sądem a tzw. rzeczywistością. Bo właśnie ta prawdziwość polega na pewnym stosunku, a sąd stwierdzający prawdziwość stwierdza zachodzenie stosunku.

WYKŁAD XV. 18 maja 1925

[5. Krytyka korespondencyjnej teorii prawdy (zgodności trans-euntnej)]

Definicja ta spotkała i spotyka się z ZARZUTAMI. Nie chodzi teraz o obronę teorii przed zarzutami, które widać muszą w oczach wielu uchodzić za słuszne, skoro tę definicję prawdy zarzucają i szukają, i proponują inne definicje prawdy, które znowu przez innych bywają krytykowane. (Znaczenie zarzutów przeciw definicjom w ogóle.) Najczęstszym zarzutem jest ten, że ta definicja prawdy nie pozwala na zastosowanie, czyli nie może służyć za kryterium PRAWDY. Słuszność tego zarzutu jest widoczna, w jakimkolwiek sformułowaniu weźmiemy ową definicję. Biorąc ową definicję, według której prawdziwość sądu polega na tym, że on łączy to w naszym myśleniu, co jest złączone w rzeczywistości, a rozłącza w myśleniu to, co jest rozłączone w rzeczywistości, musimy uznać, że istotnie nie możemy porównać naszych połączonych lub rozłączonych myśli z tym, co jest poza naszymi myślami, gdyż o tym, co jest poza naszymi myślami, nic, przynajmniej wprost, nie wiemy. A gdy bierzemy def[inicję] prawdy w sformułowaniu przez nas tu podanym, gdy więc „prawdziwym” nazwiemy sąd twierdzący, jeżeli jego przedmiot

istnieje, a przeczący, gdy jego przedmiot nie istnieje, to znowu na mocy tej definicji nie wiemy, który przedmiot istnieje, a który nie; który więc sąd twierdzący, a który przeczący jest prawdziwy. Ale ten zarzut, choć jest merytorycznie prawdziwy, nie jest zarzutem PRZECIW DEFINICJI, albowiem definicja a kryterium to są rzeczy różne. Niekiedy definicja podaje kryterium, tj. znamię, pozwalające odróżnić rzecz zdefiniowaną od innej; np. „Liczba parzysta jest to liczba podzielna przez dwa” itp. Ale nie zawsze. „Morderca jest to człowiek, który innego człowieka z premedytacją zabił.” Def[inicja] jasna. Ale jakie [jest] kryterium mordercy? Sędzia śledczy i trybunał starają się wyszukać kryteria, na podstawie których można by stwierdzić, czy dany człowiek pod pojęcie [to] podpada. W naszym wypadku chodzi o to, aby poznać, czy przedmiot sądu istnieje. (Analogon: czy liczba [jest] podzielna przez dwa; czy ktoś dokonał zabójstwa.) Takie trudności z podaniem kryterium zjawiają się zwłaszcza tam,¹³⁷ gdzie chodzi o definicję cechy względnej, albo o definicję na cesze względnej oparte. Tak [jest] w przykładzie mordercy. Tak [jest] w przykładzie ojca. Ojciec jest to człowiek, który spłodził potomka. Ale jakie [jest] kryterium, że ktoś [jest] ojcem; kryterium, po którym można ojca odróżnić od nie-ojca? Poszukiwanie ojcostwa! Łatwiej przy macierzyństwie, gdzie pewne zmiany anatomiczne służą za kryterium, czy kobieta jest matką. W naszym wypadku [jest] podobnie jak z mordercą i ojcem. Boć definicja prawdziwości, oparta na zgodności sądu z przedmiotem, ze względu na osnowę opiera się także na cesze względnej. Sąd twierdzący [jest] prawdziwy, jeżeli uznaje istnienie przedmiotu istniejącego. Prawdziwość sądu twierdzącego polega na tym, że tyczy się przedmiotu istniejącego. Prawdziwość sądu twierdzącego jest to ta względna cecha sądu, która polega na tym, że sąd ten tyczy się przedmiotu istniejącego. Otóż definicje tego rodzaju nie zawierają kryterium, jeżeli niepodobna stwierdzić, czy stosunek do innego przedmiotu, na którym to stosunku właśnie cecha względna polega, zachodzi. Więc: czy tyczy się sąd nasz przedmiotu istniejącego, czy więc przedmiot sądu istnieje. A to

¹³⁷ To „zwłaszcza” wpisane [jest] ręką Twardowskiego u góry nad nie skreślonym „zwykle” [przyp. I. Dąbmskiej].

może być niemożliwe dlatego, że stosunek ten był krótkotrwały, minął, jak w wypadku mordercy (zabijanie z premedytacją), albo z innych powodów nie da się stwierdzić. Jakkolwiek bądź rzecz się ma, przykłady te dowodzą, że można mieć całkiem dobre definicje, które jednak nie są żadnym kryterium.

Omówiłem ten zarzut, gdyż można go podnieść też przeciw niektórym innym definicjom prawdziwości sądów. Więc nie dotyczy specjalnie teorii zgodności. Specjalne zarzuty są niekiedy bardzo powierzchowne, np. zarzut, że nie obejmuje ona prawdziwości sądów „praktycznych”: zarzut uczyniony przez Dewey’a w jego logice (*conf.* Boas, *An Analysis of Certain Theories of Truth*, pg. 224). Na przykład Stany Zjednoczone powinny ufortyfikować Kanał Panamski. Tu nie chodzi, mówią, o istnienie czegoś, nie o coś, co jest, lecz o coś, co być powinno. Tu nie chodzi o stwierdzenie faktu, lecz pewnego planu działania. Zarzut niezmiernie powierzchowny. Wszak jasna rzecz, że sąd ten stwierdza powinność ufortyfikowania Kanału Panamskiego przez Amerykę. Gdyby innych zarzutów nie było! Zarzut, który, zdaje się, obok zarzutu niemożności dostarczania kryterium, najbardziej odstręcza od teorii zgodności, to ten, że ona SUPONUJE PEWNE ZAŁOŻENIA METAFIZYCZNE. Mianowicie suponuje, że prócz sądów, które wydajemy, istnieją przynajmniej w pewnych wypadkach przedmioty tych sądów. Te przedmioty istniejące mogą być rozmaicie pojmowane. Na wszelki wypadek są one czymś od nas niezależnym. Otóż jakież mamy racje do przyjęcia, że w ogóle takie lub inne przedmioty istnieją? A przede wszystkim, co znaczy OWO ISTNIENIE, OWA RZECZYWISTOŚĆ? To same metafizyczne zagadnienia i założenia. I cała niejasność, która towarzyszy tym zagadnieniom, udziela się też teorii zgodności. Więc dlatego – sądzi wielu – nie może ona nas zadowolić. I szukają teorii innej.

[6. Koherencyjna teoria prawdy (teoria zgodności immanentnej) i jej krytyka]

Jedna z innych teorii zawdzięcza swe powstanie właśnie dążeniu do zupełnego uniezależnienia się od wszelkich założeń metafizycznych. Poprzednia teoria sięgała poza nasze JA, poza nasze sądy do jakichś od nich

niezależnie istniejących przedmiotów. Można by ją nazwać „teorią zgodności zewnętrznej”, „przedmiotowej”, „transeuntnej”. Może udałoby się skonstruować teorię, która zupełnie do takich przedmiotów nie rekuruje? Taką teorią jest ta, którą można by nazwać „teorią zgodności międzysądowej”, „immanentnej”, „wewnętrznej”. Wychodzi ona z faktu, że spotykając się z sądami niezgodnymi, czy to będą sądy przeciwne, czy sprzeczne, powiadamy, że sądy oba razem nie są prawdziwe. Mogła się stąd nasuwać łatwo myśl, że nie można wyrazowi „prawdziwość” nadać innego znaczenia jak właśnie to, że jest ona cechą sądów pozostających ze sobą w zgodzie, tworzących system wolny od sprzeczności. Jeżeli niezgodność znosi prawdziwość przynajmniej jednego z sądów niezgodnych, to właśnie prawdziwość na zgodności polega. Tak definiuje np. prawdziwość S.H. Hodgson (*The Philosophy of Reflection*, 1878: „the agreement of thought with itself”) [i] Schlick (*Vierteljahrsschrift*, t. 34, s. 430); podobnie Windelband twierdzi, że „prawdziwość dla człowieka nie polega na zgodności naszych przedstawień z rzeczami – lecz na zgodności przedstawień między sobą” (Schlick, *Vierteljahrsschrift*, t. 34, s. 429–430).¹³⁸ Oczywiście wiemy, że nie o przedstawienia chodzi, lecz o sądy. Windelband wyraża się tu nieco potocznie. Więc i według tej teorii prawdziwość sądów byłaby cechą względną, ale nie polegającą na stosunku sądów do przedmiotów, lecz na stosunku jednych sądów do drugich.

WYKŁAD XVI. 19 maja 1925

Teoria ta dopuszcza różne interpretacje. Nasuwają się bowiem różne pytania: Jeżeli ową zgodność wewnętrzną rozumie się tak, że sądy te mają tworzyć system zwarty, zespolony tym, że wszystkie sądy do systemu należące wynikają z pewnych niesprzecznych ze sobą założeń, że

¹³⁸ Chodzi o rozprawę M. Schlicka pt. „Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, 24 (1910). Zdanie W. Windelbanda przytoczone przez Schlicka pochodzi z jego *Geschichte der neueren Philosophie*, I (1878), s. 252 [przyp. I. Dąbskiej].

mamy więc pewne definicje i aksjomaty, z których wysnuwamy szereg sądów tworzących system sądów niesprzecznych, wtedy te sądy, o ile z owych definicji i aksjomatów wynikają, będą niewątpliwie sędami formalnie prawdziwymi (każdy ze względu na swe przesłanki, w znaczeniu, w jakim zaraz na początku wykładów określiliśmy formalną prawdziwość). Ale o formalną prawdziwość nie może chodzić wyznawcom tej teorii, gdyż w takim razie nie przeciwstawialiby swej teorii prawdy – teorii zgodności transeuntnej. Zresztą nie dałaby się ta teoria stosować do sądów, które nie wynikają z innych, więc do samych aksjomatów. Więc trzeba pojęcie zgodności sądów i zakres sądów zgodnych ze sobą brać szerzej, już chociażby z tego powodu, że inaczej można by dojść do dość dziwacznych konsekwencji. Mianowicie można skonstruować dwa systemy sądów, tak iż w każdym z nich będą wynikały pewne sądy z pewnych definicji i aksjomatów i jeśli dobierzemy aksjomaty ze sobą niezgodne, sądy z nich wynikające będą również niezgodne. Aksjomaty i sądy jednego systemu, niezgodne z sędami i aksjomatami drugiego systemu, choć w każdym systemie sądy wynikające z aksjomatów będą formalnie prawdziwe. Geometria euklidesowa i nieeuklidesowa? Więc rozszerzyć trzeba rzecz i powiedzieć, że zgodność immanentna sądów jako ich prawdziwość musi być zgodnością jakoś szerzej pojętą i zarazem zakres sądów zgodnych należy szerzej pojąć. Mianowicie: „zgodne” będą sądy nie tylko pozostające do siebie w stosunku przesłanek i konkluzji, lecz w ogóle ani sprzeczne, ani przeciwne, a chodzi o taką ZGODNOŚĆ MIĘDZY WSZYSTKIMI SĄDAMI. Więc prawdziwy jest każdy sąd, który ze wszystkimi innymi sędami jest zgodny, to znaczy który z żadnym nie jest sprzeczny i żadnemu przeciwny. Więc zarówno chodzi o sądy najogólniejsze o przedmiotach idealnych, jak matematycznych, jak o sądy o przedmiotach zmysłowych, fizycznych, jak o sądy o przedmiotach doświadczenia wewnętrznego.

To wydaje się trochę dziwne, to twierdzenie, ale można je przecież dobrze rozumieć. Wszak teoria ta chce abstrahować od wszelkich założeń metafizycznych. Nic nie wie o przedmiotach poza nami, przynajmniej nic o nich nie zakłada. Ale liczy się z faktem, że pewne sądy przyjmujemy za prawdziwe, inne odrzucamy jako mylne. Otóż wtedy przez

prawdziwość sądu nic innego nie możemy rozumieć jak to, że się on daje wcielić w *corpus*, w ogół sądów: że tworzy równouprawniony człon tego ogółu. Raz jeszcze proszę abstrahować od nasuwającego się tu ciągle pojęcia prawdziwości formalnej. Wszak mowa o sądach, które nie pozostają do siebie w stosunku takim, iżby można o niej mówić. Analogon: jak o tym mówimy, że nam dogadza, co pozostaje w zgodzie z naszymi pragnieniami, upodobaniami, z całym nastawieniem uczuciowym i jak to, co nam dogadza, nazywamy „miłym”, „przyjemnym”, tak to, co nam dogadza intelektualnie niejako, co odpowiada naszym już w nas istniejącym przekonaniom, co dostraja się do naszych sądów, jest prawdziwe. Na niczym innym ich prawdziwość nie polega. Jak tam jest poza nami, z tzw. niezależną od nas rzeczywistością, czy jakakolwiek istnieje – to wszystko jedno. Tę teorię prawdziwości może też wyznawać tzw. solipsysta twierdzący, że oprócz jego umysłu i jego funkcji i wytworów w ogóle nic innego nie istnieje. Tak można teorię tę jakoś uczynić zrozumiałą. Ale podnoszą się ZARZUTY. I ta definicja prawdziwości sądów nie jest kryterium. Aby móc stwierdzić, że sąd *X* [jest] prawdziwy, trzeba by stwierdzić jego zgodność ze wszystkimi w grę wchodzącymi sądami. To może być niemożliwe bądź ze względu na wielką ilość tych sądów, bądź ze względu na to, że może niełatwo ujawniają się wszystkie konsekwencje sądu *X*, które mogą być sprzeczne z przyjętymi sądami, choć sam sąd *X* tej sprzeczności nie ujawnił. Ale ten zarzut, jak widzieliśmy, nic przeciw samej definicji nie mówi. Gorzej, że ta definicja ma w sobie szereg elementów nieuchwytnych. Jeżeli zarzucają tamtej, że operuje założeniami metafizycznymi, jak „istnieniem”, „rzeczywistością od nas niezależną”, to tutaj mamy takie rzeczy jak owo „*corpus* sądów”, owe sądy, z którymi ma być zgodny każdy sąd. Chodzi przecież o zgodność wszystkich sądów ze wszystkimi. Powstaje kwestia: co to są te wszystkie sądy? Czy [idzie o zgodność] ze wszystkimi sądami dotąd przez kogośkolwiek kiedykolwiek wydanymi? Czy z wszystkimi sądami w ogóle możliwymi, [a] więc sądami, które kiedyś ktoś może wydać? Czy może *in abstracto* z wszystkimi sądami, które w ogóle pomyśleć się dadzą jako możliwe do wydania? Otóż weźmy wypadek najprostszy, mianowicie: z wszystkimi sądami dotąd faktycznie wydanymi. Ale w takim razie

żaden sąd nie byłby prawdziwy, albowiem pod takie pojęcie sądu prawdziwego żaden sąd nie może podpadać, albo przynajmniej prawie żaden; albowiem przecież tyle wydano już niezgodnych ze sobą sądów, iż prawie żaden sąd nie jest taki, by był zgodny ze wszystkimi wydanymi sądami.¹³⁹ Tym bardziej ta konsekwencja się nasuwa, gdy weźmiemy pod uwagę wszystkie możliwe sądy.

Jeżeli zaś ograniczymy się do sądów wydanych przez jakąś jednostkę, wtedy może być każdy sąd tej jednostki zgodny – w idealnym wypadku – z każdym innym jej sądem. Ale wtedy zgodność ta, do jednostki ograniczona, da także tylko prawdę do niej ograniczoną; u innej jednostki inne sądy podpaść mogą pod pojęcie tak określonych prawd.¹⁴⁰ Zatem jeżeli definicja ta ma być taka, iżby w sposób jednoznaczny podała zakres pojęcia prawdziwego sądu, nie może owych nieokreśloności w sobie zawierać; ale gdy się je chce usunąć, popada się w nowe trudności. Na przykład gdy chce się z góry niejako określić, o zgodność z jakimi sądami chodzi. Czy można powiedzieć, że z sądami ogólnie już przyjętymi? Przez jednostkę? Nie. Przez ludzkość? Nie. Wszak sądy przez ludzkość do pewnego momentu przyjęte mogą być później zarzucone. A wtedy sądy zgodne z owymi przyjętymi sądami przestaną być zgodne z przyjętymi, skoro przyjęte przestaną być przyjętymi, a staną się odrzuconymi. Niepodobna tej definicji prawdziwości nadać sens uchwytny i zadowalający.

Ale nie tylko to. [Są] jeszcze inne trudności. Według tej definicji pojęcie „jedynego sądu prawdziwego” jest pojęciem w sobie sprzecznym. A przecież może to nie wydaje nam się w porządku. Dalej. I to najważniejsze: definicja jest błędna, chociażby dlatego, że zawiera błąd zwany *circulus in definiendo*; posługuje się pojęciem, które ma zdefiniować. Bo co to znaczy: sądy zgodne ze sobą? Są to takie sądy, które mogą być zarazem prawdziwe, takie, że jeśli jeden jest prawdziwy, drugi nie musi

¹³⁹ Wyrazy: „albo przynajmniej prawie żaden” oraz „prawie” w nawiasie – skreślone ołówkiem, lecz znów jakby przywrócone przez podkreślenie przerywaną linią. Zostawiam więc je w tekście, sygnalizując tylko to wahanie [przyp. I. Dąbbskiej].

¹⁴⁰ Na marginesie w tym miejscu adnotacja: „(dwa systemy sądów)” [przyp. I. Dąbbskiej].

być fałszywy. Na przykład zgodne sądy, takie jak: Mickiewicz napisał *Balladyne*, Lwów leży nad Wisłą. Natomiast niezgodne, takie jak: Ten oto Paweł jest moim bratem; ten oto Paweł jest moim ojcem. Otóż określając prawdziwość jako zgodność, posługujemy się pojęciem zgodności, a to pojęcie suponuje pojęcie prawdziwości. Zatem niepodobna zadowolić się tą definicją. Można się było z nią może krócej załatwić, zaraz wskazując na ostatnią jej wadliwość – ale dobrze jest czasem sobie uprzytomnić, jak bardzo na kolanie bywają niekiedy definicje robione.

WYKŁAD XVII. 20 maja 1925

[7. Rickerta teoria prawdy i jej krytyka]

Poznane dwie teorie pozostają do siebie w wyraźnym przeciwieństwie ze względu na swe założenia metafizyczne. Istnieje pewna dalsza teoria, którą można by uważać za rodzaj kompromisu między obiema. Jest to teoria, jaką m.in. formułuje Henryk Rickert – dlaczego ją [uważam] za kompromisową, zrozumiemy, gdy ją poznamy. Rickert wychodzi z pewnego poglądu na istotę sądu, w którym jedynie [jest] prawda i fałsz, a zatem i poznanie. Aktem sądzenia i u niego [jest]: uznawanie i odrzucanie, stwierdzanie i zaprzeczanie (*Gegenstand der Erkenntnis*, 4–5 Aufl. s. 154 i 158). Ale stawia on te funkcje w analogię do FUNKCJI CHCENIA i NIECHCENIA CZEGOŚ, pożądania i odpychania; jak przy chceniu i niechceniu, tak i tutaj zajmujemy pewne stanowisko wobec pewnej ALTERNATYWY. Pewne aprobowanie i reprobowanie (*Billigen, Missbilligen*, s. 164). Tę myśl mamy już u Descartes’a – *Notae in programma quoddam etc.*, 1647. „*Ordines, modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt, quorum unus est perceptio sive operatio intellectus, alius vere volitio sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari et pure intelligere sunt tantum diversi modi percipiendi, ut et cupere, aver-sari, affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi.*” Ale zajmowanie takiego stanowiska możliwe tylko wobec czegoś, co jest wartością dodatnią albo ujemną, *Wert – Unwert* (s. 165). Trzeba więc sam akt sądzenia, jako twierdzenie lub przeczenie, postawić na równi zajmowaniu

stanowiska wobec wartości dodatniej albo ujemnej (*ibid.*). Nie chodzi tu o wartość dodatnią albo ujemną, którą posiada sąd prawdziwy albo mylny, lecz o coś innego: o wartość, wobec której w sądzie zajmujemy stanowisko pewne. Stąd zaraz definicja sądu prawdziwego: jest on uznaniem wartości dodatniej albo odrzuceniem wartości ujemnej; sąd fałszywy jest odrzuceniem wartości dodatniej albo uznaniem wartości ujemnej (s. 167 i 171). Ale to nie wystarcza nam. Trzeba się bliżej zająć tą wartością, którą uznajemy lub którą odrzucamy. Sprawę tę wyjaśnia Rickert na sądzie twierdzącym prawdziwym. Chodzi o uniknięcie nieporozumień mogących się przyłączyć do wyrazu „wartość” (s. 172 i 174). Więc nie należy przez „wartość” rozumieć czegoś rzeczywistego, jakichś realnych przedmiotów albo podmiotów, chociaż potoczny sposób mówienia takiemu pogładowi sprzyja, nazywając np. pewne przedmioty „wartościami ekonomicznymi” itp. Trzeba wobec tego pamiętać, że przedmioty te posiadają wartość, ale nią nie są. Przedmioty posiadające wartość lepiej nazwać „dobrami” (s. 172). Ale nie tylko z przedmiotami wartość się w pewien sposób łączy, lecz także z podmiotami. I niektórzy sądzą, że przedmiot staje się «dobrem», czyli nabiera wartości, tylko przez to, że jakiś podmiot przyznaje mu pewną wartość. Ale sama funkcja wartościowania, przyznania wartości, przez to nie staje się identyczna z wartością. Chociaż więc wartość łączy się z przedmiotem i PODMIOTEM, i jego funkcją, trzeba DOBRA i WARTOŚCIOWANIE odróżnić od WARTOŚCI. Wartości nie są ani podmiotami, ani przedmiotami – tworzą zakres odmiennego pojęcia. A nawet o istnienie wartości pytać się nie można (s. 173), tylko o ich WALOR. Wartości są bardzo różnego rodzaju. Na przykład wartość, którą posiada rozkosz, posiada walor dla nas, o ile ją aprobowujemy, tj. rozkoszy przyznajemy wartość, o ile wartość tę aprobowujemy. Ale rozkosz ta kiedy indziej może nie posiadać dla nas wartości, możemy rozkosz reprobować, nie przyznawać jej wartości, tak iż wartość ta przestaje mieć dla nas walor. Więc wartość rozkoszy posiada walor tylko dla danej jednostki, w danym czasie i miejscu (s. 174). Jest od jednostki zależna. Inaczej wartość, którą uznajemy w sądzie. Wprawdzie, tak jak przy rozkoszy, i tutaj wartość związana jest z pewnym stanem, pewną funkcją podmiotową, jak wartość rozkoszy z uczuciem, miano-

wicie tu jest związana z tym stanem podmiotowym, który można by nazwać „poczuciem pewności”, „pewnością” („*Gewissheit*”); ale uznając, aprobując tę wartość, aprobujemy wartość, która jest NIEZALEŻNA od mego chwilowego stanu podmiotowego, która posiada walor nieograniczony ŻADNYM CZASEM; dlatego też „wartość uznana w sądzie prawdziwym, [...] jest NIEZALEŻNA od każdego jednostkowego, realnego, stanu świadomości, który jako coś zjawiającego się w czasie, ma zawsze swój początek i swój koniec” (s. 176).

WYKŁAD XVIII. 25 maja 1925

I nie tylko wartość ta jest czymś od nas niezależnym, ma walor od nas niezależny, lecz przeciwnie: my jesteśmy, wydając sądy, od tej wartości ZALEŻNI. Tak, usłyszawszy dźwięki i mając wydać o tym sąd, jestem ZNIEWOLONY wydać sąd, że m je słyżał, i nie mogę przyznać, bym kiedykolwiek mógł wydać SŁUSZNY sąd, że m ich nie słyżał. Jest to jakaś KONIECZNOŚĆ, którą nadaje memu sądzeniu poczucie pewności, w którym ujawnia mi się uznana przeze mnie wartość. Jeżeli tego poczucia pewności nie ma, nie ma zniewolenia, i nie mogę właściwie wydać sądu. Konieczność tę nazywa Rickert „*Urteilsnotwendigkeit*” (w analogii do „*Denknotwendigkeit*”), „koniecznością sądzenia”, „koniecznością przekonaniową”. To nie konieczność przyczynowa, dzięki której w pewnych warunkach nieuchronnie występuje sąd. Aby to uwydatnić, nazywa Rickert tę konieczność „koniecznością o charakterze powinności”. „*Notwendigkeit des Sollens*.” To konieczność tego, że coś ma być, ta powinność, DOMAGA SIĘ uznania, chociażby nie była uznana (s. 179; cf. s. 211). Występuje jak rozkaz, imperatyw, domagający się poddania mu się, chociaż mu się nie poddajemy. Przykład poprzedni ze słyszeniem dźwięków: Gdy słyżę dźwięki, to wraz z dźwiękami, z ich słyszeniem, dane mi jest „*ein Sollen*”, powinność, zniewolenie, które domaga się, abym ją w swoim sądzie uznawał, to jest abym się nią w swoim sądzie kierował (s. 180).

Teraz już wiemy, czym jest owa wartość, której uznanie konstytuuje prawdziwość sądu twierdzącego: jest nią owa powinność, która zjawia

się poznającemu podmiotowi, domagając się, by podmiot ją uznał. PRAWDZIWOŚĆ SĄDU POLEGA WŁAŚNIE NA UZNANIU tej POWINNOŚCI, na niczym więcej (s. 180). To stanie się może jaśniejsze w zastosowaniu, które daje Rickert do sądów, które uznają rzeczywistość czegoś. Rickert nie jest tego zdania, by zawsze w sądzie chodziło o rzeczywistość. Ale w wielu sądach o nią istotnie chodzi. Otóż prawdziwość sądu „Ten papier jest czymś rzeczywistym” nie znaczy nic innego, jak: sąd ten trzeba wydać, gdyż temu papierowi jako podmiotowi przysługuje jako orzeczenie forma rzeczywistości (s. 181). Kto chce się dowiedzieć, co jest rzeczywiste, ten nie może iść ku temu inną drogą jak ta, że tam przyzna czemuś orzeczenie rzeczywistości, gdzie zjawia się powinność tego przyznania. Uznając tę powinność, ujął właśnie coś rzeczywistego. Zwykle tak się rzecz przedstawia, że rzeczywistość jest tą podstawą, na której ma się opierać nasze sądownictwo. Prawdziwość sądu opiera się tedy na rzeczywistości. Według Rickerta rzeczywistość jest orzeczeniem w sądzie, który przyznaje to orzeczenie pewnemu podmiotowi dlatego, ponieważ podmiot ten powinien mieć to orzeczenie; wtedy owo „powinien”, „powinność” jest podstawą, na której podmiot sądzący ma się opierać, jeśli chce wiedzieć, co jest rzeczywiste. Rickert nazywa to swoim „KOPERNIKAŃSKIM STANOWISKIEM”, dokonującym odwrócenia mniemania potocznego. Zatem prawdziwości sądu nie można wyprowadzić z jakiejś rzeczywistości, lecz jedynie z waloru owej powinności, którą sąd uznaje, którą się więc kieruje; pogląd ten ma doniosłe konsekwencje. Mianowicie, co do pojęcia rzeczywistości. Pojęcie to jest niezrozumiałe, puste, jeżeli je odzielimy od podmiotu wydającego sądy (s. 186). To bowiem, co mamy na myśli, gdy ten kawałek papieru nazywamy „rzeczywistym” i gdy stwierdzamy i poznajemy jego rzeczywistość, zawiera w sobie pojęcie rzeczywistości, ale ta forma rzeczywistości, którą przyznajemy papierowi, nie może być nigdy całkowicie oddzielona od jakiegoś podmiotu sądzącego (s. 186). O rzeczywistości można mówić tylko ze względu na PODMIOT wydający sądy, który temu, co sobie przedstawia, przyznaje formę rzeczywistości.¹⁴¹ Więc pojęcie rzeczywistości transcendentnej

¹⁴¹ Na marginesie notka: „Berkeley rozszerzony!” [przyp. I. Dąbskiej].

zawiera w sobie sprzeczność (s. 187). Potoczny pogląd mówi, że sądy nasze mają się stosować do rzeczywistości. Być jednak rzeczywistym znaczy tyle, co być przedmiotem sądu, przypisującego czemuś, co sobie przedstawiamy, rzeczywistość. Aby móc się stosować w swych sądach do rzeczywistości, trzeba by już wiedzieć, co jest rzeczywiste, a wtedy by już nie trzeba owych sądów. Trzeba najprzód sądzić, a wtedy się wie, co jest rzeczywiste, a nie odwrotnie – najprzód wiedzieć, co jest rzeczywiste, a potem sądzić. Jedyne owa konieczność przekonaniowa, owa POWINNOŚĆ, że należy coś uznać za rzeczywiste, sprawia, że uznajemy coś za rzeczywiste. Wydając sąd, zgadzamy się na ową powinność, ulegamy jej, ta POWINNOŚĆ JEST WŁAŚNIE OWĄ WARTOŚCIĄ, KTÓRĄ W SĄDZIE NASZYM UZNAJEMY. Tyle o definicji prawdziwości Rickerta.

Ale aby usunąć wątpliwości pewne, Rickert sam musi jeszcze uczynić krok dalej. Usunął rzeczywistość transcendentną – prawdziwość sądu polega nie na zgodności jego z rzeczywistością od sądenia niezależną, bo tej nie ma, lecz na powinności, której ulegamy, wydając sąd; właściwie na zgodności sądu z wartością, o którą w nim chodzi. Ale w takim razie nasze sądenie ma wartość CZYSTO SUBIEKTYWNA, indywidualną, gdyż ta powinność zjawia się każdemu z nas jako jego powinność, jako konieczność jego tylko zniewalająca. Brak obiektywności, która przecież jest nieodłączną cechą poznania. Więc też owa POWINNOŚĆ MUSI BYĆ CZYMŚ OBIEKTYWNYM, czymś od poznającego podmiotu niezależnym, czymś w tym właśnie znaczeniu transcendentnym. Ta powinność musi mieć WALOR TRANSCENDENTNY. Aby wykazać, że ona ma ten walor, Rickert (s. 209 i 210) zapytuje się, czy można wątpić o tym, iż owa powinność uznawana w naszym sądeniu ma walor niezależny od realnego podmiotu sądującego, więc walor transcendentny, i wykazuje, że niepodobna zaprzeczyć, jakoby owa powinność miała ten walor niezależny od podmiotu, walor transcendentny. Mianowicie tak argumentuje: Wykazał, że każdy sąd polega na uznaniu konieczności przekonaniowej i że ta konieczność zjawia się nam jako powinność, jako imperatyw, który nas zniewala do zgodzenia się z nią i do kierowania się nią. Tym samym każdy akt sądenia suponuje taki kierowniczy (*richtungsgebend*) imperatyw posiadający walor transcendentny. Kto temu zaprzecza, a nawet

kto o tym wątpi, ten nie wie, co znaczy wątpić. Wątpić znaczy tyle, co zadawać sobie pytania. Zadawać sobie pytania znaczy pytać się: Czy ten sąd jest prawdziwy, czy też inny? Czy mam powiedzieć tak, czy nie? Otóż każde pytanie – szukając prawdziwej odpowiedzi – suponuje, że jeden z możliwych sądów powinien być przyjęty, a inne mają być odrzucone, i to nawet bez względu na to, czy ktoś się w ogóle faktycznie na przyjęcie tego sądu godzi. On powinien być przyjęty. Jeżeli się tego nie zakłada, jeśli się nie zakłada, że jeden z możliwych sądów powinien być przyjęty, choć go nikt faktycznie nie przyjmuje, samo zadawanie pytania traci swój sens, a tym samym i wątpienie wszelkie traci swój sens. Zatem jest absurdem, jeśli się wątpi o transcendentnym walorze owej powinności, tj. o walorze niezależnym od jakiegokolwiek podmiotu wydającego sądy. Zaprzeczenie tej powinności, a nawet samo wątpienie o niej, znosi samo siebie; każde bowiem zaprzeczenie jest sądem, więc uznaje *implicite* – o ile chce być słuszne – walor transcendentny powinności. Dlatego POWINNOŚĆ TRANSCENDENTNA USUWA SIĘ OD WSZELKIEGO ZAPRZECZENIA I WSZELKIEGO WĄTPIENIA O NIEJ – leży ona u podstaw wszelkiego poznawania (s. 212). Tak więc Rickertowska teoria prawdziwości usiłuje uniknąć zarzutu, że nie liczy się z charakterem obiektywności, który posiadać winno każde poznanie; że liczy się tylko z subiektywnymi przekonaniem, a nie z prawdą obiektywną.

WYKŁAD XIX. 9 czerwca 1925¹⁴²

Cóż o tej teorii powiedzieć? Nazwałem ją kompromisową. Nie opiera się na założeniu istniejących transcendentnie przedmiotów, transcendentnej rzeczywistości. Punkt wyjścia immanentny, tylko immanencja nie logiczna, lecz raczej psychologiczna: poczucie pewności, złączone z immanencją epistemologiczną; powinność jako wartość, którą uznajemy, na którą się zgadzamy, którą się kierujemy. To wszystko im-

¹⁴² Na odwrócie następująca uwaga: „od 26.05 do 8.06 przerwałem wykłady z powodu egzaminów, wobec tego rekapitulacja dłuższa wykładu XVIII” [przyp. I. Dąbskiej].

manentne. Ale teraz ta powinność otrzymuje charakter transcendentny, a tym samym obiektywny; to, co w sądzie, kierując się ową powinnością, twierdzimy, albo czemu zaprzeczamy, to JEST TAK LUB NIE, jest naprawdę.

Otóż tu właśnie, jak się zdaje, sęk. Jeżeli całkiem dosłownie i na serio wziąć Rickertowską definicję prawdy, wtedy każdy sąd jest prawdziwy, w którego wydawaniu kierujemy się ową powinnością. A ta powinność zjawia się w owym poczuciu pewności, które stawia nam przed oczyma ową powinność. Ile więc razy wydajemy sąd, bo mamy to poczucie, że powinniśmy sąd wydać, tyle razy wydajemy, według tej definicji, sąd prawdziwy! To nie może być intencją Rickerta. Sam przyjmuje, że co do tego poczucia pewności możemy ulegać złudzeniu, że więc trzeba pewnych kryteriów, aby odróżnić rzetelne poczucie pewności od pozornego (Schlick, w *Vierteljahrsschrift*, t. 34, pg. 393). To nie byłby zarzut przeciw definicji Rickertowskiej, gdyż przecież i ona nie musi być zarazem kryterium albo je zawierać. Ale bądź co bądź definicja wymaga w takim razie pewnego uzupełnienia, mianowicie: prawdziwy będzie sąd, w którym uznajemy to, cośmy naprawdę uznać powinni (sąd twierdzący, który uznaje istotną, a nie tylko pozorną wartość dodatnią). Ale w takim razie znowu *circulus in definiendo*, albowiem odróżnienie pozoru od istotności suponuje już pojęcie prawdy, i definicja Rickerta wychodzi na następującą. Prawdziwy jest sąd twierdzący, jeśli uznajemy w nim wartość dodatnią, o której twierdząc, że jest dodatnia, wydajemy sąd prawdziwy.

Inny zarzut podkreśla pojęcie „powinności” (Schlick, *ibid.*, s. 394 f.). Powinność absolutna niezrozumiała. Każda powinność jest hipotetyczną koniecznością. „Powinieniem” znaczy: „muszę, jeżeli ten a ten cel ma być osiągnięty”. Kategoryczny imperatyw [to] *contradictio in adiecto*. Więc co znaczy tu „powinieniem”? „Muszę”, jeśli chcę osiągnąć taki a taki cel. Otóż jaki to cel? Niewątpliwie uzyskać sąd prawdziwy. Więc ta powinność, która mi się zjawia w poczuciu pewności, to właśnie niezbędność tego sądu dla zdobycia prawdziwego sądu. Więc znowu *circulus in definiendo*. Sąd twierdzący jest prawdziwy, jeżeli uznaje wartość dodatnią. Tą wartością dodatnią jest powinność wydania sądu, którą winieniem się kierować. Ale ta powinność wydania sądu ma swe źródło właśnie w tym, że sąd taki jest warunkiem niezbędnym uzyskania sądu prawdziwego.

WYKŁAD XX. 10 czerwca 1925

I jeszcze jeden zarzut się nasuwa ze względu na ową transcendentność powinności, więc i prawdziwości sądów. Dowód przez Rickerta podany sprowadza się do tego, że ilokrotnie wydaję sąd, szukam sądu [obiektywnego]; ba, nawet [gdy] zaprzeczam pewnemu sądowi, sąd ten zawsze występuje z pretensją obiektywności. To jest niewątpliwie prawdą. (I nie tylko sąd, lecz nawet ocena etyczna i ocena estetyczna, jak to widzieliśmy: «słuszność» we wszystkich tych trzech dziedzinach odgrywa ważną rolę.) Ale stwierdzenie, że sąd każdy występuje z tym wymaganiem uznania jego obiektywności, nie dowodzi, że moment, podniesiony przez Rickerta, owa powinność, poręcza mu tę obiektywność, a raczej że ona sama ma charakter obiektywności. To małe *qui pro quo*. (Dziecko może sobie wyobrazić, że lokomotywę porusza człowiek w niej ukryty. Występuje z tym twierdzeniem wobec ojca, gdy razem oglądają stojącą na dworcu lokomotywę. Ojciec stara się dziecku wyjaśnić, że tam nie ma człowieka. Wtem lokomotywa zaczyna ruszać z miejsca, a dziecko woła z tryumfem: O! Człowiek rusza lokomotywę!) Z tego, że *A* i *B* uznają zgodnie obiektywność prawdy, nie wynika, że proponowana przez *A* podstawa tej obiektywności sama jest czymś obiektywnym. Tyle o teorii Rickerta.

[8. Pragmatyzm i jego krytyka]

Teoria Rickerta ze swym pojęciem „powinności”, ze swym zbliżeniem funkcji sądenia do wartościowania, tj. do oceny i uznania wartości, jaką właśnie jest owa powinność wydania sądu, przesuwą sprawę poznawania w kierunku czynników różnych od czysto intelektualnych, w stronę czynników uczuć i woli, jak to uczynił już poniekąd Descartes w pewnym ustępie swoich pism. Więc od strony teoretycznej ku stronie praktycznej.¹⁴³ W całej pełni i w innym znaczeniu czynią to pewne teorie prawdy, które występują pod różnymi nazwami i w różnych postaciach, choć jest im wspólna pewna zasadnicza tendencja. Teorie [te] tkwią w pew-

¹⁴³ Na marginesie dopisek: „Pragmatyzm – przejście” [przyp. I. Dąbskiej].

nym ogólniejszym poglądzie na stosunek człowieka do świata i [opierają się] na pewnej metodzie rozpatrywania wszelkich w ogóle zagadnień. Ten pogląd i ta metoda znane są pod różnymi nazwami. „Pragmatyzm”, „pragmatycyzm”, „humanizm”, „instrumentalizm”, „woluntaryzm”. Nazwy te znaczą w różnych odcieniach, że chodzi o punkt widzenia mający najbliższy związek z działaniem; „pragma” znaczy bowiem czyn, działanie.¹⁴⁴ „Instrumentalizmem” zwie się ten pogląd, bo traktuje nasze przekonania, sądy, myślenie i poznanie jako pewnego rodzaju narzędzie w naszym działaniu; a ten charakter praktyczny, daleki od wszelkich spekulatywnych zapędów i tendencji, ma właśnie charakteryzować wyraz „humanizm”, bo wyraz ten wyraża „dążność myśli filozoficznej do podporządkowania człowiekowi wszystkich absolutów, prawdy, piękna, dobra, w jakiegokolwiek objawiają się postaci.”¹⁴⁵ Człowiek w mniejszym lub większym stopniu staje się znowu miarą wszystkich rzeczy. Co się tyczy wprowadzenia tych nazw, to „pragmatyzm” i „pragmatycyzm” pochodzą od amerykańskiego autora Karola Peirce’a, który uważany jest za inicjatora niejako tego kierunku, a to dzięki rozprawie ogłoszonej w roku 1878 po angielsku, w *Monthly Science*, a w roku 1879 po francusku w *Revue Philosophique*, pt. „Jak uczynić pojęcia nasze jasnymi?”. Do rozpowszechnienia tej nazwy przyczynił się głównie James, odczytami wygłoszonymi w roku 1906 i 1907 pt. „Pragmatyzm, nowa nazwa niektórych dawnych dróg myślenia (metod myślenia)”. Nazwa „humanizm” pochodzi od Schillera, profesora w Oxfordzie, który wydał *Humanism* w roku 1903 i *Studies in Humanism* w 1907 roku. Powołuje się [on] na jeszcze dawniejsze dzieje niż James, bo na Protagorasa.¹⁴⁶ Kto pierwszy

¹⁴⁴ Na odwrocie do tego miejsca dopisek, przekreślony: „James powiada: Gdyby myślenie kiedykolwiek nie tkwiło korzeniami w świecie zewnętrznym, gdyby miało się kiedykolwiek zdarzyć, że ono nie prowadzi do jakiegoś czynnego działania, wtedy byłoby ono pozbawione swej istotnej funkcji i trzeba by je uważać bądź za coś patologicznego, bądź za coś poronionego. Spostrzeganie i myślenie istnieją tylko ze względu na nasze zachowanie się i postępowanie” (James; u Znamierowskiego s. 9) Ustęp ten prawie dosłownie umieścił Twardowski dalej (s. 232–233) [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁴⁵ Na marginesie dopisek: „Znanięcki”. Chodzi o rozprawę F. Znanięckiego pt. „Humanizm w filozofii współczesnej”, *Sfinks* r. IV (1911), t. 13, z której zaczerpnięty jest cytat (s. 292) [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁴⁶ Do tego miejsca uzupełnienie na odwrocie karty, ale skreślone: „Zresztą i z Gorgiaszem coś wspólnego ma humanizm. Twierdził Gorgiasz, że gdyby się nawet poznało

użył wyrazu „instrumentalizm”, nie udało mi się stwierdzić. Obok wymienionych autorów uchodzi za jednego z głównych propagatorów pragmatyzmu Jan Dewey, autor licznych pism, wydanych mniej więcej równocześnie z *Pragmatyzmem* i *Humanizmem*. Przedstawienie samego pragmatyzmu, a zwłaszcza pragmatystycznej teorii prawdy, natrafia na pewne trudności, gdyż niemal wszyscy, co o pragmatyzmie piszą, nie będąc jego zwolennikami, skarżą się na trudności ścisłego uchwycenia myśli. I tak, Boas w *An Analysis of Certain Theories of Truth* powiada na s. 288: „Wykład Jamesa jest obrazowy i miły do czytania, ale jest rzeczą prawie niemożliwą wiedzieć dokładnie, o co właściwie chodzi. Gdy miłośnik literatury doznaje żywego upodobania, człowiek zainteresowany w filozofii musi rozpaczać.” A niejaki Hoernlé (Znamierowski, s. 30)¹⁴⁷ powiada o pragmatyzmie, że zmienia się on nam w rękach jak Proteusz, właśnie wtedy gdy nam się zdaje, żeśmy go mocno uchwycili i żeśmy go przygwoździli. Czym więc jest pragmatyzm i czym jest pragmatyczne pojęcie prawdy? Niewątpliwie mamy tu pewną reakcję przeciw intelektualizmowi, traktującemu człowieka przede wszystkim jako istotę myślącą i poznającą i traktującemu poznanie jako funkcję czysto teoretyczną. Poznanie traktuje pragmatyzm w najściślejszym związku z działaniem.¹⁴⁸

WYKŁAD XXI. 15 czerwca 1925

James powiada: „Gdyby myślenie kiedykolwiek nie miało zapuszczać korzeni swych w świat zewnętrzny, gdyby miało się kiedykolwiek zdarzyć, że ono nie prowadzi do jakiegoś czynnego działania, wtedy by-

prawdę, nie można by jej innym udzielać. Otóż Schiller powiada że znaczenie wyrazów jest „nieskończenie wieloznaczne” i że niepodobna dojść do tego, by wszyscy ludzie z pewnym wyrazem łączyli dokładnie to samo znaczenie. Prawdziwe znaczenie każdego zdania trzeba wynaleźć przez zbadanie związku psychologicznego, w jakim się ono znajduje i przez uwzględnienie tego, co Schiller nazywa „the whole of the concrete personality”; Znamierowski 16/17” [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁴⁷ Odnosniki do stron w nawiasach i tu, i w notach 145 i 147, dotyczą rozprawy Cz. Znamierowskiego *Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus*, Warszawa 1912 [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁴⁸ Na marginesie notka: „okres antropologiczny” [przyp. I. Dąbskiej].

łoby ono pozbawione swej istotnej funkcji i trzeba by je uważać bądź za coś patologicznego, bądź za coś poronionego. Spostrzeganie i myślenie istnieją tylko ze względu na nasze zachowanie się” (Znamierowski, pg. 9). A Schiller mówi: „Rozum nie jest władzą pierwotną [---]. Jest on wynikiem przyzwyczajenia, które polega na hamowaniu naszej instynktownej skłonności do działania przedtem, nim zastanowimy się nad tym, czym jest właściwie przedmiot, z którym mamy do czynienia. Dla ścisłego właśnie określenia tego przedmiotu powstało przyzwyczajenie ANALIZOWANIA [---]. Całkowity zaś proces rozumowania znajduje naturalne ujście w czynie, który modyfikuje i korzystnie zmienia pierwotny sposób reagowania” (Grzybowski, s. 70).¹⁴⁹ Toteż, powiada James, zbyt często przeocza filozofowie fakt organicznego powiązania myśli człowieka z jego postępowaniem. I cóż za wagę mogłoby posiadać rozprawianie nad poglądami filozoficznymi, które by nigdy nie stworzyły dostrzegalnej dla nas różnicy w działaniu. Gdyby wszystkie poglądy były dla nas, praktycznie biorąc, obojętne, czy moglibyśmy uznać jedno z nich za prawdziwe, inne zaś za fałszywe? (Grzybowski s. 70–71). Ilustracja tego poglądu z całkiem współczesnego dokumentu myśli: Jan Nepomucen Miller w wywiadzie drukowanym w *Wiadomościach Literackich*, nr 24, r. II, z 14 czerwca 1925, tak mówi: „[...] Szczerość liryczna nie jest żadną zasługą etyczną ani estetyczną – jest to proces organiczny pocenia się, ślinienia, trawienia itd. – niewątpliwie prawdziwy, lecz nic innego nie da się o tym powiedzieć”. Na to zapytuje jego interlokutor: „Czyż prawda może być dla nas rzeczą obojętną?”. A Miller odpowiada: „Cóż nam po prawdzie, o której nie wiemy, ile koni parowych pracy mogłaby wykonać?”.

To jest też zasadnicza myśl Peirce’a wypowiedziana w roku 1878: Według niego znaczenie myśli jakiegokolwiek polega na działaniu, do którego ona prowadzi. Chcąc ocenić różnicę zachodzącą między dwoma poglądami na tę samą sprawę, powinniśmy rozważyć, jaka różnica

¹⁴⁹ Twardowski powołuje się tu na rozprawę W.J. Grzybowskiego pt. *Pragmatyzm dzisiejszy (Próba charakterystyki)*, Kraków 1912. Z niej też zaczerpnięty jest przekład cytatu z F.C.S. Schillera *Studies in Humanism* z jedną zmianą (zamiast „nawyk” – „przyzwyczajenie”) [przyp. I. Dąbskiej].

wyniknie dla naszego postępowania zależnie od tego, czy przyjmiemy pogląd jeden, czy drugi. Jeśli nie wyniknie żadna dla postępowania różnica, wtedy nie ma też istotnej różnicy między tymi poglądami (Russell, *Philosophical Essays*, s. 88–89).¹⁵⁰ Względ na działanie, na postępowanie tedy – to zasadnicza rzecz dla pragmatystów i z tego punktu widzenia ujmują oni nasze myślenie, nasze funkcje poznawcze. Funkcje poznawcze są tylko pewną grupą pośród innych funkcji życiowych człowieka i, jak wszystkie funkcje, służą one w swoim normalnym przebiegu do utrzymania i ułatwienia mu życia. Tym punktem widzenia podejmuje pragmatyzm postawę tak przeciwnych sobie stanowisk jak pozytywizm („*Savoir c'est prévoir*”) i Berkeley, obrońca utylitarnego charakteru poznania. Ten punkt widzenia łączy procesy poznawcze bezpośrednio z naszymi potrzebami życiowymi, a skoro z potrzebami, także z całym zakresem naszych uczuć i pragnień. Otóż ten związek występuje bardzo dobitnie w wykładach Jamesa, ogłoszonych w 1896 roku, pt. *The Will to Believe* – dosłownie: „Chcenie wierzenia”, „Chcenie wiary”, „Chęć wiary”, „Postanowienie wierzenia”, tj. „przyjęcia przekonania pewnego”. Wykłady te, choć nie ma w nich jeszcze wyrazu „pragmatyzm”, są jednak, jak powiada Russell w swoich *Szkicach filozoficznych*, jakoby wprowadzeniem w nastrój pragmatyczny (odtąd według Russella *Philosophical Essays*, s. 89 *sqq.*). Teza jego: w pewnych razach jest rzeczą słuszną przyjąć całą duszą jedno z dwóch możliwych przekonań, chociaż nie posiada się żadnej racji logicznej, z której wynikałaby prawdziwość jednego z nich. Nie zawsze jest to słuszne. (Teraz według *The Will to Believe*.) Tylko w pewnych razach, mianowicie wtedy, gdy wybór między dwoma możliwymi przekonaniem, nazwijmy je „hipotezami”, jest konieczny albo przynajmniej doniosły. Gdy np. znajdujemy się w kolizji obowiązków, czy czynić to, czy tamto, więc co należy czynić, czego zaniechać, musimy decydować, wybierać przekonanie, że to należy robić albo [tego] zaniechać; nie możemy zawiesić decyzji, gdyż zawiesze-

¹⁵⁰ Cytaty zaczerpnięte z B. Russella pochodzą z dwóch artykułów: „Pragmatism” i „William James’ Conception of Truth” wchodzących w skład zbioru *Philosophical Essays*, London 1910. Paginacja podana przez Twardowskiego dotyczy tego wydania [przyp. I. Dąmbka].

nie decyzji równa się zaniechaniu czynu.¹⁵¹ Wobec hipotez religijnych, wierzeń religijnych także musimy zachowywać się tak, jak gdybyśmy uważali je za prawdziwe albo jak gdybyśmy ich za prawdę nie uważali; więc znowu konieczność decyzji. Bo i tu zawieszenie sądu równa się niewierzeniu. W takich więc razach należy z całym przekonaniem przychylić się do jednej z dwóch hipotez – byłoby rzeczą nierozumną odmówić jednej z hipotez naszej pełnej wiary, dlatego że nie mamy ścisłych dowodów za nią przemawiających. Własne słowa Jamesa: „Nasza natura uczuciowa nie tylko ma wszelkie prawo, lecz **MUSI** dokonać wyboru między przekonaniem, jeżeli wybór ten nie może być dokonany z natury swojej na podstawie intelektualnej. Albowiem wtedy kto powiada, że nie będzie dokonywał wyboru, lecz zostawi sprawę w zawieszeniu, ten tym samym dokonywa wyboru uczuciowego – tak samo jak wybiera między tak i nie, a ryzyko jego, że się rozminie z prawdą, jest takie samo.”

WYKŁAD XXII. 19 czerwca 1925

W obronie uprawnienia tego uczuciowego wyboru [James] zwraca uwagę na to, (1) że wprawdzie niepodobna często zmieniać naszych przekonań w drodze naszych uczuć i pragnień, gdy przekonania są już ustalone, że jednak uczucia i pragnienia odgrywają wielką rolę w kształtowaniu się naszych przekonań. Fakt wyrastania w pewnej atmosferze – powaga ojca *etc.* Dalej zwraca uwagę, (2) że w zakresie naszych przekonań winniśmy mieć na oku dwojaki cel: (a) by poznać prawdę; (b) by uniknąć błędu. Jeśli tam, gdzie brak nam dowodów za pewnym przekonaniem, wstrzymujemy się od wszelkiej możliwej hipotezy, wtedy na pewno unikniemy błędu, ale także na pewno nie poznamy prawdy. Jeżeli

¹⁵¹ Na marginesie uwaga: „Cf. James, *W obronie wiary*, pg. 9–13”. Chodzi o przekład rozprawy W. Jamesa pt. „The Will to Believe” dokonany przez W. Kosiakiewicza, a opublikowany w Warszawie w 1901 roku. Jest to przekład pierwszego z dziesięciu studiów składających się na książkę W. Jamesa pod tym samym co to pierwsze studium tytułem. Twardowski w dalszym ciągu cytuje ten polski przekład, w wielu miejscach jednak dokonując w nim zmian i poprawek [przyp. I. Dąmbska].

wyberzemy jedną z możliwych hipotez, mamy taką samą szansę poznania prawdy, jak wybierając hipotezę inną. Ci więc, którzy w takich razach radzą nam wstrzymać się od decyzji, wyboru, więcej dbają o to, by uniknąć błędu, niż by uchwycić prawdę. Ten strach przed popadnięciem w błąd wydaje się Jamesowi pewnego rodzaju brzydkim tchórzostwem. Nasze błędy nie są czymś tak strasznym, powiada. W świecie, w którym jesteśmy tak pewni, popadać w nie mimo wszelką naszą ostrożność, pewna lekkomyślność wydaje się czymś zdrowszym niż owa przesadna nerwowość. Otóż ten wybór na mocy uczuć i pragnień naszych, to obranie pewnego przekonania na mocy naszego postanowienia, to chcenie wierzenia w takie lub inne przekonanie, jest wskazane zwłaszcza tam, gdzie chodzi o wierzenia religijne. Kto w tej mierze zawiesza swój sąd, ten traci przez to tyle, jak gdyby decydował się nie wierzyć. Zatem sceptycyzm religijny „nie jest usunięciem wyboru, lecz jest wyborem, obarczonym pewnym specjalnym rodzajem ryzyka. Kto nie pozwala nam wierzyć, ten mówi, że lepiej zaryzykować utratę prawdy, aniżeli możliwość błędu [...]. Ale kto może nam dowieść, że błąd, który ryzykujemy dzięki naszej nadziei, jest o tyle gorszy aniżeli błąd, który ryzykujemy dzięki naszej obawie?”

Dochodzi więc ostatecznie James do konkluzji, że chociaż wybranie wiary religijnej nie może być intelektualnie uzasadnione, powinniśmy wybrać wiarę, a nie niewiarę, jeśli wybór ten odpowiada naszym uczuciom i pragnieniom. Cały zaś swój wywód kończy James (teraz z *The Will to Believe*) pewną uwagą, która już wprost prowadzi do późniejszych punktów widzenia pragmatystycznych. Mianowicie w zakresie przekonań dotyczących się naszego postępowania i stosunku do innych ludzi nie tylko pewne przekonania mogą dać więcej zadowolenia niż inne, ale mogą też stwarzać fakty. I tak, wiara czyjaś w to, że otoczenie odnosi się do niego sympatycznie, sama budzić może w owym otoczeniu sympatię. Jeżeli ktoś nie wierzy, że otoczenie odnosi się do niego sympatycznie, jeżeli więc trzyma się od niego z dala i czeka, aż ono pierwszy ku niemu uczyni krok, łatwo może przeszkodzić rozwinięciu się w otoczeniu sympatii. „Jak wiele serc niewieścich – powiada James – zostało zwyciężonych przez prosty upór, przez to, że wielbiciele

nie mógł wyobrazić sobie, iż może nie być kochany.” Pragnienie tego swoistego rodzaju prawdy sprawia to, że ta specjalna prawda zaczyna istnieć, i tak bywa w wielu wypadkach podobnych. Kto zyskuje awanse, nagrody, odznaczenia, jeśli nie człowiek, w którego życiu te rzeczy odgrywają rolę żywotnych hipotez, tj. takich, które pobudzają do działania [...]. Jego wiara działa na jego władze jako rozkaz i stwarza własny swój sprawdzian” ([*Obrona wiary*,] s. 55–56). Albo dalej: „Organizm społeczny każdego rodzaju, wielki lub mały, jest tym, czym jest, tylko dlatego, że każdy człowiek spełnia swój obowiązek w zaufaniu, iż inni członkowie spełnią również swoją powinność. Gdziekolwiek pożądaný skutek uwieńczył dzieło kooperacji wielu jednostek, jest to prostą konsekwencją uprzedniej wiary w to, że inni także uczynią, co do nich należy. Rząd, armia, szkoła, spółka kupiecka, klub cyklistów – wszystko to spoczywa na tej właśnie podstawie – bez niej nie tylko nic nie zostałoby doprowadzone do końca, lecz nic nie zostałoby nawet rozpoczęte. Cały pociąg pasażerów, indywidualnie nawet dzielnych ludzi, ograbiony być może przez kilku rozbójników po prostu dlatego, że ci rozbójnicy mogą jeden na drugiego liczyć, gdy tymczasem każdy pasażer obawia się, że skoro uczyni jakiś ruch obronny, zostanie zabity, zanim ktokolwiek inny się poruszy. Gdybyśmy wierzyli, że cały pociąg ludzi powstanie od razu wraz z nami, każdy z nas odważnie by powstał i napady zbójckie nawet nigdy by się nie zdarzały. Oto więc są wypadki, gdzie fakt nie może się zdarzyć, jeśli nie istnieje uprzednia wiara w jego zaistnienie. A skoro WIARA W PEWIEN FAKT POMÓC MOŻE DO STWORZENIA TEGO FAKTU, byłaby niezdrowa ta logika, która by twierdziła, że wiara, wyprzedzająca naukowe wywody, jest czymś wysoce niemoralnym. A jednak taka jest logika, którą nasi naukowcy absolutyści pragnęliby regulować nasze życie” (s. 56–57, *Obrona wiary*).

Zatem mamy w całym tym przedstawieniu rzeczy uznanie dwojakię podstawy przyjmowania czegoś za prawdę: racje logiczne i pobudki uczuciowe. Te drugie tam mają wchodzić w grę, gdzie racje logiczne nie wystarczają, a gdzie jednak trzeba decydować, który z dwóch poglądów przyjąć. Wtedy przyjmujemy ten pogląd, z którym nam jest lepiej: pogląd, który może stwarzać fakty przez nas pożądane. „W zasadzie

– powiada James (w *The Will to Believe*, s. 24, polski przekład) – nie wierzymy w żadne fakty i teorie, które nie są dla nas użyteczne.” Takie stanowisko nie jest jeszcze pragmatyzmem we właściwym znaczeniu – ono tylko chce tłumaczyć, dlaczego przyjmujemy pewne przekonania; właściwy pragmatyzm jednak idzie dalej i nie ogranicza się do tego, że ustanawia lub uznaje związek między faktem, że przyjmujemy pewne przekonania, i faktem, że one są pożyteczne. Sam James wyraźnie to zaznacza (*Pragmatyzm*, niem. przekład, s. 47).¹⁵² „Zdaję sobie dobrze sprawę, że słowa moje brzmią dziwnie, gdy twierdzę, że myśl jakaś jest prawdziwa, póki wiara w nią jest dla naszego życia pożyteczna. Że myśl taka jest dobra, o ile nam jest pożyteczna, na to łatwo się zgodzić [...]. Ale czyż nie jest to dziwne nadużycie wyrazu „prawda”, jeśli z tej właśnie racji nazywamy myśl jakąś „prawdziwą”? [...] Jest to samo sedno teorii prawdy, wyznawanej przez Schillera, Deweya i przeze mnie [...]. Na razie powiem tylko tyle, że prawda jest pewnym gatunkiem dobra, nie jest zaś prawda, jak się to zwykle przyjmuje, rodzajem współrzednym dobra. „Prawdą” nazywa się wszystko, co w dziedzinie naszych przekonań okazuje się być dobrem z powodów dających się wyraźnie określić.”

WYKŁAD XXIII. 18 czerwca 1925

James powiada (przekład niemiecki *Pragm.*, s. 146): „Przekonania nieprawdziwe z biegiem czasu działają tak samo zgubnie jak prawdziwe przekonania korzystnie. Mówiąc tedy abstrakcyjnie, można powiedzieć, że cecha «prawdziwy» jest bezwzględnie cenna, a cecha «fałszywy» bezwzględnie ujemna. Jedną można nazwać dobrą, drugą złą. Jest dla nas nakazem myśleć prawdę, a unikać fałszu.” Ale przestrzega zaraz przed dosłownym braniem tych zdań, gdyż prowadzi do absurdu.

¹⁵² Twardowski posługuje się w wykładach zarówno oryginałem dzieła (por. nota 155), jak i niemieckim przekładem: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Volkstümliche philosophische Vorlesungen*, Aus dem Englischen übersetzt von W. Jerusalem, Leipzig 1908 [przyp. I. Dąbbskiej].

Zdawałoby się na pierwszy rzut oka, że te słowa czynią prawdę pewnym gatunkiem dobra MORALNEGO. Niekiedy tak pragmatyści rzecz przedstawiają (Russell, *Philos. Essays*, s. 102 i nn.). Ale na ogół przez „dobro” rozumieją oni to wszystko, co spełnia nasze pragnienia i życzenia, co realizuje nasze dążenia. Schiller w *Studies in Humanism*¹⁵³ powiada: „Dobry i zły [...] dotyczą zamiarów. Dobre jest to, co sprzyja zamiarowi, złe to, co mu się sprzeciwia.” Więc właściwie nie trzeba ciągle mówić o dobrym i o złym. I to również Schiller nam powiada: „W każdym wypadku poznawania pytanie, czy twierdzenie jakieś jest prawdziwe, czy mylne, rozstrzyga się w jednakowy i bardzo prosty sposób. Rozstrzyga się to pytanie na podstawie następstw tego twierdzenia, doniosłości, jaką ono posiada dla spraw, które doprowadziły do tego twierdzenia, [stosunku,] w jakim pozostaje to twierdzenie do zamiaru, który dał początek zagadnieniu. Jest rzeczą zupełnie zbyteczną dodawać jeszcze, że następstwa muszą być DOBRE. Albowiem jeżeli i o ile twierdzenie jakieś czyni zadość i sprzyja zamiarowi wiodącemu nas do zastanawiania się, które do owego twierdzenia doprowadziło, o tyle jest ono prawdziwe; jeżeli zaś i o ile ono się zamiarowi sprzeciwia i go udaremnia, twierdzenie nie nadaje się do działania, do niczego nie służy, jest fałszywe.” Więc nie trzeba mieszać dziedziny prawdy i fałszu z dziedziną dobra i zła moralnego. Aby zdać sobie sprawę z tego, co znaczy wyraz „prawda”, wystarczy według pragmatystów wziąć pod uwagę KONSEKWENCJE naszych przekonań i sądów; konsekwencje, które mają; ich następstwa, jakie posiadają dla naszych zamiarów. Słyszeliśmy już pewną interpretację tej teorii, upatrującej prawdziwość myśli w jej konsekwencjach. Mianowicie, że prawdziwa jest myśl, która sprzyja naszym zamiarom; fałszywa, która je krzyżuje (Schiller). Albo, według Jamesa: myśl jest prawdziwa, póki wiara w nią jest dla naszego życia POŻYTECZNA. Nie znaczą oczywiście te dwa zwroty jednego i tego samego. Ale zgodnie podkreślają praktyczne konsekwencje przekonań; zgodnie nazywają „prawdziwymi” sądy, których konsekwencje są pożyteczne, pomyślne.

¹⁵³ Cytat z *Studies in Humanism* (London 1907) podaje tu Twardowski za B. Russellem [przyt. I. Dąmbskiej].

Ale zarówno te konsekwencje, jak ta pomyślność, czyli pożyteczność, mogą być bardzo rozmaicie rozumiane. Zależy to od naszych zamiarów albo od tego, jakie zamiary ma się na myśli, jakie strony życia, dla których przekonania mają być pożyteczne. Nie mamy tu jakiegoś zgodnego, przez ogół pragmatystów przyjętego sformułowania odpowiedzi. Musimy tedy informować się bądź tu, bądź tam, aby dorozumieć się, o co chodzi. Są bowiem możliwe przede wszystkim następujące dwie interpretacje (Znamierowski, s. 29). Przekonanie może być pożyteczne, ponieważ jest nam pomocne w życiu do osiągnięcia naszych celów. Na przykład ktoś ma o sobie przekonanie, że jest zdolny do pewnego rodzaju działania. Występuje z pewnością siebie, ima się rzeczy, wobec których inny staje onieśmielony, i w ten sposób istotnie doprowadza do wpływowych stanowisk *etc.* Ale przekonanie może być także pożyteczne, ponieważ pozwala nam ująć w pewną całość szereg faktów lub stosunków, sprowadzić je do pewnych ogólnych praw i tym sposobem orientować się nam w dziedzinie naszego doświadczenia i naszych myśli. Toteż mówi się o pragmatyzmie moralnym, tj. mającym na względzie pożyteczność w działaniu, i o pragmatyzmie teoretycznym, tj. mającym na względzie pożyteczność w myśleniu, badaniu. To przypomina zasadę tzw. ekonomii myślenia (Avenarius, Mach). Obie interpretacje „pożyteczności” występują zarówno u Schillera, jak u Jamesa – ale przeważa interpretacja moralna, i to u Schillera silniej jeszcze niż u Jamesa. Dewey natomiast reprezentuje interpretację teoretyczną (Znamierowski, s. 41). Ale ani James, ani Schiller nie przestrzegają konsekwentnie granicy między jedną a drugą interpretacją. Istotnie one zlewają i mieszają się ze sobą. Pouczy nas o tym krótkie streszczenie zasadniczych wywodów Jamesa o pojęciu prawdy.

James wychodzi, przystępując do rozważania pojęcia prawdy, od stwierdzenia, że określenie prawdy jako zgodności z rzeczywistością przyjmuje na równi z intelektualistami, gdyż to określenie rozumie się samo przez się. Różnica zdań zaczyna się jednak w chwili, gdy chodzi o zdanie sprawy z tego, co znaczy „zgodność” i „rzeczywistość”. Otóż popularnie pojmuje się tę zgodność jako stosunek kopii do oryginału. Myśl–kopia; rzeczywistość–oryginał. Niekiedy to ma rozumiały

sens, np. gdy chodzi o zgodność naszej myśli o tym tu zegarze z zegarem. Ale gdy mówimy o prężności sprężyny albo gazu, już nie można z tym łączyć zrozumiałego sensu. Pragmatyzm musi więc inną kroczyć drogą w tej sprawie. I teraz od razu stawia on swoje określenie prawdziwości myśli, prawdziwych myśli. Jego określenie prawdziwych myśli brzmi jak następuje: „Prawdziwymi są te myśli, które możemy asymilować (*assimilate*), które możemy umocnić (*validate*), które możemy potwierdzać (*corroborate*), które możemy weryfikować (*verify*). Myśli fałszywe to takie, względem których to wszystko jest niemożliwe” (ang., s. 201,¹⁵⁴ niem., s. 126). Powyższe zdanie nazywa James „swoją tezą”, której podejmuje się bronić. Jasna ona nie jest. A nie staje się jaśniejszą przez uwagę zaraz po niej następującą: „Prawdziwość myśli jakiejś nie jest stałą własnością, która by w niej tkwiła. Prawdziwość przytrafia się myśli. Myśl staje się prawdziwą; czynią ją prawdziwą zdarzenia. Jej prawdziwość jest faktycznie zdarzeniem, przebiegiem, mianowicie przebiegiem, procesem, w którym sama się sprawdza, jej weryfikowaniem; jej umocnienie (*validity*) jest procesem jej umocowania (*validation*).”

Sam James zapytuje: „Ale cóż znaczą wyrazy „sprawdzanie” i „umocnienie” w duchu pragmatyzmu? Oznaczają znowu praktyczne następstwa sprawdzonej i umocnionej myśli. Nie ma wyrazu, który by lepiej charakteryzował te konsekwencje, jak zwykła formułka zgodności. Albowiem takie właśnie praktyczne konsekwencje mamy na myśli, gdy powiadamy, że myśli nasze zgadzają się z rzeczywistością. Myśli te mianowicie prowadzą nas dzięki naszemu działaniu i dzięki innym myślom, które nas pobudzają, do nowych dziedzin doświadczenia, z którymi – jak to czujemy – [...] nasze pierwotne myśli pozostają w zgodzie. Związki i przejścia uświadamiają nam się krok za krokiem jako postępujące naprzód, harmonijne, dające nam zadowolenie. Tę funkcję przyjemnego prowadzenia naprzód mamy właśnie na myśli, gdy mówimy o weryfikacji jakiejś myśli. Takie wyjaśnienie (dodaje James) jest mgliste – brzmi ono dość trywialnie – ale prowadzi do ważnych wyników” [*ibid.*].

¹⁵⁴ Cytaty podług wydania angielskiego *Pragmatism. A New Name for some Old Ways of Thinking. Popular Lectures of Philosophy*, New York 1910 [przyp. I. Dąmbkiej].

Zdaje się, że to wszystko jeszcze nie [jest] dość zrozumiałe. Trzeba posłuchać Jamesa dalej. Zwraca [on] uwagę na wielkie znaczenie, jakie posiadają myśli prawdziwe jako bardzo cenne środki działania. Więc obowiązek zdobywania prawdy wynika z ważnych względów natury praktycznej. Prawda nie jest sama sobie celem, lecz środkiem do zaspokojenia jakiejś potrzeby życiowej. Zbłądziwszy w lesie, spostrzegam ścieżkę i przychodzi mi na myśl dom, do którego ścieżka prowadzi. Ta myśl ma wielkie znaczenie praktyczne. Idąc bowiem za tą myślą, potrafię się ocalić. Ale nie zawsze myśl o domu, do którego wiedzie ścieżka, ma dla mnie tę doniosłość; mianowicie, gdym nie zbłądził i wcale nie pragnę z lasu się wydobyć. Ale myśl może stać się w pewnej sytuacji doniosłą dla mnie. Więc jest rzeczą dla nas korzystną posiadać jak największy zapas takich myśli, które w pewnych możliwych sytuacjach mogą się okazać prawdziwymi. Gromadzimy takie myśli prawdziwe w naszej pamięci, w podręcznikach, encyklopediach. Jeśli taka myśl prawdziwa nabiera dla pewnej sytuacji naszej znaczenia, wtedy sięgamy po nią; wydobywamy ją z martwego zapasu, aby zaczęła działać, i wtedy nasze przekonanie o jej prawdziwości aktualizuje się. Można wtedy powiedzieć: „Myśl jest pożyteczna, bo jest prawdziwa”, albo też: „Myśl jest prawdziwa, bo jest pożyteczna”. Oba zdania znaczą dokładnie jedno i to samo, powiada James, mianowicie, że istnieje tu myśl, która może być realizowana i weryfikowana.

WYKŁAD XXIV. 22 czerwca 1925

„„Prawdziwy” jest nazwą każdej myśli, która daje początek procesowi weryfikacyjnemu, a „pożyteczny” jest nazwą dla jej dokonanej w doświadczeniu funkcji.” „Myśli prawdziwe nie byłyby się nigdy spośród innych wyodrębniły, nie byłyby nigdy otrzymały wspólnej nazwy, a już z pewnością nie nazwy przypominającej nam jakąś wartość, gdyby nie były od samego początku posiadały scharakteryzowanej powyżej pożyteczności.” „Z tych prostych rozważań pragmatyzm wydobywa swoje ogólne pojęcie prawdy. Jest ona co do swej istoty czymś nierozzerwalnie

związanym z drogą, którą jeden wycinek doświadczenia naszego prowadzi do wycinków innych, do których warto dać się prowadzić [...]. Jeśli w toku naszego doświadczenia chwila jakaś nasuwa nam myśl, która jest prawdziwa, znaczy to, że pod przewodnictwem tej myśli wcześniej czy później znowu wnikiemy w szczegóły doświadczenia i stworzymy korzystne z nimi związki. Twierdzenie to jest dość mgliste, ale proszę je sobie zapamiętać, albowiem dotyczy ono istoty rzeczy. Całe nasze doświadczenie jest przepełnione prawidłowością. Jeden jego wycinek może nas przygotować na drugi, może na drugi dalszy wskazywać. Jeśli wtedy zjawia się ten dalszy wycinek, ten dalszy przedmiot, wtedy owa wskazówka doznaje weryfikacji. Prawdziwość nie znaczy w tych wypadkach nic innego jak ewentualną weryfikację i nie da się pogodzić z żadną dowolnością [...]. Jeśli w powyższym przykładzie pójdziemy ścieżką i pojdziemy według znajdującej się w nas myśli do domu, po jakimś czasie dom zobaczymy. Myśl w naszej głowie tym sposobem doznaje swej pełnej weryfikacji. TAKIE PROSTE I W CAŁEJ PEŁNI WERYFIKUJĄCE SIĘ WYPADKI DOPROWADZENIA SĄ NIEWĄTPLIWIE PIERWOWZORAMI I PROTOTYPAMI PROCESU PRAWDZIWOŚCIOWEGO (*truth-process*). Znamy z doświadczenia także jeszcze inne postacie tego procesu, lecz można je wszystkie uważać za pierwotne weryfikacje, które doznają zahamowania, zgęszczenia, rozprowadzenia albo wzajemnej substytucji” [s. 204 i n. ang.; niem., s. 128].

Zatrzymajmy się. Jeśli chcemy z tego chaosu wydobyć sens, to – zdaje się – jest on następujący: Doznajemy szeregu wrażeń zmysłowych, czynimy szereg spostrzeżeń. O tych wrażeniach, o tych spostrzeżeniach nie pytamy się, czy są prawdziwe, czy nie – przynajmniej o ile nie filozofujemy (Russell, *Philos. Essays*, s. 99). Obok tego posiadamy różne myśli o tym, cośmy spostrzegali lub spostrzegać możemy. Te myśli mogą w przyszłych doświadczeniach, spostrzeżeniach naszych, doznać sprawdzenia, tj. to, co w przyszłości spostrzeżemy, może zgadzać się z naszymi myślami lub nie. Oto owe praktyczne konsekwencje naszych myśli, które się sprawdzają. Praktyczną konsekwencją jest tu właśnie zgodność myśli ze spostrzeżeniem. Inaczej trudno rozumieć słowa, że wyraz „sprawdzanie” oznacza praktyczne konsekwencje sprawdzonej myśli i że nie ma lepszej formułki na oznaczenie tej konsekwencji

jak zwykła formułka zgodności. Myśli nasze mogą nas doprowadzić do zgodnego z nimi spostrzeżenia. Wtedy doznają one weryfikacji, potwierdzenia, umocnienia. Wtedy myśli nasze prowadzą nas do nowych dziedzin doświadczenia, z którymi one same pozostają w zgodzie. Sprawdzają się wtedy same. Powstaje cały system niejako takich sprawdzających się myśli, przy czym od jednego ogniwa do innego przechodząc, nie doznajemy przeszkody, więc postępujemy naprzód; nie ma zakłócenia tego postępowania; jest ono harmonijne i daje nam zadowolenie. Tak więc weryfikacja dokonywa się w postaci przyjemnego prowadzenia naprzód od myśli do spostrzeżeń, które znowu stają się myślami, mianowicie wspomnieniami. Zarazem te myśli sprawdzone przez spostrzeżenia przynoszą nam pożytek, gdyż sprzyjają naszym zamiarom. Myśli niesprawdzone sprzeciwiają się im. (Myśl o domu, do którego prowadzi ścieżka.) Każda myśl prawdziwa jest tedy pożyteczna, każda myśl pożyteczna – prawdziwa. To są rzeczy tak nierozzerwalnie związane, że zlewają się w rzecz jedną. Nie można ich od siebie oddzielić. Zatem prawdziwa jest myśl, którą sprawdza spostrzeżenie. Podkreśla to James z całym naciskiem. Nie jest to rzecz nowa. Schopenhauer powiada (*Die W[elt] a[ls] W[ille] u. V[orstellung]*, II tom, rozdz. 9): „Prawda materialna jest stosunkiem między przedstawieniem oderwanym i naocznym. Na zgodności pojęć, więc przedstawień oderwanych, z tym, co jest dane w przedstawieniu naocznym, polega prawda”. Zamiast „przedstawienie oderwane” i „przedstawienie naoczne” wystarczy wstawić „myśl” i „spostrzeżenie”, a mamy określenie Jamesa.

Wprawdzie nie zawsze weryfikacja myśli dokonywa się przez spostrzeżenie wprost. Istnieje także weryfikacja pośrednia. Niekiedy okoliczności, tj. inne spostrzeżenia, starczą za właściwie weryfikujące spostrzeżenie. Gdy np. myślę o mechanizmie ukrytym w zegarze – mechanizmu nie spostrzegam. Ale spostrzegam tarczę, wskazówki – ruch wskazówki – i ostatecznie mógłbym też spostrzeżeniem sprawdzić myśl o mechanizmie. Ale wystarcza mi tamto. Tu SPRAWDZALNOŚĆ zastępuje sprawdzanie. Może nawet znacznie częściej zadowalały się sprawdzalnością aniżeli bezpośrednim sprawdzaniem. Mówi w tym sensie James, że „prawda żyje po największej części na kredyt. Nasze myśli i przeko-

niania mają walor dopóty, dopóki nic im się nie sprzeciwia, podobnie jak banknoty mają walor dopóty, dopóki nikt nie odmawia ich przyjęcia. Ale to wszystko wskazuje jakąś weryfikację bezpośrednią, naoczną; bez niej nasza wytwórnia prawd musi tak samo runąć jak jakieś przedsiębiorstwo finansowe, któremu brak podkładu w kapitałach. Jedni ludzie przejmują weryfikacje od drugih, wymieniamy sobie nasze weryfikacje, ale filarami tej całej nadbudowy są jakieś weryfikacje dokonane przez kogoś bezpośrednio” (s. 207 i n. ang.; s. 130 niem.).

To zadowalanie się pośrednią weryfikacją ułatwia i umożliwia nam okoliczność, że nasze spostrzeżenia układają się w pewne grupy, w pewne gatunki i rodzaje; że mamy do czynienia nie z całkiem jednostkowymi, raz tylko zdarzającymi się rzeczami, ale z egzemplarzami rodzajów i gatunków. Przenosimy więc sprawdzenie jednego egzemplarza na inne egzemplarze tego samego rodzaju i gatunku. „Tym sposobem – powiada James – pośrednie lub tylko potencjalne procesy weryfikacyjne mogą posiadać taką samą prawdę jak pełne procesy weryfikacyjne. Działają one tak samo, jak działałyby rzeczywiste procesy weryfikacyjne, i dają nam te same korzyści, a także z tych samych racji domagają się naszego uznania. Wszystko to jest tak na terenie zdrowego rozsądku, na terenie faktów, o których dotąd jedynie była mowa” [*ibid.*].

Bo oto dowiadujemy się, że teren faktów to nie jedyny teren, na którym mówi się o prawdzie i o fałszu. (Swoją drogą, zauważyć trzeba, że wyraz „fakty” tu oznacza to samo, co nazywa się też „wrażeniem”, „sposrzeżeniem”, jednym słowem to, co nam bezpośrednio w doświadczeniu dane.) Obok „faktów” mamy jeszcze inne „zapasy myślowe”. Mianowicie „stosunki między czysto umysłowymi pojęciami czy też myślami tworzą dalszy teren, na którym zachodzi prawda i fałsz, a tutaj – czytamy dosłownie – przekonania są absolutne i bezwzględne” [s. 209 ang.; s. 131 niem.]. To jest dla nas rzecz nowa i niespodziewana. A gdy są te przekonania prawdziwe, nazywają się „definicjami” albo „zasadami”. Na przykład: „Jeden plus jeden jest dwa”, „Dwa plus jeden jest trzy”, „Barwa biała jest mniej różna od szarej aniżeli od czarnej”, „Gdy dana jest przyczyna, następuje skutek”. Takie twierdzenia dotyczą stosunków między przedmiotami umysłowymi (*mental objects*),

a stosunki te są „poznawalne na pierwszy rzut oka; nie potrzeba nam weryfikacji naocznej. O tych rzeczach umysłowych można powiedzieć: raz prawdziwe – zawsze prawdziwe. Prawda jest tu wieczna.” Jest to nowa dziedzina, dziedzina umysłowych stosunków (*mental relations*), nowa dziedzina rzeczywistości, albowiem powiada James: „Rzeczywistość to albo fakty konkretne, albo oderwane rodzaje rzeczy i stosunków, intuicyjnie między nimi poznawanych” [s. 212 ang.; s. 133 niem.]. Mamy więc nową dziedzinę rzeczywistości, ale i tu, choć tu prawdy są wieczne, bezwzględne, absolutne, przecież prawda nie jest niczym innym jak czymś, co nas prowadzi, wiedzie. Mianowicie owe przedmioty umysłowe i stosunki ich łączymy, kombinujemy, układamy w systemy wielkie, systemy prawd matematycznych i logicznych, a w przegrody tych systemów wchodzą i porządkują się naocznie spostrzeżone fakty doświadczalne. Tym sposobem ów system prawd wiecznych obejmuje swoim walorem także fakty zmysłowe – powstaje niezmiernie płodne połączenie teorii i faktów. Dzięki tym systemom matematycznym i logicznym możemy z góry wiedzieć wiele rzeczy o faktach, jeśliśmy tylko fakty te włożyli w odpowiednią przegrodę systemu. Nie musimy wtedy wcale czekać na weryfikację. Ów system niejako poręcza nam ją. A system ten tak samo nam się niejako narzuca, myśleniu naszemu wyznacza pewne kierunki i pewną treść, jak to czynią nasze wrażenia i spostrzeżenia zmysłowe. Dowolność jest tu wykluczona. Stosunki intuicyjnie przez nas poznane wiążą nas, obowiązują nas, nie pozwalają na żadne zboczenie. Prawidła dodawania tak samo obowiązują, gdy zliczamy nasz majątek, jak gdy zliczamy nasze długi. Umysł nasz jest wciśnięty w ramy, które mu zakreśla świat umysłowy. Myśli nasze muszą się zgadzać z rzeczywistością, czy ta rzeczywistość jest konkretna, czy abstrakcyjna, czy są nią fakty, czy zasady. Inaczej powstaje nieskończony łańcuch niekonsekwencji i złudzeń.

WYKŁAD XXV. 23 czerwca 1925

Jeśli już przedtem zbyt zwięzłym – mimo bogactwa słów – wydał nam się James, gdy szło o wyjaśnienie zgodności myśli z rzeczywistością, to tu staje się on wprost prawie małowówny. Ale mimo to widzimy, że uznaje on w tej drugiej dziedzinie rzeczyw[istości] pewne sądy za niewzruszenie prawdziwe; że mówi, iż poznajemy tu pewne stosunki intuitywnie, to znaczy «naocznie»; widać analogicznie jak przy poznawaniu zmysłowym, że niejako te prawdy nam się narzucają, tak samo jak np. prawda, iż w tej chwili coś nas grzeje, że zjawia się nam jakiś przedmiot czerwony o takim czy owakim kształcie *etc.* Ale na tym jeszcze nie koniec. Mamy jeszcze trzecią dziedzinę rzeczywistości: tworzy ją ogół, całe *corpus* prawd, które już zdobyliśmy, które już posiadamy. Albowiem na te prawdy musimy mieć wzgląd, musimy się z nimi liczyć, to znaczy wszelka nowa myśl tylko o tyle może się w nas ostać, o ile pozostaje z owym *corpus* prawd w zgodzie. Może to miał na myśli James, mówiąc, że prawdziwe są te myśli, które możemy „asymilować”? (s. 241 wykładu). Że tu o tę zgodę chodzi, poucza nas sam James, skoro wprowadziwszy tę trzecią dziedzinę rzeczywistości, powiada zaraz dalej: „Cóż więc znaczy – aby wrócić znowu do potocznej definicji – zgodność z tą trojaką rzeczywistością?”. Trochę nas dziwi takie ryczałtowe postawienie pytania, a dziwi nas dlatego, że po pierwsze, o zgodności myśli z rzeczywistością pierwszego rodzaju była już mowa, po drugie dlatego, że chociaż coś nie coś napomknął o zgodności myśli z rzeczywistością drugiego rodzaju, przecież o zgodności z trzecim rodzajem rzeczywistości nic osobno nie powiedział – więc jakże tak od razu ryczałtowo do całości kwestii może przystąpić? Ale to już jego rzecz. Śledźmy dalej bieg jego myśli. Tym bardziej że nam powiada, że dotąd intelektualisci nie mogą zakładać protestu przeciw jego wywodom; mogą mu co najwyżej zarzucić, że zaledwie dotknął powierzchni zagadnienia. Ale tu, powiada, drogi intelektualizmu i pragmatyzmu się rozchodzą: tu mianowicie, gdzie chodzi o wyjaśnienie, na czym polega owa zgodność z tą trojaką rzeczywistością. Bo już wiemy, że stosunek zgodności jako stosunek kopii do oryginału jest interpretacją dość prymitywną. „Dla wielu

rzeczy myśli nasze nie mogą być kopiami, lecz tylko znakami. Jakże mógłby umysł nasz tworzyć kopie takich rzeczy, jak przeszłość, władza, spontaniczność?” (s. 133 niem.). Więc słuchajmy (to równie ważne jak definicja prawdy ze s. 241 wykładu). „Zgadzać się – w najszerszym tego słowa znaczeniu – z jakąś rzeczywistością może tylko znaczyć tyle, co być doprowadzonym bądź wprost do niej, bądź do jej otoczenia, bądź być postawionym w takim skutecznym zetknięciu się z nią, iż dzięki niemu rzeczywistością ową lub czymś, co jest z nią związane, lepiej operujemy, aniżeli byśmy to czynili, gdybyśmy się z nią nie zgadzali” (s. 134 niem.; s. 212–213 ang.). To „lepiej” może być zrozumiałe intelektualistycznie albo praktycznie. „Często „zgodność” nie będzie znaczyła nic innego jak fakt negatywny, że nie spotyka nas na drodze, którą prowadzą nas nasze myśli, żaden sprzeciw, żadne zakłócenie ze strony odnośnej rzeczywistości. Być kopią rzeczywistości jest niewątpliwie ważnym sposobem zgadzania się z nią, ale nie tu tkwi istota rzeczy. Istotą rzeczy jest ów proces, który nazwaliśmy „być prowadzonym”. Każda myśl, która jest nam pomocna w tym, byśmy w znaczeniu praktycznym lub intelektualnym operowali pewną rzeczywistością lub czymś, co do niej należy, każda myśl, która nas na drodze, którą kroczymy naprzód, nie wikała w złudzenia, każda myśl, która potrafi życie nasze dostosować do całej sytuacji owej rzeczywistości, każda taka myśl będzie się zgadzała w sposób wystarczający z rzeczywistością. Będzie uchodziła za prawdziwą ze względu na swą rzeczywistość” [*ibid.*].

Oto wyjaśnienie owej zgodności. Mamy tu wyraźnie w tym cytacie dwukrotnie zaznaczone stanowisko zarówno MORALNEGO, jak TEORETYCZNEGO pragmatyzmu. Ale mamy tu i inne rzeczy godne uwagi. Naprzód pod względem formalnym coś nam się w tej sprawie nie podoba. Mianowicie, co to jest owo otoczenie rzeczywistości, to, co do niej należy, do czego możemy być doprowadzeni i czym możemy operować? Czy poza rzeczywistością jeszcze istnieje coś nierzeczywistego? Ale tu może chodzi o wycinek rzeczywistości; więc lepiej mówić „coś rzeczywistego”, a nie „rzeczywistość”.¹⁵⁵ Więc powiemy, że „zgadzać się z rzeczywisto-

¹⁵⁵ Na marginesie dopisek „James: „reality”” [przyp. I. Dąmbskiej].

ścią” znaczy „być doprowadzonym do jakiegoś wycinka rzeczywistości albo do jego otoczenia, tj. do innego wycinka rzeczywistości”. Mało to zadowalające. I to samo powiedzieć należy o „tym, co jest z rzeczywistością związane”. Dalej, trudność pewną sprawia interpretacja powiedzenia, że zgodność z rzeczywistością polega na tym, iż zostajemy do niej doprowadzeni i postawieni w takim z nią zetknięciu, iż dzięki niemu lepiej nią operujemy, aniżeli byśmy to czynili, gdyby tej zgody nie było. To może znaczyć tylko tyle, iż zgodność z rzeczywistością polega na umożliwieniu nam lepszego operowania rzeczywistością. A to «lepsze», jak już się domyślamy z poprzednich wywodów, to jest pożyteczniejsze, bardziej sprzyjające naszym zamiarom, naszemu przystosowaniu do rzeczywistości, czy to w celach praktycznych, czy teoretycznych. Zresztą James sam nie pozostawia w tej mierze żadnej wątpliwości. Albowiem powiada w dalszym zaraz ciągu: „Zgodność przedstawia się tedy, co do swej istoty, jako sprawa prowadzenia, które jest pożyteczne, ponieważ prowadzi nas do dziedzin, w dziedzinie, w których znajdują się rzeczy dla nas ważne. Myśli prawdziwe prowadzą nas do jednolitości, do stałości, do nieprzerwanego obcowania z innymi ludźmi. A odprowadzają nas od dziwactwa i odosobnienia, od wypaczonego i nieplodnego myślenia. Jeżeli ten proces prowadzenia przebiega bez zakłócenia, jeżeli na ogół jest wolny od przeszkód i sprzeczności, to mamy do czynienia z weryfikacją pośrednią. Ale wszystkie drogi prowadzą do Rzymu i w końcu ostatecznie wszystkie procesy prawdziwościowe muszą prowadzić gdzieś przed oblicze jakiegoś bezpośrednio sprawdzającego doświadczenia zmysłowego, które ktoś skopiował w swej myśli. Oto jest – kończy James – szeroki, swobodny sposób, w który pragmatysta interpretuje wyraz „zgodność”. Pojmuje go w sposób całkiem praktyczny. Zdaniem pragmatysty, wyraz ten oznacza każdy proces prowadzenia, od myśli obecnej do czegoś przyszłego, o ile tylko proces ten odbywa się pomyślnie” [s. 218 ang.; s. 135 niem.]. Nie ma – oto dalsza konsekwencja poglądów pragmatyzmu – jakiejś «prawdy» jednej, *in abstracto*; są tylko prawdy w liczbie mnogiej. A poszczególne prawdy to są „procesy prowadzenia, które odbywają się w zakresie faktów i którym jest wspólna ta jedna tylko cecha, że się one OPLACAJĄ. A oplacają

się, ponieważ prowadzą ku pewnej części lub wprowadzają w pewną część jakiegoś systemu, który w licznych punktach wnika w spostrzeżenia zmysłowe [...], z którymi łączy nas sposób obcowania, nazwany powszechnie „weryfikacją”. „Prawda” jest tylko ogólną nazwą procesów weryfikacyjnych, całkiem tak jak „zdrowie”, „bogactwo”, „siła fizyczna” są nazwami dla innych procesów życiowych, o które się staramy, ponieważ opłaca nam się o nie starać. Prawda się wytwarza tak samo jak zdrowie, bogactwo, siła fizyczna – w trakcie doświadczenia” (s. 137 niem.; s 218 ang.).

Ta ostatnia uwaga pozwala nam wnikać bardziej w intencje pragmatyzmu. Zostańmy przy porównaniu ze „zdrowiem”. Jest to nazwa zbiorowa dla szeregu procesów fizjologicznych, takich jak trawienie, krążenie krwi, sen, oddychanie, o ile procesy te odbywają się bez przeszkody. Ale zamiast o tym pamiętać, rozumiemy przez „zdrowie” coś, co właśnie warunkuje pomyślne odbywanie się tych procesów, co niejako już przed nimi istnieje i czemu one zawdzięczają swoje istnienie. Powiadamy, że człowiek jakiś dlatego dobrze śpi i dobrze trawi, ponieważ posiada zdrowie, ponieważ jest zdrow. Przenieśmy to na inny teren. Myślenie jest także pewnym procesem, pewną funkcją życiową. I ona może rozwijać, odbywać się pomyślnie albo niepomyślnie, może postępować swobodnie, gładko, bez zaburzeń, przeszkód, zatańowań, albo też doznawać ich. Te zatańowania, przeszkody, mogą pochodzić z różnych źródeł: mianowicie z jednej z owych trzech dziedzin rzeczywistości: od spostrzeżeń zmysłowych, od stosunków między przedmiotami myślowymi, od zdobytych już przez nas dawniej, a tworzących nasz zapas, prawd. Na przykład myślę, że dzisiaj grają w teatrze *Lohengrina*. Wybieram się do teatru, albo myśl moja dozna lub nie dozna załamania, gdy znajdę się przed afiszem u wejścia do teatru albo na widowni i przedstawienie się rozpocznie. Albo: pragnę pokryć stół okrągły suknem, stół mający metr średnicy, i myślę sobie, że trzeba na to kupić pewną ilość sukna, mianowicie dwa metry sukna o szerokości jednego metra. Ale dla pewności obliczam sobie pole powierzchni tego stołu i przekonywam się, że to sukno nie wystarczy. Tu myśl moja o potrzebnej ilości sukna doznaje załamania. Ale gdy kupię więcej, ile z rachunku wypada, myśl moja doznaje weryfika-

cji; ta myśl druga się swobodnie roztoczyła, opłaciła się. Albo: Powstaje we mnie zamiar poproszenia znajomego o przysługę. Myślę, że przedstawię mu sprawę swoją jeszcze dzisiaj. Wtem przypominam sobie, że mówił mi, że go dzisiaj nie będzie we Lwowie. Moja myśl załamała się o zdobytą przeze mnie dawniej prawdę, że znajomy mój nie jest we Lwowie dzisiaj. Otóż wtedy, gdy myśl moja roztacza się swobodnie, pomyślnie, prowadzi mnie harmonijnie do nowych doświadczeń, faktów, myśli, wtedy jest ona prawdziwa. Nie ma zaś jakiejś prawdy poza tymi prawdziwymi myślami, a te myśli są tylko dlatego prawdziwe, ponieważ właśnie doznają owego swobodnego pochodzenia, roztaczania się, owej weryfikacji, ponieważ są dla nas pożyteczne. Tak jak swobodne, nietamowane oddychanie, trawienie, spanie – nazywamy „zdrowiem”, bo jest ono dla nas pożyteczne, tak też i owo powyżej scharakteryzowane myślenie nazywamy „prawdziwym”, bo jest dla nas pożyteczne. Oto istotna strona pragmatystycznego pojęcia prawdziwości naszych myśli.

„Prawdziwym” nazywamy to – powiada James – „co nas na drodze naszego myślenia posuwa naprzód, tak jak „słusznym” nazywamy to, co nas posuwa, prowadzi naprzód, w naszym postępowaniu i zachowaniu się” (ang., s. 222; niem., s. 140). „Mam przy tym na myśli posuwanie naprzód w jakikolwiek sposób, posuwanie naprzód na ogół i w całości” [*ibid.*]. Stąd wynika oczywiście, że „musimy być na to przygotowani, że to, co nazywamy dzisiaj „prawdą”, będziemy musieli jutro nazwać „błędem”. Astronomia ptolemeuszowska, przestrzeń euklidesowa, logika arystotelesowa, metafizyka scholastyczna przez całe wieki były czymś celowym, ale doświadczenie człowieka przekroczyło te granice i nazywamy te rzeczy teraz tylko „względnie prawdziwymi” [...]. Absolutnie biorąc, są one fałszywe.” „Prawda absolutna w tym znaczeniu, że żadne przyszłe doświadczenie nie może nią zachwiać, oto punkt idealny, ku któremu wszystkie nasze dzisiejsze prawdy kiedyś będą się zbiegały. Ten punkt stoi na równi z doskonale mądrym człowiekiem, z absolutnie wyczerpującym doświadczeniem. Jeśli ideały te kiedykolwiek się ziszczą, to ziszczą się równocześnie” [s. 222 i n. ang.; s. 141 niem.]. Na razie musimy więc zadowolić się owymi względnymi prawdami, które nazywa James także „półprawdami”, „połowicznymi prawdami” („*half-truths*”).

Zatem: Sprawa się zaczyna wyjaśniać coraz bardziej. James, mówiąc o prawdach, ma na myśli przekonania przyjęte za prawdziwe; ma na myśli prawdy w tym znaczeniu, w którym mówi się np., że wierzący człowiek przyjmuje wiele prawd, które dla niewierzącego nie istnieją, albo że prawda jakaś miała krótki żywot. Te tzw. prawdy przyjmujemy zaś i uznajemy dopóty, dopóki nie sprzeciwia się im rzeczywistość w jednej ze swych trzech dziedzin, przy czym dziedzina trzecia najmniej stawia oporu i często sama ustępuje przed nową prawdą. Jeśli tak rzecz bierzemy, wiele twierdzeń Jamesa traci swój charakter paradoksalny. Wtedy można się od razu zgodzić na to, że prawda nie jest niczym od nas niezależnym, lecz że ją człowiek wytwarza, tj. człowiek wytwarza przekonania i przyjmuje je, uważa je za prawdziwe. Prawda staje się niejako dziełem ludzkim. Rozumiemy humanizm i uczłowieczenie prawdy. Według Schillera prawda jest tak samo dziełem ludzkim, jak jest nim prawo albo mowa. Prawo jako coś różnego od norm prawnych i funkcji tych norm się dotyczących nie istnieje. Mowa jako coś różnego od wyrazów mowy, ich form i stosunków, i połączeń się nie istnieje. Tak samo prawda jako coś różnego od przekonań ludzkich przez ludzi przyjętych nie istnieje. W tym znaczeniu zwraca się James przeciw racjonalistom, absolutystom, intelektualistom. Ale nie w tym znaczeniu, jakoby nie uznawał prawdziwych sądów, i to prawdziwych sądów w tym znaczeniu, że ich prawdziwość i uznanie ich prawdziwości, ich weryfikacja jest czymś usuniętym spod naszej dowolności, jest czymś od nas niezależnym. Wszak to z naciskiem zaznacza kilkakrotnie. Jeżeli zamiast o prawdach lub prawdziwych sądach będziemy w kontekście wywodów Jamesa mówili o przekonaniach za prawdziwe przyjętych, o sądach za prawdziwe przyjętych, wtedy możemy się na niejedno twierdzenie zrazu paradoksalne zgodzić. Nawet na to, że prawda nie jest czymś, co jako stała cecha tkwi w pewnych sądach naszych, lecz czymś, co się sądom naszym przytrafia, zdarza; boć istotnie to, że je za prawdziwe przyjmujemy, to istotnie zdarza się naszym sądom. I kiedyś indziej to może się im już nie przytrafić. Ale na czym wtedy polega całe znaczenie humanizmu i pragmatyzmu? Czy jest to jedno tylko wielkie terminologiczne nieporozumienie? Nie; jest on także nieporozumieniem, ale nie wyłącznie

terminologicznym i nie wyłącznie nieporozumieniem. Przede wszystkim nieporozumienie polega na tym, że miesza definicję prawdziwości sądów z kryterium prawdziwości sądów. To wszystko, co pragmatyzm uważa za definicję, to jest kryterium. To nie wymaga dłuższego wywodu. Wystarczy przypomnieć jego definicję prawdziwych myśli. A nawet to, co mówi o pojęciu zgodności, jest właśnie czymś, po czym się ową zgodność poznaje, a nie samą tą zgodnością. (To podnosi w *Philosoph. Essays* bardzo stanowczo Russell) [s. 137 i in.].¹⁵⁶

2.16. Przykład wpływu wyobrażeń słuchowych na wzrokowe

Sekcja Psychologiczna I Polskiego Zjazdu Filozoficznego
Lwów 10–13 czerwca 1923
Przegląd Filozoficzny, r. XXX (1927), z. 4
(*Księga pamiątkowa I Polskiego Zjazdu Filozoficznego we Lwowie*),
s. 306 (54)–310 (58)

Znany jest powszechnie wpływ wyobrażeń wzrokowych na mięśniowo-dotykowe. Ponieważ przedmioty większe są na ogół *ceteris paribus* cięższe od mniejszych, przeto wyobrażając sobie dwa przedmioty, jeden większy, drugi mniejszy, wyobrażamy sobie większy zarazem cięższym, co znajduje swój wyraz w przekonaniu, że przedmiot większy jest istotnie cięższy od mniejszego. Gdy więc dwa takie przedmioty mają ciężar równy i gdy podnosimy je bądź równocześnie, bądź jeden po drugim, oczekiwanie nas zawodzi; stwierdzając zaś niespodziewanie, że przedmiot większy nie jest od mniejszego cięższy, popełniamy mocą

¹⁵⁶ Po tych słowach następuje w tekście konspektu uwaga: „23.06.1925 koniec (przedwczesny) wykładów trzeciego trymestru 1924–1925”. Normalnie wykłady kończyły się w owych czasach 30 czerwca. Zapewne to «przedwczesne» zakończenie wykładów spowodowało, że brak w nich zarówno obszerniejszej krytyki pragmatystycznej koncepcji prawdy – krytykę tę zapowiadało szczegółowe przedstawienie rozdziału VI (*Pragmatism's Conception of Truth*) dzieła W. Jamesa – jak i ogólnego podsumowania wyników rozważań własnych nad pojęciem prawdy, co Twardowski zwykł był w swych uniwersyteckich wykładach zazwyczaj czynić [przyp. I. Dąbskiej].

prawa kontrastu błąd w kierunku przeciwnym i nie doceniamy ciężaru przedmiotu większego, dzięki czemu wydaje on się nam lżejszym od przedmiotu mniejszego, równego z nim ciężaru.

Podobny stosunek zachodzi między wyobrażeniami mięśniowo-dotykowymi a wyobrażeniami temperaturowymi, gdyż przedmioty zimne wyobrażamy sobie *ceteris paribus* cięższymi od ciepłych.

Zupełnie przypadkowo zauważyłem przykład analogicznego stosunku między wyobrażeniami słuchowymi a wzrokowymi. Zauważyłem go, robiąc korektę drukarską. Pragnąłem w tekście już złożonym wyraz „szczęście”, który mi się tu wydał nieodpowiedni, zastąpić innym, o znaczeniu podobnym, ale zarazem pragnąłem uniknąć przełamania wiersza. Szukałem tedy wyrazu synonimicznego z wyrazem „szczęście”, którego długość w druku byłaby mniej więcej taka sama jak długość wyrazu „szczęście”. Nasunęło mi się wyrażenie „pogoda ducha”, ale odrzuciłem je jako o wiele za długie. A może „zadowolenie”? Nie, ten wyraz zająłby jeszcze więcej miejsca. Gdy jednak ocenę długości wyrażań, dokonaną zrazu na podstawie „pierwszego wrażenia”, zastąpiłem obliczeniem liter, pokazało się, że wyrażenie „pogoda ducha” – licząc miejsce wolne między wyrazami za jedną literę – jest tylko o trzy litery dłuższe aniżeli wyraz „szczęście” i że wyraz „zadowolenie” jest – czegom się już zgłębia nie spodziewałem – tylko o dwie litery dłuższy od wyrazu „szczęście”.

Nasuwa się tu takie samo tłumaczenie tego złudzenia jak w przypadku objętości i ciężaru. Miejsce objętości zastępuje tutaj długość «słuchowa» wyrazu, a miejsce ciężaru jego długość «wzrokowa». Długość słuchowa wyrazu to długość czasu potrzebnego na wymówienie wyrazu; długość wzrokowa wyrazu to długość części wiersza potrzebnej na napisanie lub wydrukowanie wyrazu. Otóż należy przypuścić, że z długością słuchową każdego wyrazu kojarzy się w naszym wyobrażaniu pewna długość wzrokowa, a mianowicie z większą długością słuchową większa długość wzrokowa, z mniejszą mniejsza, z równą równa. Dzięki temu też sądzimy, że do wydrukowania wyrazu, który dłużej brzmi w uchu, potrzeba także odpowiednio więcej miejsca itd.

Pragnąc zbadać eksperymentalnie trafność powyższego przypuszczenia, wysnułem z niego wniosek, że z dwóch wyrazów o faktycznie

równej długości wzrokowej jesteśmy skłonni przypisać większą długość wzrokową temu wyrazowi, który posiada większą długość słuchową, tak jak z dwóch przedmiotów posiadających faktycznie taki sam ciężar skłonni jesteśmy przypisać większy ciężar temu przedmiotowi, który posiada większą objętość. Sprawdzenie eksperymentalne tego wniosku wymagało, aby w medium, tj. w osobie, na której dokonywano eksperymentów, wywołać naprzód wyobrażenie słuchowe pewnego wyrazu, następnie wyobrażenie słuchowe innego wyrazu, przy czym należało wyrazy dobrać w ten sposób, by posiadały różną długość słuchową, ale jednakową długość wzrokową. Zarazem należało medium dostarczyć wyobrażeń wzrokowych tychże wyrazów i pobudzić je do porównania ich pod względem długości wzrokowej. Do tego celu służyły wyrazy zestawione parami; wyrazy każdej pary były faktycznie jednakowej długości wzrokowej, ale różnej długości słuchowej. Taką parę tworzyły np. wyrazy „analityczny – syntetyczny”, gdzie pierwszy wyraz jako pięciosylabowy jest słuchowo dłuższy, drugi jako czterosylabowy słuchowo krótszy, gdzie jednak oba wyrazy, mając jednakową ilość liter, mianowicie jedenaście, są wzrokowo mniej więcej jednakowo długie. Takich par wyrazów ułożyłem 45. Wyrazy były w nich w ten sposób dobrane, że ilość sylab miała się – przy równej ilości liter – w wyrazach jednej i tej samej pary:

- w 15 parach jak 1 : 2 („plon”, „owoc”);
- w 15 parach jak 2 : 3 („okres”, „epoka”);
- w 15 parach jak 3 : 4 („zobaczyć”, „zauważyć”).

Zestawiałem w każdej parze wyrazy w miarę możliwości synonimiczne – nie tyle dlatego, że na synonimach zauważyłem po raz pierwszy zjawisko, o które chodzi, lecz dlatego, by zestawieniem wyrazów o inaczej ustosunkowanych znaczeniach nie rozpraszać wagi mediów wskutek mogących się nasunąć przypomnień, refleksyj itp.

Otóż tych 45 par wyrazów podawałem pięciu osobom, nie mówiąc im, o co chodzi, w dwa różne sposoby, z których każdy obejmował dwie odmiany. Uzyskałem tą drogą ogółem 900 odpowiedzi. Sposoby były następujące:

I sposób: „czytany – słyszany”.

Pierwsza odmiana. Pokazywałem medium kartkę, na której był wypisany maszyną wyraz słuchowo krótszy danej pary; medium głośno odczytywało ten wyraz, a następnie odkładało kartkę przed siebie i odwracało ją tak, iż miało przed sobą niezapisaną stronę kartki. Potem wy-mawiałem głośno drugi wyraz – słuchowo dłuższy – tej pary, a medium wyobrażało sobie zasłyszany ten wyraz jak najżywiej wzrokowo na le-żącej przed nim kartce papieru, wypisany takim samym pismem, jak wy-rasz poprzednio przez medium odczytany, po czym oświadczało, czy ten drugi wyraz zająłby, rzeczywiście na papierze wypisany, tyleż miejsca, co pierwszy, czy też więcej, czy mniej.

Druga odmiana. Różniła się ona od pierwszej tym, że podawałem medium do głośnego odczytywania naprzód kartkę, na której był wypisany wyraz słuchowo dłuższy danej pary, po czym odczytywałem głośno wyraz słuchowo krótszy.

II sposób „czytany – czytany”.

Pierwsza odmiana. Pokazywałem medium kartkę, jak w pierwszej odmianie I sposobu, na której był wypisany maszyną wyraz słuchowo krótszy danej pary; medium głośno odczytywało ten wyraz, a następnie odkładało kartkę przed siebie i odwracało ją. Potem pokazywałem medium kartkę, na której był wypisany maszyną wyraz słuchowo dłuższy tej pary; medium i ten wyraz głośno odczytywało, po czym kartkę odkładało i natychmiast oświadczało, czy ten wyraz drugi zajmował na kartce tyleż miejsca co pierwszy, czy też więcej, czy mniej.

Druga odmiana. Różniła się od pierwszej tym, że podawałem medium do głośnego odczytywania naprzód kartkę, na której był wypisany wyraz słuchowo dłuższy danej pary, a następnie kartkę, na której był wypisany wyraz słuchowo krótszy.

Każde więc oświadczenie poszczególnych mediów zawierało ocenę stosunku długości wzrokowej dwóch wyrazów, ocenę bądź trafną, bądź błędną. Oceny błędne zaś były dwojakiego rodzaju. Jedne z nich zawierały błąd polegający na tym, że z dwóch wzrokowo faktycznie jednakowo długich wyrazów oceniano jako wzrokowo dłuższy ten wyraz, który był słuchowo dłuższy, a jako wzrokowo krótszy ten, który był

śluchowo krótszy; drugie oceny błędne zawierały błąd polegający na tym, że z dwóch wzrokowo faktycznie jednakowo długich wyrazów oceniano jako wzrokowo dłuższy ten wyraz, który był słuchowo krótszy, a jako wzrokowo krótszy ten wyraz, który był słuchowo dłuższy. Oceny błędne pierwszego rodzaju można nazwać „ocenami błędnymi spodziewanymi”, tj. zgodnymi z przypuszczeniem z góry powziętym; oceny błędne drugiego rodzaju można nazwać „niespodziewanymi”, tj. z przypuszczeniem tym niezgodnymi.

Otóż ogółem było wśród 900 ocen:

trafnych	489, czyli 54%
błędnych spodziewanych	339, czyli 38%
błędnych niespodziewanych	72, czyli 8%
razem	900, czyli 100%

Zestawiając tylko błędne oceny, otrzymałem:

ilość ocen błędnych spodziewanych	339, czyli 82%
ilość ocen błędnych niespodziewanych	72, czyli 18%
razem	411, czyli 100%

Powyższe cyfry potwierdzają w sposób nieulegający wątpliwości słuszność przypuszczenia, że wyraz słuchowo dłuższy skłonni jesteśmy wyobrazić sobie także wzrokowo dłuższym, a wyraz słuchowo krótszy także wzrokowo krótszym. Wielka przewaga spodziewanych ocen błędnych nad niespodziewanymi jest w tej mierze niezmiernie wymowna. Ale jeszcze bardziej wymowne jest porównanie wyników otrzymanych sposobem pierwszym z wynikami otrzymanymi sposobem drugim. Przedstawia się ono, jak następuje:

Ogólna ilość ocen otrzymanych

	sposobem I	sposobem II
trafnych	231, czyli 49%	258, czyli 53%
błędnych	219, czyli 51%	192, czyli 47%
razem	459, czyli 100%	450, czyli 100%

Ogólna ilość ocen błędnych

spodziewanych	179, czyli 81%	159, czyli 83%
niespodziewanych	40, czyli 19%	33, czyli 17%
<hr/>		
razem	219, czyli 100%	192, czyli 100%

Powyższe cyfry stwierdzają, że wyniki uzyskane I i II sposobem różnią się między sobą niewiele, i to nie tylko co do stosunku ilości ocen trafnych do ilości ocen błędnych w ogóle, lecz także co do stosunku ilości ocen błędnych spodziewanych do ilości ocen błędnych niespodziewanych. Otóż ta właśnie okoliczność wydaje się bardzo przekonującym potwierdzeniem słuszności przypuszczenia o wpływie słuchowych wyobrażeń wyrazów na ich wyobrażenia wzrokowe, albowiem dowodzi, że temu wpływowi ulega nie tylko spontanicznie utworzone wyobrażenie wzrokowe wyrazu, lecz także jego wzrokowe wyobrażenie odtwórcze, powstałe bezpośrednio po odpowiednim wyobrażeniu spostrzegawczym, a więc może nawet i samo wyobrażenie spostrzegawcze. Wszak przy drugim sposobie medium porównuje z wyobrażeniem wzrokowym pierwszego wyrazu, nie tak jak przy pierwszym sposobie, wzrokowe wyobrażenie wytwórcze drugiego wyrazu rzutowanego na niezapisaną kartkę papieru, lecz wzrokowe wyobrażenie odtwórcze drugiego wyrazu odczytanego w chwilę przed wydaniem oceny. A mimo to ocena wypada błędnie w kierunku spodziewanym nawet nieco częściej aniżeli przy stosowaniu pierwszego sposobu, choć można było oczekiwać, że powstałe bezpośrednio po wyobrażeniu spostrzegawczym wyobrażenie odtwórcze wzrokowe będzie odporniejsze na wpływ wyobrażenia słuchowego i że jeśli wpływu tego nie usunie całkowicie, to przynajmniej znacznie zmniejszy ilość wypadków, w których on występuje.

3. Estetyka i etyka

3.1. O estetyce eksperymentalnej

Odczyt w Czytelni Kobiet we Lwowie

Lwów, 18 lutego 1899

Słowo Polskie, r. IV (1899), nr 44 [popołudniowy] (21 lutego), s. 3 [abstrakt]

Wygłosił prof. Twardowski nader zajmujący odczyt z dziedziny estetyki eksperymentalnej. Samo nazwisko prelegenta, równie jak i tytuł odczytu, zwabiły nadzwyczaj liczne grono słuchaczek i słuchaczy.

Prelegent w sobie właściwy, bardzo jasny, treściwy i popularny sposób zaznajomił audytorium najpierw z teorią czynników bezpośrednich i skojarzonych Haya, następnie zaś z teorią proporcjonalności Zeisinga, który przez porównanie proporcji doszedł do wniosku, iż tylko rozmiary opierające się na linii tzw. złotego cięcia mogą być uważane za piękne.

W dalszym ciągu omawiał szan[owny] prelegent zdania estetyka Fechnera, który chcąc dojść do pewników w teorii Zeisinga, rozwinął tzw. estetykę eksperymentalną, tj. na podstawie bardzo licznych doświadczeń przeprowadzonych na najróżniejszych czworobokach starał się zbadać upodobania estetyczne ogółu w rozmiarach objętych linią złotego cięcia teorii Zeisinga.

Doszedł do ciekawych rezultatów, gdyż o ile ukształcone estetycznie umysły odpowiadały w istocie w upodobaniach teoriom Zeisinga o rozmiarach piękna, o tyle umysły nieukształcone znajdowały właśnie upodobanie w tych kształtach czworoboków, które nie dały się podciągnąć pod teorię linii złotego cięcia Zeisinga.

Teoria Fechnera doświadczalnej estetyki, zastosowana dziś przeważnie do plastyki, otwiera pole do badań i dociekań zupełnie nowych.

Po ciekawym i pouczającym odczycie grono słuchaczek zasypało prelegenta nie tylko podziękowaniem, ale również pytaniami, na które szan[owny] profesor ze znaną uprzejmością odpowiadał.

3.2. Z estetyki muzyki

Odczyt w Sali Ratuszowej

Lwów 19 października 1899

[1] *Przegląd Polityczny, Społeczny i Literacki* 1899, nr 243
(24 października), s. 1–2 [abstrakt]

[2] *Słowo Polskie* r. IV (1899), nr 249 [popołudniowy]
(20 października), s. 3 [abstrakt]

[1]

Pod powyższym tytułem wygłosił w Sali Ratuszowej dr Kazimierz Twardowski, profesor tutejszego uniwersytetu, odczyt, w którym metodą psychologiczną rozbiierał zasadnicze zagadnienie z dziedziny teorii muzyki: jakim sposobem utwory muzyczne wywołują w słuchaczu uczucia i jakiego rodzaju uczucia to są. Audytorium, złożone przeważnie z pań, przysłuchiwało się z zajęciem tym wywodom, mimo ich ścisłości i braku owego jakiegoś [właściwego zwykle rozprawom o muzyce] polotu i nastroju, [...] który np. cechował będący jeszcze świeżo w pamięci lwowian odczyt p. Przybyszewskiego o muzyce Szopena. Szło bowiem tym razem o całkiem coś innego: nie o porwanie słuchacza, lecz o ścisłą analizę elementów, na które dadzą się rozłożyć wrażenia muzyczne, o mikroskopowe niejako badanie tego, co powszechnie znane jest ze zbiorowego, ogólnego działania.

Tok myśli odczytu był następujący: Od najdawniejszych czasów upatrywano zadanie muzyki w odtwarzaniu i wywoływaniu u słuchacza uczuć smutku lub wesołości, w uspakajaniu namiętności itp. Tak pojmowali muzykę Grecy; tak też pojmuje ją dzisiaj olbrzymia liczba dyletantów i wykonawców, a nawet poważna część teoretyków muzyki. Tymczasem wyszła w roku 1854 książka Edwarda Hanslicka pt. *Vom musikalisch Schönen*, która wręcz przeczy temu zapatrywaniu. Powiedzano tam, że właściwym zadaniem muzyki nie jest wywoływanie pew-

nych stanów duszy, lecz jedynie stworzenie rzeczy estetycznie pięknej; słuchacz powinien li tylko śledzić kombinacje tonów i rozkoszować się ich brzmieniem, nic więcej; a kto muzyki słucha po to, aby odnosić wrażenia smutku i radości, lub – co więcej nawet – jakieś bliżej nieokreślone uczucia, ten muzyki nadużywa, podobnie jak jej nadużywa kompozytor, który w celu wywołania tych uczuć komponuje. Książka ta wywołała silny opór, zarzucono bowiem autorowi, że chce pozbawić muzykę tej właśnie rzeczy, dla której szeroki ogół wyłącznie ją uprawia; że chce z niej zrobić rzecz czysto formalną, niejako matematyczną, pozbawić ją głębokości itd. Jednakże Hanslick poparł swe twierdzenie szczegółową argumentacją, tak iż tak łatwo ich usunąć nie można.

Prelegent w odczycie swym nie miał zamiaru kwestii tej ostatecznie rozstrzygnąć, a tylko postawił sobie wobec takiego sporu pytanie, jakim sposobem muzyka w ogóle może wywoływać w słuchaczu uczucia, tudzież jakiego to rodzaju uczucia muzyka wywołuje.

Otóż – wywodził prelegent – przede wszystkim słuchanie muzyki, tak jak wykonywanie każdej czynności, czy fizycznej, czy umysłowej, która nie jest połączona ze zbytnią trudnością, sprawia nam pewną przyjemność, aczkolwiek w tym wypadku jest to dość mała przyjemność, gdyż przez częste wykonywanie czynności słuchania zubożyliśmy na nią.

Po wtóre, doznajemy przyjemności w słuchaniu muzyki dlatego, że materiałem jej są dźwięki, a nie inne jakieś szmery, „dźwiękiem” zaś nazywamy taki głos, który dla ucha naszego jest przyjemny, podobnie jak dla oka przyjemne są barwy, każda dla siebie, bez względu na ich kombinacje; jak przyjemne dla nas są pewne wonie lub pewne smaki. Jest to tzw. w psychologii uczucie zmysłowe, będące niezaprzeczeniem jednym z ważnych czynników tej przyjemności, jaką nam sprawia słuchanie utworu muzycznego. Jak dalece takie uczucie czysto zmysłowe wpływa na rozkoszowanie się estetyczne utworami muzycznymi, dowodzi fakt, że nie jest dla nas rzeczą obojętną, na jakim instrumencie, czy np. na fortepianie, czy na skrzypcach lub na flecie, oraz na jak dobrym instrumencie utwór muzyczny bywa wykonywany.

Trzecim czynnikiem upodobania, jakie znajdujemy w słuchaniu muzyki, jest uczucie czysto estetyczne, które prelegent sformułował ogólnie

jako poczucie zarazem różnorodności i jednolitości pewnej liczby wrażeń. W dziedzinie np. wrażeń wzrokowych, jeżeli, przypuścmy, ściana jakaś jest pomalowana jedną tylko barwą, choćby najprzyjemniejszą dla oka, to wrażenia odniesionego z przypatrywania się tej ścianie nie można jeszcze nazwać „estetycznym”. Dopiero jeśli jest kilka braw, i to zharmonizowanych, jeżeli jest mnogość linii, które zlewają się w pewną całość, którą łatwo jest objąć wzrokiem, wrażenie to nazwiemy „estetycznym”. Tak samo powtarzany ciągle jeden i ten sam ton albo też wielka liczba różnych tonów bezładnie ze sobą sprzęgniętych nie sprawi na nas estetycznego wrażenia; doznajemy go zaś wówczas, gdy różnorodne tony tak są powiązane, że zaznacza się w nich dla nas pewna całość, pewna spójnia. Taką całość tworzy melodia, tj. szereg tonów rozmaitej wysokości i długości po sobie następujących; tworzy akord, tj. kilka tonów, równocześnie rozbrzmiewających; tworzy takt, tj. ugrupowanie tonów w pewne równorzędne szeregi. Śledzenie rozmaitych przemian w tych kombinacjach tonów stanowi wedle Hanslicka właściwą przyjemność, jakiej muzyka dostarcza, i do niej powinien się słuchacz ograniczyć. Bo Hanslick nie przeczy, że muzyka poza tym jeszcze inne uczucia wywoływać może, a tylko każe unikać ich, jako rzeczy podrzędnej, przeszkadzającej głównemu celowi muzyki.

Otóż chodzi teraz o stwierdzenie, jakim sposobem i jakie uczucie muzyka jeszcze wywołuje. Przy rozpatrywaniu tej kwestii należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy.

Przede wszystkim trzeba oddzielić od wrażenia odniesionego np. z pieśni odśpiewanej to wrażenie, które wywarł tekst tej pieśni, gdyż tego właśnie nie wywołała muzyka, lecz tekst. Podobnie ma się rzecz z operą, operetką, oratorium itd. Tak samo należy usunąć na bok wrażenie, jakie wywołują tytuły utworów lub programy, jakie się obecnie często rozdziela publiczności przed odegraniem dzieł takich kompozytorów, jak Berlioz czy Ryszard Strauss. Tak np. napis „Marsz pogrzebowy” może nam przypomnieć jakiś pogrzeb i wywołać w ten sposób pewien smutny lub poważny nastrój. W inny znów sposób walc może nam przypomnieć salę balową, tancerkę itd., co w nas pewne uczucia obudzić może, ale nie będą to uczucia, które muzyka sama swoimi środkami w nas wywoła.

Drugą okolicznością, którą należy uwzględnić, jest fakt, że uczucia zawsze mają jakiś podkład, którym jest albo wrażenie, albo wyobrażenie, albo pojęcie. Pozornie sprzeciwia się temu często wypowiediane przez nas zdanie, że jesteśmy niekiedy bez przyczyny weseli lub smutni, że jesteśmy w dobrym lub złym humorze, nie wskutek jakiegoś wypadku, ale sami z siebie. Zdawałoby się, że tu powstało w nas uczucie niemające żadnego podkładu. Ale w rzeczywistości chcemy przez to powiedzieć tylko, że jesteśmy skłonni do uczucia radości lub smutku, że łąda wypadek może je w nas wywołać, ale faktycznie zaistnieją te uczucia, dopiero gdy będą wywołane przez jakieś wrażenie albo wyobrażenie, albo pojęcie.

Podniósłszy te dwie okoliczności, przeszedł prelegent do rozpatrywania, jaką drogą muzyka może wywoływać w nas uczucia inne oprócz uczucia estetycznego. Jako przykład powszechnie znany obrał prelegent drugą część „Marsza żałobnego” Szopena, biorąc dla uproszczenia rzeczy pod rozwagę jedynie samą melodię, bez akompaniamentu. W melodii tej tony następują po sobie z wolna, spokojnie, nie w tempie szybkim, a są to tony ciche, słabe, grane *piano*. Ta cecha spokojności i łagodności może przypomnieć nam rozmaite wyobrażenia, któreśmy dawniej mieli w umyśle i które również miały tę cechę. Przypatrywaliśmy się może kiedyś spokojnej powierzchni wody, byliśmy kiedyś w lesie w czasie południowego skwaru i z powodu spokoju doznawaliśmy przy tym błogiego uczucia. Otóż pojęcie spokoju, łagodności, wytwarzające się w nas pod wpływem owej melodii, może nam przypomnieć taką chwilę, a na mocy prawidła psychologicznego łatwo przypomni się nam także owo uczucie, którego wówczas doznawaliśmy – od wspomnienia zaś uczucia do samego uczucia już tylko mały krok. W ten sposób już te najprostsze cechy melodii mogą pośrednio obudzić w nas pewne uczucia. Inną cechą fraz muzycznych jest odmienna wysokość tonów. W tej mierze należy uwzględnić, że w mowie potocznej również głos nasz zmienia się pod względem wysokości tonu i nawet tylko z pewnym wysiłkiem uda się na wymówić szereg wyrazów tak, ażeby ton pozostał ciągle jeden i ten sam. W zdaniach zawierających twierdzenie ton przy końcu się zniża, zaś w pytaniach ostatnie słowa zazwyczaj wymawia się tonem

wyższym niż poprzednie. Z tego powodu w recytatywach używa się nawet pewnych typowych form mających oddawać zapytania, odpowiedzi, wołanie itd. Ponieważ zaś z pytaniem łączy się zazwyczaj uczucie oczekiwania lub niepewności, z odpowiedzią uczucie pewnego zaspokojenia itd., więc tą drogą fraza muzyczna dzięki odmienności tonów znowuż może pośrednio w nas wywoływać pewne uczucia. Istnieją dalej melodie tzw. skaczące, w których bezpośrednio po sobie następują tony przedzielone znacznymi interwałami. To przeskakiwanie z góry w dół i na odwrót może nam przypomnieć rzucanie okiem to w tę, to w ową stronę w chwili szukania czegoś, a tym sposobem mogą te melodie obudzić w nas uczucie pewnego napięcia i niecierpliwości, które zwykle towarzyszy szukaniu. Mówi się też czasem, że pewne ustępy muzyczne są niejako faliste i rzeczywiście następowanie po sobie na przemian tonów wyższych i niższych ma pewne podobieństwo do fal wodnych; równocześnie z wyobrażeniem tych fal może więc w nas powstać uczucie, jakiegośmy na ich widok doznawali.

Podobnie ma się rzecz i z akordami. Jeśli mówimy o akordach pełnych i pustych, to jest to więcej niż gra słów, gdyż rzeczywiście zachodzi pewne podobieństwo między akordami, w których brzmi wiele tonów pośrednich, a czymś zapełnionym, nasyconym. Drogą więc wywołania wyobrażenia o takich pełnych rzeczach może akord pełny obudzić w nas uczucie pewnego zadowolenia, jakiejś pewności i równowagi. Także trzeci czynnik muzyki, rytm, może pośrednio wywołać w nas uczucie, mianowicie przez wytworzenie w nas tzw. wyobrażeń ideomotorycznych. Są to wyobrażenia, które tak silnie na nas działają, że mimo woli pobudzają nas do wykonania pewnych ruchów. Na przykład gdy ktoś, opowiadając o jakiejś bójce, tak silnie sobie wyobrazi pchnięcie nożem, że mimo woli wykonuje ten ruch ręką. Otóż i rytm może w nas wywołać takie wyobrażenie ideomotoryczne, a w następstwie także odpowiednie temu uczucia.

Nieraz także w sposób o wiele prostszy wywołują utwory muzyczne pewne uczucia. Na przykład w operze *Otello* Verdiego jest jedno miejsce, w którym Desdemona modlitwę „Ave Maria” odśpiewuje jednym i tym samym tonem; takie powtarzanie się jednego tonu nudzi nas, więc

z niecierpliwością oczekujemy, kiedy to się raz skończy, a gdy wreszcie następuje coś innego, doznajemy przyjemnego uczucia ulgi. Podobnie jest pod koniec intermezza z opery *Cavalleria rusticana* Mascagniego, gdzie skrzypce kilka razy powtarzają ten sam wysoki ton. Na wielką skalę jest to użyte w sławnej pierwszej części V symfonii Beethovena. Zwykle mówi się, że utwór ten robi takie wrażenie, jak gdyby coś wielkiego się zbliżało; wiadomo, że sam kompozytor o nim powiedział: „*So pocht das Schicksal an die Pforte*” (Tak kołaczę przeznaczenie do wrót). Wrażenie to wytworzone jest przez ciągłe powtarzanie się głównego motywu, który składa się tylko z czterech tonów, z trzech szybko uderzonych g i następującego po nich długiego *es*.

Wyliczając w ten sposób środki, za pomocą których może muzyka wywoływać uczucia, i analizując je na podstawie prawideł psychologii, przyznał jednak prelegent, że jedną rzecz bardzo by trudno było w ten sposób wytłumaczyć, a mianowicie różnicę między akordami mollowymi a durowymi. Rzeczą tę nazwał prelegent „jedną z najtrudniejszych kwestii w teorii muzyki”. Wprawdzie nie jest ze wszystkim prawdą, co zazwyczaj mówią, że mollowe akordy robią wrażenie smutne, [a] durowe wesołe, gdyż istnieją bardzo rzewne i smutne utwory pisane w *dur*, a szalone i wesołe w *moll*. Ale przecież jest w tym twierdzeniu pewna doza prawdy; a jak to się dzieje, tego dzisiaj psychologia jeszcze wytłumaczyć nie umie.

Z powyższego przedstawienia rzeczy wynika, że budzenie się uczuć pod wpływem muzyki za pośrednictwem kojarzenia wyobrażeń jest w wysokim stopniu zawisłe od indywidualnych warunków słuchacza. Mimo to jednak, zdaniem prelegenta, nie należy tych uczuć całkiem ignorować, jak chce mieć Hanslick i jego zwolennicy. Przecież także architektura nie ma za główne zadanie wywoływania uczuć, a jednak widok budowy, wykonanej w prostym stylu DORYCKIM lub też w bogatym stylu ROCCOCA lub BAROKU może wywołać w nas pewne charakterystyczne nastroje i uczucia, i z pewnością nikt nie zechce powiedzieć, że kto się tym uczuciom oddaje, ten nadużywa architektury. Nie ma więc racji Hanslick, który każe słuchać muzyki wyłącznie jako pewnego rodzaju płynnych, słyszalnych arabesk; nie mają też racji jego skrajni

przeciwnicy, którzy ów czysto estetyczny sposób słuchania uważają za zniżenie muzyki do rzędu czysto rozumowej, suchej, formalistycznej sztuki. Prawda – zdaniem prelegenta – i w tej kwestii, jak w tylu innych doniosłych kwestiach spornych, będzie leżała pośrodku.

[2]

Na zaproszenie Stowarzyszenia Nauczycielek wygłosił wczoraj w Sali Ratuszowej prof. filozofii, p. Kazimierz TWARDOWSKI, odczyt na temat „Z estetyki muzyki”. Zajmujący przedmiot i utrwalona już we Lwowie opinia, że prof. Twardowski jest prelegentem, który nie zawodzi oczekiwań, dały magiczny rezultat: oto duża Sala Ratuszowa, pomimo odbywającej się równocześnie premiery w teatrze, wypełniła się słuchaczami. Prelegent wziął za punkt wyjścia ogłoszoną w latach pięćdziesiątych borszurę Hanslicka, która swego czasu dała hasło do długotrwałego sporu, a w której autor wypowiedział sąd, że sfera uczuciowa powinna być wyrugowana z muzyki, jako niepożądany intruz; że właściwe używanie podczas słuchania tonów polegać powinno na czystym upodobaniu estetycznym, a nie na doświadczaniu jakichkolwiek wzruszeń. To stanowisko Hanslicka poddał prelegent poważnej analizie, opartej na podstawie nowszych wyników z zakresu badań nad istotą uczucia, które nigdy nie może być bezpośrednio wywołane zmysłową podniętą, lecz rodzi się dopiero z wrażenia – i zakończył uprzejmym wyrażeniem tolerancji dla wygnanego przez Hanslicka świata uczuć, dodając jednak, że naczelne miejsce będzie zawsze zajmować zimne, czyste „używanie estetyczne”.

3.3. Aforyzmy o kierunkach etycznych

*Jednodniówka wydana przez Koło im. Kazimierza Wielkiego
Towarzystwa Szkoły Ludowej
Lwów 1903*

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

3.4. Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolności woli

Wykłady w Uniwersytecie Lwowskim

Lwów 1904–1905

Etyka, t. XX (1983), s. 123–159

Do druku przygotowała Izydora Dąmbska

WSTĘP

Z tytułu wykładów, które dzisiaj rozpoczynam, wynika, że nie mam zamiaru rozpatrywania zagadnienia wolności woli jako takiego; nie chodzi mi o samą tę kwestię teoretyczną. Pragnę się zastanowić nad STANOWISKIEM, jakie etyka i prawo karne względem tego zagadnienia zajmują – a jeżeli stanowisko to nie pod każdym względem okaże się poprawne, pragnę wskazać, jakie stanowisko etyka i prawo karne wobec tego zagadnienia zająć powinny. Aby bliżej rzecz określić: zagadnienie wolności woli może być rozstrzygnięte – biorąc rzecz *a priori* – w sposób trojaki. Można twierdzić, że wola jest wolna, można temu zaprzeczyć, można nareszcie szukać jakiegoś pośredniego stanowiska, przyjmując względną, ograniczoną wolność woli. Otóż zachodzi pytanie, czy sposób, w jaki rozstrzyga się zagadnienie wolności woli, jest dla etyki i dla prawa karnego obojętny. W tej mierze różne słyszy się zdania. Często mawiają, że zaprzeczenie wolności woli znosi wszelką różnicę między dobrem i złem, między cnotą a występkiem; słyszy się, że zaprzeczenie wolności woli odejmuje wszelką podstawę karom i nagrodom. Ale słyszeć też można zdanie wprost przeciwne – mianowicie, że kara i nagroda żadnego znaczenia mieć nie mogą, jeżeli się przyjmie, że wola jest wolna. Na odwrót znowu mówią nam, że zaprzeczając wolności woli, traci się prawo pociągania kogokolwiek do odpowiedzialności itp. Wiadać z takich twierdzeń, że według dość powszechnego zdania nie jest dla etyki i prawa karnego rzeczą obojętną, czy się przyjmuje wolność woli, czy też jej się zaprzecza. Powstaje więc pytanie, czy taki pogląd jest słuszny: czy istotnie sposób rozstrzygnięcia zagadnienia wolnej woli może albo nawet musi wywrzeć wpływ na etykę i prawo karne.

W innej dziedzinie wpływ ten jest niewątpliwy, mianowicie w dziedzinie religii. Stosunek człowieka do Boga inaczej się przedstawia zupełnie, gdy przypiszemy człowiekowi wolną wolę, inaczej, gdy mu jej odmówimy. (a) Jeśli człowiek posiadający wolną wolę popełnia grzech i jeżeli Bóg za ten grzech karze, znajdujemy wszystko w porządku. (b) Jeżeli natomiast grzech popełnia człowiek, któremu odmawiamy wolnej woli, sprawa się wikła. Wtedy, jak mówi Hume (§56), „istnieje ciągły łańcuch koniecznych przyczyn, z góry ułożony i z góry określony, sięgający od pierwszej przyczyny wszechrzeczy do każdego aktu woli istoty ludzkiej... Ostatecznym sprawcą wszystkich naszych aktów woli jest Stwórca świata, który pierwszy wprowadził tę olbrzymią maszynę w ruch i postawił każdą istotę w tych właśnie warunkach, z których z nieuchronną koniecznością musi wyniknąć każde dalsze zjawisko. Więc czyny ludzkie albo w ogóle nie mogą mieć w sobie moralnej ohydy, gdy pochodzą od tak doskonałej przyczyny, albo też, jeśli mają w sobie coś ohydneho, muszą uwikłać naszego Stwórcę w tę samą winę, skoro uznajemy w Nim ich ostatecznego sprawcę, ich ostateczną przyczynę. Tak samo bowiem jak człowiek, który podpalił mine, odpowiada za wszystkie [tego] następstwa bez względu na to, czy użyty lont był długi, czy krótki, tak też wszędzie, gdzie istnieje określony i nieprzerwany łańcuch działających z konieczności przyczyn, ta Istota, bądź skończona, bądź nieskończona, która wywołuje pierwszą z nich, jest w równej mierze sprawczynią wszystkich dalszych i musi podlegać wynikającej z nich pochvale i naganie.”¹⁵⁷

Stąd to właśnie wprost różne kierunki wiary religijnej łączą się z przyjęciem lub odrzuceniem wolnej woli. (a) Jeżeli ktoś powiada, że wola człowieka wskutek pierwotnego grzechu utraciła zdolność wolnego wyboru między dobrem a złem, że musi wybierać zło – o ile łaska Boża jej nie pomoże – to oczywiście zaprzeczając tym sposobem wolności woli, musi przyjąć mniej lub więcej predestynację: naukę powiadającą, że zbawienie lub potępienie człowieka od jego woli nie zależy, bo właśnie ta wola nie może wybierać między tym, co przynosi zbawienie,

¹⁵⁷ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Lwów 1905, s. 134. Przekładu dokonali: J. Łukasiewicz i K. Twardowski [przyp. I. Dąbskiej].

a tym, co pociąga za sobą potępienie. (b) A kto chce uniknąć konieczności przyjęcia predestynacji, ten musi obstawać przy wolności woli, jak to np. czyni Kościół Katolicki, który na Soborze Trydenckim przyjął wolność woli jako dogmat wiary. Zachodzi więc pytanie, czy tak jak w etyce religijnej, tak i w etyce naukowej pewien jej kierunek jest związany ściśle z przyjęciem lub odrzuceniem wolności woli, czy dalej i prawo karne w różnych swych twierdzeniach i pojęciach od sposobu rozważania tego zagadnienia jest zależne. Chodzi o KONSEKWENCJE takiego lub owakiego rozwiązania dla etyki i prawa karnego.

Mógłby ktoś jednak takie postawienie kwestii nazwać „fałszywym”. Mógłby się zapytać, po co mamy się zastanawiać nad tym, jakie konsekwencje dla etyki i prawa karnego pociąga za sobą przyznanie woli wolności, jakie konsekwencje pociąga odmówienie woli wolności, jakie na koniec pociąga za sobą kompromisowe załatwienie kwestii. Zamiast się nad tym zastanawiać, byłoby lepiej zastanowić się wprost nad zagadnieniem wolnej woli i rozstrzygnąwszy je, wysnuć stąd odpowiednie konsekwencje dla etyki i prawa karnego. Niezawodnie całkiem słuszne żądanie. A nie tylko wobec zagadnienia wolności woli słuszne jest to żądanie, lecz nawet niepotrzebne, bo już zostało spełnione. Jestem mianowicie tego zdania, że zagadnienie wolności woli już rozstrzygnięto, o ile zagadnienie to można rozstrzygnąć; jestem dalej zdania, że rozstrzygnięto je w kierunku negatywnym, odmawiając woli wolności.

Wiadomo, że pogląd odmawiający woli wolności nazywa się „determinizmem”, pogląd pierwszy „indeterminizmem”, pogląd pośredni „indeterminizmem umiarkowanym”. Jestem więc zdania, że determinizm jest ze wszystkich rozwiązań kwestii wolności woli [rozwiązaniem] najprawdopodobniejszym. Mówię „najprawdopodobniejszym”, gdyż z pewnością apodyktyczną takie zagadnienia tak samo nie dadzą się rozwiązać jak np. zagadnienie wieku Ziemi albo zagadnienie pierwotnego ustroju społeczeństwa, albo zagadnienie, czy słuszny jest pogląd atomistyczny, czy też energetyczny. Są to wszystko większe lub mniejsze prawdopodobieństwa. Ale tak jak nauka godzi się na rozstrzygnięcie tamtych kwestii, o ile jest to rozstrzygnięcie podane z wystarczającym stopniem prawdopodobieństwa, tak też i w kwestii wolności woli

nie mamy prawa wymagać pewności, lecz musimy i możemy zadowolić się rozstrzygnięciem prawdopodobnym.

Ale teraz dopiero można by postawić z jeszcze większym prawem pytanie, po co właściwie zastanawiać się nad konsekwencjami, które ma indeterministyczny pogląd, jeśli uznaje się deterministyczny za prawdopodobniejszy. I na to odpowiedź jest prosta. Wysnuwając z determinizmu konsekwencje dla etyki i prawa karnego, przekonamy się, że determinizm nie zagraża istnieniu ani jednej, ani drugiego; że pociąga za sobą tylko pewne odmienne sformułowanie pewnych pojęć zasadniczych; wysnuwając natomiast odnośne konsekwencje z indeterminizmu, przekonamy się, [że] wyłonią się pewne trudności w pogodzeniu tych konsekwencji z samymi założeniami etyki i prawa karnego. Dlatego to właśnie jest rzeczą bardzo pouczającą, aby wysnuwać obopólne konsekwencje i przekonać się, że i one przemawiają raczej za determinizmem, aniżeli za indeterminizmem.

Korzyść, jaka płynie z takiego porównania konsekwencji jednego i drugiego poglądu, jest jasna. Jeżeli istotnie wykażemy, że determinizm da się pogodzić z założeniami etyki i prawa karnego, i jeżeli wykażemy, że pogodzenie z nimi indeterminizmu jest rzeczą trudniejszą, usuniemy jeden z głównych powodów utrudniających pogodzenie się z determinizmem, utrudniających w ogóle rzeczowe i spokojne rozważanie argumentów przemawiających za determinizmem. A tym sposobem przyczynimy się do rozpowszechniania poglądu, który naukowo jest prawdopodobniejszy, a zarazem wykażemy, że – jak zawsze – szkodliwszy jest pogląd mylny od poglądu słusznego.

Według tego więc plan tych wykładów będzie mniej więcej następujący:

I. Uprzytomnimy sobie naprzód, jakie jest właściwe znaczenie pojęcia wolności woli oraz jej przeciwieństwa. Wyjaśnimy sobie stanowisko determinizmu i indeterminizmu. Uczynimy to w szeregu określeń, analiz psychologicznych i logicznych.

II. Następnie zapoznamy się z głównymi argumentami przytaczanymi za jednym i drugim poglądem i zobaczymy, dlaczego należy uważać determinizm za pogląd prawdopodobniejszy.

III. W dalszym ciągu rozbierzemy takie pojęcia jak dobro i zło, odpowiedzialność, poczytalność,¹⁵⁸ wina, zasługa, kara, nagroda itp. ze stanowiska indeterministycznego i deterministycznego.

Wszystko to będziemy się starali uczynić na gruncie ściśle empirycznym.

IV. Następnie rozpatrzmy jeszcze konsekwencje determinizmu i indeterminizmu w dwojakim kierunku, który łączy się już luźniej z etyką: mianowicie w kierunku etyki praktycznej (życia praktycznego) i w kierunku etyki opartej na poglądach religijnych.

Stąd widzicie Państwo, że niniejsze wykłady pragną skupić zagadnienia z różnych dziedzin filozofii: z psychologii, z etyki, z filozofii prawa, z filozofii religii, a o ile będziemy się musieli zająć kwestią przyczynowości – z metafizyki. Zagadnienia będące przedmiotem tych wykładów wskazują, jak dalece te różne dziedziny filozofii wiążą się i łączą w każdym ważniejszym zagadnieniu. Zarazem dowodzi to zagadnienia, że związek nauk filozoficznych z życiem i z różnymi jego objawami jest ściślejszy, aniżeli się na pierwszy rzut oka wydaje.

ROZDZIAŁ I. POJĘCIE WOLNOŚCI WOLI

1. Wstępne określenia słowne

WOLA I WOLNY. Zaczynam od wyrazu „wola”. Znaczenie [tego wyrazu jest] bardzo niejednolite. Najobszerniejsze [jest] to, w którym „wola” oznacza źródło wszystkich pragnień, pożądań, a nawet i uczuć, wola w znaczeniu, w którym np. średniowieczna filozofia za Arystotelesem przeciwstawiała *voluntas* intelektowi. W tym znaczeniu wola [jest] zdolnością do wszelkich zjawisk psychicznych, które tworzą uczuciową, emocjonalną stronę życia. Przeciwstawienie takie jak głowa i serce. *Voluntas sive affectus*. Z nowożytnych, najnowszych filozofów bierze wyraz „wola” w tym najobszerniejszym znaczeniu Schopenhauer i w tym też znaczeniu upatruje on w woli istotę wszechrzeczy.

¹⁵⁸ Twardowski posługiwał się tu terminem „poczytność”, który I. Dąmbska zastąpiła używanym obecnie w tym wypadku terminem „poczytalność” [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

Już w nieco mniej, ale zawsze jeszcze bardzo obszernym znaczeniu wola brana [jest] tam, gdzie [jest] zdolnością do samych pragnień, pożądań chcen i t d., a więc jak przedtem, lecz z wykluczeniem uczuć. Więc w tym znaczeniu wola obejmuje wszystkie popędy, wszelkie skłonności, jest źródłem wszelkiego działania, postępowania, zachowania się, o ile ono nie jest czysto mechaniczne, czysto fizjologiczne, odruchowe, automatyczne. Ten związek z zachowaniem, z działaniem ludzkim występuje tu jeszcze wyraźniej, aniżeli w poprzednim znaczeniu, gdzie właśnie przyłączenie uczuć nieco ten związek zaćmiewa. W obu tych pierwszych znaczeniach przypisujemy wolę nie tylko człowiekowi, lecz także zwierzętom; widzimy mianowicie w popędach i instynktach, w skłonnościach zwierząt, jak gdyby tylko mniej rozwiniętą wolę ludzką, jakby początki, zarodki, zarodki naszej własnej woli. W tym znaczeniu mógł np. Schneider napisać znane swe książki *Der thierische Wille* i *Der menschliche Wille*.¹⁵⁹ W tym znaczeniu używa wyrazu „wola” Bain w swym dziele *The Emotions and the Will*.¹⁶⁰

W trzecim już, ciśniejszym znaczeniu rozumiemy przez „wolę” wyłącznie zdolność do postanowień, do powzięcia postanowień. Ta zdolność [do] postanowień jest także objęta poprzednimi znaczeniami; tu [„wola”] wyłącznie ma za treść zdolność [do] postanowień. Postanowienie każde przeciwstawiamy pragnieniom, chceniom, dążeniom, skłonnościom, popędom i t d. Przyjmujemy, że postanowienie jest wyłączną własnością człowieka, gdyż na to trzeba rozważy, trzeba zastanowienia się, trzeba zdania sobie sprawy z tego, co nas skłania do postanowienia, z jego następstw i t d. Nie przeszkadza to samo przez się pogładowi, że postanowienia są tylko niejako jakimś wyższym stopniem rozwoju pragnień, dążeń, popędów; to kwestia, która nas nie obchodzi; nam chodzi tylko o rozróżnienie znaczeń wyrazu „wola”.

¹⁵⁹ G.H. Schneider, *Der thierische Wille*, Leipzig 1890; tenże, *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (des „Darwinismus“)*, Berlin 1882 [przyp. I. Dąbbskiej].

¹⁶⁰ A. Bain, *The Emotions and the Will*, 2nd ed., London 1865, s. 156 [przyp. I. Dąbbskiej].

Możemy trzy dotąd omawiane znaczenia tak zestawzić:

A. Wola to jest zdolność:

I. doznawania uczuć, żywienia pragnień, postanowień;

II. tylko żywienia pragnień, postanowień;

III. tylko żywienia postanowień.

Zaraz zaznaczam, że w każdym z tych znaczeń nie zachodzi kwestia wolności woli. [Ta] kwestia dotyczy innego znaczenia. Wszystkie dotąd omawiane znaczenia dotyczyły zdolności. W tych więc znaczeniach wyraz „wola” staje w jednym rzędzie z takimi wyrażeniami jak „pamięć”, „wyobraźnia”, „zmysł”, „rozum”, „poczucie piękna”, „uwaga”. Wszystkie te wyrazy bowiem oznaczają zdolności. „Pamięć” – zdolność odtwarzania dawniejszych wyobrażeń i pojęć; „fantazja” – zdolność tworzenia nowych; „zmysł” – zdolność odczuwania wrażeń zmysłowych (a w obszerniejszym znaczeniu zmysł spostrzegawczy, zmysł kombinacyjny *etc.*); „uwaga” – pewien wyższy stopień, chwilowe spotęgowanie zdolności wydawania sądów spostrzegawczych; „rozum” – zdolność wydawania trafnych sądów; „poczucie piękna” albo „smak estetyczny” – zdolność doznawania pewnych upodobań i nieupodobań *etc.* Otóż najogólniejszym wyrazem psychologicznym dla zdolności jest „dyspozycja”, „przysposobienie”. A każdej zdolności, dyspozycji, przysposobieniu odpowiada pewne lub odpowiadają pewne zjawiska, akty psychiczne. Można stosunek dyspozycji do ataku porównać ze stosunkiem siły w znaczeniu fizycznym do czynności, do zjawisk. Magnetyzm i zjawiska magnetyczne. Tak samo wyobraźnia i tworzenie wyobrażeń. Tak samo woli w znaczeniu zdolności, dyspozycji, przysposobienia odpowiadają akty doznawania uczuć, żywienia pragnień, pożądań, powzięcia postanowień (albo tylko ostatnie dwa, albo samo ostatnie).

Otóż wyraz „wola” służy często do oznaczenia nie tylko zdolności tej, ale też jej aktów. „Wola” często znaczy pragnienia, życzenia, postanowienia. Na przykład w modlitwie „Bądź wola Twoja”, [...] [wyrażenie] „Twoja wola” znaczy Twoje życzenie, to, co Ty chcesz, Twoje postanowienie. Albo „spisać swoją ostatnią wolę”. Albo „On nie wyraził całkiem jasno swej woli” – to znaczy nie wypowiedział [jasno] swego życzenia, swego postanowienia. Albo „napatrzeć się do woli”: według

życzenia, pragnienia. To znaczenie wyrazu „wola” możemy jako aktualnościowe przeciwstawić trzem pierwszym jako znaczeniom przysposobieniowym. Ale to znaczenie aktualnościowe znów jest szersze i ciaśniejsze. Albo bowiem obejmuje akty w II i III znaczeniu przysposobieniowego znaczenia, albo tylko w trzecim. Albo życzenia, pragnienia, chcenia, postanowienia, albo tylko postanowienia.

Więc możemy [to] tak zestawić:

B.

I. Wola – tyle, co pragnienie, życzenie, chcenie, chęć, postanowienie.

II. Wola – tyle, co tylko postanowienie.

Otóż mamy teraz to znaczenie, w którym w ogóle mowa o zagadnieniu wolnej woli. Znaczenie B-II. Aktualnościowe ciaśniejsze. Chodzi więc o to, czy nasze postanowienia, nasze decyzje są wolne. (Dodaję tu zaraz, że powyższe zestawienia znaczeń dotyczą tylko psychologicznego znaczenia wyrazu. W znaczeniu etycznym mówimy nadto jeszcze o woli dobrej i złej, o woli silnej, słabej itd. Wtedy znowu inne znaczenia. Wola określona jako „dobra” oznacza pewien kierunek, pewne cechy moralne postanowień albo też pragnień i życzeń. „Człowiek dobrej woli” albo „W jego postępowaniu brak dobrej woli”. To jednak tutaj już nas nie obchodzi, gdyż tylko psychologiczną stronę kwestii mamy do rozpatrywania.)

Ta wieloznaczność wyrazu „wola” jest z punktu widzenia teoretycznego rzeczą pożałowania godną, gdyż w idealnej terminologii naukowej każdemu pojęciu powinno odpowiadać osobne nazwanie. Ale zarazem jest przestrożą, aby w kwestii wolności woli mieć się na baczności. Skoro sam wyraz „wola” jest tak wieloznaczny, zachodzi obawa, że w rozpatrywaniu kwestii także inne wyrazy mogą się okazać wieloznacznymi. Więc mieć się na baczności trzeba. Dobra przestroga.

Wiemy więc, że zagadnienie wolności woli dotyczy postanowień. Ale to dla określenia kwestii nie wystarczy. Nie tylko o wolę, lecz o jej wolność chodzi. Otóż w jakim znaczeniu wyraz „wolny” wzięty jest, gdy się pytamy, czy wola jest wolna?

Wyraz „wolny” jest – co zaraz na wstępie trzeba powiedzieć – wyrazem względnym w znaczeniu logicznym. Względne są wyrazy i pojęcia, które mogą być określone tylko ze względu na jakieś inne pojęcie.

Na przykład pojęcie odległości – zawsze „od czegoś”; pojęcie zdolności – zawsze „do czegoś”, pojęcie funkcji w matematyce. Tak samo wolność – zawsze „wolność od czegoś”. Często używając takich wyrazów względnych, nie dodajemy wyrazu lub pojęcia uzupełniającego; czynimy tak tam, gdzie się wyraz uzupełniający niejako sam przez się rozumie. Na przykład: Nie wiem, po co posyłacie tego chłopca do gimnazjum; wszak on nie ma najmniejszych zdolności: oczywiście do nauk w zakresie wymaganym w gimnazjum. Tak samo opuszczamy uzupełnienie przy wyrazie „wolny”. Na przykład: Czy krzesło [jest] wolne? Albo przejście wolne. Albo we Lwowie bardzo mało wolnych mieszkań. Wolność słowa. Pobiera taką pensję i wolne mieszkanie. Albo wolne spadanie ciał. Na wolnym ogniu. Czasem dodajemy: list wolny od opłaty. Wszystkie te przykłady pouczają nas, że mówiąc o wolności woli, musimy się zapytać, od czego wola ma być albo jest wolna. A ponieważ wiemy, że „wola” znaczy tu postanowienie, przeto pytać się można, od czego wolne są albo mają być postanowienia nasze. To w następnym paragrafie rozpatrzmy. W zastosowaniu do woli „wolność” może być różnie rozumiana i brana. Ważną rzeczą zdać sobie sprawę, od czego wola ma być wolna, może być wolna. I tu następujące wypadki nam nasuwają.

2. Wolność woli w znaczeniu fizycznym

Wola jest wolna w znaczeniu pierwszym (potocznym), jeżeli jej wykonaniu nic nie stoi na przeszkodzie. Jest to wolność od zewnętrznego przymusu, *libertas a coactione*. W tym znaczeniu człowiek powiada: jestem wolny, tj. jeżeli chcę teraz wyjść, mogę wyjść; jeżeli wolę iść na spacer aniżeli do kawiarni, mogę to uczynić. Jeżeli zaś siedzi w więzieniu, nie jest wolny. Jeżeli jest w internacie i każą mu iść na spacer, nie jest wolny, a w chwili gdyby zawrócił do kawiarni, prefekt złapałby go za ramię i nie puścił do niej – wtedy nie jest wolny w tym znaczeniu. W tym znaczeniu mówi ktoś o sobie, że jest wolny jak ptak, tj. jak ptak lecąc tu lub tam, nie natrafia na przeszkodę w przestworzu, tak i on może chcieć poruszać się tu lub tam, czynić to lub owo i na przeszkody nie natrafi. Więc kto w tym znaczeniu nazywa się „wolnym”, ten przypisuje swej woli wolność w znaczeniu pierwszym. Wolność ta dotyczy więc działania,

postępowania będącego w[y]pływem naszej woli i zawiera w swym pojęciu następujące momenty: (1) „Jeżeli chcę, mogę to lub owo zrobić.” (2) „Gdybym nie chciał, nie zrobiłbym tego.” Przykłady: „Jeśli chcę, wyprostuję ramię.” „Jeślibym nie chciał wyprostować ramienia, tobym nie wyprostował.” Przeciwnieństwo, brak tej wolności zachodzi, gdy w pierwszym wypadku jestem sznurami skrępowany, w drugim ktoś siłą większą od mojej, wbrew mej woli wyprostuje mi ramię, kurczowo przeze mnie zgięte. Widzimy zarazem, że wolność w tym znaczeniu, wolność od przeszkód i przymusu zewnętrznego da się też określić – jak Schopenhauer wywodzi – pozytywnie. Możliwość robienia [tego], czego chcę, i nierobienia, czego nie chcę. Więc postępowanie zgodne z moją wolą. W podobnym znaczeniu mówimy o czymś, że to „wolno”. Nie muszę robić, nie muszę nie robić, ani w jednym, ani w drugim kierunku przymus, lecz możliwość postępowania zgodnie z własną wolą. Chcesz, zrobisz – nikt przez to nie straci; nie chcesz, nie zrobisz – nikt zmuszać nie będzie. „Nie wolno”, tj. istnieje zakaz, przeszkoda w postaci kary *etc.*

Otóż wolność w tym znaczeniu nazywa Schopenhauer „wolnością w ZNACZENIU FIZYCZNYM”, gdyż oznacza wolność od przymusu, od przeszkód fizycznych.¹⁶¹ A zarazem widzimy, że wolność w tym znaczeniu istnieje; nie jest kwestią ani zagadnieniem. Nie znaczy to, żeby wolność fizyczna istniała dla każdego zawsze, żeby była nieograniczona. Przeciwnie. Chociaż nie istniałyby przeszkody i przymusy przez ludzi innych stworzone. Na przykład nie istnieje wolność od przeszkód, które naszym mięśniom stawia ciężkość własnego ciała albo paraliż, albo znużenie itp. Wszelako w pewnych warunkach posiadamy tę wolność. Zawsze jest nam ona upragniona, a brak jej odczuwamy jako przykrość. Więc tu nie ma żadnego problemu. Że to istotnie nie nasz problemat, to widać już chociażby z tego, że mówiąc o wolnej woli w tym znaczeniu, używamy wyrazu „wola” w znaczeniu, z którym, jak powiedziałem, nie łączy się wcale nasza kwestia. Albowiem tutaj „wola” wzięta [jest] w pierwszym, ogólniejszym, aktualnościowym znaczeniu. Jeśli wolność polega na po-

¹⁶¹ A. Schopenhauer, „Preisschrift über die Freiheit des Willens”. W: *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, Leipzig 1902, Bd 6 [przyp. I. Dąbbskiej].

stępowaniu zgodnym z moją wolą, to „wola” może tu znaczyć nie tylko postanowienie, lecz także pragnienie, chcenie, życzenie, pożądanie. Mówimy dlatego, że mogę robić, co mi się żywnie podoba; mogę czynić to, czego tylko dusza zapagnie; mogę postąpić, jak sobie tego życzę. Mówimy też: tu nikt mi nie ma nic do rozkazywania – zrobię, jak sam zechcę, tj. jaka «moja» wola będzie. W tym pozytywnym sformułowaniu występuje bardzo jasno, że „wolność” w tym znaczeniu mamy na myśli, gdy w mowie potocznej o niej mówimy. Dodam, że to jest też wolność w znaczeniu *POLITYCZNYM*. Jak wolny jest człowiek, który urządza sobie życie tak, jak chce, tak też wolny jest naród, który żyje, jak chce, a nie tak, jak ktoś inny mu żyć każe. I to nie tylko w najogólniejszym znaczeniu politycznej, obywatelskiej, wolności, ale i tam, gdzie chodzi o poszczególne wolności, czyli swobody polityczne. Na przykład wolność słowa polega na tym, że w wypowiedaniu tego, co chcę, nie doznaję przeszkody; wolność prasy, wolność zgromadzeń itd. Tu należy też pojęcie *WOLNOŚCI AKADEMICKIEJ*, której istotą jest wolność uczenia i nauczania. Nauczający nie jest skrepowany podręcznikami ani przepisami; uczący się nie jest skrepowany jakimś planem nauki. Jeden i drugi może sobie swe zajęcia i prace urządzać „do woli”; nadto z pojęciem akademickiej wolności łączy się jeszcze brak przymusu i skrepowań wielu, które pod względem karności w naszych szkołach istnieją. Więc wolność polityczna – tak jak akademicka – należy do wolności w tym pierwszym znaczeniu. I to ponownie potwierdza, że tu dla psychologii problemu nie ma. W pierwszym znaczeniu wolność woli jest bowiem możliwością postępowania zgodnego ze swą wolą. Nim przejdziemy do innych znaczeń wyrazu „wolność woli”, zauważmy, że niektórzy to pierwsze znaczenie określają jako „psychologiczne”, gdyż ono tylko fakt psychologiczny wyraża.¹⁶² W gruncie rzeczy nie całkiem to ściśle, gdyż tu chodzi także o fakty fizyczne. Chcąc być dokładnym, trzeba pamiętać, że tu chodzi o wolność działania, postępowania. Zanim przejdziemy do innych znaczeń „wolności woli”, musimy zająć się pewnymi pojęciami.

¹⁶² Czyni tak np. A. Höfler, *Psychologie*, Wien–Prag 1897, s. 556 [przyp. I. Dąbmskiej].

3. Charakter i pobudka (motyw)

O pobudkach postępowania i o charakterze mówimy w życiu potocznym. Głównie nas tu znowu obchodzi wtedy strona etyczna. Czyistość, niskość pobudek, egoistyczne pobudki, nieuczciwe itd. Charakter szlachetny, podły, chwiejny, stały, wyrobiony, niewyrobiony, a nawet czarny charakter. Posługujemy się tymi wyrazami z wielką swobodą i pewnością, ale cóż one znaczą? Z góry możemy powiedzieć, że charakter i pobudki to są czynniki, o których przyjmujemy, że wpływają na nasze postępowanie. A twierdzimy to dlatego, gdyż właśnie tłumaczymy sobie postępowanie człowieka pobudkami i charakterem jego. Na przykład przyjaciel wierny, stały zrobił coś takiego, co zupełnie sprawia nam zawód, np. zaszkodził nam w naszych planach. Zdziwieni pytamy się, co za pobudki mogły go do tego skłonić. Albo też czy przypadkiem nie pomyliliśmy się co do niego. Sądziliśmy, że to człowiek z charakterem, a tymczasem nie. Albo: ktoś, czyje życie wydawało się nam szczęśliwe, kończy samobójstwem. Znowu szukamy pobudek. Albo złodziej nałogowy znowu kradnie. Ha – ma to już we krwi, w charakterze jego leży. Albo ktoś się nas pyta, czy możemy komuś ufać, a my powiadamy – nie, bo to niepewny charakter. Już te przykłady wraz z potocznym używaniem tych wyrazów pozwalają nam na następujące skonstatowania: charakter nie jest czymś, co by było dane w doświadczeniu zewnętrznym lub wewnętrznym. Charakter może się tylko «objawiać», a objawia się w szeregu stanów psychicznych, które mają to do siebie, że należą do grupy emocjonalnej i wolicjonalnej (serce) i na postępowanie wpływają. Charakter człowieka objawia się w tym, jakich on doznaje uczuć (charakter okrutny), jakie żywi pragnienia i dążenia (charakter mściwy, porywczy), jakie widzimy postanowienia (charakter nieugięty). Więc poznajemy w charakterze rzecz nam już dobrze znaną. Jest to po prostu ogół dyspozycji, zdolności do uczuć, pragnień, postanowień, właściwy pewnemu człowiekowi. (Jednym słowem „wola” w znaczeniu A–I.) W tym znaczeniu mówimy o charakterach stałych i chwiejnych, stosownie do tego, czy zdolności, dyspozycje do uczuć, pragnień i postanowień są u danej jednostki dłuższy czas takie same, czy też w pewnych granicach ulegają wahaniom. Ale obok tego najogólniejszego [są]

jeszcze dwa inne znaczenia. Mianowicie nazywamy „charakterem” w znaczeniu drugim, ściślejście stałe dyspozycje do uczuć, pożądań, postanowień, więc wszelkie dyspozycje objęte znaczeniem A–I wyrazu „wola”, o ile nie są czymś przemijającym, przypadkowym, zmiennym. W tym znaczeniu mówimy, że trzeba sobie wyrobić charakter, że w tym lub owym postępowaniu objawia się charakter. W tym leży charakter – mawiamy. Na przykład chłopiec, który dba o to, by mu przyznano męstwo i odwagę, nawet wtedy, gdy mu się przydarza wielki ból fizyczny, zaciska zęby *etc.*, ale nie krzyknie. Tu konstatujemy charakter, stałość dyspozycji do pragnień, gdyż nawet w tych trudnych warunkach pragnie przede wszystkim nie uciec przed bólem, lecz okazać się mężnym. Tu jeszcze nie chodzi wcale o etyczną wartość dodatnią czy ujemną. Charakter w tym znaczeniu mieć może także etycznie bardzo ujemny człowiek. Na przykład ktoś, kto wychodzi z założenia, że należy niszczyć obecny ustrój społeczny chociażby najokrutniejszymi środkami mordowania tych, co stoją na kierujących stanowiskach tego ustroju, i wskutek tego nie dbając o siebie i swe bezpieczeństwo, naraża się na więzienie i karę śmierci *etc.*, ten posiada charakter w tym drugim znaczeniu i każdy mu go przyzna, [zarówno] ten, kto potępia, jak ten, kto – jako współwyznawca jego doktryn – go chwali. Tylko że ten drugi przyzna mu charakter także w trzecim znaczeniu, w którym charakter to tyle, co dobry, dodatni etycznie charakter. W tym też znaczeniu mówimy o jednych „To człowiek z charakterem”, o innych „To człowiek bez charakteru”. Otóż z tych dystynkcji wynika, że granica między charakterem w znaczeniu I i II nie [jest] całkiem stanowcza. Ogół dyspozycji do uczuć, pragnień, postanowień i ogół dyspozycji STAŁYCH [do uczuć, pragnień, postanowień] to nie zawsze [jest możliwe] do rozgraniczenia, gdyż ta stałość [jest] pojęciem niezupełnie ścisłym. Ale te przejściowe formy nie przeszkadzają przyjęciu tej ważnej różnicy. Niektórzy tak stawiają kwestię, że do charakteru zaliczają tylko całkiem stałe, przez całe życie niezmiennie dyspozycje, a wtedy oczywiście stwierdzić mogą, że charakter jest niezmienny. Prawdopodobnie jednak i w tym drugim znaczeniu charakter może ulegać pewnym zmianom, ale raczej ilościowym, aniżeli jakościowym. Na przykład człowiek bardzo prędkiego, porywczego

usposobienia z wiekiem może się utemperować, usatkwować. Albo człowiek łagodny może się wskutek nerwowości postępującej z wiekiem stać nieco mniej łagodny. Ale żeby człowiek porywczy przestał nim być, to dość wyjątkowa rzecz. (Podobnie z lenistwem, łatwością poddawania się cudzym wpływom, poczuciem obowiązku, litościwością *etc.*) Zresztą do tej kwestii jeszcze powrócimy później w innym związku. Tu chodzi o samo rozróżnienie tych znaczeń. Dla wyjaśnienia jeszcze o stosunku pojęcia charakteru do pojęcia woli w pierwszym znaczeniu dyspozycyjnym. Czy charakter i wola w owym I znaczeniu to identyczne pojęcie? Zdaje się, że tak, skoro i tu mówimy o chwiejnej woli, stałej woli, dobrej woli. Ale [jest] pewien odcień różnicy. Wola – szczegółowsze, charakter – ogólniejsze pojęcie. Mianowicie już w poszczególnym zachowaniu się, w poszczególnym uczuciu, pragnieniu, postanowieniu objawia się, występuje wola człowieka, tj. zdolność i przysposobienie do doznawania takich uczuć *etc.* Ale dopiero wszystkie te zdolności tworzą razem charakter. Podobnie ma się rzecz z pamięcią, rozumem, bystrością, zmysłem kombinacyjnym, które wszystkie razem tworzą «inteligencję». Tyle o pojęciu charakteru, a teraz jeszcze do pojęcia pobudki się zwracam.

Pobudka albo motyw. Pobudzać, poruszać. Co ma być pobudzane albo poruszane? I do czego? Otóż pobudzonym ma być charakter, ściślej mówiąc, wola, pewna zdolność w charakterze zawarta. To samo przez się całkiem jasne. Mianowicie zdolność jest dyspozycją do pewnych aktów, czynności, zjawisk. Na przykład pamięć. Aktem jej odpowiadającym jest przypomnienie. Aby jednak na podstawie pamięci powstało przypomnienie, musi być coś, co owo przypomnienie wywołuje. Na przykład powstaje w umyśle spostrzeżenie, a to spostrzeżenie przywodzi mi na pamięć jakieś wyobrażenie odtwórcze, więc przypomnienie. Albo w innej sferze: wiedza, wiadomość, tj. zdolność do wydawania trafnego sądu o pewnym przedmiocie. Wiedza ta drzemie we mnie. Aby wystąpiła czynnie, dała początek aktowi, musi ją coś pobudzać. Tym może być pytanie, np. kiedy umarł Kartezjusz. Otóż tak samo przy woli. Mam zdolność do pragnień, np. zdolność pragnienia muzyki. Inny tej zdolności nie ma, muzyka [jest] mu całkiem obojętna. Ale żeby ten, który tę zdolność ma, istotnie pragnął, na to trzeba czegoś. Trzeba, aby myślał

o muzyce; inaczej nie zapragnie. I jeszcze coś: trzeba, by był w usposobieniu odpowiednim. Jeśli [jest] śpiący, zmęczony *etc.*, to nie zapragnie muzyki. Mimo myśli o muzyce nie zjawi się pragnienie. Albo: inny ma zdolność do postanowień w kierunku altruistycznym. Postanawia zakładać jakiś szpital, postanawia dać kwotę na cel dobroczynny. Ale aby do takiego postanowienia doszło, musi coś jego zdolność postanawiania pobudzić do działania. Całkiem tak jak magnetyzm jest zdolnością przyciągania żelaza, aby zaś działał, musi się znaleźć w jego obrębie coś, co ten magnetyzm do faktycznego przyciągania pobudza, co mu daje sposobność działania. Więc w powyższym przykładzie jest to myśl o nędzy, chęć wspomżenia, przekonanie, że należy ze swego nadmiaru dawać potrzebującym itd. Naturalnie i tutaj musimy przyjąć jeszcze inne warunki: musi nie stać na przeszkodzie myśl o własnej rodzinie potrzebującej wsparcia albo może właśnie żal do własnej rodziny i wskutek tego pominięcie jej. Te przykłady pozwalają nam już sformułować prowizoryczną na razie definicję pobudki, motywu. Pobudką, motywem [jest] to, co pobudza wolę człowieka. Ale ta definicja wymaga w jednym kierunku pewnego wyjaśnienia. W życiu potocznym mówimy o pobudkach postępowania, z czego by wynikało, że pobudki pobudzają do postępowania. My zaś mówiliśmy o tym, że one pobudzają wolę, a więc [skłaniają] do aktów odpowiadających woli w znaczeniu dyspozycyjnym; takim aktem postępowanie nie jest, lecz pewne zjawiska psychiczne, jak właśnie pragnienia, postanowienia. Ale to nas w błąd nie wprowadzi, jeżeli uprzednimy sobie, że postępowanie jest wpływem pragnień i postanowień i że wskutek tego pobudka, pobudzając do pragnień i postanowień, tym samym POŚREDNIO do postępowania pobudza. To jest ten skrócony sposób wyrażania się w życiu potocznym, który bierze pod uwagę początkowe i końcowe ogniwo szeregu zjawisk, bo na tych dwóch ogniwach głównie mu zależy, a nadto te dwa ogniwa najbardziej podpadają spostrzeganiu. Tylko że w takim razie oczywiście także nie myśli się o tym, co właściwie bywa pobudzane, o woli człowieka, lecz o człowieku jako takim, o całym człowieku. Co pobudziło, co skłoniło tego człowieka do takiego postępowania? – pytamy się, a nie co skłoniło, pobudziło jego wolę. Otóż to jedno wyjaśnienie. Ograniczenie zaś dotyczy znaczenia,

w jakim wzięta tu jest „wola”. Czy w pierwszym, czy w drugim, czy w trzecim? Pobudka do pragnień, życzeń, pożądań, dążeń? Zdaje się tak, bo powiadamy, że kogoś coś pobudziło do takiego lub owakiego dążenia (pobudką jego dążności była ambicja, chęć naprawienia złego). Ale nie mówimy o pobudkach, motywach życzenia, pragnienia, wstrętu (*vide* poniżej, s. 286). To wskazuje, że i w poprzednich wypadkach używamy wyrazu „pobudka”, „motyw” w odniesieniu do „dążności”, dlatego że „dążnością” obejmujemy nie jakiś akt psychiczny, lecz całe postępowanie, wynikające z jakichś pragnień, dążeń itd. O samych pragnieniach mówimy, że je coś obudza, wzbudza, ale nie mówimy, że je coś pobudza. Więc i w drugim znaczeniu wola nie jest tłem pobudek, lecz tylko w trzecim: WOLA JAKO ZDOLNOŚĆ POSTANOWIEŃ. Aby postanowienie zaistniało, musi naszą wolę coś pobudzić. I to właśnie jest pobudką naszego postanowienia.

Zachodzi teraz pytanie, czym jest pobudka postanowień. Co naszą wolę tak pobudza jak siłę magnetyczną żelazo, jak powinowactwo chemiczne podwyższenie temperatury, jak zdolność do odruchów podrażnienie nerwu? Chodzi o to, że wiedząc, iż pobudka działa na zdolność postanowień, pytamy się, co właściwie na tę zdolność działa. W tym punkcie RÓŻNE ZDANIA. Na przykład Schopenhauer nazywa „motywem” przedmiot, którego uświadomienie pobudza wolę do czynności, a którego także się ten akt woli tyczy, na który więc wola reaguje, zmierzając do wprowadzenia w nim jakiejś zmiany. Określenie to zaś chociażby dlatego [jest] za ciasne, że przecież samo uświadomienie sobie jakiegoś przedmiotu nie wystarcza nigdy do wywołania aktu woli, postanowienia, jeśli mi ten przedmiot [jest] obojętny, jeśli nic mi na nim, na jego istnieniu, na jego zmianie nie zależy. I dlatego bierze się pojęcie motywu szerzej, zaliczając do pobudek wszystkie te czynniki świadome, które pobudzają do działania wolę, które wywołują postanowienie. Tak np. Sergi (Eisler, *Motiv*)¹⁶³ nazywa pobudkami „*les stimulants à la volition, quand ils sont*

¹⁶³ G. Sergi, *La psychologie physiologique*, Paris 1888, s. 419; R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Aufl. 2, Berlin 1904, t. 1, s. 696 i nast. W wydaniu czwartym słownika tego cytatu brak [przyp. I. Dąbmskiej].

passés dans la conscience de l'agent sous une forme psychique”. Podobnie Höfler. Nacisk położony na „świadomość” motywów, czyli pobudek. Stąd pochodzi, że do pobudzenia woli, do powzięcia postanowienia, potrzeba jeszcze szeregu innych czynników, które nie uświadamiają się nam, jak właśnie pewien stan samej woli, brak pewnych przeszkód *etc.* Mamy więc definicję pobudki. Pobudką nazywamy wszystkie te stany, czynności lub zjawiska psychiczne, które warunkują wolę do powzięcia postanowień. W to wchodzi także jako częśćka to, co Schopenhauer nazywa „motywem”: mianowicie uświadomiony przedmiot. Zamiast tego możemy powiedzieć: uświadomienie przedmiotu, tj. przedstawienie przedmiotu, a wtedy rzecz w porządku. Tylko że ten motyw sam nigdy nie wystarczy, aby wolę do działania pobudzić. Na to trzeba jeszcze więcej. Trzeba właśnie pewnych uczuć i pragnień; musi być chęć osiągnięcia czegoś; musi być szereg sądów o stosunku tego celu do nas, jaki jest on w sobie, skoro mamy go osiągnąć itp. Mamy więc, jak stąd widać, motywy dwojakie: jedne natury intelektualnej, poznawczej; drugie natury uczuciowo-pragnieniowej, emocjonalnej. Na przykład pobudka, gdy postanawiamy dać komuś jałmużnę (Höfler, pg. 558).¹⁶⁴ Chęć wspomżenia biednego; ale ta chęć wynika z tego, że nam go żal, więc także litość. Aby jednak mogła litość i chęć wspomżenia powstać, musimy widzieć biednego, dalej mieć przekonanie, że on naprawdę jest biedny, dalej musimy mieć przekonanie, że mamy przy sobie monetę. Albo: ktoś podpala drugiemu chałupę. Pobudki: chęć wyrządzenia mu szkody. Ale to dlatego, że np. chęć zemsty, a ta chęć zemsty z przypomnienia krzywdy, którą nam wyrządził; dalej także przekonanie, że mu przykrość wyrządzimy, a nie że mu to będzie na rękę, bo jest wysoko asekurowany. Dla odróżnienia obu grup motywów: intelektualnych i uczuciowych, niektórzy, jak np. Kreibig, proponują nazwać uczuciowe „impulsami”, a intelektualne „motywami” w ściślejszym tego słowa znaczeniu.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Ten przykład i następny o podpalaniu przytacza A. Höfler za Ch. Sigwartem (*Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache*) w notce na wymienionej przez Twardowskiego stronie *Psychologie* [przyp. I. Dąbbskiej].

¹⁶⁵ J.C. Kreibig, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, Wien 1902 [przyp. I. Dąbbskiej].

Możemy sobie teraz dobrze zdać sprawę z roli i motywów, i z ich stosunku do charakteru. Jeżeli charakter jest ogółem dyspozycji do uczuć, pragnień i postanowień, to pobudki są tym, co oddziałuje na dyspozycje do postanowień w ten sposób, że powstaje postanowienie. Aby więc postanowienie doszło do skutku, potrzeba i zdolności do tego, i nadto czegoś, co zdolność tę w ruch wprawia. Pierwsze [to] charakter, drugie – motyw. Możemy teraz bliżej rozpatrywać stosunek motywów do woli i do postanowień, mianowicie zdać sobie sprawę, w jakim stosunku te poszczególne motywy stoją do aktu woli i czy one są wszystkie równorzędne, czy też nie.

4. Stosunek pobudek do postanowień

O tym stosunku poucza nas codzienne doświadczenie. Pozwala nam sformułować pewne prawa. Najważniejsze [są] następujące:

1) Niezbędnym warunkiem postanowienia jest przedstawienie sobie tego, co postanawiam, tj. myśl o tym, uprzytomnienie sobie tego. Czego sobie nie przedstawiam, tego postanowić nie mogę. To wynika z ogólnego prawa życia psychicznego. Szczególny jego przypadek.

2) Niezbędne do powstawania postanowienia jest przekonanie, iż to, co mamy postanowić, leży w naszej mocy, albo przynajmniej brak przekonania przeciwnego, że nie leży w naszej mocy. To znaczy: jeśli jestem przekonany, że coś nie jest w mej mocy, nie mogę tego postanowić. Ale niekiedy postanawia się bez wyraźnego przekonania, że jest w mojej mocy, a dopiero z czasem, w ciągu wykonywania postanowienia albo przekonywamy się jasno i wyraźnie, że jest w naszej mocy, albo też że nie jest, a wtedy zaraz urywamy wykonywanie postanowienia. Na przykład ktoś widzi na wystawie sklepowej piękną rzecz, namyśla się, czy ma jeszcze dość pieniędzy do końca miesiąca, oblicza, że wystarcza mu, i w tej chwili wchodzi do sklepu, by kupić. Ale sięga do kieszeni – nie ma pieniędzy przy sobie. Więc daje spokój interesowi. Nie byłby wcale postanowił wejść do sklepu i kupić, gdyby był od razu wiedział, że przy sobie pieniędzy nie ma. Tak samo nikt nie postanowi skoczyć na 10 metrów wysoko, do powały, przemienić żelazo w złoto, napisać w ciągu nocy grubą książkę itp. Powyższe prawo obejmuje kilka szczegółowych

wypadków [jak ten]: nie możemy postanawiać czegoś, co stanie się i bez naszego przyczynienia się, albo dokładniej, o czym jesteśmy przekonani, że stanie się bez naszego przyczynienia się. Na przykład postanowienie zejścia kiedyś z tego świata (bez oznaczenia czasu), postanowienie upadnięcia, gdy nam ktoś obie nogi u stóp podniesie, nie podpierając nas itp.

Oba dotąd przytoczone prawa różnią się tym, że pierwsze [jest] także ważne dla woli w znaczeniu najobszerniejszym, drugie tylko w znaczeniu trzecim. Przedstawienie sobie przedmiotu [jest] także warunkiem uczuć i pragnień; ale nie jest warunkiem uczuć i pragnień, by nie być przekonanym o niemożliwości ziszczenia się tego, co budzi u nas uczucia i pragnienia. Można pragnąć nie umrzeć, skoczyć aż po sufit itp. To różnica ważna. Jeżeli już ona pozwala nam stwierdzić różnice między pragnieniami i postanowieniami, to tym bardziej dotyczy to następującego prawa:

3) Niezbędnym warunkiem postanowienia czegoś jest to, by przedmiot postanowienia był przedmiotem pragnienia. Innymi słowy: czego nie pragniemy, tego nie postanawiamy. To prawo niezmiernie ważne. Można je wyrazić także w tych słowach: co nam jest obojętne, nie może być przedmiotem postanowienia. Mianowicie pragnąć możemy tylko tego, co ma wartość dla nas (według naszego przekonania i uczucia, urojoną czy rzetelną); więc wartość przedmiotu warunkiem pragnienia, a pragnienie znów warunkiem postanowienia. Na przykład jeżeli zdanie egzaminu dla kogoś nie przedstawia żadnej wartości, wtedy tego nie pragnie; jest mu rzeczą obojętną. A skoro tak, to też nie postanawia. Albo: komu obojętne, czy w pokoju ciepło, czy zimno, też nie zapagnie, by było ciepło, i nic nie postanowi, co by ciepło wywołało. Czasem, co prawda, mówimy, że postanawiamy rzeczy, które są nam w gruncie rzeczy obojętne. Ale wtedy rzecz ta w oderwaniu obojętna, sama dla siebie, a staje się nieobojętna ze względu na stosunek swój do innych rzeczy. (Na przykład pieniądze, w ogóle środki do celu, egzamin obojętny, ale nieobojętne zmartwienie ojca.) I to trzeba też wziąć pod uwagę, że pragnienie, które jest warunkiem postanowienia, często może być zastąpione przez formy zarodkowe, niekiedy może wystarcza samo przekonanie, że rzecz ta jest przeze mnie upragniona, a samo pragnienie w całej

pełni nie występuje. To zwłaszcza wtedy, gdy «na zimno» rozważamy, czy postanowić to, czy owo, np. pójść na ten lub inny wydział, wybrać sobie tę lub ową grupę przedmiotów. Wtedy śledzimy w myśli skutki takiego lub owakiego postanowienia, zastanawiamy się, jaką korzyść to, jaką tamto [przyniesie], ale zawsze na dnie tego wszystkiego tkwi kwestia, co jest bardziej nam pożądane, a co mniej, tzn. co większą [ma] wartość, co mniejszą, czego więcej, czego mniej pragniemy, na czym nam zależy mniej, na czym więcej. Tak więc ogólne prawo pozostaje w mocy.

Otóż to rzuca światło na kwestię, do czego pobudki pobudzają. Mianowicie czy także do pragnień, czy tylko do postanowień (por. s. 282). Widzimy teraz, że pragnienie samo jest pobudką do postanowień, gdyż ono pobudza zdolność postanowienia. Powody, źródła pragnień i pobudki postanowień nie są zatem czymś równorzędnym, skoro pragnienie bywa warunkiem postanowienia. Ale oczywiście to nie przeszkadza nam, byśmy używali wyrazu „pobudka” w znaczeniu nieco obszerniejszym, stosując go także do pragnień. Istotnie mówimy też, że pobudki takiego lub owego życzenia są dość przejrzyste albo że nie są nam jasne. Tutaj zaś będziemy używali tego wyrazu zawsze w znaczeniu ściślejszym, dotyczącym tego, co pobudza wolę w trzecim znaczeniu dyspozycyjnym do postanowień.

5. Wolność woli w znaczeniu filozoficznym

Wiedząc, czym [jest] charakter, czym [są] pobudki, możemy teraz przystąpić do znaczenia drugiego „wolności woli”, i to właśnie do tego znaczenia, które stanowi ów ciężki problemat. Znaczeniu temu różni różne dają nazwy. Jedni (Schopenhauer) „wolność w znaczeniu moralnym”; inni (Höfler) „wolność w znaczeniu metafizycznym”, jeszcze inni „w znaczeniu psychologicznym”, co właśnie Höfler dla „wolności w znaczeniu potocznym” („fizycznym” według Schopenhauera) rezerwuje. Obieram wyraz „filozoficzny” dla przeciwieństwa do „znaczenia potocznego”. Potoczne znaczenie występuje w życiu; to zaś stanowi problemat filozoficzny, ściślej – metafizyczny. Ale o co chodzi? Chodzi po prostu o stosunek, w jakim działanie pobudek na charakter, wywołujące postanowienie, pozostaje do prawa przyczynowości. Prawo przyczyno-

wości znane. Orzeka, że nic się nie dzieje bez przyczyny. Wszystko ma swą przyczynę. Każde zjawisko jest skutkiem innych zjawisk. W kwestii determinizmu i indeterminizmu chodzi o to, czy zjawisko psychiczne, znane jako postanowienie, także pod to prawo podpada, czy więc i każde postanowienie ma swoją przyczynę. Kwestia ta, na pozór bardzo niewinna, okazuje całą swą doniosłość, gdy się zastanowimy nad tym, co w twierdzeniu deterministów i indeterministów się zawiera. No to przyjrzymy się nieco pojęciu przyczyny. Aby rzecz w krótkości załatwić, przypominam, że stosunek przyczynowy zachodzi między dwoma zjawiskami nie wtedy, gdy jedno po drugim następuje. Od dawna odróżnia się *post hoc* i *propter hoc*. W chwilę po położeniu podpisu pod list wypada z pieca iskra albo znajomy wchodzi do pokoju. Tu *post hoc*, a nie *propter hoc*. Nie wystarczy też dla skonstatowania związku przyczynowego, aby zjawiska stale i zawsze po sobie występowały, np. dzień po nocy, wiosna po zimie *etc.* Przyczyna i skutek [są] tam, gdzie, jak mówimy, jedno zjawisko WYWOŁUJE drugie. Ale to „wywołuje” jest przenośnią, antropomorfizmem. Nauka starała się dla tego pojęcia przyczyny ściślej określić i dzisiaj czyni to mniej więcej w ten sposób: Zjawisko *X* nazywamy wtedy „przyczyną zjawiska *Y*”, a zjawisko *Y* „skutkiem zjawiska *X*”, jeżeli zjawisko *X* jest niezbędne, ale zarazem wystarczające, by powstało zjawisko *Y*. Jeżeli brak jednej z obu tych cech: niezbędności lub dostateczności, wtedy *X* nie jest przyczyną *Y*. Na przykład mamy przekonanie, że położenie podpisu [nie jest] ani niezbędne, ani wystarczające na to, by padła iskra z pieca lub [by] znajomy wszedł do pokoju. To byłoby się stało i bez tego. A mogło się i nie stać przy obecności tamtego. Tak samo nie jest rzeczą niezbędną dla zjawienia się dnia, by go noc poprzedziła. Może być wszak ciągle dzień jak na półkuli Ziemi (w stanie Księżyca¹⁶⁶) zwróconej ku Słońcu. Podobnie z wiosną. Ale jeżeli mam nabitą strzelbę, wszystko w porządku i doprowadzę nabój do wybuchu, wtedy

¹⁶⁶ To skrótowe sformułowanie – zgodnie z sugestią prof. T. Bigaja – należy rozumieć w ten sposób, że gdyby Ziemia w stosunku do Słońca zachowywała się tak jak Księżyc w stosunku do Ziemi – czyli gdyby była zawsze zwrócona tą samą stroną do Słońca – to na jednej półkuli byłby zawsze dzień, a na drugiej – zawsze noc [przy p. nasz – A.B. i J.J.].

to wszystko było niezbędne, ale zarazem wystarcza, by kula z lufy wyleciała. A skoro nie wyleci, mamy przekonanie, że to lub owo, do tego niezbędne, nie było dane. Albo mam ciało cięższe od powietrza; trzymam w ręku; skoro opuszczę, spada. Tu opuszczenie było niezbędne, ale też wystarczające, by ciało upadło. Albo: aby zapalić świecę, musi być tlen, musi być [odpowiednie] podwyższenie temperatury knotu; skoro to dane, nie trzeba nic więcej, by świeca zapłonęła. Widzimy z tych przykładów, że ta niezbędność wymaga bliższego wyjaśnienia. Na przykład jeżeli przebiję sztyłem serce, następuje śmierć. Czy przebicie sztyłem było niezbędne, chociaż było wystarczające? Nie, bo kula mogła zrobić to samo. Więc wprawdzie wystarczające, ale nie niezbędne? To pochodzi z niedokładności w wyrażaniu się. Skutek niedokładnie wyrażony. Mianowicie śmierć – jaka? Różne rodzaje śmierci. Otóż tutaj chodzi o całkiem konkretne zjawisko śmierci w pewnym czasie. Aby ta właśnie śmierć nastąpiła, to było niezbędne. Ale może ktoś powie: w tej samej chwili mógł tego człowieka razić paraliż serca. Ale i na to jest odpowiedź; mówiąc, że śmierć następuje wskutek paraliżu serca lub przekłucia serca sztyłem lub przeszycia go kulą, właściwie podajemy tylko «ostateczny skutek» i przyczynę odleglejszą. To znaczy, że my właściwie nie wiemy, co jest przyczyną śmierci. Bo gdybyśmy to wiedzieli, wiedzielibyśmy też, dlaczego np. uszkodzenie pewnych partii mózgu sprowadza śmierć, a uszkodzenie partii innych nie. Cokolwiek w tym kierunku powiadamy, jest tylko przybliżeniem. Zresztą wszelkie wątpliwości ustaną, gdy tak sprawę postawimy, [że] aby było życie, muszą być pewne czynniki; one są niezbędne. Skoro jeden z nich usuniemy, życie ustaje. A to ustanie nazywamy „śmiercią”. Otóż ten przykład i inne prowadzą nas do określenia przyczyn bliższych i dalszych, a tym samym [do] jeszcze ściślejszego określenia stosunku przyczyny i skutku, gdy pokazuje się ze wszystkich tych przykładów, że nigdy jakieś jedno jedyne zjawisko nie jest wystarczające, aby nastąpiło inne. Przykład najprostszy: spadanie ciała. Nie wystarczy ciało opuścić, lecz musi być siła ciężkości, czyli przyciąganie ze strony ziemi; musi też być ciało cięższe od powietrza, w ogóle od medium, w którym spada. Opuszczenie nie wystarcza, gdyż np. balon gazem świetlnym napęczniony nie upadnie. Więc

mamy tutaj względną ilość czynników niezbędnych. One nie [są] jednokowe. Jedne z nich to pewne własności wchodzących w grę przedmiotów. Inne to pewne stosunki tych przedmiotów do siebie i do otoczenia. Jeszcze inne to pewne zjawiska występujące na tle tych przedmiotów, ich własności i stosunków. Na przykład pewien ciężar ciała, w tym zawarty pewien stosunek do Ziemi, a nadto zjawisko opuszczenia ciała, pozbawienia go podstawy. Siłę ciężkości, sam ciężar ciała mniejszy od powietrza nazywamy „warunkami niezbędnymi” (przy czym to „niezbędne” jest tutaj pleonazmem), pozbawienie zaś podstawy nazywamy „przyczyną”.¹⁶⁷ Podobnie z karabinem wypalającym. Podobnie ze śmiercią skutek przeszycia serca. Warunkiem, by ciało było żywe; inaczej śmierci nie ma. Więc tak można zestawić, aby powstał skutek, tj. zjawisko jako skutek; muszą być dane warunki. Jak długo [są] same tylko warunki, skutku nie ma. Skoro jednak jeszcze jakieś zjawisko wystąpi, ono razem z warunkami wywołuje inne zjawisko. Na przykład powstawanie siarczku żelaza w próbówce. Otóż wobec tego rozróżniamy warunki i przyczynę. Albo też nazywamy wszystkie warunki z przyczyną razem „przyczyną całkowitą”, a tę przyczynę w znaczeniu poprzednim „przyczyną ostateczną”. W takim określeniu mieści się następujący szereg twierdzeń. Jeżeli z ogółu warunków brak jednego, nie ma skutku. Albowiem one wszystkie są niezbędne. Jeżeli wszystkie warunki wraz z przyczyną ostateczną są dane, wtedy musi nastąpić skutek. To „musi nastąpić” znaczy, że nie może nie nastąpić: że jest konieczność, by nastąpił skutek. Zastosujmy to teraz do naszej kwestii.

Jeżeli chodzi o to, czy postanowienie podlega prawu przyczynowości, chodzi o to, czy postanowienie następuje z koniecznością, skoro dane są pewne warunki i ostateczna przyczyna. Więc: warunkami zdolność powzięcia postanowienia. Ale i jeszcze coś dalszego, jak już wiemy. Przedstawienie tego, co ma być ewentualnie postanowione. Dalej pewien warunek negatywny, mianowicie brak przekonania, że to nie leży w naszej mocy. Jeszcze dalej pozytywny warunek: musi nam zależeć,

¹⁶⁷ Na marginesie notka ołówkiem: „Potem charakter „koniecznością” [przyp. I. Dąbskiej].

musi mieć wartość ów przedmiot, ów cel woli. To są wszystko warunki niezbędne. Ale wiemy, że z obecności tych warunków niezbędnych nie wynika, że one są warunkami wystarczającymi. Bardzo często się zdarza, że te warunki są spełnione, a postanowienia nie ma. Na przykład urzędnik ku latu zmęczony, znużony, niezdrowy, więc pragnie odpoczynku i namyśla się, czy podać o urlop już zaraz. Podanie o urlop jest przedmiotem ewentualnego postanowienia, a zależy mu na nim pośrednio. Spełnione też inne warunki. Mimo to do postanowienia może nie przyjść. Powiemy: dlatego, że zachodziły jakieś względy; np. urzędnik obawiał się narazić szefowi albo przypuszczał, że otrzymanie urlopu [jest] mało prawdopodobne. Albo wie, że kolega biurowy chce pójść na urlop i że go bardziej od niego potrzebuje. Ale może nadejść czas, że mu lekarz powie, że koniecznie musi zaraz pojechać na urlop, jeśli nie chce się narazić na ciężką chorobę. Więc już się dłużej nie zastanawia, lecz postanawia wnieść podanie i wnosi. Widzimy z tego przykładu i z rozbioru podobnych, że tamte warunki zrazu nie były wystarczające; stały się wystarczającymi z chwilą, gdy wartość przedmiotu postanowienia osiągnęła pewien stopień. To było ostateczną przyczyną: wzbudzona troska o zdrowie, obawa podkopania zdrowia itd. Przez to przedmiot postanowienia nabrał także większej wartości pośredniej i postanowienie zapadło. Możemy to doskonale porównać z owym powstaniem siarczku żelaza. Dopiero wtedy zaczyna się tworzyć, gdy temperatura osiągnie pewien stopień.

Przedstawienie rzeczy, które powyżej podałem, jest deterministyczne. Wychodzi bowiem z założenia, że z chwilą gdy dane są owe warunki, tj. myśl o wniesieniu podania, przekonanie o możliwości i wartości tego wniesienia, zdolność postanowienia, i skoro się przyłączy dalej pewien stopień tej wartości, następuje postanowienie tak samo nieuchronnie jak wytwarzanie się siarczku żelaza. To znaczy, że owe warunki wraz z przyczyną ostateczną były niezbędne, a zarazem wystarczające do wywołania, do powstania postanowienia. Ono musiało w danych warunkach zapaść; nie mogło nie zapaść. Indeterminiści natomiast mówią: uznajemy, że wszystkie owe warunki są niezbędne. Bez nich nie ma postanowienia. Ale przeczymy, jakoby były wystarczające. Chociaż są,

postanowienie wcale zapaść nie musi. Konieczności nie ma. Wola rozważa i może postanowić albo nie. Posiada bowiem *liberum arbitrium*, wolny wybór. Postanowienie nie jest więc koniecznym następstwem owych danych, lecz jest swobodnym aktem woli, do którego tamte dane są tylko potrzebne. Aby powrócić do naszego porównania, sprawa ma się według indeterministów tak, jak by było z kamieniem, który z ręki puszczonej nie musi upaść. Jego ciężar i brak podparcia są niezbędnym warunkiem padania. Nie wystarcza jednak, aby kamień padł; na to musi być jeszcze dobra wola kamienia, bo gdy nie zechce, nie upadnie. Można więc kwestię w krótkości tak sformułować. Czy charakter człowieka wraz z motywami jest wystarczającą i niezbędną przyczyną postanowień, czy też tylko niezbędnym warunkiem?

I teraz możemy sobie zdać sprawę z doniosłości, którą się tej kwestii przypisuje. Według deterministów każdy akt woli, każde postanowienie jest koniecznym następstwem danych warunków, danego charakteru, danych pobudek. Jeśli podanie o urlop przybiera dla owego urzędnika dostateczną wartość, nie może on [zachować się] inaczej, jak postanowić, że je wniesie. Albo: jeżeli u człowieka chęć zemsty [jest] wraz z innymi warunkami dana i chęć zemsty [jest] dość silna, nie może on inaczej [postanowić,] jak sąsiadowi podpalić chałupę. To konieczne, nieuniknione, nieuchronne. Nie może nie popełnić tej zbrodni, (a) więc jakże można od niego tego wymagać? A jeśli nie można od niego tego wymagać, by chałupy nie podpalał, to jakim prawem możemy żądać, by nie podpalał, jakim prawem możemy go karać za to, że podpalił? A tak samo: (b) jak może Bóg go karać, kiedy on musiał tak postanowić? A dalej: (c) dlaczego mamy mieć wyrzuty sumienia, jeżeli np. w złości kogoś skrzywdzimy? Wszak postanowienie skrzywdzenia było nieuniknionym wynikiem naszego charakteru, naszej złości, naszego żalu do owego człowieka. Albo: (d) jak można wymagać, by ktoś pracował nad swoim doskonaleniem, tj. nad tym, by pewnych rzeczy nie robił, by inne wykonywał, skoro to, co robi i wykonywa, jest następstwem jego postanowień, a te postanowienia wynikają nieuchronnie z charakteru i z pobudek? A dalej: (e) dlaczego mamy się czuć odpowiedzialni za to, co postanawiamy i robimy, skoro to «nie od nas» zależy, lecz od tego, jaki

mamy charakter dzięki naszym przodkom, okolicznościom wychowania, oraz od tego, jakie działają na nas w danej chwili pobudki? Więc gdzież jest granica i różnica między winą a zasługą, grzechem a cnotą, dobrem a złem? Wszystko to ustaje. Człowiek staje się automatem działającym z taką samą koniecznością, z jaką działa np. automobil. Skoro wszystko w porządku, a ja pokręcę odnośną korbą, puszcza się w ruch. Tak samo człowiek, tylko jeszcze bardziej skomplikowany. Skoro taki a taki charakter, a przyjdą te a te pobudki, to a to zrobi. Tak przedstawia się sprawa według deterministów, mówią indeterminiści, a o sobie powiadają: wszystkie te trudności ustają, skoro postanowienie nie jest nieuchronnym następstwem charakteru i pobudek, skoro nawet w danych warunkach mogę postanowić tak lub owak. Wtedy bowiem powiem do podpalacza: „Ha, trudno, musisz cierpieć karę, skoro postanowiłeś podpalić. Wcale tak postanowić nie musiałeś, mimo mściwości swej i pobudki do zemsty mogłeś postanowić, że się nie zemścisz, że przebaczysz. To była twoja wola. I dlatego też masz wyrzuty sumienia i czujesz się odpowiedzialny za to, bo wiesz, że mogłeś nie zrobić, a zrobiłeś.” Więc [jest to] sprawa doniosła, jeśli od tego ma zawisnąć być cała etyka.

ROZDZIAŁ II. KWESTIA DETERMINIZMU I INDETERMINIZMU

1. Argumenty indeterministów

Naturalnie ograniczam się do najważniejszych argumentów z jednej i z drugiej strony.

I. Otóż [PO PIERWSZE,] indeterminiści POWOŁUJĄ SIĘ NA BEZPOŚREDNIĄ ŚWIADOMOŚĆ, na bezpośrednie poczucie. Descartes (*Principia philosophiae* I 39): „*Quod autem sit in nostra voluntate libertas et multis ad arbitrum vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae sit recensendum*”. I to samo na różne tony ciągle powtarzają indeterminiści. Nieprawda, że postanowić tak muszę, jak postanowiłem, gdyż mogę też postanowić inaczej. I każdy to twierdzenie podpisze. Zwracam uwagę, że formułując: mogą postanowić tak lub owak, a nie: mogą robić tak lub

owak, gdyż o wolność postanowienia od konieczności przyczynowej chodzi. Więc nie o to, czy mogę robić, co chcę, lecz czy mogę postanowić, co chcę. Otóż samo to sformułowanie: mogę postanowić, co chcę, daje okazję do kilku uwag. Co znaczy „chcę”? Wyraz tak samo wieloznaczny jak wola. Mowa potoczna oznacza bowiem akt psychiczny odpowiadający dyspozycji znanej jako wola nie tylko wyrazem „wola”, lecz także wyrazem „chcenie”. Więc „chcę” znaczy „to mi się podoba”. Tak często zwłaszcza [jest u] dzieci. Drugie znaczenie takie: „chcę” – „pragnę”, „nie chcę” – „nie pragnę”, „mam wstręt”. Chcesz iść na spacer? Czy sobie życzysz tego? Albo nie: ja nie chcę. Wcale mi się nie chce, albo chce mi się jeść. Trzecie znaczenie: chcę, postanawiam. Trzeba tylko umieć chcieć! Albo: decyduj się, czy chcesz, czy nie chcesz. Pokrewne z tym znaczenie np.: nie gniewaj się, nie chciałem ciebie obrazić. Nie zamierzałem. Nie było ani mym pragnieniem, a tym mniej mym postanowieniem. Otóż jeżeli ktoś mówi, że może postanowić, co chce, to oczywiście jasna sprawa, że każdy może postanowić to, co odpowiada jego uczuciu, co odpowiada jego pragnieniu. To jest bardzo możliwe, a co więcej: tylko to, czego chcemy, możemy postanawiać, tj. tylko to może być przedmiotem postanowienia, co przedstawia dla nas wartość pewną i czego wskutek tego pragniemy. Na to zgoda. Ale gdy w trzecim znaczeniu? Czy mogę postanowić, co postanawiam? To może znaczyć: (A) Czy możliwe jest, że postanawiam to, co teraz postanawiam, a wtedy [to jest] tautologia, gdyż oczywiście *ab esse ad posse valet consequentia*. Skoro postanawiam, musi takie postanowienie być możliwe. Albo (B) Czy możliwe, abym postanowił, com postanowił sc. postanowić? A i na to odpowiemy, że to możliwe. Ja postanawiam sobie dzisiaj, że jutro postanowię np. cały dzień nie palić papierosa albo wstrzymać się od jedzenia. Albo poweźmę dzisiaj jakieś ogólne postanowienie, które jutro rozszczepi się na szereg postanowień szczegółowych, np. postanawiam od jutra poprawić się w tym lub owym itd. I to nic trudnego, gdyż postanowienie jedno może być przedmiotem innego postanowienia (podobnie sądu sąd, uczucia uczucie, pragnienia pragnienie itd.). Więc owo twierdzenie, że mogę postanowić, co chcę, żadnego waloru w naszej kwestii nie ma. Aby wyrażało jakiś argument indeterministyczny, trzeba je nieco

inaczej sformułować, mianowicie: mogę, stając przed różnymi postanowieniami, równie dobrze powziąć jedno lub drugie. Wtedy przeciwieństwo do konieczności przyczynowej. Wierzmy bowiem, że w świecie fizycznym to, co się dzieje, musi się tak dziać, jak się dzieje, więc gdy np. wzięliśmy przekrój zdarzeń w obecnej chwili, to to, co w następnej chwili się stanie, już jest stanem rzeczy w chwili obecnej zupełnie i jednoznacznie określone. Na przykład wczoraj przed burzą; albo wysokość, do której trawa wyrośnie tego roku w ogrodzie botanicznym. Więc indeterminiści mówią, że poczucie nasze informuje nas inaczej co do naszych postanowień. W danych warunkach mogę postanowić to lub owo; mam niezależność, niezawisłość; jest to obojętne, jaka jest konstelacja warunków i danych. Stąd nazwa „*liberum arbitrium indifferetiae*”. Indyferencja wobec motywów, a wybór wobec tego wolny, tylko od mojej woli zależy. (Ten zwrot „od mej woli zależy” – także ciekawy; aby bowiem miał sens, nie wolno brać inaczej jak w znaczeniu zdolności do postanowień; wtedy to znaczy, że pobudki nie decydują, że one nie zniewalają mnie do postanowienia, lecz sama zdolność woli wydaje z siebie postanowienia, jak chce. Ale to mimochodem.) Zajmijmy się tym argumentem indeterministów. Czy więc istotnie mogę postanowić tak lub owak? Bardzo plastycznie kwestią tą zajmuje się Schopenhauer (III 421).¹⁶⁸ Przedstawmy sobie człowieka, który stojąc na ulicy, mówi sobie: „Jest szоста wieczór, moje zajęcia skończone, mogę teraz iść na spacer, mogę iść do kasyna, mogę też wejść na wieżę, aby zobaczyć zachód słońca, mogę także pójść do teatru, mogę także odwiedzić tego lub owego przyjaciela, a mogę nawet wybiec przez bramę w świat daleki i nigdy już nie wrócić. Wszystko to jest w mej mocy, mam zupełną w tym względzie swobodę; ale nic z tego nie uczynię, lecz równie dobrowolnie wracam do domu, do żony” (to naturalnie krótkie sformułowanie zamiast: mogę POSTANOWIĆ to i tamto, i trzecie, gdyż nie o wolność w znaczeniu potocznym tu chodzi). „Ale – powiada dalej Schopenhauer – to tak jak gdyby woda rzekła: mogę toczyć wysokie bałwany (pewnie – w morzu, gdy jest burza), mogę rwącym prądem płynąć w dół (pew-

¹⁶⁸ A. Schopenhauer, *op.cit.*, rozdz. 3, s. 187 [przyp. I. Dąbskiej].

nie – w korycie rzeki), mogę, pieniać się i szumiąc, spadać (pewnie – w wodospadzie), mogę swobodnie jako struga wznosić się w powietrze (pewnie – w fontannie), ostatecznie mogę nawet wygotować się i zniknąć (pewnie – przy 80° Réaumura¹⁶⁹) – ale z tego wszystkiego teraz nie zrobię, lecz dobrowolnie i spokojnie, i niezamącona pozostaję w szklącym się jeziorze. Tak jak woda to wszystko może tylko wtedy, gdy zjawiają się przyczyny, determinując ją do tego lub owego, tak też i ów człowiek może to, o czym mniema, że może, nie inaczej jak pod tym samym warunkiem. Póki nie zjawią się przyczyny, jest to dla niego niemożliwością; wtedy jednak musi, tak samo jak woda, skoro znajdzie się w odpowiednich okolicznościach.” Zatem robi tu Schopenhauer indeterministycznemu argumentowi zarzut: *nihil probat, qui nimium probat*. To, co mówicie o człowieku, o jego postanowieniach, da się tak samo stosować do zjawisk i przedmiotów, o których sami twierdzicie, że podlegają prawu przyczynowości. Ma zupełną słuszość. To „mogę”, to „może” nic innego nie znaczy. Pojęcie możliwości ma za treść brak konieczności przeciwieństwa. Czy woda może zamarznąć? Może. Może wrzeć? Może. „Może zamarznąć” znaczy nie musi nie zamarznąć; „może wrzeć” znaczy nie musi nie wrzeć. Ale czy woda ZAWSZE może wrzeć? Czy zawsze może zamarzać? Nie – tylko wtedy, gdy dane są warunki odpowiednie. Ale czy wtedy, gdy dane są te warunki i przyczyna ostateczna, może nie wrzeć? Nie – wtedy musi wrzeć. Podobnie gdy postanawiam. Mogę postanowić to, mogę postanowić tamto; to nie znaczy, że ZAWSZE mogę. Na przykład teraz nie mogę postanowić wyjść na tę oto katedrę, bo już na niej jestem. Ale mogę postanowić, gdy dane [są odpowiednie] warunki. Ale gdy dane [są] warunki i przyczyna ostateczna, charakter pewien i pobudki, wtedy muszę postanowić. Gdy więc indeterminiści powołują się na to, że mogę równie dobrze postanowić jedno, jak drugie, mają rację, jeżeli dodają, o ile są dane odpowiednie warunki. Tylko wtedy, gdy dane [są] warunki do jednego postanowienia, to jedno musi nastąpić; gdy dane [są] do drugiego, wtedy to drugie musi nastąpić. Więc w tym znaczeniu istotnie równie dobrze jedno, jak i drugie postanowienie

¹⁶⁹ 80° w skali Réaumura odpowiada 100° w skali Celsjusza [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

jest możliwe; tak jak równie dobrze woda ta w misce może wrzeć lub zamarznąć, gdy ją ogrzeję lub oziębię. Cały więc argument indeterministów opiera się na tym, że przeocząją hipotetyczny charakter owego „mogeć”, tj. przeocząją, że „mogeć” znaczy: jeżeli dane są warunki odpowiednie. Więc ten argument nie jest przekonujący.

II. ARGUMENT DRUGI [INDETERMINISTÓW] OPIERA SIĘ NA POCZUCIU ODPOWIEDZIALNOŚCI. Co to jest? Posłuchajmy zwolennika indeterminizmu, teologa Kneiba, który w rozprawie pt. *Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit*¹⁷⁰ właśnie uzasadnia indeterminizm poczuciem odpowiedzialności, w wypadku gdy ktoś, mając poczucie obowiązku, przecież za głosem obowiązku nie poszedł, lecz dla wygody, z lenistwa postanowił inaczej (Np. powinienem wnieść podanie, które mi znajomy dał, o stypendium; ale mi się nie chce, to i owo przeszkadza. Nareszcie powiadam sobie: Eh! Całkiem nie wniosę, on i tak tego stypendium nie dostanie; dowiaduję się jednak potem, że byłby dostał, gdyby podanie zostało było wniesione.) Otóż co się mieści w tym poczuciu odpowiedzialności, które mnie potem dręczy, iż sobie robię wyrzuty? Według Kneiba:

(1) [W poczuciu odpowiedzialności mieści się] zarzut, który sobie sami robimy, że nie postanowiliśmy, jak wymagał obowiązek. Ten zarzut tylko wtedy [jest] możliwy, jeżeli mamy przekonanie, że mogliśmy byli powziąć postanowienie wbrew naszemu lenistwu i naszej wygodzie, zgodnie z głosem obowiązku.

(2) Przypisujemy sobie wewnętrzną wartość ujemną wynikającą z naszej własnej winy. Ta wartość ujemna z pojęciem ubocznym własnego przewinienia może wynikać tylko z tego, że postanowienie było naszym własnym dziełem, a nie czymś koniecznym, nieuniknionym.

(3) W poczuciu odpowiedzialności mieści się [wreszcie] przekonanie, że w tych samych warunkach powinno w innym wypadku nastąpić postanowienie zgodnie z obowiązkiem albo że przynajmniej może takie postanowienie nastąpić. Oto poczucie odpowiedzialności.

¹⁷⁰ Ph. Kneib, *Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit*, Mainz 1898 [przyp. I. Dąbbskiej].

Argument z niego czerpany widocznie bardzo silny, skoro przekonująco działa na samego Schopenhauera,¹⁷¹ który gwooli temu argumentowi właściwie cały swój determinizm neguje. Mianowicie na końcu swej rozprawy powiada, że wykazawszy w zupełności, że rację ma determinizm, doszedł właśnie do punktu, gdzie możemy zrozumieć prawdziwą wolność. Mianowicie teraz zwraca uwagę na poczucie odpowiedzialności (*Verantwortlichkeit*) za to, co czynimy, polegające na przekonaniu, że sami jesteśmy sprawcami naszych czynów. Dzięki temu przekonaniu nikt – nawet najbardziej przekonany determinista – nie usprawiedliwia się koniecznością swoich postanowień, nie zwała winy na pobudki. Albowiem każdy widzi, że wprawdzie w danych warunkach nie mógł inaczej postąpić, ale zarazem widzi, że z tych warunków jeden jest podmiotowego charakteru, mianowicie jego własny charakter. Postanowił tak, gdyż przy danym charakterze musiał tak postąpić. Ale charakter, tj. ogół dyspozycji woli naszej, a wola według Schopenhauera istotą rzeczy, rzeczą samą w sobie, a jako taka nie podlega przyczynowości. O ile więc postanowienia wynikają z charakteru jako rzeczy samej w sobie, a przecież z niego wynikają, są niepodległe prawu konieczności i dlatego człowiek może się czuć odpowiedzialnym. Więc takiego rozumowania potrzeba było Schopenhauerowi, by wyjaśnić fakt poczucia odpowiedzialności i pogodzić [go] z determinizmem swoim. Zobaczmy, czy tego wszystkiego potrzeba.

Rozbiór pojęcia odpowiedzialności damy później; tutaj trzymajmy się znaczenia, w którym indeterminiści używają [tego] wyrazu. Zobaczmy, jak u Kneiba rzeczy stoją. Co się tyczy punktu (2) i (3), łatwo się [z nimi] uporać. Poczucie ujemnej naszej wartości niezależne [jest] od tego, czy [akceptujemy] indeterminizm, czy determinizm. Albowiem tak jak poczucie ujemnej wartości etycznej, możemy mieć poczucie ujemnej wartości estetycznej, intelektualnej, chociaż przecież nie od nas zależy, czyśmy piękni, czy brzydzy, mądrzy lub głupi, czy popełniamy błąd, czy go nie popełniamy. Punkt (3) również zgodny, gdyż przekonanie w tym

¹⁷¹ Nad tymi słowami dopisał Twardowski w nawiasie: „Kant: „*Du kannst, denn du sollst*”” [przyp. I. Dąmbkiej].

punkcie wyrażone mówi tylko, że to, cośmy postanowili, było złe. A o ile punkt trzeci brzmi, że w innym wypadku możemy postąpić inaczej, aniżeliśmy uczynili, schodzi na to samo, co punkt pierwszy. Mianowicie czynimy sobie wyrzuty, żeśmy tak, a nie inaczej postanowili, a to tylko wtedy ma sens – mówi Kneib – jeżeli było dla nas możebne powziąć inne postanowienie. Otóż weźmy nasz powyższy przykład. Czy było dla mnie rzeczą możebną postanowić, że wniosę podanie przyjaciela? I co to znaczy, że było możebne? Możliwe było – to jest, że gdybym był miał przekonanie, iż niewniesienie podania może tak przyjacielowi zaszkodzić, byłbym je wniósł. Ale czy było możliwe mieć to przekonanie, czy mógł ten motyw na mnie działać? Niezawodnie, gdybym się był dokładnie informował o szansach podania. Czy mogłem jednak postanowić informować się o szansach podania? Niezawodnie, gdyby mi to było przyszło na myśl. A czy mogło mi to przyjść na myśl? Niezawodnie, ale nie przyszło. Dlaczego? Może zabrakło mi dość żywego zainteresowania się sprawą, a w takim razie brak leżał w braku pewnych dyspozycji do uczuć, a przecież ode mnie to nie zależy, że tych dyspozycji w ogóle albo wtedy we mnie nie było. Więc ostatecznie schodzi na to, że gdybym miał inne dyspozycje, inaczej byłbym mógł być postanowić. Weźmy teraz rzecz ze strony odwrotnej. Przyjmujemy, że warunki były inne, że zainteresowanie było, że wobec tego na prośbę przyjaciela poszedłem się informować o szansach podania i dowiedziałem się, że skoro tylko wniosę podanie, on to stypendium dostanie. Czy mogłem wtedy postanowić, że podania nie wniosę? Każdy chyba powie, że nie. A jeżeliby przecież ktoś postanowił wtedy nie wnieść [podania], powiedzielibyśmy, że widocznie miał pobudki inne, które tamtym przeciwdziałały. Otóż jeżeli mając dość żywe zainteresowanie dla spraw przyjaciela i wiedząc o szansach podania, nie mogłem postanowić, że [go] nie wniosę, to tak samo przy braku tego zainteresowania i braku owych informacji co do szans nie mogłem postanowić, że wniosę. Wynik zaś tej analizy dla kwestii wyrzutów sumienia jest taki, że dowodzi, jak to już tyle razy podnoszono, że nasze wyrzuty sumienia skierowane są przeciw naszemu usposobieniu, naszemu charakterowi, że on to jest winowajcą, wzbudzającym ujemne oceny etyczne. Więc ten żal, ta gorycz, którą mamy

względem siebie samych, wcale nie jest uwarunkowana tym, jakoby postanowienia nie zapadały z koniecznością, lecz tym właśnie, że wynikają z charakteru naszego. Bo proszę rzecz znowu odwrócić: Co zyskamy dla wytłumaczenia wyrzutów sumienia, jeżeli przyjmiemy indeterminizm? Według indeterminizmu mogłem mimo braku zainteresowania, mimo braku wskutek tego informacji o szansach podania postanowić, że podanie wniosę. Nie uczyniłem tego. Wyrzuty przeciw czemu teraz skierowane? Przeciw mojemu postanowieniu. To postanowienie nie było koniecznym następstwem charakteru i pobudek, lecz czymś od nich zupełnie niezależnym. Skoro raz postanowienie to zapadło, robię sobie wyrzuty, że ono tak, a nie inaczej zapadło. Wyrzuty zwracają się przeciw czemuś, co jest ode mnie, od mej istoty, mego charakteru całkiem niezależne, gdyż inaczej postanowienie nie byłoby wolne – a pytam się: czym się takie od niczego niezależne postanowienie różni od mego charakteru pod względem niezależności ode mnie? Ja swego charakteru sam sobie nie dałem. Tak samo jak nie kierowałem mym postanowieniem. Bo „ja” to znaczy mój charakter, moja osobowość cała, a jeżeli ona kieruje mym postanowieniem, nie jest ono wolne w znaczeniu indeterministów. Wyrzuty więc zwracają się [zarówno] w jednym, jak w drugim wypadku przeciw czemuś, co jest ode mnie niezależne. Raz tym [czymś] niezależnym [jest] mój charakter, raz moje postanowienie. Więc indeterminizm wcale nie zmienia postaci rzeczy, a powyższy rozbiór dowodzi, że istota wyrzutów sumienia wraz z przekonaniem, że mogłem postanowić inaczej, nie jest niczym innym, jak niezadowolaniem z własnego charakteru – wraz z przekonaniem, że przy innym charakterze byłbym mógł postanowić inaczej. Ale to całe rozumowanie narażone na jeden zarzut.

III. [Trzeci] ARGUMENT INDETERMINISTÓW [brzmi następująco]. Jeżeli postanowienia nie są wolne w znaczeniu indeterministów, czym się różnią w takim razie postanowienia powzięte w normalnych warunkach od postanowień powziętych pod przymusem psychicznym, pod przymusem wewnętrznym? Nie o zewnętrzny przymus chodzi, gdyż ten może nas zmusić do wykonania lub zaniechania czegoś wbrew naszemu postanowieniu. Ale o przymus wewnętrzny. Na przykład defraudacja. Żonie groziła śmierć; operacja natychmiastowa, lecz lekarz powiedział, że tylko

w szpitalu, do szpitala daleko, kolej, nie ma pieniędzy. Albo: tortura – jeżeli nie powiesz, kto to zrobił, będziesz dręczony itp. Pod wpływem wielkich cierpień zdradza torturowany tajemnicę. Jeżeli – mówią indeterminiści – tu najwidoczniej pobudki pewne zmuszają wolę do takich a takich postanowień, i jeżeli wskutek tego przyjmujemy tutaj okoliczności łagodzące, gdyż nie dobrowolnie takie postanowienia zapadają, lecz właśnie pod przymusem, to w takim razie według poglądu deterministycznego wszystkie postanowienia musiałyby mieć takie samo prawo do okoliczności łagodzących. A w takim razie nikogo nigdy nie mamy prawa winić. Wtedy ustaje wszelka odpowiedzialność itd. Ale na to odpowiadamy: istota wewnętrznego przymusu polega na tym, że pewne pobudki zwykle niepobudzające woli danego osobnika do postanowień, wskutek niezwyklej swej siły pobudzają tę wolę w kierunku nieodpowiadającym charakterowi. Gdyby defraudacja była wywołana pobudką mniej silną, musielibyśmy przyjąć skłonność do defraudowania, niezdolność szanowania cudzej własności *etc.* Tak samo, gdyby zdradzenie tajemnicy nastąpiło bez tortur. Skoro aż tak silnych pobudek było potrzeba, skoro dalej, jak to prawie zawsze można konstatować, ulegnięcie pobudek wyprzedziła walka,¹⁷² można przypuścić, że postanowienia zapadły nie odpowiadają charakterowi danego człowieka. Przymus wewnętrzny nie polega więc na tym, że postanowienie staje się konieczne, nie będąc zresztą konieczne, lecz na tym, że postanowienie zapada wbrew charakterowi wskutek wielkiej siły pobudek. Dlatego też człowiek czuje się wtedy «czysty» (*cf.* s. 298),¹⁷³ Co więcej, indeterminiści dają nam swym rozumowaniem w rękę bardzo silny argument przeciwko sobie samym, przyznają bowiem, że w pewnych razach postanowienia zapadają z koniecznością, mianowicie w razie przymusu wewnętrznego. Ale to się sprzeciwia ich własnej teorii. Bo jeżeli wola jest wolna, jeżeli postanowienia są wyjęte spod prawa przyczynowości, jakim sposobem mogą czasem pod nie podpadać? A jeśli indeterminiści mówią, że podpadają

¹⁷² Na marginesie notka: „Należałoby tę walkę psychologicznie zanalizować” [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁷³ Po tych słowach w klamrze uwaga: „Wyjaśnić, że i wtedy w charakterze muszą być owe zdolności, ale bardzo słabe” [przyp. I. Dąbska].

postanowienia pod to prawo tylko wtedy, gdy pobudki są dość silne, to jest to wykręt, albowiem dla danego charakteru zawsze pewne pobudki są dość silne, by wywołać postanowienie. A jeżeli może powiedzą, że i ten wewnętrzny przymus nie był absolutny, gdyż nawet w owych wypadkach wola dość silna mogła była oprzeć się pokusie, odpowiedzieć wypada, że ta „wola dość silna” właściwie znaczy – gdyby były przeciwdziałły dość silne pobudki przeciwne, np. chęć wyjścia nieskałanym, zasady etyczne tak silne, że się im nawet życie poświęca itd. Tak więc indeterminiści w żadnym kierunku nie mogą się utrzymać. Argumenty ich sprawiają może chwilowo trudność deterministom, ale w jeszcze większą trudność wtrącają samych indeterministów. Nawiasowo tylko wspomnę, że powyższe wywody od razu załatwiają też kwestię indeterminizmu umiarkowanego (sprzeciwiają się zasadzie sprzeczności, *aut-aut* itd.). *Inclinant, sed non necessitant*. Na czym ta inklinacja ma polegać, jeżeli wpływu decydującego nie mają motywy? Wystarczy wzmocnić nieco, a będą *necessitantes*.

2. Argumenty deterministów

Z powodu braku czasu nie mam zamiaru w tym wykładzie samej tej kwestii determinizmu i indeterminizmu wyczerpująco przedstawić, lecz chodzi mi o wykazanie, że determinizm wcale nie ma niezgodnych z etyką *etc.* konsekwencji, które mu zarzucają indeterminiści. Wobec tego więc, zamiast obszernie wyluszczać wszelkie argumenty deterministów, wspomnę tylko o niektórych, zaznaczając ich wartość. Bo i z tej strony często grzeszono, nie zdając sobie sprawy, jak kruche są niektóre argumenty.

I. Takim kruchym argumentem jest powoływanie się na fakt, że POSTANOWIENIE ZAWSZE IDZIE W KIERUNKU SILNIEJSZEGO MOTYWU. Ten argument tylko wtedy byłby przekonujący, gdybyśmy zawsze dokładnie wiedzieli, który motyw jest silniejszy. Ale zwykle oceniamy to *ex post*, tj. nazywamy „silniejszym” i uważamy za silniejszy ten motyw, za którym postanowienie poszło. Na przykład – czy mam dać pieniądze biednemu, czy też nie dać mu. Dla pierwszego motywem litość, tj. uczucie wraz z przekonaniem o tym, że on bardzo pomocy potrzebuje. Dla drugiego

chęć przeciwdziałania pladze żebractwa, może wątpliwość, czy istotnie ten żebrak jest biedny, czy nie raczej leniwy *etc.* Które motywy silniejsze? Powiemy dopiero wtedy, gdy się ktoś zdecyduje. Więc ten argument nic nie [jest] wart. Dopiero gdy z innych względów przyjmiemy determinizm, mamy prawo mówić, że wola idzie za motywem silniejszym, gdyż wtedy twierdzenie to jest dedukcją z owej zasady determinizmu.

II. Nie bardzo też przekonujący jest argument znany pod nazwą dość zabawną „OSŁA BURYDANA”. Burydan był filozofem scholastycznym wieku XIV. Francuz, z imienia Jan, uczeń Wilhelma z Ockham, nominalista. Otóż jemu przypisują argument, którego jednak w jego dziełach nie ma, a który jest dawniejszy od Burydana. Mianowicie: jeżeli osła postawimy między dwie wiązki siana, jednakowo wielkie, pachnące, jednakowo od niego oddalone, osioł zginie z głodu, gdyż nic go nie skłoni do zwrócenia się raczej ku jednemu, aniżeli ku drugiemu. Myśl: przy braku motywu przeważającego wolę w tę lub tamtą stronę postanowienia być nie może, więc postanowienie wymaga przyczyny. Otóż całkiem ta sama myśl już u Dantego, a jeszcze dawniej u Arystotelesa, tylko że tam zamiast osła człowiek występuje.¹⁷⁴ Ale i ten argument nie jest ścisły, gdyż jest fikcją; służyć jednak może do plastycznego uprzytomnienia całej kwestii oraz do wskazania trudności, na jakie natrafia pogląd indeterministyczny. Pogląd ten bowiem powiada: rzecz jasna, że właśnie z naszego punktu widzenia trudności nie ma, gdyż mimo braku przeważającego motywu po tej lub tamtej stronie wola z własnej mocy rozstrzyga. Ale w takim razie właśnie najwidoczniejszą jest rzeczą, że postanowienie zapada bez przyczyny, że więc także nie można mówić o żadnym składaniu woli ku temu lub owemu postanowieniu, że więc fakty [są] z tym niezgodne.

III. POWSZECHNOŚĆ PRAWA PRZYCZYNOWOŚCI. Kto stoi na stanowisku, że to jest prawo aprioryczne, ten oczywiście już sprawę woli rozstrzygnął. Trudniej komuś, kto prawo przyczynowości uważa za prawo oparte

¹⁷⁴ Arystoteles, *O niebie*, ks. I, rozdz. 13, 295b; Dante, *Boska komedia*, pieśń czwarta, V, 1–7. Na to prekursorstwo zwrócił uwagę Schopenhauer. Por. na ten temat A. Höfler, *Psychologie*, s. 257, notka 1 [przyp. I. Dąmbskiej].

na doświadczeniu. Doświadczenie bowiem nie daje nigdy bezwzględnej pewności. Może być, że dotąd na wszystkich polach leżących poza zjawiskami woli skonstatowano, że wszystko ma swą przyczynę. To wprawdzie jest bardzo prawdopodobną rzeczą, że i postanowienia mają swą przyczynę, ale pewną rzeczą to wcale nie jest. Że prawo to nie ma wyjątku, że właśnie postanowienia nie są wyjątkiem, trzeba stwierdzić osobno badaniem. To jednak powiedzieć można, że na podstawie doświadczenia poza dziedziną woli jest rzeczą bardzo nieprawdopodobną, żeby postanowienia nie miały swej przyczyny. Albowiem wszędzie zresztą tak jest. Nawet na polu wszystkich innych zjawisk psychicznych. Nikomu na myśl nie wpadnie temu zaprzeczyć. I dlatego ten argument już wiele znaczy, albowiem daje on wielkie, bardzo wielkie prawdopodobieństwo, a to w kwestiach empirycznych już nam wystarcza, zwłaszcza jak długo nie ma *instantiae contrariae*. Otóż takiej instancji *contrariae* w postaci faktu, który byłby się dał chociażby raz obserwować, a który polegałby na tym, iż zapadło postanowienie bez przyczyny, takiego faktu nikt nie wskazał niewątpliwego, gdyż w takim razie determiniści nie mogliby go ignorować. Owe zaś *instantiae contrariae* pośrednie, polegające na rzekomych konsekwencjach determinizmu, okazały się nam pozbawione podstawy.

IV. Najlepszym argumentem byłby FAKT STWIERDZAJĄCY W SPOSÓB NIEWĄTPLIWY, ŻE POSTANOWIENIA MAJĄ PRZYCZYNĘ.¹⁷⁵ Czy istnieją takie fakty? Tak jest. I to jest czynnikiem rozstrzygającym¹⁷⁶ cały spór. Faktem bowiem jest, że możemy prawie zawsze u siebie, a bardzo często też u innych, wskazać wprost motywy, które się stały przyczyną postanowienia. Niekiedy nie możemy odkryć u innych tych motywów, ale wiemy, i doświadczenie znowu stwierdza to, że przy bliższej znajomości charakteru i okoliczności ostatecznie udaje się nam motywy wykryć. Nawet tam, gdzie dla nas postanowienie jest całkiem niezrozumiałe, ta niezrozumiałość właśnie polega na tym, że nie znamy motywów i że te motywy istnieją. Gdyby bowiem motywy nie były przyczynami postanowień,

¹⁷⁵ Zwrot nie jest w oryginale podkreślony [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

¹⁷⁶ W rękopisie: „decydującym” [przyp. I. Dąbbskiej].

każde postanowienie byłoby w jednakowym stopniu dla nas rzeczą niezrozumiałą.

Te argumenty można by szerzej rozprowadzić. Ograniczam się do tych uwag, a teraz przechodzę do pojęć i kwestyj należących do zakresu etyki i prawa karnego, a zagrożonych rzekomo przez determinizm. Są to przede wszystkim pojęcia odpowiedzialności i poczytalności, dalej związane z tym pojęcia kary i poprawy, doskonalenia, sprawiedliwości *etc.*

ROZDZIAŁ III. ROZBIÓR POJĘĆ ODPOWIEDZIALNOŚCI *ETC.*

Szereg pojęć zaczynam od rozbioru tych, które zarówno w etyce, jak w prawie karnym mają zasadnicze znaczenie: poczytalność, odpowiedzialność, kara. Właśnie przeciwko możliwości stosowania tych pojęć ze stanowiska determinizmu zwraca się argumentacja indeterministów. Już nieco o odpowiedzialności wspomniałem, ale bez dokładniejszego rozbioru tego pojęcia, który teraz chcę przeprowadzić. Zwracam zaraz uwagę, że takie postawienie kwestii i argumentowanie, jakie jest bardzo ulubione ze strony indeterministów, którzy właśnie owe trzy pojęcia naprzód wysuwają, jest nieco jednostronne, albowiem zwraca uwagę tylko na ujemną stronę etyczną. Świadczy o tym chociażby sam wyraz „poczytalność”, który tak samo jak z pojęciem winy łączyć się może z pojęciem zasługi. Mówiąc zaś o odpowiedzialności i o karze, stawia się rzecz od razu na gruncie ujemnej strony skali etycznej i prawnej. Ale zostanmy przy tym najzwyczajszym postawieniu kwestii ze względu na prawo, a możemy w trakcie wywodów w każdej chwili stosować je także do strony dodatniej w znaczeniu etycznym.

1. Poczytywanie. Poczytalność

Zaczynam od tego pojęcia z powodów, które rychło się pokażą, a zaraz dlatego, że ono nie jest jednostronne w używaniu, nie ogranicza się wyłącznie do dobrych albo złych rzeczy. Poczytywać za winę, za grzech, tak samo jak poczytywać za zasługę, za cnotę: przede wszyst-

kim więc chodzi przy pojęciu poczytywania o to, co jest jego przedmiotem, tj. co bywa lub może być poczytywane, a w związku z tym KOMU bywa to [lub] owo poczytywane. Mamy więc dwie niewiadome. A właściwie [jest] jeszcze trzecia, mianowicie: co to właściwie znaczy „poczytywać”? Weźmy całkiem prosty przykład: bójka; jeden drugiego pchnął nożem. Kto? Dochodzenie pokazuje, że *X*. Przyznaje się, że całkiem świadomie, z wyraźną wolą pchnął nożem; powiada, że chciał pchnąć tamtego, gdyż tamten chwycił go za gardło i dusił bezlitośnie. Wobec takiego przyznania się i takiego stanu rzeczy nie wahamy się ani na chwilę w poczytaniu CZYNU owemu *X*. Ale co znaczy „owemu *X*”? Ten *X* – także coś bardzo skomplikowanego; nie poczytujemy czynu ani jego oczom, ani nogom, ani nawet ramieniu, które go wykonało, ani rozumowi, ani czemuś innemu, prócz właśnie woli. I to [woli] w tym dwojakim znaczeniu. Wola albo akt – postanowienie, albo dyspozycja, a ogół tych dyspozycji – tyle, co charakter. Otóż skoro ów *X* przyznaje się, że chciał pchnąć przeciwnika, by się w walce uwolnić, rzecz jasna, że POCZYTUJEMY ten czyn jego woli w znaczeniu chcenia, postanowienia. Ale czy także w znaczeniu dyspozycji, charakteru? To jest jeszcze kwestia. Mianowicie *X* mógł działać i postanawiać wskutek bólu, cierpień, strachu przed własną śmiercią. Ale *X* to człowiek zresztą spokojny, bardzo wrażliwy i uczuciowy *etc.* Albo: *X* mógł działać z najzimniejszą w świecie krwią, mógł szukać sposobności pchnięcia tamtego, [z] premedytacją *etc.* W drugim wypadku powiemy, że postanowienie i czyn wpływały w zupełności z charakteru osobnika *X*, w pierwszym zaś nie. W drugim wypadku tedy będziemy także czyn poczytywać woli w znaczeniu dyspozycji, charakteru; w pierwszym nie, albo przynajmniej w słabym stopniu. A naturalnie zupełnie by ustało poczytywanie, gdyby się pokazało, że *X* wcale nie chciał pchnąć przeciwnika, lecz że ktoś inny chwycił go za rękę, w której przypadkowo miał nóż, i trącił nią tak, iż pchnął przeciwnika. Otóż ten bardzo popularny przykład pozwala nam zrozumieć, że istotnie poczytujemy czyn woli, tj. postanowieniu, a następnie charakterowi. Co prawda można też poczytywać komuś postanowienie. Ale wtedy owo postanowienie zajmuje miejsce czynu, gdyż wiemy, iż tak jak czyn, można też postanowić sobie postanowienie; nadto poczytywanie

postanowienia tłumaczy się tym, że ono wobec woli w znaczeniu dyspozycyjnym, wobec charakteru, spełnia to samo zadanie jak czyn, tj. ujawnienia charakteru, wynika z niego; tak samo jak o czynie, tak i o którymś postanowieniu mówimy: to do niego podobne, niepodobne. Podobnie też ma się rzecz z zaniechaniem. Nie poczytujemy oczywiście nikomu wszelkich zaniechań, których się człowiek w każdej chwili w nieskończonej ilości dopuszcza; tylko te, które podpadają pod ocenę kodeksu etycznego lub karnego. A i wtedy te zaniechania wynikają mniej lub więcej z charakteru, z postanowień. Na przykład niania zaniechała nadzoru nad dziećmi, bo lekkomyślna *etc.* (może być i dodatnie etycznie [zaniechanie]: ktoś zaniechał zemsty, bo szlachetny; kto zaniechał dlatego, że nie mógł się zemścić, temu w mniejszym stopniu poczytamy to zaniechanie lub całkiem nie, albowiem zaniechanie nie wynikało z jego woli w drugim znaczeniu). To wszystko pozwala nam też zdać sobie sprawę z tego, co znaczy, że poczytujemy komuś coś za winę lub zasługę. Mianowicie to jest poczytywanie w połączeniu z oceną etyczną czynu, który poczytujemy. W zasadzie możliwe też poczytywanie bez takiej oceny. Ale to chyba wyjątkowe wypadki; np. w praktyce sędziego zdarzyć się może, że musi karać za czyn etycznie obojętny, lecz ustawą karną zabroniony (noszenie broni bez pozwolenia władzy). Wtedy etycznie nie poczytuje się za winę, lecz tylko z punktu widzenia prawa karnego. Ale w zasadzie i to nie jest potrzebne do aktu poczytywania; wystarczy stwierdzenie, że czyn wynika z postanowienia, dalej z charakteru czyniącego. Albowiem możemy teraz odpowiedzieć już na naszą trzecią niewiadomą: Co znaczy „poczytywać”? Znaczy wydawać sąd, że czyn pewien wynika z charakteru danego osobnika, że więc dany osobnik jest sprawcą czynu. Poczytując osobnikowi *X* czyn *C*, wydajemy sąd, który może brzmieć: To zrobił *X*, a nie kto inny. To zrobił *X* zgodnie ze swym charakterem, więc czyn *C* z tego charakteru wynika. Czyn *C* odpowiada charakterowi [*X*-a]; to do niego podobne. Takie poczytywanie, takie wydawanie sądu nazywa się „poczytywaniem intelektualnym”; obok tego [jest] jeszcze [poczytywanie] emocjonalne, gdy właśnie ze stwierdzeniem tego stanu rzeczy łączy się oparta na uczuciu ocena etyczna czynu poczytywanego. Tu właśnie [tkwi] źródło owego poczytywania za winę

lub zasługę. Po takim określeniu poczytywania czynów i poczytalności sprawcy możemy też określić warunki zmniejszonej lub zniesionej poczytalności czynów. Poczytywanie [zostaje] zniesione, jeżeli albo nie było czynu, albo nie było woli, [a] jeżeli – to tylko pozornie była. Poczytywanie [jest] zmniejszone, jeżeli:

1) czyn nie odpowiadał postanowieniu: chciałem go zranić (albo w ogóle nie chciałem nic), a zabiłem;

2) jeżeli postanowienie nie odpowiadało charakterowi;

3) jeżeli jedno i drugie [zachodzi].

„Niepoczytalność sprawcy” (już nie powinien nazywać się „sprawcą”) jest wyrazem, którego się używa dla zmniejszonej lub zniesionej poczytalności czynu z powodu (2) – to znaczy jeżeli postanowienie nie jest wynikiem jego charakteru, lecz innych okoliczności; w miarę jak od charakteru odbiega, poczytalność się zmniejsza. To się właśnie łączy z pojęciem wolności woli w znaczeniu moralnym. Przewaga warunków wewnętrznych, moich, nad zewnętrznymi, przypadkowymi (Höfler, 572).

Na tym tekst wykładu Twardowskiego się urywa. Ponieważ jednak pewne tezy związane z jego poglądami na zagadnienia poczytalności zostały sformułowane w odczycie wygłoszonym na posiedzeniu Towarzystwa Prawniczego we Lwowie dnia 25 marca 1899 roku pt. „O pojęciu poczytalności karnej w świetle psychologii”, podajemy je tu na podstawie tekstu ogłoszonego w *Rozprawach i artykułach filozoficznych*, Lwów 1927 roku. Streszczają one bowiem niektóre istotne myśli publikowanego obecnie wykładu.¹⁷⁷

1) Poczytywanie w znaczeniu prawa karnego jest szczegółowym przypadkiem poczytywania pojętego w znaczeniu najobszerniejszym, czyli poczytywania moralnego.

2) Poczytywanie moralne zawiera ocenę etyczną czynu poczytywanego, kwalifikując go jako dozwolony albo niedozwolony, albo poprawny, albo chlubny.

3) Ocena etyczna jest czynnością psychiczną, złożoną z pewnych uczuć etycznych i z sądu, będącego wyrazem tych uczuć.

4) Poczytywanie zawiera prócz oceny etycznej jeszcze sąd, orzekający, że pewien osobnik jest sprawcą danego czynu.

¹⁷⁷ Akapit jest autorstwa I. Dąbskiej [przyj. nasz – A.B. i J.J.].

5) Poczytywanie karne różni się od poczytywania moralnego pod dwoma względami: (A) Miejsce uczuć etycznych zajmują w poczytywaniu karnym postanowienia ustawy karnej. (B) Poczytywanie karne ogranicza się do czynów kwalifikowanych jako niedozwolne.

6) Przedmiotem poczytywania są czyny ludzkie. Nie można jednak czynu określać jako taki objaw życia danego jestestwa, który jest dziełem jego woli. Wtedy bowiem nie można by nikomu poczytywać czegoś za winę nieumyślną.

7) Wolne od powyższego zarzutu byłoby określenie: Czynem jest każda czynność ludzka, która albo jako taka, albo ze względu na swe skutki, podpada pod ocenę etyczną lub karną.

8) Nazywając kogoś „sprawcą danego czynu”, czyli poczytując mu dany czyn, dajemy wyraz przekonaniu, iż wśród warunków danego czynu znajduje się także charakter i – gdzie nie chodzi o przypadki winy nieumyślnej – postanowienie osoby, której czyn poczytujemy.

9) Jeżeli więc pewien czyn nie jest wpływem charakteru – ewentualnie także postanowienia – danego osobnika, nie może mu być poczytywany. Kara jednak może w takich przypadkach mieć miejsce w celach pedagogiczno-społecznych.

10) Poczytalność jest zmniejszona, jeżeli udział charakteru – *respective* także postanowienia – w pewnym czynie jest ograniczony.

11) Jeżeli dany czyn jest w pełni wpływem charakteru sprawcy, wtedy sprawca, dokonując czynu, znajduje się w stanie tzw. wolności moralnej.

12) Wolność moralna jest zatem warunkiem poczytalności czynów, wolność woli natomiast (w tym znaczeniu, w którym ona stanowi przedmiot sporu między indeterministami i deterministami) nie jest warunkiem poczytalności.

3.5. Wykłady z etyki

Wykłady w Uniwersytecie Lwowskim¹⁷⁸

Część I: Główne kierunki etyki naukowej,

1909–1910. *Etyka*, t. XIII (1974), s. 197–226

Część II: O sceptycyzmie etycznym, 1923–1924

Etyka, t. IX (1971), s. 171–222

Część III: O zadaniach etyki naukowej, 1905–1906

Etyka, t. XII (1973), s. 125–155

Do druku przygotowała Izydora Dąmbska

WYKŁADÓW Z ETYKI CZĘŚĆ I

GLÓWNE KIERUNKI ETYKI NAUKOWEJ

1. Wyjaśnienie wyrazów¹⁷⁹

1.1. *Initium doctrinae sit consideratio nominis*.¹⁸⁰ Rozpoczynając naukę jakąś, należy rozpatrzyć jej nazwę. Wyraz „etyka” pochodzi od wyrazu greckiego „*ethos*”. Ale są dwa wyrazy „*ethos*”, jeden przez *epsilon* („*εθος*”), drugi przez *eta* („*ηθος*”). „*Εθος*” (przez *epsilon*) znaczy „zwyczaj”, „przyzwyczajenie”, to, co powstaje dzięki przyzwyczajeniu (zwroty: „*εν εθει εστι τι*” – „ktoś ma zwyczaj”, „*εθος εχειν*” – „mieć zwyczaj”, „*εξ εθους*” – „zwyczajnie”.) „*Ηθος*” (przez *eta*), a zwłaszcza „*ηθη*” znaczy pierwotnie: zwyczajne, stałe miejsce przebywania. W *Iliadzie* „*ηθη ιπων*” [oznacza] stajnie końskie, także: zwyczajne pastwisko. W *Odysei* często chlew oznacza, dalej też (jako *plurale tantum*) mieszkanie ludzi. Z czasem „*ηθος*” nabrało znaczenia stałego sposobu postępowania lub stałego urządzenia, a więc obyczaju, zbliżając się tym bardzo do

¹⁷⁸ Wykłady te były kilkakrotnie powtarzane w różnych wersjach. Publikując poszczególne części wykładów, I. Dąmbska wzięła za podstawę najlepsze z zachowanych wersji, stąd brak chronologii [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

¹⁷⁹ Podaję tytuł rozdziału według „Streszczenia” [sporządzonego przez Twardowskiego]. W tekście wykładów brzmi on: „Wyjaśnienia słowne” [przyp. I. Dąmbskiej].

¹⁸⁰ Myśl podana tu w sformułowaniu łacińskim ma zapewne swoje źródło w maksymie greckiej: *προς το ορλος διδασκειν, δει πρωτον εξεταζειν τα ονοματα* – często powtarzanej w różnych wariantach (u Arystotelesa, Epikteta, Galenosa i innych). Inne analogiczne łacińskie sformułowanie: *Principium in omni disputatione et re est nomen* [przyp. I. Dąmbskiej].

Otóż etyka jako nauka filozoficzna związana jest z wyrazem „*ἦθος*” przez *eta*. Ale nie w znaczeniu „obyczaj”; przynajmniej nie wprost i bezpośrednio. Nie jest bowiem etyka nauką o obyczajach. Mówiono w Grecji o *ἠθογράφοι*; to byli pisarze opisujący obyczaje. Ale tak też nazwano opisujących charaktery, albowiem wyraz „*ἦθος*” ma jeszcze inne znaczenie. Mianowicie CHARAKTER.¹⁸² Dlatego, że obyczaj zarówno wypływa z charakteru, jak też o nim świadczy. Obyczaje [bywają] szlachetne [i] chamskie, łagodne i okrutne – tak samo charaktery. I w znaczeniu charakteru wzięty jest wyraz w pierwszym systematycznym dziele pt. *Etyka*, które nas doszło w *Etyce* Arystotelesa. Przymiotnik „*ἠθικός*” tu znaczy „to, co się tyczy charakteru”. Stąd tytuł dzieła Arystotelesa jako *pars pro toto*, bowiem zajmuje się [w nim] jeszcze innymi sprawami, ale tak książkę nazwano *a fortiori*. A że Arystotelesowi nie o obyczaje szło, gdy nazywał swe dzieło „*Τὰ ἠθικά*”, to wynika z samego dzieła. Zajmuje się on bowiem tym, co Grecy nazywali „*ἀρετή*”. Tłumaczy się [ten wyraz] przez „cnota”. To trafne, o ile chodzi o staropolskie znaczenie wyrazu. Cnoty żołnierskie, obywatelskie. Ale nawet i to nieco za ciasne. Albowiem Grek mówi też o „cnocie” lekarza, o „cnocie” szewca, rozumiejąc przez ten wyraz to, co Rzymianin pierwotnie rozumiał przez *virtus* – DZIELNOŚĆ. A dzielne w tym znaczeniu jest wszystko, co zdolne DZIAŁAĆ w myśl swej istoty, swego przeznaczenia, swych zasadniczych cech i właściwości. Więc może być dzielny lekarz, dzielny szewc, dzielny żołnierz itd. Otóż posiadamy w ten sposób różne dzielności, czyli zalety (cnoty) w owym znaczeniu Arystotelesa. Dzieli [on] je na dwie grupy: *ἀρεται διανοητικαι* i *ἠθικαι*.

Διανοητικαι – to są kierunki i rodzaje dzielności ludzkiej opierające się na rozumie, stronie intelektualnej. Tu należą roztropność, bystrość, mądrość, przytomność umysłu *etc.* Do *ἀρεται εῦθικαι* należą takie, jak odwaga, sprawiedliwość, życzliwość *etc.* Widać, że nasz wyraz „cnota” zacieśniony [został] do tych drugich – do *ἠθικαι*, tzn. [do] cnót albo

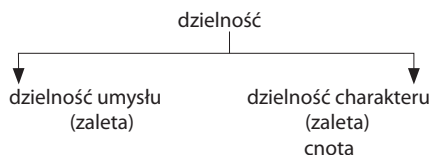
¹⁸² W greckim „charakter” znaczy: (1) zamię, (2) właściwość (rys); więc dzieło Teofrasta *ἠθικοὶ χαρακτήρες* znaczy: właściwości, rysy, dotyczące się charakteru.

rodzajów dzielności charakteru.¹⁸³ Arystoteles o stosunku tych dwóch rodzajów dzielności tak się wyraża: „Διττης δε της αρετης ουσης, της μεν διανοητικης, της δε ηθικης, η μεν διανοητικη το πλειον εκ διδασκαλιας εχει και την γενεσιν και την αυξησιν, διοπερ εμπειριας δειται και χρονου, η δ' ηθικη εξ εθους περιγινεται, οθεν και τουνομα εσχηκε, μικρον παρεκκλινον απο του εθους” („Dwojakie są zalety: jedne tkwią w rozumie, drugie w charakterze; te, które tkwią w rozumie, po większej części nauce zawdzięczają swój początek i rozwój; tych, które tkwią w charakterze, nabywa się drogą nawyknienia, skąd też wzięły swą nazwę, mało tylko różniącą się od nawyknienia” – *Eth. Nik.* II, 1).¹⁸⁴ Więc zakres dzielności etycznej, na charakterze opartej, na charakterze, który się wyrabia nawyknieniem, przyzwyczajaniem, a nie nauką i doświadczeniem. I tą dzielnością głównie zajmuje się dzieło Arystotelesa.

Pozostając na razie jeszcze przy kwestii wyrazów, musimy pamiętać, że odkąd Cicero (Baldwin, *Dictionary sub „Ethics”*¹⁸⁵) przełożył Arystotelesowe „ηθικός” przez „moralis”; wyrazy te są poniekąd synonimiczne, poniekąd w związku bliskim ze sobą, ale nie całkiem równoznaczne.

Oto synonimiczne znaczenia – najogólniejsze [słów] „moralność”, „moralny” – „etyka”, „etyczny”. Ogół poglądów, pojęć co do postępowania; ogół sposobów postępowania, panujących w pewnej sferze, czasie *etc.* „Moralność kupiecka”, „etyka kupiecka”, „poziom moralny”,

¹⁸³ Na odwrocie karty schemat [przyp. I. Dąbskiej]:



¹⁸⁴ Obok podaje Twardowski inną redakcję przekładu, lepiej uwydatniającą poprzednio pokazany związek znaczeń: „Dwojakie są zalety – jedne intelektualne, drugie obyczajowe [...]; obyczajowych nabywa się drogą przyzwyczajania; skąd też wzięły swą nazwę nieznacznie tylko różniącą się od zwyczaju” [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁸⁵ Chodzi o artykuł W.R. Sorleya i H. Sidgwicka w I tomie *Słownika*, gdzie czytamy: *The term MORALIS was introduced by Cicero as an equivalent of Aristotle ηθικός* (J.M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, t. I, New York 1911, s. 346) [przyp. I. Dąbskiej].

„poziom etyczny”¹⁸⁶. „Moralność barbarzyńska”. „Etyka chińska”. „Moralny”, „etyczny” – to wszystko, co ma związek z tym postępowaniem, z tymi poglądami *etc.* „Rozważania moralne”. „Rozważania etyczne”. „Zagadnienia moralne”, „zagadnienia etyczne”, „zasady”, „prawa moralne”, „etyczne”. Tu więc nie ma żadnej oceny – moralność i etyka w tym znaczeniu mogą być czymś dodatnim i czymś ujemnym.¹⁸⁷ Ale: „moralność”, „moralny” [w węższym znaczeniu to] – pewne właściwości postępowania, intencji, charakteru. Tak samo – etyczny. Dalej „niemoralny”, „nieetyczny”. Tu jednak już pewne zróżnicowanie, i to albo dotyczące obu przymiotników, albo tylko jednego z nich. Obu dotyczy zacieśnienie ich znaczenia do tego, co jest moralne, etyczne w dodatnim znaczeniu. To występuje w przeciwstawieniu: moralny–niemoralny, etyczny–nieetyczny. Przymiotnika „moralny” dotyczy [też] zacieśnienie do pewnej tylko kategorii czynów i sposobów postępowania uważanych za dodatnie (więc o przyzwoitość chodzi, o obyczajność, życie niemoralne).

[Znaczenia] niesynonimiczne. „Moralność” – sposób postępowania, poglądy na postępowanie (moralność Spinozy).

Etyka – teoria postępowania, stąd teoria moralności (etyka Spinozy), nauka o postępowaniu. Etyczny = należący do etyki jako nauki. W tym też znaczeniu [niesynonimicznym] będziemy mówili o etyce.

1.2. Tak więc wyjaśniliśmy sam wyraz, ale trzeba podać pojęcie, określenie etyki. Co jest przedmiotem tej nauki, jaki jej charakter. Wielka różnica co do treści i zakresu pojęcia, tak jak co do zakresu samej etyki. Że jest to jakaś teoria, nauka dotycząca POSTĘPOWANIA LUDZKIEGO, to jasne. Powiadamy – etyka Kanta na innych oparta założeniach niż etyka Arystotelesa. Etyce chodzi o badanie, o formułowanie, uzasadnianie postępowania, ale postępowania ogólnoludzkiego. Etyce nie chodzi o jakiekolwiek postępowanie, lecz o pewien tylko zakres postępowania. Na

¹⁸⁶ Na marginesie ołówkiem: „poziom moralności” i uwaga o analogii z terminem „logika” i przymiotnikami „logiczny”, „estetyczny” [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁸⁷ Na marginesie późniejsza notka: „Halpern proponuje (*Stanowiska w etyce. [Wstęp metodologiczny do etyki]*, Warszawa] 1918, s. 17–18) wyraz „moralistyczny” dla najszerszego tu znaczenia; przeciwieństwem „amoralny” [przyp. I. Dąbskiej].

przykład etyka nie troszczy się o postępowanie nasze, gdy uczymy kogoś drugiego tańca lub języka łacińskiego. Wprawdzie można źle i dobrze uczyć, ale w tym znaczeniu złym i dobrym postępowaniem etyka się nie zajmuje. Nie to ją obchodzi, czy ktoś jest dobrym nauczycielem, dobrym filologiem albo tancmistrzem, lecz to, czy jest DOBRYM CZŁOWIEKIEM. A „dobry” znowu ma różne znaczenia. Więc całkiem specjalna jakaś ocena postępowania ze specjalnego kąta i punktu widzenia, który ogromnie trudno w słowa ująć, choć każdy doskonale niejako wyczuwa, o co chodzi. Mianowicie o wartość postępowania pod pewnym względem, o rozróżnienie postępowania, jakie ono być powinno, a jakie być nie powinno, jak to w ogóle w tym „powinieneś”, „jest twoim obowiązkiem”, w tej IMPERATYWNOŚCI, z jaką występują, przepisy etyczne różnią się od przepisów kuchennych, jazdy konnej, dydaktycznych, technicznych itd.¹⁸⁸ Całkiem zdają się one mieć osobliwy charakter. Moore (*Zasady etyki*, przekł. polski 1919, rozdz. I, punkt 1 i 2) tak się wyraża: „Łatwo przytoczyć kilka takich sądów potocznych, których prawdziwością zajmuje się niewątpliwie etyka. Gdy mówimy „To jest dobry człowiek” lub „Ten jegomość jest nikczemny”, gdy pytamy „Co winienem uczynić?”, „Czy postępuję niesłusznie, czyniąc to a to?”, gdy rzucaamy takie uwagi, jak „Umiarkowanie jest cnotą, a pijaństwo wadą” – wówczas wypowiadamy zdania i pytania, których rozważanie naukowe należy niewątpliwie do zadań etyki. Jej to zadaniem jest rozważenie, która spośród możliwych odpowiedzi na pytanie „Jakie postępowanie jest słuszne?” jest prawdziwa, oraz wskazanie racji, na których podstawie moglibyśmy rozstrzygać o prawdziwości lub błędności naszych sądów dotyczących charakteru ludzi czy też wartości moralnej ich czynów. W przeważnej większości wypadków, wypowiadając twierdzenia, w których mowa o „cnocie”, „występku”, „obowiązku”, „powinności”, o „dobrym” lub „złym”, wypowiadamy sądy etyczne. Zastanawiając się nad ich prawdziwością, rozważamy tym samym jedno z zagadnień

¹⁸⁸ Na marginesie i w interlinii adnotacja: „Kanta kategoryczny imperatyw wyjaśnić; należy – nie należy (nie wolno), powszechność i bezwarunkowość norm etycznych” [przyp. I. Dąbmskiej].

etyki [...]. Gdy weźmiemy podobne do poprzednich przykłady, to nie omylimy się zbyt, jeśli powiemy, że dotyczą one sprawy „postępowania” – a mianowicie pytania, co w postępowaniu istot ludzkich jest dobre, a co złe, co słuszne, a co niesłuszne. Mówiąc bowiem, że człowiek jest dobry, chcemy przez to zazwyczaj powiedzieć, że postępuje on słusznie; mówiąc, że pijaństwo jest występkiem, mniemamy zazwyczaj, że upić się jest postąpieniem zdrożnym. Takie roztrząsanie postępowania ludzkiego jest właśnie tym, co najściślej kojarzy się z terminem „etyka”. Skojarzenie to wytworzyło się, ponieważ postępowanie jest bez wątpienia najpowszechniejszym i najogólniej interesującym przedmiotem sądów etycznych.”

Tym się na razie musimy zadowolić, pamiętając, że w etyce chodzi o badanie, formułowanie, uzasadnianie i systematyczne zestawianie sądów dotyczących się postępowania ludzkiego z punktu widzenia kwestii, o ile ono jest dobre lub złe. Ale pamiętać też trzeba, że nie o każde, nie o jakiekolwiek postępowanie chodzi, i nie o postępowanie dobre i złe w jakimkolwiek znaczeniu. Więc to nam wystarczy, że etyka ma właśnie do czynienia z tą całkiem specyficzną oceną postępowania i zachowania się człowieka i stawia mu pewne wymagania całkiem niezależnie od zawodu, stanu, wykształcenia itd. Tę specyficzność różne teorie etyczne różnie¹⁸⁹ określają.¹⁹⁰

1.3. Pozostaje nam jeszcze do wyjaśnienia, dlaczego mówię tu o „etyce naukowej”.¹⁹¹ Po prostu: bo istnieje etyka i moralność przednaukowa i nienaukowa. Jeśli przez etykę całkiem na ogół rozumiemy KOMPLEKS POGLĄDÓW, teorii dotyczących oceny postępowania ludzkiego, tego, jak człowiek postępować powinien, to – rzecz jasna – poglądy takie mogą istnieć i poza sferą naukowego uzasadnienia, podobnie jak można rozróżniać higienę naukową i nienaukową. Nienaukowa może

¹⁸⁹ W oryginale „inaczej” [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁹⁰ Na marginesie adnotacja: „Etyka więc dotyczy się postanowień i charakteru” [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁹¹ Na marginesie adnotacja: „Chodzi o etykę jako naukę, nie w znaczeniu moralności. Ale mówi się o etyce «nienaukowej» (w nieściśłym znaczeniu)” [przyp. I. Dąbskiej].

być znowu dwojaka w zasadzie (zarówno higiena, jak i etyka). Mianowicie zanim jeszcze nauka higieny istniała, istniały liczne przepisy higieniczne, podawane bądź (1) religijnymi wierzeniami, bądź (2) obyczajem, zwyczajem, więc to, co można by nazwać „higieną zwyczajową” (podobnie jak prawo zwyczajowe). Religia przepisywała np. pewne okresowe obmywania, np. przed lub po jedzeniu. Mojżeszowa religia [zna] szereg przepisów dotyczących higieny życia płciowego. Inne OBYCZAJOWE przepisy o znaczeniu higienicznym: np. zdejmowanie obuwia, gdy się wchodzi w czyjś dom. To zwyczaj, o którego higienicznym znaczeniu zwykle pojęcia nie mają ci, co go stosują. I dziś mamy wśród ludu taką higienę zwyczajową; często całkiem mylną, np. że do roku nie wolno dzieciom zmywać głowy, albo noszenie blaszki w uchu przez mężczyzn dla wzmocnienia wzroku. To higiena ludowa. Naturalnie, że HIGIENA NAUKOWA nie aprobeuje na ślepo tych wszystkich poglądów na wskazane ze względu na zdrowie postępowanie, lecz sama sobie zdanie wyrabia o tym, co zdrowiu sprzyja i szkodzi. I dlatego często [jest] w zgodzie, często też nie [jest] w zgodzie z higieną religijną, ludową i zwyczajową. Całkiem podobnie rzecz się ma z etyką.

I) Cały szereg przepisów religijnych o znaczeniu moralistycznym. Na przykład przykazania Boskie. (II) Ale istnieją też przykazania, przepisy, poglądy obyczajowo-zwyczajowo-towarzyskie; dalej prawne, zwyczajowe i pozytywne. Etyka towarzyska – *savoir-vivre*; wypada, nie wypada. Na przykład ktoś się kłania, trzeba się odklonić. Nie należy nikomu mówić w twarz: to nieprawda, co pan mówi. Delikatność pewna, uprzejmość. To są rzeczy etycznie uzasadnione. Jak pewne przepisy obyczajowe higieny. Ale inne są bez sensu. Na przykład, że powinna osoba starsza siedzieć w powozie po stronie prawej, młodsza po lewej, nie na odwrót; albo: zakaz jedzenia ryby przy pomocy noża.

Otóż obok tych religijnych i towarzyskich przepisów zachowania się i postępowania istnieją także przepisy oparte na naukowej podstawie. Przynajmniej istnieje dążność do stworzenia takiej podstawy. To jest właśnie zadaniem etyki naukowej. Niekiedy ona potwierdza wymagania [etyki] religijnej i towarzyskiej, czasem jednak [daje] odmienne wyniki. Nazwa tej naukowej etyki [to] albo wprost „etyka”, albo, gdy

chodzi o przeciwieństwo, „*philosophia moralis*” (odróżnienie od „*theologia moralis*”). Termin „*philosophia moralis*” pochodzi od Seneki; u Anglików „*moral*”, „*natural philosophy*”; „etyka niezależna.”¹⁹² (Co innego znowu u Kanta tzw. *Moraltheologie*, mianowicie teologia oparta na etyce.) Wyraz „*ethica*” zaś jest *pl. neutrum* i w znaczeniu *philosophia moralis* tworzy jedną z głównych części filozofii w podziale przez starożytność późniejszą przekazanym. Sam bowiem Arystoteles dzieli (*Topika*, I, 14) zagadnienia filozoficzne, tj. naukowe, na: *ethika*, *physika*, *logika*. To podział w stoicyzmie i epikureizmie utrzymany. U Arystotelesa jeszcze inne ustosunkowanie. W *Met. E.* 1 powiada: „Πασα διανοια η πρακτικη η ποιητικη η θεωρητικη”. Trojaki kierunek umysłu.¹⁹³ Otóż do *πρακτικη* („filozofia praktyczna”) zalicza etykę, ekonomikę, politykę (jednostka, domostwo, państwo). Istnieje więc gałąź badań naukowych zajmująca się zagadnieniami etycznymi, a łatwo wskazać, jaka [zachodzi] różnica między taką nauką [etyką] a religijną lub towarzyską. Naukowa uzasadnia, usiłuje powiedzieć, podać racje dlaczego. Nie uznaje żadnych powag, nie zna innych podstaw prócz argumentów rozumu. Religijna powołuje się na objawienie, księgi święte, nauki Kościoła, dekrety kongregacji, tradycję itd. Wprawdzie nie brak i tam niekiedy rozumowego uzasadnienia, ale właściwie to rzecz tu obca (i ostatecznie rozstrzyga powoływanie się na jedną z tych autorytatywnych rzeczy). W etyce towarzyskiej także nie ma naukowego uzasadnienia, a nawet ona nie ma się do czego odwoływać, lecz zupełnie już bez cienia podstawy mówi: to „przyjęte”, tak ma być, bo inaczej nie wypada – i już.

¹⁹² W wykładzie z lat 1923–1924 Twardowski poświęcił terminowi „etyka niezależna” następujące uwagi, których nie ma w konspekcie, a które podaje na podstawie zachowanych notatek słuchaczy: „Często określa się etykę naukową jako „niezależną”. Niektórzy nadają temu określeniu zabarwienie pejoratywne. Ale etyka naukowa istotnie winna być niezależna od autorytetów, od przepisów religijnych itp.” Do sprawy niezależności etyki powrócił też w dalszym ciągu wykładu (por. p. 4 B, s. 332) [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁹³ Po tych słowach uwaga: „Wyjaśnić!”. W wyjaśnieniu Twardowski przypominał, że – zdaniem Arystotelesa – umysł ludzki może być czynny w trojaki sposób: (a) praktycznie, (b) poetycznie, (c) teoretycznie. W pierwszym wypadku skierowany jest na działanie, w drugim ku twórczości, w trzecim ku poznawaniu (wedle notatek z wykładów w latach 1923–1924) [przyp. I. Dąbskiej].

Więc religia uzasadnia objawieniem, a tu nawet tego nie ma. Etyka naukowa, jak wszelka czynność [naukowa], wszelki system twierdzeń naukowych, musi postępować według zasad logiki, krok za krokiem badając, ciągle uzasadniając. Otóż my zajmować się będziemy tylko etyką naukową, a etyka religijna, teologia moralna tylko o tyle nas będzie obchodzić – tak samo zresztą jak etyka obyczajowa – o ile wywarła wpływ na etykę naukową, podając jej pewne zagadnienia lub podsuwając pewne sposoby ich rozwiązania. Lecz tylko ubocznie¹⁹⁴. Musimy jeszcze określić stosunek tej etyki naukowej do tzw. filozofii życia, do owej postawy życiowej filozoficznej, o której była mowa przy rozważaniu historycznego pojęcia filozofii. Zajmować się etyką naukową, a być filozofem życiowym to dwie rzeczy różne, mogące istnieć zupełnie oddzielnie. Ale mogą też iść w parze, jak np. u Sokratesa, Platona. A znowu czymś innym jest żyć według jakiejś naukowej etyki. Jest ta analogiczna różnica, jak być artystą i pisać teorię sztuki, i znowu tworzyć według zasad pewnych teorii. Ze względu na możliwość połączenia w jednej osobie filozofa życia i teoretycznego etyka niekiedy etyki mają w sobie pewien czynnik nienaukowy, lecz raczej praktyczny, albo też oparty na pewnym poglądzie na świat – o tyle też odsuwają się nieco od charakteru nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu. Po takim wyjaśnieniu tytułu zwróćmy się do kwestii kierunków etyki naukowej. Sprawa niełatwa.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Na marginesie adnotacja: „A co z etyką filozoficzną”? Zamieszczony w tym miejscu, tj. po słowach „tylko ubocznie”, ustęp zaczynający się słowami „musimy”, a kończący zwrotem „w ścisłym tego słowa znaczeniu”, włączyłam tu z kartki pochodzącej z 1913 roku, a zawierającej pewne uzupełnienia do wykładu z lat 1909–1910 [przyp. I. Dąbbskiej].

¹⁹⁵ Na marginesie uwaga: „*Vide* uzupełnienie” i na odwrocie kartki zdanie: „Wszelako niektórzy, nie wierząc w możliwość tak pojętej etyki naukowej, inne pragną jej przypisać zadanie. Ochorowicz.” Chodzi tu Twardowskiemu o pojęcie etyki naukowej w sensie etyki opisowej. Temu zagadnieniu poświęca w wykładzie punkt 5 rozdz. II, zamieszczony po rozważaniach dotyczących kryterium etycznego (s. 341). Zajmuje się nim obszernie w wykładzie o zadaniach etyki naukowej (por. niżej – cz. III). W wykładzie z lat 1923–1924 wysunął tę sprawę przed przeprowadzeniem klasyfikacji kierunków w tych mniej więcej słowach: „Zanim przystąpimy do przeglądu głównych kierunków etyki, trzeba wspomnieć o rozróżnieniu zasadniczym, które dzieli reprezentantów etyki na dwa obozy. Mam tu na myśli etykę normatywną i etykę opisową. Przedstawiciele

2. Tymczasowy przegląd głównych kierunków etyki naukowej

2.1. Odkąd zaczęto zastanawiać się nad zagadnieniami etycznymi, wystąpiła dość wielka rozbieżność w poglądach na sposób rozwiązywania tych zagadnień. Dzieje się to i w innych naukach, nie tylko filozoficznych. W społecznych – np. różne poglądy co do pierwotnej formy związków rodzinnych, co do kwestii matriarchatu, co do wpływu stosunków ekonomicznych na stan oświaty, kultury *etc.* A nawet nie brak takiej różnicy zdań i w naukach przyrodniczych – np. kwestia wystąpienia człowieka, epoka lodowcowa itp., dziedziczenie cech nabytych, darwinizm, lamarkizm itp., tylko że im bardziej skomplikowane zagadnienia, tym oczywiście większa i rozbieżność zdań się zjawia. KAŻDY ZAŚ ZASADNICZO ODMIENNY CO DO METODY I CO DO MERITUM SPOSÓB ZAPATRYWANIA SIĘ NA PEWNE ZAGADNIENIA TWORZY PEWIEN KIERUNEK NAUKOWY.¹⁹⁶ Gdyby więc chodziło o formalną zasadę podziału tych kierunków, należy to uczynić według dwóch punktów widzenia: *primo*, zagadnienia; *secundo*, sposoby rozwiązywania zasadniczych zagadnień.

etyki opisowej odmawiają etyce normatywnej miana naukowości. Przedstawiciele etyki normatywnej są zdania, że etyka bada zasadność przepisów i że zajmuje się oceną postępowania. Rzecz jasna, że w ocenie leży zarodek normy czy reguły postępowania. Przedstawiciele etyki opisowej uważają, że etyka jako nauka może tylko mówić, co jest, ale ocena przekracza jej kompetencje. Wielu uczonych usiłowało budować etykę normatywną, starając się naukowo uzasadnić, co jest dobre, a co złe itp. Czy nie ulegali szlachetnemu złudzeniu, czy nie imali się zadania przekraczającego kompetencje nauki – przesądzać tu nie będziemy. Zadowolimy się na razie przeglądem tych kierunków, w jakich szły ich usiłowania” [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁹⁶ Na marginesie notka: „Co to jest kierunek? Kierunek = typowe poglądy, zapatrywania *etc.* Kierunki biologii: witalistyczny, mechanistyczny.” A na odwrocie karty: „Materialistyczne pojmowanie dziejów. Eksperymentalny kierunek w psychologii, biologiczny kierunek w teorii poznania.” W wykładzie z lat 1923–1924 tak te zasygnalizowane sprawy rozwija: „Wiadomo, że w różnych naukach mówi się o różnych kierunkach (np. kierunek eksperymentalny w psychologii). Chodzić może o pewne różnice metodologiczne w badaniach. Ale nie tylko względy metody dają początek kierunkom. Różnica tkwić może w zasadniczych punktach widzenia, w naczelnych założeniach (np. kierunek materialistyczny w historii, kierunek biologiczny w teorii poznania). Obok wyboru metody i zasadniczych założeń jest jeszcze trzeci czynnik decydujący o różnicy w kierunkach. Czynnikiem tym jest dobór zagadnień. Można w badaniach naukowych kłaść silniejszy nacisk na te lub owe zagadnienia (np. jeden historyk bada głównie dzieje kultury, inny – polityki). W ten sam sposób będziemy mówili o kierunkach etyki naukowej” (według notatek z wykładu) [przyp. I. Dąbskiej].

2.2. Nie może być – naszym zadaniem – omówienie szczegółowe, tu na wstępie, wszystkich kierunków. To ma uczynić właśnie wykład całego półrocza.¹⁹⁷ Ale musimy się zorientować zaraz na wstępie, z jakich punktów widzenia owe kierunki się rozróżnia; musimy sobie zdobyć plan tych kierunków, podobnie jak ktoś, zabierając się do zwiedzania obcego miasta, poznaje plan i przejedzie się może głównymi arteriami komunikacyjnymi, zanim zacznie szczegółowo poznawać rzeczy godne zwiedzania. Otóż to i tutaj. Więc przede wszystkim: w jakich kierunkach poruszają się zagadnienia etyki oraz zasadnicze na nie odpowiedzi:

I) Zakres etyki. Etyka indywidualna i społeczna; społeczna albo singularistyczna, albo uniwersalistyczna. Nadto: czy istnieją obowiązki wobec Boga?

II) Źródło moralności. Etyka heteronomiczna (autorytatywna) i autonomiczna. Pierwszy [kierunek] zbliża [się] do sceptycyzmu etycznego.

III) Fundament etyczny. Intelektualizm etyczny i etyka uczuciowa, czyli emocjonalna. Odcieniem intelektualizmu jest rygoryzm etyczny.

IV) Kryterium etyczne: (1) zbyteczne, (2) potrzebne.

A) BRZMIENIE. Etyka teleologiczna i ateologiczna, czyli nomiczna. (a) TELEOLOGICZNA: albo eudajmonistyczna, albo perfekcjonistyczna. Eudajmonistyczna: albo hedonistyczna, albo eudajmonistyczna w znaczeniu ściślejszym. (b) NOMICZNA: albo formalne, albo materialne daje kryterium.

B) UZASADNIENIE. Albo niepotrzebne w ogóle, albo potrzebne. Drudzy albo aprioryści, albo empiryści. Jedni i drudzy mogą wyznawać etykę zależną lub niezależną. Różne połączenia obu tych kierunków.

C) ZDOLNOŚĆ OCENY ETYCZNEJ: (a) istota zdolności: idiogenetyzm, allogenetyzm; (b) źródło zdolności: natywizm, genetyzm.

D) WALOR. Etyka absolutystyczna, etyka relatywistyczna.

E) PRZEDMIOT KRYTERIUM I OCENY. Czyn, intencja, charakter.

¹⁹⁷ Na marginesie dopisek ołówkiem: „choć byłoby ładnie omówić przykłady poszczególnych kierunków” [przyp. I. Dąbskiej].

F) SKALA OCENY. Dobrze i złe, i obojętne, czy też obojętnych rzeczy nie ma. A dalej, czy dobre i złe wszędzie jednakowe czy też zróżnicowane.

V) Zadanie etyki naukowej. Normatywna albo opisowa. Różne pośrednie i przejściowe poglądy. Etykologia, etyka albo teoretyczna, albo praktyczna (normatywna)¹⁹⁸.

2.3.¹⁹⁹ ZAGADNIENIE ZAKRESU ETYKI. Jak odgraniczyć działanie, postępowanie podpadające pod zakres i kompetencję etyki od działania, które [pod nie] nie podpada? Tu wychodzi zaraz na jaw różnica etyki indywidualistycznej i społecznej. Społeczna w skrajnym sformułowaniu tylko to postępowanie uznaje za wchodzące w zakres etyki, które powstaje na tle współzycia ludzi (to, co człowiek robi dla innych), indywidualistyczna – tylko postępowanie jednostki zupełnie odosobnionej (to, co człowiek robi dla siebie).²⁰⁰ Czyli [etyka] społeczna uznaje tylko obowiązki względem drugich, indywidualistyczna tylko obowiązki względem siebie samego. W takim skrajnym przeciwieństwie rzadko występują te kierunki; zwykle złagodzone [są] w ten

¹⁹⁸ Ten przegląd zagadnień kierunków włączył Twardowski dodatkowo, bezpośrednio po karcie, na której kończy się rozdział I. Wydaje się jednak, że rzeczowo lepiej jest podać go w obrębie rozdziału II, po uwagach wstępnych, a przed omówieniem poszczególnych stanowisk. Tu zresztą na marginesie znajduje się nota odnosząca się do tego schematu, a zwracająca uwagę na to, że punkt (V) dotyczy sprawy innego rzędu (nie zagadnień w obrębie etyki). Nota ta brzmi: „Poza schematem kierunek etyki opisowej normatywnej”. Do powyższego schematu wprowadzić by należało pewne modyfikacje, zgodnie z nieuwidocznioną w nim wprawdzie, ale faktycznie zadecydowaną zmianą. Mianowicie w schemacie punkt dotyczący ZDOLNOŚCI OCENY ETYCZNEJ traktowany jest jako poddział punktu (IV); ponieważ w wykładach późniejszych Twardowski podkreśla, iż zagadnienie zdolności oceny etycznej wychodzi poza zakres zagadnienia kryterium, przeto zgodnie z tym w konspekcie wykładu z lat 1927–1928 (arg. 2) zaznaczył: „Stosownie do tego trzeba zmienić numerację poszczególnych ustępów poświęconych kierunkom ze względu na kryterium”. Jednakowoż schematu nie zmienił, a w miejscu tekstu, w którym zaczyna zajmować się zagadnieniem zdolności etycznej, zaznaczył tylko na marginesie: „Odtąd kryterium i ocena razem” [przyp. I. Dąbskiej].

¹⁹⁹ W oryginale był tu §1 i kolejno §§ 2, 3 itd. Zmieniliśmy numerację dla przejrzystości [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

²⁰⁰ Na marginesie uwaga: „W społecznej źródło: względ na drugich, w indywidualistycznej – względ na siebie – „człowiek na odludnej wyspie”. Schopenhauer, Stirner, epikureizm” [przyp. I. Dąbskiej].

sposób, że etyka społeczna uznaje także obowiązki względem siebie samego, a etyka indywidualna także obowiązki względem innych, przy czym jednak różnica polega na tym, że dla jednej jedne, dla drugiej drugie są PODSTAWOWE, a tamte POCHODNE. Są jeszcze kierunki etyczne uznające obok obowiązków względem siebie samego i względem innych także obowiązki względem Boga. Ale to już nie [jest] naukowa etyka.

Etyka społeczna może znowu wystąpić w dwojakiej formie: jedna – jeśli przedmiotem postępowania etycznego jest inna jednostka jako jednostka. Druga, jeśli przedmiotem postępowania jest jakiś związek jednostek. Pierwsza uznaje więc obowiązki względem całkiem w odosobnieniu wziętego bliźniego, jak to czyni etyka chrześcijańska, a druga nie zna obowiązków względem drugich jednostek, lecz np. względem rodziny i względem gminy, państwa, narodu albo też ludzkości jako całości wziętej.

Stąd mówimy o etyce społecznej singularystycznej albo kolektywistycznej.²⁰¹

Można by być skłonny nazwać etykę indywidualistyczną także „[etyką] egoistyczną”, [a etykę] społeczną także „altruistyczną”. Co to znaczy? Wyjaśnimy [rzecz] na przeciwieństwie postępowania altruistycznego i egoistycznego.²⁰² ALTRUISTYCZNIE postępuje człowiek wtedy, gdy kieruje się wyłącznie względem na cudzą dołą lub niedołą („*alter*” – „*drugi*”). DODATNIO ALTRUISTYCZNIE, gdy chodzi mu o poprawę doli cudzej lub zmniejszenie niedoli cudzej. UJEMNIE, gdy chodzi mu o pogorszenie cudzej doli lub powiększenie cudzej niedoli. Jeśli człowiekowi chodzi w jego postępowaniu WYŁĄCZNIE O WŁASNĄ dołą lub niedołą, wtedy postępowanie NIE JEST ALTRUISTYCZNE. Tu dwa wypadki możliwe: (I) Postępowanie wyłącznie kierowane na własną dołą i niedołą nie wchodzi w konflikt z cudzą dołą i niedołą albo – gdy wchodzi – postę-

²⁰¹ Na marginesie notka: „Stąd dwa altruizmy. Co znaczy altruizm jednostkowy, altruizm zbiorowy” [przyp. I. Dąbskiej].

²⁰² Na marginesie uwaga: „Według: Höfler, *Psychologie*”. Chodzi o §72 pt. „Egoismus und Altruismus” dzieła A. Höflera *Psychologie*, Wien–Prag 1897 [przyp. I. Dąbskiej].

pujący nie wie o tym. Przykłady: Zamawiam sobie nowe obuwie, dla siebie; ktoś gra u siebie na fortepianie, nie wiedząc, że komuś tym przeszkadza lub szkodzi. Takie postępowanie nie jest egoistyczne, lecz IPSYSTYCZNE. (II) Postępowanie kierowane wyłącznie względem na własną dola i niedola WCHODZI W KONFLIKT z cudzą dola i niedola; postępujący wie o tym, ale nie ma na to żadnego względu, postępuje bez względu na cudzą dola i niedola, czyli BEZWZGLĘDNIE. To postępowanie EGOISTYCZNE. Egoistyczne tedy postępowanie posiada dwie niezbędne cechy: WZGLĄD na własną dola i niedola; BRAK WZGLĘDU na cudzą dola i niedola. Obojętność na cudzą dola i niedola (o ile nie ma «wyższych» względów). Na przykład wiem, że grając, przeszkadzam sąsiadowi w pracy; mimo to gram. Ale tu nam na razie tylko o PSYCHOLOGICZNE POJĘCIE chodzi, bez wchodzenia w OCENĘ postępowania. Gdy brak jednej cechy – już nie ma postępowania egoistycznego. Na przykład postępowanie ipsystyczne, któremu brak drugiej cechy, albo postępowanie np. wodza, który nie ma względu na cierpienie żołnierzy i ludności cywilnej – tu brak pierwszej cechy: kierowania się względem na własną dola i niedola. On to robi dla Ojczyzny, nie dla siebie. (Więc tu nieegoistyczne postępowanie, [które] jest zarazem altruistyczne w znaczeniu kolektywnym.) Postępowanie, które nie jest ani egoistyczne, ani altruistyczne, można nazwać „neutralnym”. Co do OCENY ETYCZNEJ (potocznej), chwalimy dodatnio-altruistyczne postępowanie, ganimy egoistyczne i ujemnie-altruistyczne postępowanie.

Wspomniane rodzaje postępowania: altruistyczne dodatnio i ujemnie, ipsystyczne, egoistyczne są wyrazem pewnych cech charakteru człowieka. Nazywamy je także „ALTRUIZMEM” i „EGOIZMEM”. Ipsyzm tu nie wchodzi w grę. Mianowicie chodzi tu o zdolność i skłonność do odczuwania pewnych uczuć i niezdolność do odczuwania innych. A bliżej: pewnych uczuć wartości. [Ze względu na podstawę psychologiczną dzielić można uczucia na takie, których pojawienie się uwarunkowane jest przedstawieniem sobie czegoś (wyobrażeniem czy pojęciem), i takie, do których zaistnienia potrzebne są – oprócz przedstawienia sobie czegoś – sąd, przekonanie o czymś: Te uczucia przekonaniowe są dwojakie: (1) [uczucia] intelektualne i (2) [uczucia] wartości. Wartość jakąś na-

zywamy „dodatnią”, gdy sąd o jej istnieniu jest podstawą uczuć pozytywnych (przyjemności), a sąd o jej nieistnieniu – uczuć negatywnych (przykrości); „ujemną”, gdy rzecz ma się przeciwnie (sąd o istnieniu – uczucie przykre, sąd o nieistnieniu – uczucie przyjemne).]²⁰³ Wartość jest czymś względnym w dwojakim znaczeniu: (1) ze względu na doznającego lub mogącego doznawać uczucia wartości; (2) ze względu na inną wartość (właściwą, swoistą, pochodną). Czy istnieje wartość bezwzględna w pierwszym i drugim znaczeniu? Wartość najwyższa – *sum-mum bonum*.

ALTRUIZM DODATNI: zdolność i skłonność odczuwania uczuć wartości dodatniej względem cudzej przyjemności i uczuć wartości ujemnej względem cudzej przykrości. („Zależy mi.”)

ALTRUIZM UJEMNY: zdolność i skłonność do odczuwania uczuć wartości ujemnej względem cudzej przyjemności, a uczuć wartości dodatniej względem cudzej przykrości. („Zależy mi.”)

EGOIZM: brak zdolności i skłonności odczuwania uczuć wartości dodatniej lub ujemnej względem cudzej przyjemności i przykrości („Jest mi obojętne”). Altruizm dodatni: cieszę się cudzą radością, smucę się cudzą przykrością (współradość, współcierpienie, czyli litość – współczuwanie). Altruizm ujemny: cieszę się cudzym cierpieniem, smucę się cudzą przyjemnością (złośliwość, okrucieństwo, zazdrość i zawiść). Egoizm obojętny.

Więc etykę indywidualistyczną można by słusznie nazwać „egoistyczną”, społeczną można słusznie nazwać „altruistyczną” (altruizm singularystyczny i kolektywistyczny).

2.4. [ROZRÓŻNIENIE KIERUNKÓW] WEDŁUG ŹRÓDŁA MORALNOŚCI I ŹRÓDŁA RÓŻNOŚCI MORALNEJ (MORALIZM). Skąd bierze się różnica między do-

²⁰³ Zdania w nawiasach graniastych dodano na podstawie notatek słuchaczy z wykładów z lat 1923–1924 jako rozwinięcie podanej w oryginalnym konspekcie dyspozycji: „Wyjaśnić: Podstawa psychologiczna uczuć. Wyobrażenia i pojęcia. Przedstawienia tylko albo przedstawienia plus sądy, przekonania. Przekonaniowe dwojaki: (I) Intelktualne. (II) Wartości. Wartość dodatnia i ujemna.” W przedstawieniu teorii uczuć wartości powoływał się Twardowski poza wspomnianym już Höflerem (§§60–66l) na A. Meinonga. W tym wypadku chodzi o książkę A. Meinonga *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wert-Theorie*, Graz 1894 [przyp. I. Dąmbkiej].

brem a złem? To przeciwieństwo kierunków, już w starożytności bardzo wyraźnie zaznaczone pod wyrazami: „voμω” i „φυσει”.²⁰⁴ Według jednych nie ma istotnej, przyrodzonej niejako różnicy między dobrem a złem, postępowaniem etycznie dodatnim i ujemnym, lecz różnica ta jest czymś dla postępowania zupełnie zewnętrznym, narzuconym.²⁰⁵ To kierunek autorytatywny, czyli heteronomiczny. Według niego różnica między dobrem a złem wynika z mniej lub więcej dowolnego postanowienia, dekretu, czynnika mającego moc do zapewnienia sobie posłuchu dla swych postanowień. Więc tę różnicę przedstawiają sobie tak, jak np. różnicę między nakazanymi przez władzę a zakazanymi przez władzę sposobami postępowania w sprawach porządkowych. Na przykład, że pojazdy wymijać powinny się nawzajem na lewo (w innym państwie na prawo). To z samą istotą jechania i wymijania nic nie ma wspólnego. To niejako narzucone, bo trzeba jakoś sprawę uregulować. Otóż tak samo niektórzy przedstawiają sobie uregulowanie postępowania czy to przez rozkaz Boży (heteronomizm religijny), czy przez władzę świecką (autorytaryzm), czy przez umowę jakąś (konwencjonalizm społeczny). To jest voμo. [A kierunek] autorytatywny, zwany też „heteronomicznym”, bo obce, skądinąd wzięte prawo rozstrzyga o tym [co dobre, a co złe]. Może też na podstawie zwyczaju. Przeciwieństwo: [kierunek] autonomiczny (φυσει) [który przyjmuje, że] w istocie lub właściwościach pewnego postępowania leży to, iż jest dobre, a inne złe. Podobnie jak w istocie smutku leży powolne poruszanie się, w istocie radości – żywienie. Różnica dobrego i złego postępowania nie jest narzucona z zewnątrz, lecz jest to coś naturalnego, przyrodzonego, wynikającego z postępowania lub z czegoś, co ma z nim rzeczowy związek, z jego pobudek albo skutków, lub czegoś podobnego; jednym słowem – różnica tkwi w postępowaniu, a nie [jest] narzucona z zewnątrz.²⁰⁶ Heteronomizm bardzo

²⁰⁴ Na marginesie: „*natura – lege*, z przyrodzenia – z postanowienia” [przyp. I. Dąbbskiej].

²⁰⁵ Na marginesie: „Hobbes” [przyp. I. Dąbbskiej].

²⁰⁶ Na marginesie nota: „Czy można postawić analogiczną kwestię co do piękna i brzydoty?” [przyp. I. Dąbbskiej].

zbliża się do sceptycyzmu, zaprzeczającego możliwości etyki naukowej albo etyki w ogóle.²⁰⁷

2.5. [ZAGADNIENIE FUNDAMENTU MORALNOŚCI.] Według fundamentu moralności [tj. według tego], co jest pobudką postępowania dobrego, a unikania złego, dzielą się kierunki etyczne na intelektualistyczne (rygorystyczne) i na emocjonalne. Fundament moralności [to] ogół pobudek skłaniających człowieka do postępowania zgodnego z normami etycznymi. Chodzi więc o podstawę, fundament postępowania moralnego.

I tu [mamy] dwojaki pogląd. Według jednych, postępowanie moralne nie śmie być i nie może być wynikiem uczucia, lecz [ma być wynikiem] zastanawiania się, refleksji nad należyтым sposobem postępowania i poznania, zdania sobie sprawy z obowiązku, uświadomienia sobie jakiejś zasady. Zwykle wbrew uczuciu i skłonności etyka każe nam postępować – powiadają. Uczucie, serce, zamięłowanie pragnęłyby czego innego, ale obowiązek każe znowu coś innego. Rozum i serce – w rozterce. Stąd te konflikty, niepokoje, walki wewnętrzne. Więc to intelektualistyczny pogląd albo też etyczny intelektualizm, zamiast „intelektualistyczna, refleksyjna etyka”. Skrajne jego skrzydło to RYGORYZM, który powiada, że postępowanie etyczne nie śmie być skażone upodobaniem, że musi nam iść niejako *contre coeur* i wtedy tylko jest naprawdę moralne. Jeżeli biednemu pomagam, bo mi go żal, to nie ma wartości.²⁰⁸

²⁰⁷ Ołówkiem dopisane na marginesie: „Trzy formy sceptycyzmu etycznego”. Te sprawy omówione zostały szerzej w wykładach o sceptycyzmie etycznym (zob. niżej) [przyp. I. Dąbskiej].

²⁰⁸ Na marginesie dwuwiersz:

Chętnie wspomagam przyjaciół, lecz czynię tak, bo ich miłuję;

Gryzę i martwię się więc, że z moją cnotą jest źle.

Jest to przekład Schillerowskiego wiersza „Gewissensskrupel” („Xenien”), który w oryginale brzmi:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,

Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Twardowski chętnie cytował ten wiersz, podkreślając, że F. Schiller, który doskonale znał filozofię I. Kanta, żartował z jego rygoryzmu etycznego, odczuwając go jako coś nienaturalnego. Przy tej sposobności zwracał też Twardowski uwagę na odmiennność znaczenia, w jakim I. Kant używał terminów „autonomizm” i „heteronomizm” w porównaniu z tym, o którym była mowa w ustępie poprzednim, dotyczącym źródeł moralności [przyp. I. Dąbskiej].

Otóż przeciwieństwem intelektualizmu i rygoryzmu jest emocjonalny kierunek etyki, twierdzący, że postępowanie etyczne wynika właśnie z pewnych uczuć i jest moralne, o ile z tych uczuć, skłonności *etc.* wynika. Więc z miłości Boga albo ze współczucia z cudzą dołą i niedołą, albo z miłości bliźniego, albo z upodobania w harmonijnym ukształtowaniu się stosunków ludzkich itd. Różnica to bardzo ważna.

2.6. [ZAGADNIENIE KRYTERIUM ETYCZNEGO.] Co to znaczy kryterium? Kryterium (κρίτηριον) = ZNAMIE, jako środek do wyróżniania, a dalej sądzienia; sprawdzian itd. To [także] jakaś zasada, jakiś sąd, orzekający [to znamie. W etyce sąd orzekający], czym się różni postępowanie dobre od złego albo jakie są znamiona postępowania dobrego (w tej bowiem formie zwykle kryterium występuje).²⁰⁹

Tu nasuwa się przede wszystkim kwestia potrzeby kryterium. Kiedy w ogóle jakieś kryterium [jest] nam potrzebne? Czy wtedy, gdy chodzi np. o to, czy jakaś barwa jest żółta, jakiś smak przyjemny, jakiś dźwięk wysoki, jakaś melodia znana? Nie pytamy [w tych wypadkach], PO CZYM to poznajemy, gdyż poznajemy to WPROST. Nie ma tu wątpliwości; możemy się mylić w stosowaniu wyrazów, ale poza tym nie mylimy się. Natomiast gdy pytamy: czy dana linia krzywa jest kołem, czy melodia trwa półtorej minuty, czy dwa odcinki są równoległe, czy ciecz pewna jest trująca – musimy mieć jakiś sposób stwierdzenia tego; znamie, kryterium. Tym znamieniem jest [jakaś] cecha, która występuje zawsze wtedy, gdy badany przedmiot posiada badaną cechę *c*. Więc kryterium w naszych przykładach: równa odległość wszystkich punktów od jednego punktu: koincydencja chwili rozpoczęcia i zakończenia melodii z takimi dwoma położeniami wskazówki na zegarze, że między nimi upływa półtorej minuty; równość odległości każdego punktu jednego odcinka od punktu drugiego odcinka, połączonego z pierwszym prostopa-dłą; wystąpienie pewnych objawów po spożyciu cieczy. Więc o istnieniu cechy *c* wnosimy z istnienia cechy *k*. Otóż i w etyce [jest] możliwe,

²⁰⁹ Na marginesie uwaga: „κρίτιον” po łacinie „*cerno*”, „*cribrum*” – „sito”; oraz przykłady kryteriów, takie jak: „kryterium parzystości liczby – jej podzielność przez dwa”, „kryterium narodowości – język ojczysty” [przyp. I. Dąbskiej].

że wprost dana jest nam dodatnia i może też ujemna wartość pewnego postępowania – kryterium [więc] niepotrzebne. Kierunek ten zwany „INTUICJONIZMEM” w jednym z wielu znaczeń. Albo też [sądzi się], że ono jest potrzebne. Ale tego kryterium etycznego, tego sądu określającego znamiona postępowania etycznie dodatniego dotyczą liczniejsze kwestie, nie tylko jedna.

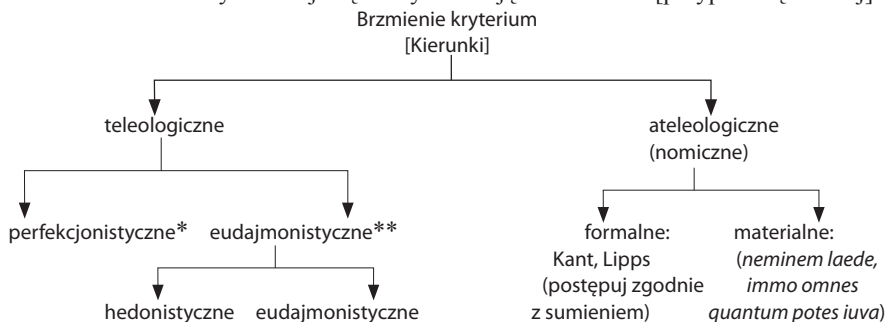
A) KWESTIA TREŚCI KRYTERIUM. W grupie kierunków uznających potrzebę kryterium najważniejsza, zasadnicza jest kwestia, jak właściwie to kryterium brzmi. Innymi słowy, jakie jest znamię, jakie są znamiona postępowania moralnego. Na to pytanie bardzo rozmaite dawano odpowiedzi. Główne kierunki, w jakich te odpowiedzi się poruszają, to następujące.

Kierunek teleologiczny i ateleologiczny [„τελος” po grecku znaczy „cel”; teleologia – nauka o celach].²¹⁰ Niektóre mianowicie systemy etyki stawiają życiu ludzkiemu jakiś najwyższy cel, konieczność celu ostatecznego, i nazywają postępowanie „dobrym”, o ile temu celowi odpowiada, ku urzeczywistnieniu go nas zbliża. Są zaś systemy etyczne, które nie w odpowiedniości do jakiegoś celu, lecz w czymś innym szukają i znajdują znamię postępowania dodatniego. Te systemy nazwiemy „ateleologicznymi” (wśród nich ważna grupa – nominalistyczne). One bowiem nie cel jakiś, lecz jakieś znamiona, właściwości, jakąś zasadę podają jako to, z czym postępowanie ma być zgodne. Teleologiczne powiadają: postępowanie powinno odpowiadać temu celowi. Ateleologiczne powiadają: postępowanie powinno odpowiadać takiej a takiej zasadzie albo wynikać z tej pobudki, albo w ogóle odpowiadać takim a takim warunkom. Na przykład powinno być rozumne. Cele mogą być tak samo rozmaicie pojmowane, jak też owe zasady. Albo cel jakiś uważa się za dany, albo za pożądaný, więc przepisany (Arystoteles, Platon – „harmonia duszy” albo „być pożytecznym”). Te cele [wyznaczające treść kryterium] na dwie grupy możemy dzielić. [Stąd] kierunki eudajmonistyczne i kierunki perfekcjonistyczne.

²¹⁰ Zdanie w nawiasach dodałam na podstawie notatek z wykładów z lat 1923–1924 [przyp. I. Dąbbskiej].

Pierwsze kierunki powiadają: celem ostatecznym człowieka jest, by mu BYŁO DOBRZE, by osiągnął zadowolenie, szczęście (ευδαιμονία), jak to nazwiemy. Inne kierunki mówią: o szczęście nie idzie, lecz o coś innego: np. o doskonałość jakąś albo o możliwie pełny rozwój swej indywidualności (o pewien sposób działania), o postęp itd., albo o zapewnienie pierwiastkowi duchowemu w człowieku pierwszeństwa i przewagi nad pierwiastkiem zmysłowym, cielesnym. To kierunki perfekcjonistyczne. Kierunki pierwsze, eudajmonistyczne, mogą być różne, według tego, jak się pojmuje owo szczęście, zadowolenie. Więc mamy tu hedonizm (ἡδονή – rozkosz, przyjemność), mamy eudajmonizm w znaczeniu ściślejszym. A ten eudajmonizm w znaczeniu ściślejszym może być jednostkowy albo społeczny, obejmować też [może] inne jednostki. Wtedy przybiera często formę tzw. utilitaryzmu. Nie zawsze; np. [ideał] równowagi społecznej. Tak samo kierunki ateleologiczne (nomiczne) mogą być różne: formalne (Kant, Lipps), np. imperatyw kategoryczny Kanta, lub materialne. Jedni upatrują postępowanie dobre w postępowaniu zgodnym z jakąś zasadą ogólniejszą, np. prawami przyrody; inni z jakąś zasadą specyficznie moralną; inni znowu stawiają zasadę szczerowości postępowania. Jeszcze inni zasadę współczuwania: „Kochaj bliźniego jak siebie samego” itd. To ogromna różnorodność.²¹¹

²¹¹ Na odwrocie karty treść tej części wykładu ujęta w schemat [przyp. I. Dąbskiej]:



* Podział kierunków teleologicznych na takie, które PRZYJMUJĄ jakiś ostateczny cel dany, i takie, które jakiś cel ostateczny formułują i PRZEPISUJĄ – NORMUJĄ.

** Jednostkowe – społeczne.

B) [ZAGADNIENIE UZASADNIENIA KRYTERIUM ETYCZNEGO.] Obok brzmienia (treści) kryterium etycznego wysuwa się zagadnienie uzasadnienia tego kryterium. Zawsze kryterium da się sformułować w powiedzeniu, więc w czymś, co jest wyrazem sądu. Ogólna forma tego sądu brzmi: Dobrze jest postępowanie, jeżeli – według teleologistów – odpowiada takiemu a takiemu celowi, prowadzi do takiego a takiego celu; albo według ateleologistów – nomistów – odpowiada takiej a takiej zasadzie, zgodne jest z taką a taką zasadą; według nienomistów, jeżeli np. płynie z pobudek altruizmu dodatniego. W każdym tedy kryterium etycznym tkwi albo przekonanie, że taki a taki cel jest albo powinien być ostatecznym, najwyższym celem człowieka, albo przekonanie, że taka a taka zasada jest słuszna.²¹² Jeżeli twierdzenie jedno lub drugie ma mieć charakter naukowy, musi się dać uzasadnić, o ile oczywiście nie jest czymś oczywistym lub pewnikiem. Ale co do potrzeby i metody uzasadniania różne znowu panują poglądy, stąd też różność kierunków. A mianowicie: [Jeśli idzie o to,] czy jest, ewentualnie jaki jest, dowód trafności kryterium, to według jednych uzasadniać [kryterium] nie potrzeba, gdyż ono bezpośrednio [jest] oczywiste. Jeśli powiadam: celem ostatecznym człowieka jest szczęście albo doskonalenie się, albo jeśli powiadam: człowiek winien żyć tak, jak mu każe sumienie,²¹³ twierdzenia te nie wymagają wcale uzasadnienia, gdyż same przez się są oczywiste. Drugi kierunek uznaje potrzebę uzasadnienia. Ale jak wszelkie uzasadnienie twierdzeń naukowych, może ono być i tu albo aprioryczne, albo empiryczne. Więc jedni powiedzą, że z pewnych definicji i pojęć oraz aksjomatów można wydedukować albo cel najwyższy, albo zasadę samą, albo zasada sama jest pewnikiem (Kant). Na przykład z pojęcia „dobrego”, „moralności” albo z pojęcia „człowieka”. Samo pojęcie nie musi być aprioryczne. Inni powiadają, że nie; że tak samo jak do doświadcze-

²¹² W tym miejscu, podobnie zresztą jak w schemacie podanym w nocie, Twardowski, mówiąc o kierunkach ateleologicznych, zdaje się mieć na myśli wyłącznie kierunki nomiczne (kryterium: zgodność z zasadą). Bierze się to zapewne stąd, że w niektórych wcześniejszych wersjach wykładów utożsamiał te dwa pojęcia; później natomiast uważał pojęcie kierunku ateleologicznego za nadrzędne w stosunku do nomicznego, nie wszędzie tę korekturę uwidaczniając [przyp. I. Dąmbaska].

²¹³ Na marginesie nota: „Przykładem [są] niektórzy etycy angielscy” [przyp. I. Dąmbaska].

nia muszę się odwołać, by wiedzieć, według jakiej zasady trzeba postępować, by być zdrowym, tak samo do doświadczenia odwołać się muszę, by wiedzieć, według jakiej zasady mam w ogóle postępować, aby postępowanie było etycznie dodatnie. Otóż to [jest] przeciwieństwo apriorystów i empirystów.²¹⁴

Obok tego przeciwieństwo inne: między etyką zależną i niezależną albo lepiej: etyką od góry i od dołu konstruowaną. Co to? Wyrazy „z góry” i „z dołu” u Fechnera w jego [w] 1876 [roku] wydanej *Vorschule der Ästhetik* „Wstęp do estetyki”.²¹⁵ Mianowicie zarzuca poprzednikom swym, że zasadnicze pojęcia i twierdzenia estetyki opierali na jakichś założeniach metafizycznych, na jakichś poglądach na świat. Twierdzili np., że piękne jest dzieło sztuki, o ile ujawnia nam w szacie zmysłowej wieczną ideę (Platon, Hegel). Ale to pojęcie piękna spoczywa na założeniach metafizycznych i taka estetyka jest budowana z góry, albowiem z góry otrzymuje swe pojęcia i twierdzenia niejako gotowe, a z nich dedukuje się resztę. Przeciwstawia tej estetyce to, co nazywa „estetyką z dołu”, jako Niemiec prawowity ignorując, że to robili już Anglicy w wieku XVIII. Estetyka z dołu nie chce czynić żadnych założeń metafizycznych, lecz od konkretnej rzeczywistości, od faktów elementarnych zaczynać; przede wszystkim od faktu, iż nam się pewne rzeczy podobają, a inne nie podobają. Więc estetyka z góry opiera się na metafizyce, z dołu – na faktach, które samodzielnie bada. Coś podobnego tutaj. Jedni opierają etykę na jakimś gotowym poglądzie na świat (Platon), drudzy starają się tego unikać (Arystoteles); starają się oprzeć etykę na własnych nogach i dźwignąć ją o własnych siłach; inaczej niepewność poglądu na świat udziela się etyce, czyniąc ją niepewną. Ale wyrazy „od góry” i „od dołu” może lepiej będzie zastąpić innymi. Wszak może zająść wypadek, że etyka nie jest oparta na własnych siłach, a przecież znowu

²¹⁴ Na marginesie uwaga: „Przeciwnicy empiryzmu powołują się na *Sein-Sollen*”. A na interlinii zaszykalizowane dwa przykłady prób empirycznego i apriorycznego uzasadniania („Empirycznie: celem najwyższym człowieka jest jego własne zadowolenie. Apriorycznie: człowiek winien postępować zgodnie z sumieniem. Wynika z pojęcia sumienia”) [przyp. I. Dąbska].

²¹⁵ Chodzi o pierwszy rozdział książki zatytułowany „Die Ästhetik von Oben und Unten” (*Vorschule der Ästhetik*), t. I, Leipzig 1876, s. 1 i n. [przyp. I. Dąbskiej].

nie na metafizyce albo na jakimś innym poglądzie na świat. Dlatego lepiej mówić o etyce zależnej i niezależnej, choć i te wyrazy nie [są] całkiem dobre.

Mówi się tak dziś, ale w nieco innym znaczeniu. Istnieje np. książka profesora naszego [tj. lwowskiego] Wydziału Teologicznego, ks. Narajewskiego, o etyce niezależnej i etyce chrześcijańskiej.²¹⁶ To przeciwstawienie etyki religijnej i naukowej. „Niezależny” znaczy tu „niezależny od wierzeń, założeń religijnych”, znaczenie, które wyraz „niezależny” bardzo często miewa: „nauka niezależna”.²¹⁷ Ale my tu bierzemy [rzecz] inaczej, w znaczeniu dokładniejszym, i nazwiemy „niezależną” wszelką etykę, która w uzasadnieniu swego kryterium nie opiera się na gotowych już wynikach jakiejś innej nauki, więc [jest] niejako „samowystarczalna”; „zależną” zaś [nazwiemy] taką, która się opiera na wynikach innej nauki. Tą inną nauką może być metafizyka, ale też np. biologia albo socjologia, albo kosmologia – jak to w ogóle bywa. Niezależna zaś [jest] etyka, jeżeli sama budowę swą rozpoczyna, nie opierając się na wynikach innych nauk. To często stopniowe tylko różnice. Otóż rzecz jasna, że ten podział na etykę zależną i niezależną krzyżuje się z poprzednim na etykę aprioryczną i empiryczną. Mianowicie [krzyżując te dwa podziały, otrzymujemy cztery typy kierunków ze względu na podstawę i sposób uzasadniania kryterium]:²¹⁸

I) etyka aprioryczna niezależna (Cudworth),²¹⁹

II) aprioryczna zależna (etyka Hegla, Platona, po części Schopenhauera);

²¹⁶ Być może chodzi o książkę: S. Narajewski, *Moralność chrześcijańska a etyka najnowsza*, Lwów 1901 [przyp. I. Dąbskiej].

²¹⁷ Na marginesie uwaga w nawiasie: „(Można w uzasadnianiu etyki odsuwać wszelkie momenty religijne, a w ZASTOSOWANIU posługiwać się nimi)” [przyp. I. Dąbskiej].

²¹⁸ Zdanie w nawiasie dodane na podstawie notatek słuchaczy z wykładów w latach 1923–1924 [przyp. I. Dąbskiej].

²¹⁹ W redakcji z lat 1909–1910 po „Cudworth” zdanie: „Najwybitniejszy przykład: etyka Kantowska”. Ten zwrot Twardowski później przekreślił, zastępując zdaniem: „Niektórzy tu Kanta kładą, ale raczej do tamtej należy”. Przez „tamtej” rozumiał prawdopodobnie etykę, która dla swego kryterium nie domaga się uzasadnienia, uważając je za oczywiste [przyp. I. Dąbskiej].

III) empiryczna niezależna (Hume, Smith, Brentano);²²⁰

IV) empiryczna zależna, np. oparta na teorii wartości, biologii, socjologii, dzięki czemu mówi się o etyce naturalistycznej, ewolucjonistycznej, socjologicznej (często się miesza ten termin z terminem „etyka społeczna” [w znaczeniu zakresu etyki], tym bardziej że i związek rzeczowy często tu jest).

Tu jest też miejsce, by wspomnieć o wyrazie, który ogromnie często używany jest w charakterystyce kierunków etycznych, ale niestety stał się bardzo wieloznaczny: „intuicjonizm”,²²¹ „etyka intuicjonistyczna”. (1) [To] niekiedy oznacza przeciwieństwo etyki, która dla swych kryteriów żąda uzasadnienia, do etyki, która powiada, że to kryterium nie wymaga uzasadnienia, lecz albo jest bezpośrednio oczywiste, albo wprost dane w doświadczeniu. Niejako intuicyjnie [je] poznajemy, nie drogą jakichś dowodów i rozumowań. (2) Ale też niektórzy używają wyrazu „etyka intuicjonistyczna” dla [oznaczenia] etyki apriorycznej niezależnej, choć nie jest to już dokładne używanie [terminu], gdyż w tym znaczeniu „intuicjonistyczny” otrzymuje znaczenie wyrazu „apriorystyczny”, a tego mu nie trzeba. Zobaczmy jeszcze inne znaczenie wyrazu „intuicjonistyczny” przy następnym zagadnieniu.²²²

Dotąd rozważaliśmy kierunki powstające około dwóch kwestii dotyczących się kryterium: jego brzmienia [i] jego uzasadnienia. Teraz [przystępujemy] do kwestii powstających zarówno w obrębie kierunków uznających kryterium, jak i w obrębie kierunków nieuznających potrzeby kryterium i wyznających pogląd, że bez kryterium oceniamy wartości dodatnie i ujemne postępowania każdego z osobna. Tu i tam

²²⁰ Tu na interlinii dopisane: „Czy istnieje – czy nie wymaga psychologii przynajmniej?” [przyp. I. Dąbskiej].

²²¹ Na marginesie nota: „Wieloznaczność wyrazu „intuicjonizm” sprowadza się do [wieloznaczności] bezpośredniego ujmowania w przeciwieństwie do wyrozumowania” [przyp. I. Dąbskiej].

²²² Cały ten *passus* od słów „tu jest miejsce” do „przy następnym zagadnieniu” przekreślony ołówkiem, a na boku dopisano „zob. dod. do s. 16 *extra*”. Ponieważ ten „dodatek” (por. s. 241, ustęp od słów „Tu nasuwa się” do słów „albo też, że ono jest potrzebne”) podaje tylko jedno ze znaczeń słowa „intuicjonizm” i ponieważ wykłady z lat 1923–1924 obejmują, jak z notatek słuchaczy wynika, treść przekreślonego ustępu – postanowiłam go zachować [przyp. I. Dąbskiej].

bowiem chodzi o ocenę etyczną, gdyż kryterium ocenia także: mianowicie całe grupy, rodzaje postępów. Więc powstaje zagadnienie dotyczące się zdolności tej oceny. Jaka jest zdolność, dzięki której bądź ogólnie, bądź za pomocą kryterium, bądź indywidualnie w poszczególnych wypadkach oceniamy postępowanie?

C) ZAGADNIENIE ZDOLNOŚCI UŚWIADOMIENIA SOBIE KRYTERIUM I OCENY ETYCZNEJ, WIĘC ODRÓŻNIENIA DOBRA OD ZŁA. Sprawa niezupełnie łatwa, miesza się zwykle z poprzednią i istotnie blisko z poprzednią [jest] związana, a przecież różna, więc z pomieszania bałamuctwa w traktowaniu teoretycznej etyki powstają. Poprzednie pytanie dotyczyło naukowego, logicznego uzasadnienia kryterium [etycznego]; więc czy etyka naukowa aprioryczna, czy empiryczna. To kryterium odpowiada na pytanie, czym się różni dobre postępowanie od złego, albo jakie są znamiona dobrego postępowania. Teraz chodzi o to, na czym polega zdolność uświadomienia sobie kryterium albo – jeśli ono niepotrzebne – odróżnienia postępowania dobrego od złego w poszczególnym wypadku. Mianowicie chodzi o to, skąd się bierze w nas zdolność odróżniania dobrego od złego postępowania w ogóle albo w każdym konkretnym wypadku. Wszak odróżniamy, zanim jeszcze nauka oświeci nas o tym [które postępowanie jest dobre, a które złe]. Wszak nie ulega wątpliwości, że ludzie zdolność tę posiadają, choć z kryterium sobie absolutnie nie zdają sprawy.²²³ Analogia z inną dziedziną nam to wyjaśni. O pewnych rzeczach orzekamy, że są ładne. Na przykład piękna twarz, ładny obraz. I gotowiśmy się o to nawet spierać i przy swoim [zdaniu] się upierać. Ale na pytanie, według jakiego tu kryterium postępujemy, odpowiedzi dać nie potrafimy. Tak samo analogia z prawdziwością. Najpierw jej szukamy, a następnie dajemy jej uzasadnienie. Albo: odróżniamy od razu rzeczy już nam znane od nowych. Tamto nam już było dane, a to jeszcze nie. Bierzemy rzeczy według ich nowości. Ale znowu odrębną jest kwestią, czym się rzeczy nowe od dawnych różnią i dalszą znowu [jest] rzeczą uzasadnić to twierdzenie ogólne [po]dające cechy rzeczy nowych lub dawniej już doznanych. Bardzo często mo-

²²³ Ołówkiem na interlinii dopisek: „Oburzenie podmiotu uczucia” [przyp. I. Dąmbskiej].

zemy [je] odróżnić od razu, a ogólnego kryterium nam się ani podać, ani tym bardziej uzasadnić nie udaje. Więc chodzi teraz o tę zdolność odróżniania w konkretnym wypadku rzeczy dobrych od złych; o zdolność, która oczywiście bywa punktem wyjścia sformułowania kryterium, ale jest czymś innym od kryterium i jego uzasadnienia. Jeszcze lepiej nam się to wyjaśni, gdy sobie uprzytomnimy, jakie tu mogą być różne kierunki według odpowiedzi na to drugie pytanie.

α) Jedni uważają tę zdolność odróżniania dobrego od złego za coś w pełni specyficznego i swoistego. *Facultas boniforma*. Mówią więc o jakimś zmyśle moralnym, poczuciu etycznym, nazywając je niekiedy „sumieniem”. Nazwiemy te poglądy „teoriami idiogenicznymi”, na wzór teorii idiogenicznych sądów.²²⁴ Według tych teorii bezpośrednio, od razu niejako zdajemy sobie sprawę z dodatniej lub ujemnej wartości postępowania naszego, a następnie i cudzego.²²⁵ I ten pogląd także nazywa się często „intuicjonizmem”; przy czym nacisk na tym położony, że „odczuwamy” jako dobry lub zły sam czyn, nie biorąc wcale pod uwagę jego skutków. Stąd przeciwstawienie intuicjonizmu etyce teleologicznej (a nawet nomicznej).

Jest zaś kierunek inny, który powiada, że ta zdolność oceny postępowania w konkretnym wypadku wcale nie jest czymś swoistym, lecz tylko zastosowaniem zdolności, występujących i w innych wypadkach, do kwestii specjalnie etycznych, do postępowania jako przedmiotu oceny. Mówią więc, że poznajemy tak samo dodatni charakter postępowania, jak poznajemy np. zgodność jakiegoś sądu z innym sądem, albo jak np. poznajemy przynależność pewnego zjawiska do jakiejś ogólniejszej kategorii zjawisk. Więc sprowadzają to rozpoznawanie dodatniego i ujemnego charakteru

²²⁴ W wykładach z lat 1909–1910 Twardowski nazywał te teorie „idiogenetycznymi”, tak samo jak mówił o idiogenetycznych teoriach sądu. Porównaj w tej sprawie „O idio- i allogenetycznych teoriach sądu” (*Przegląd Filozoficzny*, r. X (1907); także: *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 198). Później zmienił nazwę tych teorii na „idiogeniczne” i „allogeniczne” i dlatego tę terminologię tu stosuję [przyp. I. Dąbskiej].

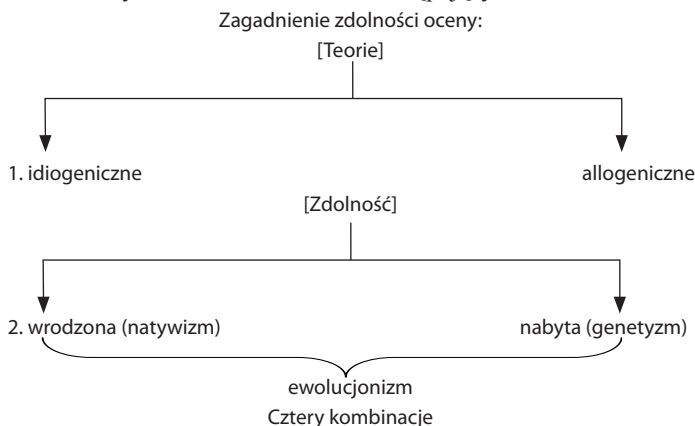
²²⁵ Na marginesie uwaga: „analogia w dziedzinie sądów, postanowień *etc.*” oraz odsyłać: „Sidgwick, *Methods*, Book III, ch. I, §1 (s. 201)”. Chodzi o dzieło H. Sidgwicka, *Methods of Ethics*, London 1890 [przyp. I. Dąbskiej].

postępowania do zdolności rozumowej, logicznej umysłu ludzkiego. Inni jeszcze powiadają, że nazywamy postępowanie „dobrym” lub „złym” na tej samej podstawie, na jakiej odróżniamy rzeczy podobające się nam od rzeczy, które nam się nie podobają. Więc [sprowadzają to rozpoznawanie] do estetycznego jakiegoś zmysłu, do smaku, do gustu estetycznego. Wszystkie te teorie, które nie widzą w tej zdolności czegoś swoistego, nazywamy „allogenicznymi”.²²⁶ Więc allogeniczne [to] albo logiczne, albo estetyczne teorie. Łatwo zrozumieć, że i te logiczne teorie noszą niekiedy nazwę „intelektualistycznych”, nazwę czegoś, co należy do fundamentu etycznego. Podział na idiogeniczne i allogeniczne [teorie] to jeden podział, dotyczący poglądu na zdolność oceny etycznej.

β) Drugie rozróżnienie dotyczy pytania, nie: jakiej natury jest ta zdolność, lecz skąd się [ona] w nas bierze. I tu dwa przeciwieństwa. Jedni uważają tę zdolność jako coś w gotowej formie w naturze ludzkiej tkwiącego, jako coś wrodzonego. Drudzy sądzą, że ta zdolność jest nabyta, że się wytwarza, z biegiem czasu się rozwija, że pierwotnie jej nie ma. Według tego mówi się o natywizmie i genetyzmie. Istnieje obok natywizmu i genetyzmu jeszcze kierunek pośredni: w każdej jednostce ludzkiej zdolność występuje jako coś wrodzonego, ale mimo to ona nie tkwi w człowieku jako coś pierwotnego, lecz jest wytworem rozwoju dłuższego, filogenetycznego. To kierunek ewolucjonistyczny.²²⁷ Ale na-

²²⁶ Por. przypis 224.

²²⁷ Na odwrocie karty zamieścił Twardowski następujący schemat:



zwa ta służy też do określenia pewnego kierunku etyki empirycznej zależnej, mianowicie opartej na teorii ewolucji, co do uzasadnienia kryterium, z czym się też łączy często pewien pogląd na treść kryterium (dobre to, co leży w kierunku rozwoju). I tu oczywiście krzyżowanie i kombinacje są możliwe. Jedni uważają zdolność oceny [etycznej] za idiogeniczną i wrodzoną (Brentano). Drudzy za allogeniczną i wrodzoną. Są i tacy, co uważają ją za nabytą z biegiem czasu, a przecież idiogeniczną; jeszcze inni za nabytą z czasem i allogeniczną. Więc kombinacje są liczne. Tyle co do zdolności oceny, co do której były więc dwie kwestie: czym ona jest i skąd się ona w nas bierze. Ale jeszcze dalsze różnice kierunków co do kryterium.

D) ZAGADNIENIE WALORU EPISTEMOLOGICZNEGO KRYTERIUM ETYCZNEGO. Etyka bezwzględna i względna (absolutna i relatywna). Ogromnie ważna i wyraźna różnica. Spór często toczy się o to, czy (1) kryterium, (2) normy etyczne mają wartość bezwzględną, czy względną. To oczywiście w związku z bezwzględną lub względną prawdziwością kryterium etycznego. Można by te kierunki nazwać „absolutystycznymi” i „relatywistycznymi”. Pierwszy powiada: to, co jest dobre, jest zawsze i wszędzie dobre, bez względu na kraj i czas, warunki i okoliczności. Na przykład: nie kłam, nie zabijaj. Absolutnie nigdy i nigdzie i pod żadnym warunkiem zabijać nie wolno. Ci występują przeciw udziałowi w wojnie, przeciw karze śmierci itp. Są inni, którzy mówią, że kryterium etyczne zmienia się z czasem; że podlega pewnej ewolucji; że coś, co dziś uważamy za złe, u ludów dzikich uchodzi lub nawet jest nakazem, obowiązkiem. Na przykład stosunki między osobami tej samej płci albo pozbywanie się dzieci wątłych, albo zwyczaj zjadania mięsa ludzkiego i zabijania w tym celu ludzi. To bardzo ważne przeciwieństwo kierunków, bo z jednej strony związane bardzo blisko z poglądami z zakresu teorii poznania, z drugiej strony wywiera-

A na marginesie ołówkiem notka: „Kombinacje: idiogenizm–natywizm, idiogenizm–genetyzm itd.” Natomiast w wykładach z lat 1923–1924 skłonny był stosować rozróżnienie genetyzmu i natywizmu wyłącznie w obrębie teorii idiogenicznych [przyp. I. Dąmskiej].

jące bardzo silny wpływ na doniosłość praktyczną, życiową etycznych kryteriów.²²⁸

²²⁸ Cały punkt (D) Twardowski później skreślił i dopisał u góry strony: „To wszystko wymaga uściślenia”. Dopisał też na marginesie: „G.E. Moore, *Zasady etyki* (Znamierowski, 1919); W. Tatarkiewicz (*O bezwzględności dobra*) mówi w innym jeszcze znaczeniu o relatywizmie w etyce (dobre dla kogoś lub czegoś). Relatywizm epistemologiczny i ontologiczny w etyce. W końcu relatywizm norm etycznych (hipotetyczność ich)”. W wykładach w latach 1923–1924 rozwijał Twardowski bardzo szczegółowo problematykę absolutyzmu i relatywizmu etycznego według dołączonego na oddzielnej karcie konspektu, którego częściowe rozwinięcie według notatek słuchaczy tak wyglądało: „Nie ma może bardziej względnego pojęcia niż samo pojęcie względności. Gdy mówi się o względności w dziedzinie etyki, to można mieć na myśli rozróżnienie sformułowane już przez Arystotelesa. Orzekając coś, mogę to czynić bądź bezwzględnie (*απλως* – *simpliciter*), bądź względnie (*προς τι* – *secundum quid*). Na przykład wyrazy „kwadratowy”, „parzysty” są to wyrazy, które *simpliciter* oznaczają cechę bezwzględną przedmiotu; cechę, która mu przysługuje niezależnie, bez względu na jego stosunek do innych przedmiotów. Inaczej rzecz się ma z takimi wyrazami, jak „równy”, „wolny” itp. Nie można nazwać czegoś „równym”, nie mówiąc, czemu jest równe. Równość może być tylko *προς τι*. Wyrazy „wolność”, „wolny” desygnują też cechę względną. Wolnym jest się od czegoś: od narzuconej przemocą władzy – to wolność, o którą walczą ludy i społeczeństwa; od zobowiązania – to pojęcie mamy na myśli, gdy przejeżdżającego dorożkarza pytamy: „Wolny?” itp. Dorożkarz „wolny” w znaczeniu drugim może nie być wolny w znaczeniu pierwszym i na odwrót. W etyce toczy się spór o względność czy bezwzględność dobra. Otóż wyraz „dobry” może być wzięty [dalej podług konspektu]:

1. Absolutnie	2. Relatywnie	dobry do
Moore. Tatarkiewicz	A. Relatywizm ontologiczny	dobry dla I (względem)
	B. Relatywizm epistemologiczny	dobry dla II (obowiązujący)

Przykłady:

1. Czyn dobry (bez bliższego określenia): „To czyn dobry”, „Postąpił dobrze”.
- 2.A. Człowiek „dobry” do tańca i do różańca. «Przydatny» (to znaczenie nie obchodzi etyki).
- I. Człowiek winien być dobry dla swych współplemieńców, ale nie dla członków obcego plemienia.
- B.II. Powyższa zasada jest dobra dla Malajczyków, lecz nie jest dobra dla Europejczyków.
- 2.B.II. Wkracza w zakres zagadnienia, czy istnieje prawda bezwzględna, a tym samym, czy istnieje etyka bezwzględna, bo z każdej prawdy można wysnuć jakąś normę etyczną. Tu najwięcej antagonizmów etycznych: względna czy bezwzględna [norma]; względne czy bezwzględne dobro istnieje *etc.* Wartość absolutna.” Naszkicowaną tu problematykę najszerzej rozwinął Twardowski w wykładzie *O sceptycyzmie etycznym* (por. niżej) [przyp. I. Dąbskiej].

E) ZAGADNIENIE PRZEDMIOTU KRYTERIUM I OCENY ETYCZNEJ.²²⁹ Łączymy tu przedmiot kryterium i oceny. Albowiem kryterium jest ogólnym sformułowaniem dokonywanej w każdym poszczególnym wypadku oceny. Chodzi więc teraz o to, co nazywamy „dobrem” lub „złem”. Czego ocena i kryterium dotyczą. Co posiada owe cechy w kryterium wymienione? Zwykle dla krótkości mówi się „postępowanie”. Ale to niedokładne. Tu z biegiem czasu wystąpiły trzy różne kierunki: (1) Przedmiotem oceny jest postępowanie ze względu na swe skutki. Więc to, co człowiek czynem swym zdziałał. Samo działanie, postępowanie, postępowanie w najściślejszym znaczeniu. Sam CZYN jest oceniany, a raczej jego skutki, tj. wytworzony przez działanie stan rzeczy. Na przykład Edyp, choć całkiem nieświadomie ożenił się ze swoją matką, potępił się i swój czyn.²³⁰ (2) Kierunek oceniający INTENCJĘ. Według tego kierunku czyn Edypa na potępienie nie zasługiwał. *Error*, ale nie *culpa*. Ocenia więc intencje, zamiar. Ale [jest] i trzeci kierunek: ani czyn, ani zamiar, lecz CHARAKTER, z którego czyn wynika. Ktoś pragnie zrobić majątek i w tym celu zakłada wielkie przedsiębiorstwo, które bardzo zręcznie prowadzi i majątek robi. [Ktoś] drugi także ma intencję zrobienia majątku, ale w tym celu popełnia cały szereg oszustw. Kto by więc na stanowisku intencji stał, musiałby jedno i drugie postępowanie jednakowo oceniać. Ale tak nie czyni nikt. Oszusta potępiamy, przedsiębiorcy nie. Albowiem w postępowaniu oszusta przejawia się charakter ujemny, w postępowaniu przedsiębiorcy – nie. Więc właściwym przedmiotem [oceny] nie intencja, zamiar, lecz [to,] czy charakter dobry (stały kierunek woli), czy zły się przejawia w postępowaniu. To trzeci kierunek. Nie mają swych nazw, gdyż dopiero w ostatnich czasach na to zwrócono bacniejszą uwagę.²³¹ Mniej więcej rozwój etyki od pierwszego do trzeciego kierunku idzie, lecz i w najnowszych czasach mamy oceny według zasady pierwszej (utilitaryzm). Więc czyni dobre albo złe – według tego, jaki się w nich ujawnia charakter. (Analogon, prawdziwe powiedzenie.)

²²⁹ Na marginesie nota: „Por. w tej kwestii K. Frenkel, *O pojęciu moralności*” [Kraków 1927] [przyp. I. Dąbbskiej].

²³⁰ Na marginesie nota: „To po dziś dzień w polityce” [przyp. I. Dąbbskiej].

²³¹ Na marginesie nota: „analogia: rozum, trafny sąd – kto mądry?” [przyp. I. Dąbbskiej].

(F) ZAGADNIENIE SKALI KRYTERIUM I OCENY ETYCZNEJ. Jeszcze jedna różnica kierunków wedle SKALI oceny etycznej. Zwykle: dobre i złe postępowanie, postanowienie, intencja, charakter. Ale powstaje po pierwsze pytanie, czy każde postępowanie (dla krótkości zatrzymujemy tu niedokładny sposób wyrażania się)²³² podpada pod jedno z tych pojęć. Czy nie ma postępowania [etycznej] OBOJĘTNEGO? Czy istnieje tylko postępowanie dobre i złe? Nadto istnieje różnica kierunków co do zróżnicowania obu stron skali etycznej, zarówno dodatniej, jak ujemnej. Takie rozróżnienie spotykamy już w etyce chrześcijańskiej, odróżniającej przykazania (obowiązki) od rad ewangelicznych. Kto spełnia przykazania, spełnia obowiązki. Kto ich nie spełnia, dopuszcza się grzechu. Ale wiadomo, że grzech może być śmiertelny i lżejszy. Spełnianie zaś rad ewangelicznych nie jest obowiązkiem, ich niespełnienie zaś nie jest grzechem. Tu więc mamy podział tego, co dobre, i tego, co złe, na dwie kategorie, na dwie podkategorie. Coś analogicznego spotykamy w najnowszej etyce. Podział skali [ocen] na cztery orzeczenia. W środku czyny obojętne: zerowy punkt. Z obu stron to, co podlega ocenie. Z jednej strony dobre, dodatnie, z drugiej ujemne. Dodatnie [postępowanie etyczne] dzieli się na poprawne (nakazane – obowiązkowe) i na chlubne, szlachetne (zalecane, nadobowiązkowe, poza obowiązek wychodzące). Ujemne dzieli się na dopuszczalne i na zdrożne, występne (zakazane). I teraz prawo o wzajemnym stosunku: zaniechanie czegoś obowiązkowego (nakazanego) jest zdrożne, czegoś nadobowiązkowego (zalecanego) dopuszczalne. Zaniechanie czegoś zdrożnego (zakazanego) jest z obowiązkiem zgodne (nakazane), nadobowiązkowego (zalecanego) – dopuszczalne. Czymś analogicznym: *Rechts- i Liebespflichten. Officia iuris et amoris*.²³³ Według takiej skali ocena jest bardziej zróżnicowana, aniżeli wtedy, gdy tylko dwa orzeczenia posiadamy i wypadki dwóch ocen różnią się według tego, czy uznają rzeczy etycznie indyferentne, czy nie, oraz według

²³² To zdanie w nawiasie i tytuł punktu (F) wprowadzono tu z dodanego do wykładu z lat 1909–1910 „Streszczenia” [przyp. I. Dąbska].

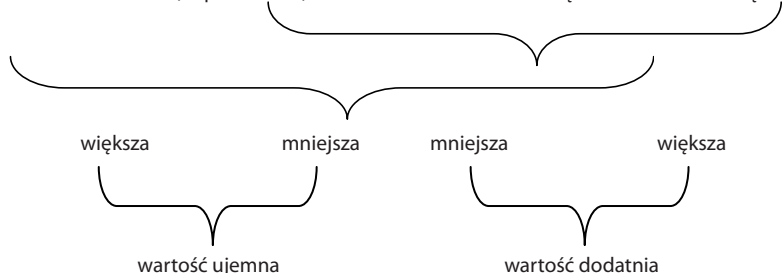
²³³ Odróżnia te pojęcia i analizuje m.in. F.D.E. Schleiermacher zarówno w *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, ks. 2, jak i w *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre* [przyp. I. Dąbskiej].

tego, czy mają stopniowanie w każdym przypadku. Można by do takich [kierunków], które ich nie uznają, także stosować pojęcie etyk rygorystycznych. Ale jeszcze jedno stanowisko tu jest możliwe. Mianowicie istnieją poglądy, według których te cztery orzeczenia nie wystarczają, lecz orzeczeń jest więcej, nieskończenie wiele, tak iż tworzą ciągły szereg w obu kierunkach od punktu zerowego. Na przykład postępowanie [jest] tym lepsze, im więcej daje szczęścia, tym gorsze, im więcej uniemożliwia albo odbiera szczęście. Tu ilościowa skala bardzo zróżnicowana – możliwa. A i pierwsze cztery «stopnie cenzury» dopuszczają różne jeszcze stopniowanie.²³⁴

Stąd więc widać, jak olbrzymia ilość kierunków według tych rozmaitych punktów widzenia samego kryterium etycznego. Zwłaszcza jeśli się zważy na możliwe kombinacje i połączenia.²³⁵ A wszystkie kierunki dotąd wyliczone przeciwstawiają się jako jeden wspólny kierunek innemu, który nas prowadzi właściwie już poza etykę i o którym tu musimy wspomnieć, a dotyczy on zadania etyki naukowej.

2.7. [ZAGADNIENIE] ZADANIA ETYKI NAUKOWEJ.²³⁶ Wszystkie dotąd wyliczone kierunki etyki naukowej wychodzą z założenia, że zadaniem etyki naukowej jest formułowanie i uzasadnianie kryterium etycznego celem dostarczenia norm postępowania. Ale co do tego zadania etyki naukowej istnieje także różnica zdań, gdyż scharakteryzowanej właśnie etyce «normatywnej» przeciwstawiają niektórzy tzw. etykę opi-

²³⁴ Na odwrocie kartki naszkicowany ołówkiem schemat skali [przyp. I. Dąbskiej]:
 złe niewłaściwe (dopuszczalne) obowiązkowe nadobowiązkowe



²³⁵ Na marginesie nota: „Jeszcze formalizm (różne znaczenia)” [przyp. I. Dąbskiej].

²³⁶ Cały ten ustęp do słów: „na praktyczne życie człowieka”, dotyczący zagadnienia etyki naukowej, podaję podług „Streszczenia” wykładów semestru zimowego z lat 1909–1910, gdyż jest tam najprzejrzystiej zredagowany [przyp. I. Dąbskiej].

sową, której zadaniem jest badanie (na podstawie etnologii, antropologii, socjologii i historii kultury) rozwoju i wzajemnego stosunku pojęć i poglądów moralnych oraz teorii etycznych, jakie z biegiem czasu występowały, i takie badania zajmują się wyłącznie tym, co było i jest, a nie wchodzi w to, co być powinno. Niektórzy sądzą, że etyka opisowa, którą może byłoby lepiej nazwać „etykologią”,²³⁷ ma służyć za podstawę etyce normatywnej; inni znowu zakreślają etyce naukowej zadanie pośrednie pomiędzy rejestrowaniem rozwoju pojęć i poglądów moralnych a wydawaniem norm, czyli prawideł, ograniczając jej zadanie do formułowania i uzasadniania kryterium etycznego. Ci ostatni wychodzą z założenia, że nauka w ogóle nie zajmuje się nigdy formułowaniem przepisów, norm, czyli prawideł, lecz wykrywaniem i uzasadnianiem praw, przy czym oczywiście wyraz „prawo” nie jest brany w znaczeniu jurydycznym, lecz w tym znaczeniu, w którym się mówi np. o prawach rozwoju języków, o prawach ruchu wahadłowego itp. W tym znaczeniu prawo jest sądem stwierdzającym stały związek między pewnymi zjawiskami, faktami, przedmiotami, np. *X* i *Y*. Z takiego prawa można wysnuć prawidło, «normę», przepis, jeżeli zależy nam na wywołaniu jednego z tych zjawisk. Wtedy to zjawisko staje się celem, a drugie środkiem, który «powinien» być stosowany przez każdego, któremu o urzeczywistnienie celu chodzi. Tak samo też według tego poglądu kryterium etyczne wyraża jedynie stały związek między pewnymi cechami postępowania (zamiarów, charakteru) a jego wartością etyczną. Stąd wysnuć można prawidło, iż człowiek, który dba o etyczną wartość postępowania swego, powinien postępowaniu swemu nadać owe cechy. Ale zawsze wysnuwanie tej normy, jak też zapewnienie jej posłuchu, doprowadzenie ludzi do tego, by im na wartości etycznej postępowania zależało, nie jest – według zwolenników omawianego kierunku – zada-

²³⁷ Co do użycia terminu „etykologia” w tym właśnie znaczeniu Twardowski nieraz się wahał. Tak np. w samym wykładzie z lat 1909–1910 wprowadził do tego zdania później poprawkę tej treści: „Niektórzy zwą ją [tj. etykę opisową] „etykologią”, jeśli tak wolno się wyrazić, ale to źle, bo etykologia to nauka o etyce. (O jej zadaniach i metodach doskonale orientuje rozprawa doktora Ochorowicza „O metodzie w etyce” [*Przegląd Filozoficzny* 1906])” [przyp. I. Dąmbaska].

niem etyki jako nauki, lecz innych czynników, które można by nazwać „wychowawczymi” w najogólniejszym tego słowa znaczeniu. Według sposobów pojmowania zadania etyki naukowej można tedy etykę w obszerniejszym tego słowa znaczeniu podzielić na: etykologię, czyli etykę opisową, i na etykę w znaczeniu ściślejszym, przy czym etyka w znaczeniu ściślejszym może być teoretyczna, czyli kryteriologiczna, tj. ograniczająca się do formułowania i uzasadniania kryterium etycznego, albo praktyczna lub normatywna, podająca prawa i przepisy postępowania celem wpływania przy ich pomocy na praktyczne życie człowieka.

Na tym kończę tymczasowy przegląd głównych kierunków etyki naukowej. Był on potrzebny celem zorientowania się w całej dziedzinie i ułatwienia sobie dalszych wywodów. Ale właśnie o to teraz chodzi, co mają objąć te dalsze wywody. Otóż dwa [stoją przed nami] zadania. Jedno historyczno-analityczne, drugie syntetyczno-krytyczne. Pierwsze [jest] przygotowaniem do drugiego. O co nam bowiem w tych wykładach chodzi? Chcemy poznać te różne kierunki i wyrobić sobie zdanie o ich wartości. Chcemy sobie zdać sprawę z konkretnego niejako wyglądu różnych odcieni hedonizmu albo aprioryzmu etycznego, albo etyki społecznej, [albo] ewolucjonistycznej lub intuicjonistycznej w tym lub owym znaczeniu. Następnie chcemy wiedzieć, czy etyka naukowa da się skonstruować na tej lub tamtej podstawie, przy czym oczywiście trzeba będzie rozprawić się ze sceptycyzmem etycznym, zaprzeczającym możliwość etyki naukowej.

Nasze położenie: człowiek szukający etyki.²³⁸

²³⁸ To zdanie, dopisane na marginesie, umieszczam tu w zakończeniu owych wstępnych, systematyzujących kierunki etyki naukowej uwagach. Dalszy ciąg wykładów obejmował zgodnie z zapowiedzią: historyczny przegląd głównych kierunków etyki naukowej (od Sokratesa do H. Spencera), których tu nie drukujemy, wykład o sceptycyzmie etycznym (opublikowany w *Etyce* 1971, t. IX, jako druga część *Wykładów z etyki*) i wykład o zadaniach etyki naukowej (opublikowany w *Etyce* 1973, t. XII jako trzecia część *Wykładów z etyki*) [przyp. I. Dąbskiej]. Obie te ostatnie części wykładów zostały przedrukowane – niżej [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

WYKŁADÓW Z ETYKI CZĘŚĆ II

O SCEPTYCZMIE ETYCZNYM

[1. Pojęcie sceptycyzmu i jego rodzaje]

Sceptycyzm etyczny – wykłady niniejsze [stanowią] uzupełnienie i dokończenie zimowych,²³⁹ [a] zarazem całość dla siebie. Różnią się od zimowych charakterem: nie są referujące, historyczne, lecz rozważają pewien kompleks zagadnień, grupujący się około pytania, czy i o ile sceptycyzm jest na polu etyki uprawniony, a więc czy etyka (jako nauka) jest możliwa. Wszak przegląd głównych kierunków etyki naukowej w zimie dokonany mógł nasunąć myśli bardzo sceptyczne. Platon – Hobbes, intelekt[ualizm] – emoc[jonalizm]. Tyle usiłowań, tyle różnych prób, tyle poglądów – a zgody nie osiągnięto. Podobnie powstały sceptycyzmy religijne, metafizyczne, epistemologiczne – więc i etyczny.

Wyraz „sceptycyzm” od „σκηπτομαι” przez *epsilon*: „przypatrywać się”, „oglądać dokładnie”; dalej przenośnie: „rozważać”, dalej „wahać się”, „niedowierzać”, „wątpić” (nie mieszać ze „σκηπτω” przez *eta* – „opierać” i „σκηπτομαι”, „opierać się”, skąd „σκηπτρον”, „sceptro” – „berło”). Więc sceptycyzm – [to] kierunek myślowy, postawa myślowa, nacechowana NIEDOWIERZANIEM, WĄTPIENIEM. Stąd wstrzymywanie się od stanowczych twierdzeń.

Od sceptycyzmu właściwego należy odróżnić sceptycyzm metodyczny. Czasem występuje sceptycyzm tzw. metodyczny, jako środek badawczy, środek dojścia do wiedzy, o której możliwości w gruncie rzeczy się nie wątpi. Na przykład stosują go św. Augustyn i Descartes. Szukając niewzruszonej podstawy dla wiedzy i chcąc to, co wiedzieć możemy, oddzielić od tego, co jest wątpliwe, próbują niejako, co też można podać w wątpliwość, aby zobaczyć, co się przy tym ostanie, jako niewątpliwe. Obaj dochodzą do zgodnego wyniku, że o wszystkim można wątpić, tylko nie o własnym wątpieniu, a dalej o własnym my-

²³⁹ „Wykład zimowy”, o którym tu mowa, nosił tytuł: „Główne kierunki etyki naukowej” i był poświęcony: (1) systematyce pojęć i stanowisk etycznych; (2) ich historycznej ilustracji [przyp. I. Dąmbskiej]. Por. wyżej [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

śleniu i istnieniu – *cogito, ergo sum*. Stąd potem dalsze wnioski już całkiem niesceptyczne. Więc sceptycyzm metodyczny jest tylko stadium prowizorycznym.

Według tego, o czym się wątpi i czemu się nie dowierza, rozróżnia się różne odmiany sceptycyzmu. Nas tu obchodzi:

I) SCEPTYCYZM OGÓLNY, filozoficzny, czyli epistemologiczny. Niedowierzenie władzom, zdolnościom poznawczym, wątpienie o możliwości poznania prawdy.

1) Sceptycyzm radykalny. Nihilizm filozoficzny. Agnostycyzm epistemologiczny. Pogląd, według którego żadną miarą nie jesteśmy zdolni niczego poznać. Nie istnieje poznanie. Absolutne niedowierzenie naszym władzom poznawczym. Jako przedstawiciela przytacza się zwykle GORGIASZA z Leontinoi na Sycylii (483–375). Jego pogląd streszcza Sextus Empiricus (ok. 200 roku po Chr.): „Ουδεν εστιν” („Nic nie istnieje, nie ma nic”); „Ει και εστιν, ακαταληπτον ανθρωπω” („Jeżeli nawet coś istnieje, nie jest dostępne poznaniu ludzkiemu”); „Ει και καταληπτον, αλλα τοι γε ανεξοιστον και ανερμηνευτον τω πελας” („Jeżeli nawet jest dostępne ludzkiemu poznaniu, to przecież nie można tej wiedzy ujawnić ani udzielić komuś innemu”). Wiadomo, że ten radykalny sceptycyzm, ten nihilizm filozoficzny, obarczony jest wewnętrzną sprzecznością: jeśli bowiem nic poznać i nic wiedzieć nie możemy, to nie możemy też wiedzieć, że nic wiedzieć nie możemy. Twierdząc więc, że nic wiedzieć nie możemy, popadamy w sprzeczność. Nawet głoszona przez niektórych radykalnych sceptyków zasada *εποχη* – wstrzymywania się od wszelkiego twierdzenia – nic tu nie pomaga, gdyż zawiera ona *implicite* przekonanie, że nic wiedzieć nie można. Inaczej nie trzeba by żadnej *εποχη*. Toteż obok tego radykalnego sceptycyzmu występuje jeszcze inna forma sceptycyzmu rzeczowego epistemologicznego, którą można by nazwać „sceptycyzmem umiarkowanym”.

2) Sceptycyzm umiarkowany. Nie zaprzecza on możliwości poznania i osiągnięcia prawdy wszelakiej, lecz nie wierzy w możliwość osiągnięcia prawdy bezwzględnej, uznając jedynie dostępność dla nas prawdy względnej. Prawda – tyle co sąd prawdziwy. Prawda bezwzględna – tyle co sąd bezwzględnie prawdziwy, sąd bezwarunkowo prawdziwy; sąd,

którego prawdziwość nie jest zależna od zmiennych warunków, tak iż z ich zmianą sąd prawdziwy mógłby się stać mylnym, a mylny prawdziwym. Sąd prawdziwy bez zastrzeżeń to prawda bezwzględna; sąd prawdziwy z zastrzeżeniami to prawda względna. Stąd nazwa „RELATYWIZM” dla tego rodzaju sceptycyzmu. Gdyż *relatio* znaczy „stosunek”, a to, czy sąd jakiś jest prawdziwy, czy nie, zależy – według tego poglądu – od stosunku jego do pewnych warunków; więc prawdziwy jest sąd ZE WZGLĘDU na te lub inne warunki, okoliczności. Na przykład sąd: „Tego roku dnia 5 maja bzy jeszcze nie kwitną” jest sądem względnie prawdziwym – wydany bowiem u nas jest prawdziwy, a gdzieś w krajach cieplejszych jest fałszywy. Albo sąd: „Rak jest chorobą nieuleczalną”, dzisiaj prawdziwy, może się okazać kiedyś fałszywym. I tak z wszystkimi prawdami – według relatywistów. O żadnej nie możemy powiedzieć, że jest bezwzględna, nieuwarunkowana, bezwarunkowa, absolutna. Istnieje odmiana relatywizmu zwana „SUBIEKTYWIZMEM”. Pogląd, według którego prawdziwość lub fałszywość sądu zależna [jest] od tego, kto go wydaje. Za twórcę tego poglądu uchodzi sofista PROTAGORAS (481–411). Παντων χρηματων μετρον ανθρωπος. Człowiek miarą wszechrzeczy. Dwojaka interpretacja: interpretacja rodzajowa i interpretacja indywidualistyczna, według tego, czy „człowiek” [bierze się] jako „człowiek w ogóle”, czy jako „każdy, jakikolwiek człowiek”. Według pierwszej mówi się np.: „To, że dwa razy dwa jest cztery albo że z dwóch sądów sprzecznych jeden jest prawdziwy, to jest prawdą dla człowieka: my dzięki naszej organizacji psychofizycznej tak sądzić musimy i inaczej nie możemy. Ale dla istot inaczej zorganizowanych mogłoby dwa razy dwa być pięć.” Według drugiej interpretacji: „Ten kwiat ma bardzo miłą woń”. To prawda dla mnie, ale dla kogoś innego, kto tej woni nie lubi, sąd ten jest fałszywy. Więc równouprawniony z sądem: „Ten kwiat ma miłą woń” jest sąd „Ten kwiat ma niemiłą woń”. I chodzi tylko o to, kto kogo potrafi przekonać. Nie w wypadkach takich jak z tą wonią, ale w takich, jak np. gdy ktoś twierdzi: „Szczęście najwyższe człowieka polega na badawczej pracy naukowej”, a drugi: „Polega na umiarkowanym używaniu rozkoszy fizycznych”. Dla jednego to prawda, dla drugiego tamto.

Relatywizm wraz z subiektywizmem występują nie tylko jako doktryna filozoficzna oparta na pewnych rozważaniach teoretycznych czy-
sto, lecz są często też wynikiem doświadczenia życiowego, skierowa-
nych ku niemu rozmyślań i pewnego usposobienia, nacechowanego
beznamiętnością, wyrozumiałością. Ludzie wszechstronnie wykształ-
ceni, posiadający szerokie widnokreśli, kształceni podróżami i obcowa-
niem z najrozmaitszymi osobnikami i narodami, dochodzą często do
tego, że przyznają innym przekonaniom równe prawo jak swoim wła-
snym – na każdym polu. Unikają jednostronności, ekskluzywności, wy-
łączności i gotowi są uznać w przekonaniach cudzych nie mniej słusz-
ności jak we własnych, przyznając, że własne przekonania zawdzięczają
warunkom, w których sami wyrosli, że jednak te własne przekonania
nie mogą mieć pretensji do absolutnej prawdziwości, do charakteru wy-
czerpującego. To sceptycyzm wielu tzw. światowców w dobrym tego
słowa znaczeniu. Michał Montaigne go m.in. reprezentuje. Z polskich
autorów biskup Ignacy Krasicki w granicach wskazanych sukienką du-
chowną. Kto zna powieść Weyssenhoffa *Pan Podfilipski*, w bohaterze
znajdzie reprezentanta takiego sceptycyzmu. Zwłaszcza w kwestii zwy-
czajów i obyczajów, i w zakresie moralistyki ten sceptycyzm, tak samo
jak czysto teoretyczny relatywizm i subiektywizm, odgrywa ważną rolę.

II) SCEPTYCYZMY SZCZEGÓŁOWE, specjalne. Obok sceptycyzmu ogólnego, filozoficznego czy epistemologicznego mamy szereg sceptycy-
zmów szczegółowych. Tamten obejmuje całokształt tego, co może być
przedmiotem wiedzy ludzkiej, poznania ludzkiego lub czego dotyczyć się
może pragnienie wiedzy. Szczegółowe sceptycyzmy, czyli ograniczone
sceptycyzmy, są kierunkami, poglądami, które nie dowierzają bądź pew-
nym źródłom wiedzy, uważając je za tylko rzekome źródła, a opartą na
nich wiedzę za pozorną (i tak, empiryk nie dowierza rozumowi, a racjo-
nalista doświadczeniu zewnętrznemu), bądź tyczą się pewnych przed-
miotów, pewnych zakresów wiedzy. Tu należy sceptycyzm np. religijny
[i] metafizyczny. Sceptycyzm religijny. Dwa znaczenia. W PIERWSZYM
jest to sceptycyzm na niekorzyść religii, więc niedowierzenie, podawa-
nie w wątpliwość tego wszystkiego, co jest treścią religii i co drogą obja-
wienia ma nam być dane. Więc NIEDOWIARSTWO w potocznym znaczeniu,

tw. brak wiary. Czyli RACJONALIZM, tj. przyjmowanie tylko tego, co nam rozum uprzystępnia. Odrzucenie nadprzyrodzonych źródeł wiedzy. Znaczenie DRUGIE – na korzyść religii. Mianowicie niektórzy twierdzą, że rozum ludzki prawdziwej wiedzy nam dać nie może, że zatem szukać jej możemy i znaleźć ją możemy jedynie w objawieniu. Tu należy po części teoria dwojakiej prawdy, ok. 1200 roku się zjawiająca; tu należy w innym zupełnie znaczeniu jako najwybitniejszy przedstawiciel Błażej Pascal (1623–1662). Sceptycyzm metafizyczny (pozytywizm, agnostycyzm umiarkowany). Polega na niedowierzaniu wszelkiej wiedzy, która sięga poza zakres doświadczenia, rozprawia o początku i istocie świata, o nieśmiertelności duszy itd. Więc należą tu wszelkie konsekwentnie i skrajnie przeprowadzane kierunki EMPIRYCZNE: sofisci, Sokrates, najwybitniej Hume w wieku XVIII. POZYTYWIZM wszelakiego rodzaju, który także w starożytności miał swych przedstawicieli. Sokrates poniekąd także [był] takim antymetafizykiem. *Pendant* tworzy znowu kierunek, który nie dowierza zmysłom, doświadczeniu w ogóle, lecz raczej rozumowi; tj. RACJONALIZM w innym znaczeniu aniżeli poprzednio; przykładem taki Parmenides albo Leibniz. Pogodzeniem obu tych kierunków ze sobą pragnie być Kantowski krytycyzm, który będąc antymetafizycznym, przecież szuka pogodzenia z wiarą religijną i staje się tym sposobem sceptycyzmem religijnym, na korzyść i niekorzyść religii.

[2. Pojęcie i rodzaje sceptycyzmu etycznego]

Czymże teraz jest sceptycyzm etyczny? Nie dowierza naszemu poznaniu naukowemu, gdy chodzi o zagadnienia etyczne (może się łączyć z dogmatyzmem religijnym). Aby odpowiedzieć [na to pytanie], uprzedźmy sobie, czym jest etyka. Otóż pojęcia etyki bywają różne.

Etyka opisowa. Etykologia. Jest to nauka, która bierze sobie za zadanie zebranie i objaśnienie wszystkich faktów natury etycznej, moralnej; wykazywanie ich genezy. Takim faktem jest, że postępowanie ludzkie oceniamy rozmaicie, nazywając je „dobrym” lub „złym”, chwając lub ganiąc je. Albo fakt, że człowiek doznaje wyrzutów sumienia. Albo fakt, że mamy poczucie obowiązku. Albo fakt, że poglądy na to, co dobre i złe, bywają różne. Albo fakt, że zakazy i nakazy opierają się na róż-

nych podstawach: powołują się na wolę Bożą albo na względy użyteczności publicznej, albo na jakieś ideały etyczne. To wszystko są fakty, po części natury historycznej, po części dane nam bezpośrednio w codziennym doświadczeniu. Tak samo jak fakt pewnego związku między poglądami etycznymi społeczeństwa a jego urządzeniami społecznymi. Bardzo obfity program takiej etyki opisowej podał Ochorowicz (*Przegląd Filozoficzny* IX/1) w rozprawie „O metodzie w etyce”. Otóż zaraz należy powiedzieć, że przeciw takiej etyce sceptycyzm etyczny wcale się nie zwraca. Taka etyka jest nauką historyczno-psychologiczno-społeczną i chyba [co najwyżej] sceptycyzm epistemologiczny mógłby tu istnieć.

Więc nie zwraca się sceptycyzm etyczny przeciw etyce opisowej, lecz przeciw naukowej etyce normatywnej. Ogólnie [jest to] nauka taka, która bada wartości życiowe. Jej założeniem i jej rdzeniem teza, że istnieją wartości życiowe i że można naukowo szereg twierdzeń o nich wypowiadać. Więc i te wartości życiowe muszą wskutek tego mieć charakter ogólny, powszechny. Zasadnicze tezy etyki naukowej: Przedmiot[y] *A*, *B*, *C* ma[ją] wartość dodatnią, [przedmioty] *X*, *Y*, *Z* wartość ujemną, przy czym zachodzą różnice takie a takie w stopniu wartości, np. przedmiot *A* ma większą wartość dodatnią aniżeli przedmiot *B*. Albo też formułować można tak: przedmiot, który posiada cechę *M*, ma wartość dodatnią. W zastosowaniu do naszej sprawy: ma wartość dodatnią moralistyczną.²⁴⁰

Chodzi o rozróżnienie tego, co w znaczeniu etycznym dobre i co w znaczeniu etycznym złe. Różne przy tym stopnie dobra i zła; Meinongowska skala oceny;²⁴¹ większe i mniejsze wartości etyczne, ważniejsze

²⁴⁰ Po tych słowach w nawiasie uwaga: „O kryterium tym raz jeszcze nie mówiłem. Wszystko w wywodach było oparte na założeniu, że istnieją różne wartości życiowe, nie tylko subiektywne, lecz obiektywne, i że etyka właśnie je wskazuje, bada, hierarchizuje.” Ustęp zaś o etyce normatywnej przeredagował Twardowski w wykładzie z lat 1927–1928 następująco: „Etyka normatywna ma do czynienia z oceną zupełnie swoistą naszych czynów, intencji, postanowień, dyspozycji (charakterów). Jej rdzeniem i najistotniejszą treścią sądy orzekające: „Przedmiot *X* jest dobry” albo „Przedmiot posiadający cechę *alpha* jest dobry” („Przedmiot *Y* jest zły”; „Przedmiot posiadający cechę *beta* jest zły”) stosownie do tego, czy się nie uznaje potrzeby kryterium jak Moore, czy też uznaje się potrzebę kryterium” [przyp. I. Dąmbskiej].

²⁴¹ A. Meinong (1853–1920), którego poglądy filozoficzne Twardowski wysoko cenił, sformułował swą teorię wartości przede wszystkim w pracach: *Psychologisch-ethische*

i mniej ważne obowiązki, większe i mniejsze występki. Więc także sądy: „*M* jest wyższym obowiązkiem od *N*” albo „ma większą dodatnią wartość etyczną”; i tak samo z ujemną wartością. Otóż przeciw temu rozróżnieniu tego, co etycznie dodatnie i etycznie ujemne, przeciw tym wszystkim związanym z tym sądom zwraca się sceptycyzm etyczny, zajmując wobec nich postawę niedowierzającą.

Dla celów praktyczno-naukowych, dla rozpatrzenia sceptycyzmu etycznego można analogicznie do tez Gorgiasza formułować jego stanowisko w trzech tezach: (1) Różność między dobrem i złem nie istnieje. (2) Jeśli istnieje, nie można jej poznać ani ująć w sposób obiektywny, posiadający bezwzględny walor. (3) Jeżeli istnieje i można ją poznać i ująć obiektywnie, to jest to bez znaczenia praktycznego, albowiem wiedza o tym nie skłoni nikogo do tego, by odpowiednio postępował. *Video meliora [proboque, deteriora sequor; Ovid., Met. VII].*²⁴²

W tych tezach wyczerpuje się cały sceptycyzm etyczny. Wszelkie jego formy i odcienie w tym się zamykają. Możemy dla [ich] odróżnienia wprowadzić terminy. Pierwszą formę nazwiemy „NIHILIZMEM etycznym”. Spokrewniony z nim nominalizm etyczny. Drugą formę [nazwiemy] „AGNOSTYCYZMEM etycznym”. Trzecią „PRAKTYCZNYM SCEPTYCYZMEM ETYCZNYM” albo „PESYMIZMEM ETYCZNYM”. Łatwo zauważyć, że dla kogoś, kto wyznaje agnostycyzm etyczny, dość obojętna jest kwestia, czy istnieje owa różnica [obiektywna] między dobrem a złem. Nic mu bowiem z istnienia owej różnicy nie przychodzi, skoro nie może jej poznać, nie może jej uchwycić. Co ślepemu zależeć może na różnicy między czarną i białą barwą? Dlatego też możemy nihilizm i agnostycyzm ściągnąć w jedno, nazywając oba razem „TEORETYCZNYM SCEPTYCYZMEM ETYCZNYM”. Mamy wtedy następujące dwa rodzaje sceptycy-

Untersuchungen zur Werttheorie, Graz 1894 (wyd. II ukazało się po śmierci A. Meinonga w 1923 roku w opracowaniu E. Mally’ego, pod zmienionym jeszcze przez autora tytułem i z jego uzupełnieniami, jako *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*) oraz *Über emotionale Präsentation* Wien 1917; por.: A. Meinong, *Gesamtausgabe*, vol. III: *Abhandlungen zur Werttheorie*, R. Kindinger (ed.), Graz 1968 [przyp. I. Dąbskiej].

²⁴² Sformułowanie tez sceptycyzmu etycznego na wzór tez Gorgiasza podaję częściowo według wykładu z lat 1923–1924, częściowo zaś według sformułowań z lat 1905–1906 i 1927–1928 [przyp. I. Dąbskiej].

zmu etycznego: (1) Scept[ycyzm] et[yczny] TEORETYCZNY, polegający na twierdzeniu, że różnicy między złem a dobrem nie można stwierdzić, podać obiektywnie.²⁴³ (2) Sceptycyzm etyczny PRAKTYCZNY (pesymizm etyczny) polegający na twierdzeniu, że można różnicę ową poznać, ale to poznanie jest bez praktycznego znaczenia, gdyż nie wpływa to poznanie na nasze postępowanie.

Sceptycyzm etyczny teoretyczny zwraca się przeciw możliwości wskazania różności między dobrem a złem wprost lub za pomocą kryterium etycznego. Agnostycyzm powiada: niepodobna naukowo uzasadnić podstawowego założenia żadnej etyki, czy ono występuje w formie sądu: „*A* jest przedmiotem dobrym”, czy też w formie sądu: „Przedmiot posiadający cechę *a* jest dobry”. W formie drugiej mamy kryterium etyczne w znaczeniu ściślejszym, to jest cechę, którą pewne przedmioty odróżniamy od drugich, ale w znaczeniu szerszym jest to sąd twierdzący, że pewna cecha jest charakterystyczna dla pewnych jednostkowych przedmiotów lub dla pewnych rodzajów przedmiotów. Otóż sceptycyzm etyczny [teoretyczny] powiada, że się nie da wykazać kryterium etycznego powszechnie obowiązującego. Przyznaje, że ludzie przyjmują różne kryteria, ale uważa je za coś względnego i subiektywnego bądź dlatego, że nie ma w ogóle istotnej różnicy między złem i dobrem, bądź dlatego, że jest niepoznawalna; nie da się uzasadnić w sposób naukowy. Albowiem o tym trzeba pamiętać, że sceptycyzm etyczny zwraca się przeciw istnieniu lub przeciw poznawalności bezwzględnie, a więc POWSZECHNIE OBOWIĄZUJĄCEGO, kryterium etycznego. Jak długo ktoś formułuje kryterium tylko DLA SIEBIE, powiadając sobie, że chce to robić, a tamtego unikać, nie ma jednak pretensji, żeby i inni to samo robili, a tego samego unikali, sceptycyzm nie protestuje. Odzywa się natomiast z chwilą, gdy ktoś powiada nie tylko, iż sam tak a tak postępować postanowił, lecz powiada też, że tak a tak POWINNO SIĘ postępować. Bo w tym słówku „powinno się” tkwi właśnie założenie, iż postępowanie takie jest obowiązkiem; że KAŻDY zobowiązany jest,

²⁴³ W wykładzie z lat 1927–1928 Twardowski dopisuje tu na marginesie: „Agnostycyzm wątpi o możliwości poznania, ale może uznawać poczucie dobra i zła” [przyp. I. Dąmbkiej].

powinien tak postępować; że kryterium obowiązuje nie tylko jednostki, lecz wszystkich. Więc nie przeciw normom, które sobie ktoś stwarza dla swego domowego niejako użytku, lecz przeciw normom, które mają wszystkich obowiązywać, występuje sceptycyzm etyczny.

Użyłem tu wyrazu „norma” zamiast „kryterium”. To jasne. Oba pojęcia są blisko związane, o ile chodzi o kryterium logiczne, estetyczne, etyczne – w ogóle praktyczne. Na przykład w architekturze są kryteria sklepień silnych odróżniające je od słabych. Stąd oczywiście norma, że należy stawiać sklepienia posiadające owe kryteria, o ile chodzi o sklepienia silne. Tak samo w etyce. Jeżeli jakieś *X* jest cechą postępowania dobrego, przeto należy obrać postępowanie o cesze *X*, jeżeli postępowanie ma być dobre. Zresztą będzie o tym jeszcze mowa. Na razie więc KONSTATUJEMY, że sceptycyzm teoretyczny zwraca się przeciw możliwości wskazania różności między dobrem i złem wprost albo za pomocą kryterium etycznego dla wszystkich obowiązującego. Powiada, że nie ma nic takiego w naturze ludzkiej, co by mogło ludzkość w ogóle skłonić do postępowania etycznego jako takiego. Tyle co do samego znaczenia wyrazów „sceptycyzm etyczny”.

Otóż zadaniem wykładów niniejszych jest rozpatrzenie kwestii, czy sceptycyzm etyczny jest słuszny, UZASADNIONY. Krytyka jego argumentów. Inaczej: czy etyka naukowa, więc powszechnie obowiązująca, jest rzeczą możliwą? Kwestia więc [jest] specjalnym przypadkiem sceptycyzmu epistemologicznego, gdzie kwestia słuszności sceptycyzmu łączy się z kwestią, czy jest możliwa wiedza przedmiotowa, jedna dla wszystkich. Ale nadto jeszcze [jest] tu strona praktyczna: czy uzasadniony [jest] pesymizm? Sceptycyzm praktyczny zwraca się przeciw tezie, jakoby nawet w razie możliwości podania naukowo uzasadnionego kryterium etycznego płynęły stąd jakieś korzyści dla postępowania ludzkiego. Zaprzecza, jakoby znajomość takiego kryterium mogła się stać fundamentem etycznym, tj. pobudką postępowania zgodnego z tym kryterium. Dalej zaprzecza praktyczny sceptycyzm etyczny, jakoby w ogóle istniał fundament etyczny w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj. pobudka skłaniająca nas do postępowania dodatniego w znaczeniu etycznym dla samego takiego postępowania. Gdy np. ktoś postępuje w pewien sposób z po-

budek pozornie etycznych, na dnie zawsze znajdzie się przy dokładnej analizie pobudek coś innego, przede wszystkim wzgląd na własną korzyść w najszerszym tego słowa znaczeniu. Ten pesymizm etyczny, jako też agnostycyzm, ma[ja] wiele pozorów, a może więcej jak pozorów, za sobą. Nie ulega bowiem kwestii, że dzisiaj nie ma etyki przez wszystkich uznawanej; sceptycy etyczni powołują się najchętniej właśnie na wielką różnicę zdań panującą co do kryterium etycznego, na ewolucję oraz na mnogość systemów etycznych, więc nie dziwnego, że się już od dawien dawna nasunęło przypuszczenie, że etyka powszechnie obowiązująca, kryterium naukowo uzasadnione, przez wszystkich uznane, jest mrzonką. I mogłoby nasunąć się jeszcze dalsze przypuszczenie; mianowicie, że samo rozprawianie o możebności etyki naukowej jest stratą czasu. Można by powiedzieć, że rozprawianie to nie ma żadnego celu i znaczenia. Najlepiej pozostawić kwestię możebności etyki przyszłemu tokowi badań i wypadków. Jeśli etyka naukowa jest możebna, przyszłość kiedyś ją stworzy. Wszak mimo głosów sceptyków próby około stworzenia takiej etyki nie ustają. Więc po cóż dzisiaj rozprawiać? Czy warto było np. rozprawiać, czy można skonstruować balon dający się dowolnie kierować? Czy warto rozprawiać, czy człowiek potrafi kiedyś wyjaśnić początek życia organicznego? Chemicy i biologowie ślęczą nad tym zagadnieniem, a przyszłość okaże, czy ich trudy na coś się przydadzą. Więc tak samo pozostawmy rzecz badaczom etykom i zobaczymy albo sami, albo potomne pokolenia, czy usiłowania ich do celu prowadzą.

Ale takie postawienie kwestii nie jest trafne. A to z trzech powodów. *Primo*: leży w interesie ekonomii pracy naukowej, by nie marnowała sił nad zagadnieniami nierozwiązalnymi. Na przykład kwadraturą koła, *perpetuum mobile*. Jeśli więc słuszność mają sceptycy etyczni, twierdząc, że niepodobieństwem jest wskazać kryterium etyczne, bezcelowe byłoby nad jego wyszukaniem się trudzić. A ze zdaniem sceptyków etycznych należy się tym bardziej liczyć, że podają na poparcie swego poglądu argumenty i że dotychczasowy wynik usiłowań około stworzenia etyki powszechnie obowiązującej przyznawać się im wydaje słuszność. *Secundo*: sprawa etyki powszechnie obowiązującej jest sprawą znaczenia nie tylko teoretycznego, lecz też znaczenia praktycznego w najwyższym

stopniu. Wszak etyka to drogowskaz w życiu, to kierowniczka w każdym postępowaniu; jeżeli więc nie ma etyki naukowej, więc powszechnie obowiązującej, musimy urządzić życie na innej podstawie (np. na religijnej) i nie powinniśmy już siebie ani innych ludzi jakimiś naukowymi zasadami moralnymi itp. Jeżeli zaś w zasadzie etyka powszechnie obowiązująca jest możebna, wtedy powinniśmy ze wszelkich sił do jej stworzenia się przyłożyć, bo większą ma wartość od religijnej. *Tertio*: może rozpatrzenie argumentów sceptycznych wskaże nam właściwe oblicze etyki naukowej – postać jej jedynie możliwą. Można się od wrogów wiele nauczyć – więc zwolennik etyki naukowej od jej przeciwników. Tylko wtedy mielibyśmy prawo – bo [byłaby to] konieczność – pozostawienia kwestii możebności etyki naukowej do rozwiązania dalszemu biegowi wypadków, gdyby w ogóle kwestia możebności etyki była nie do rozwiązania na drodze teoretycznej. Ale prawdopodobieństwo takiej ewentualności jest znikomo małe. Dlaczego, to rychło zrozumiemy.

Ale inna zdaje się piętrzyć, większa trudność. Chcąc rozprawić się z etycznym sceptycyzmem [teoretycznym], nie wiadomo od czego zacząć. Nihilizm przeczy istnieniu swoistej różnicy między złem a dobrem. Agnostycyzm przeczy poznawalności tej różnicy. Nad czym mamy się pierwszej zastanowić: czy nad możliwością POZNANIA różnicy tej, czy nad jej ISTNIENIEM? Jeżeli bowiem nie możemy jej poznać, nie możemy też stwierdzić, czy istnieje; jak rozprawiać o możliwości jej poznania, jeżeli nie wiemy, czy istnieje? Zdaje się więc, że na to, by wiedzieć, czy ją możemy poznać, trzeba by wiedzieć, czy istnieje, i że na to, by wiedzieć, czy ona istnieje, trzeba by wiedzieć, czy można ją poznać. Tu błędne koło! Na szczęście jest z niego wyjście. Mamy dwie kwestie: (1) Czy istnieje swoista, istotna różnica między dobrem i złem? (2) Czy możemy tę różnicę poznać? Do pierwszej kwestii nie możemy przystąpić odrębnie od drugiej i przed drugą. Ale jeżeliby udało się wykazać, że twierdzenie drugie: „Różnicy między dobrem i złem nie możemy poznać” – NIE JEST UZASADNIONE, możemy próbować tę różnicę poznać, a tym samym ją stwierdzić. Więc jedyną drogą – próba równoczesnego rozwiązania [kwestii] drugiej i pierwszej. Jeżeli uda nam się poznać tę różnicę, to ona niewątpliwie istnieje. Analogon: Nie wiem, czy tam za drzwiami

jest Paweł, czy go nie ma. Nie wiem, czy mogę to rozstrzygnąć. Otóż nie mogę łamać sobie głowy nad kwestią pierwszą odrębnie, póki nie rozstrzygnę drugiej. Ale mogę obie rozstrzygnąć zarazem: wyglądam za drzwi i wtedy poznaję, że tam jest Paweł, a zarazem stwierdzam, że tam jest. Zanim jednak można przystąpić do takiej próby, trzeba odsunąć od siebie przeszkody, trzeba drzwi otworzyć i wyjść za nie. Trzeba rozprawić się z argument[ami] sceptyków – i to z argumentami agnostycyzmu etycznego, tj. podanymi w kwestii drugiej.²⁴⁴

[3. Krytyka relatywizmu epistemologicznego]

Rozbiór agnostycyzmu etycznego. Teza: niepodobna wskazać ani uzasadnić sądu bezwzględnie prawdziwego, stwierdzającego różnicę między dobrem a złem wprost lub za pomocą ogólnie i powszechnie

²⁴⁴ Cały ten ustęp, poczynawszy od słów „Mamy dwie kwestie”, zredagowany został w 1924 roku w miejsce skreślonych w wykładach poprzednich (1906 i 1910) następujących dwóch wersji:

2) „Na szczęście jest z niego wyjście wskazane nam przez rozróżnienie tego, co *physis* i co *pros hemas proteron*. Agnostycyzm twierdzi, że nie możemy poznać różnicy między dobrem a złem. Aby móc tak twierdzić, musi operować jakimiś pojęciami złego i dobrego, gdyż wychodzi z założenia, iż niektórzy uznają możliwość rozróżnienia złego i dobrego, a sceptycyzm właśnie tej możliwości zaprzecza. Więc i my na tym gruncie staniemy i zapytamy się, czy argumenty, które agnostycyzm podaje przeciw możliwości rozróżnienia złego i dobrego, wytrzymują krytykę, są trafne. Jeśli okażą się trafne, zbyteczne będzie pytać się, czy różnica między dobrem a złem istnieje, gdyż wtedy i tak jej nie poznamy; jeśli zaś argumenty okażą się nietrafne, wtedy powiemy: poznać różnicę między...” [tu tekst urwany].

2) „Mamy dwie kwestie. I kwestia: czy istnieje istotna różnica między dobrem a złem, tj. czy różnica nie jest tylko słowna, nominalna, konwencjonalna, np. jak między „pięknym” a „brzydkim” zdaniem niektórych estetyków (moda!), albo tylko subiektywna, jak między „smacznym” a „niesmacznym”? II kwestia: czy można różnicę między dobrem a złem poznać? Otóż rzecz jasna: jeśli różnicę można poznać, to istnieje ona; jak bowiem można by coś poznać, różnicę stwierdzić, skonstatować i nawet określić ją, gdyby nie istniała? Wszak poznać różnicę znaczy powiedzieć, na czym ona polega, a wtedy musi [ona] być, musi istnieć. Więc twierdzące rozwiązanie drugiej kwestii pociąga za sobą twierdzące rozwiązanie pierwszej kwestii. Przeczące zaś rozwiązanie drugiej kwestii nie pociąga za sobą żadnego rozwiązania pierwszej kwestii, gdyż, jeśli nie możemy poznać, stwierdzić, wskazać różnicy między dobrem a złem, to stąd jeszcze nie wynika, że ona nie istnieje. Natomiast nie można rozpocząć od kwestii pierwszej, gdyż samo stwierdzenie, że różnica istnieje lub że nie istnieje, suponuje już wiedzę o tym, na czym różnica polega. Mamy więc drogę jasno wskazaną – zając się musimy przede wszystkim agnostycyzmem etycznym” [przyp. I. Dąmbskiej].

obowiązującego kryterium etycznego. Dlaczego tak twierdzą agnostycy etyczni? Przede wszystkim powołują się na relatywizm epistemologiczny. Jeżeli mianowicie kryterium etyczne ma powszechnie obowiązywać, sąd, który je zawiera, musi być powszechnie uznawany, musi być bezwzględnie prawdziwy (np.: „Dobre jest postępowanie, które płynie ze współczucia”; analogicznie w estetyce: „Piękny [jest] każdy przedmiot, który jest ujęciem pewnej różnorodności w jednolitą całość”). Ale – powiadają niektórzy – sądów bezwzględnie prawdziwych w ogóle nie ma. Istnieje tylko względna prawda. Taką względną prawdą jest także sąd każdy zawierający kryterium etyczne. To np., że dobre jest postępowanie płynące ze współczucia, jest także prawdą względną, to znaczy raz jest to prawda, raz nie (np. z litości dla chorego dziecka sprzeniewierza ktoś pieniądze). Jest to relatywizm epistemologiczny. Więc z relatywizmem musimy się rozprawić.

Nie ma etyki bezwzględnej,²⁴⁵ gdyż nie ma prawdy bezwzględnej. Teza: każda prawda, każdy sąd prawdziwy [jest] względnie prawdziwy – jego prawdziwość od warunków czasu, miejsca *etc.* zależna. Stanowisko to wynika z pomieszania powiedzeń i sądów, i z faktu, że nasze powiedzenia bywają eliptyczne, w sposób niewyczerpujący sformułowane, posiadają wyrazy wieloznaczne i dlatego same są wieloznaczne. Widać to z przykładów relatywistów mających nam pokazać sądy względnie prawdziwe, tj. takie, które ze zmianą warunków z prawdziwych stają się mylnymi. „Posiadam zamek.” Więc tu i wieloznaczność wyrazów, i eliptyczność. „Dzisiaj nie ma mrozu.” Przed trzema miesiącami lub na biegunie północnym to nieprawda. Ale powiedzenie „Dzisiaj nie ma mrozu” eliptyczne i skutek tego wieloznaczne. Dokładnie: „Dnia ... we

²⁴⁵ W wykładach z lat 1905–1906, 1913–1914, 1919–1920, 1923–1924, zamieścił Twardowski szczegółową argumentację, która tworzy treść jego rozprawy „O tak zwanych prawdach względnych”, opublikowanej po raz pierwszy w 1900 roku. W wykładach z 1928 roku, przypominawszy, że w tej rozprawie znajduje się owa argumentacja, dał tylko krótkie jej streszczenie. W niniejszym wydaniu wykładów – zważywszy, że rzecz „O tak zwanych prawdach względnych” została przedrukowana w zbiorze *Wybranych pism filozoficznych* Twardowskiego (Warszawa 1965) – idę za wskazówką autora z 1928 roku i podaję argumentację przeciw relatywizmowi epistemologicznemu i subiektywizmowi w brzmieniu skróconym wykładów z tego właśnie roku [przyp. I. Dąmbskiej].

Lwowie nie ma mrozu”. To prawda bezwzględna, jak „Dnia ... na biegunie północnym nie ma mrozu” – [jest] fałszem bezwzględnym. Podobnie: „Ruch jest rzeczą zdrową” (rzekomo [jest] fałszem, gdy chodzi o człowieka ciężko na serce chorego albo o zbyt gwałtowny ruch). To samo powiedzenie wyraża raz sąd prawdziwy, raz mylny. Więc POWIEDZENIA mogą być nazwane „względnie prawdziwymi” i „[względnie] mylnymi”. SĄDY nie. Podobnie w następujących przykładach: „Rak jest chorobą nieuleczalną”. To albo prawda, albo fałsz. Nie wiadomo. Gdy chcemy wygłosić prawdę, trzeba, ściśle biorąc, mówić: „Rak jest przypuszczalnie chorobą nieuleczalną”. Jeszcze dokładniej: „Według naszej dzisiejszej wiedzy, tj. w roku 1928, przypuszczamy, że rak jest nieuleczalną chorobą”. [Porównaj przypis 245.] To prawda zawsze. Natomiast: „Rak jest chorobą nieuleczalną” jest powiedzeniem eliptycznym, więc tylko względnie prawdziwym, zależnie od interpretacji. Zatem relatywizm epistemologiczny nie ma słuszności w ogóle, więc także i wtedy, gdy chodzi o sądy w zakresie etyki. O ile tam nie chodzi o relatywizm inny. Jeżeli możemy dojść do sądów prawdziwych w etyce, będą to sądy bezwzględnie prawdziwe.

[4. Subiektywizm i jego krytyka]

Słowo jeszcze o subiektywizmie. Również w mej rozprawie omówiony. Jego teza: Jeden i ten sam sąd może być prawdziwy, gdy go wydaje X , a mylny, gdy go wydaje Y . X i Y [to] albo w ogóle istoty ludzkie, człowiek jakikolwiek, i istoty inne (np. mieszkańcy Marsa), albo pewne grupy ludzkie (człowiek pierwotny i człowiek na wysokim stopniu kultury), albo jednostki ludzkie. Stąd w pierwszym wypadku antropologiczny subiektywizm, w trzecim wypadku indywidualistyczny subiektywizm. Tu przykłady takie, jak „Ta potrawa jest smaczna” = „smakuje mi”, [sa] bez znaczenia, gdyż nie o ten sam sąd chodzi, gdy powiedzenie to wypowiada X i Y . Trzeba by wskazać przykłady tych samych albo przynajmniej takich samych sądów, wydawanych raz przez X , raz przez Y , przy czym sąd wydany przez X byłby prawdziwy, a taki sam sąd wydany przez Y byłby fałszywy. Ale takiego sądu nikt nie potrafi wskazać, bo musiałby wskazać sąd, który byłby prawdziwy i fałszywy,

prawdziwy i nieprawdziwy [zarazem], co by wykraczało przeciw zasadzie sprzeczności. Ale subiektywiści mówią nam: nie musimy się wcale narażać na zarzut popadnięcia w sprzeczność. Bo sprawa ma się tak, że sprzeczność istniałaby tylko wtedy, gdyby te sądy, o które chodzi, miały być bezwzględnie prawdziwe. Istotnie przyznajemy, nie może być bezwzględnie prawdą zarazem, że „Słońce obraca się naokoło Ziemi” i „odwrotnie” albo że „Sport wyrabia w człowieku takie a takie walory moralne” i „nie”. My, subiektywiści, tylko twierdzimy, że tej absolutnej prawdy nie możemy osiągnąć, że NIE WIEMY, JAK JEST „NAPRAWDĘ”, i „W RZECZYWISTOŚCI”, że tylko wiemy, JAK SIĘ NAM RZECZ PRZEDSTAWIA. Może być, że jednemu z nas, *X*-owi, przedstawia się rzecz taka, jaka jest naprawdę, drugiemu, *Y*-owi, inaczej niż jest naprawdę; może być, że ani jednemu, ani drugiemu się tak nie przedstawia, jak jest; ale my nie wiemy, jak jest naprawdę – bezwzględna prawda nie jest nam dostępna. Istotnie jest to myśl, która się wyraża w tak często słyszonym powiedzeniu: „Nie chcę twierdzić nic stanowczo, chcę tylko wypowiedzieć moje SUBIEKTYWNE PRZEKONANIE”, tj. przekonanie niemające pretensji do obiektywności. Ale w takim razie to samo należy stosować do twierdzenia subiektywistów; mianowicie należy przyjąć, że nie wiemy, czy to jest prawdą, że my nie wiemy, jak się rzeczy mają „naprawdę”, ale tylko wiemy, jak się nam one przedstawiają. Innymi słowy: To, że „wszelka prawda jest subiektywna”, jest także tylko subiektywną prawdą. Ale jakie stąd wynikają konsekwencje? To, że subiektywizm nie da się konsekwentnie przeprowadzić. Dlaczego? Albo *regressus in infinitum*, albo znowu sprzeczność wewnętrzna. Jeśli mianowicie przyjmiemy, że nie wiemy, czy to jest prawda, że nie wiemy, jak się mają rzeczy naprawdę, że wiemy tylko, jak się nam rzeczy przedstawiają, to – z punktu widzenia subiektywizmu – znowu nie wiemy, czy to jest prawda, że nie wiemy, jak się rzeczy mają naprawdę, i że wiemy tylko, jak się nam przedstawiają, i tak w nieskończoność. Aby tego *regressus in infinitum* uniknąć, pozostaje tylko jedno wyjście: przyjąć, że nie tylko mi się tak rzecz przedstawia, iż wiemy tylko, jak mi się rzeczywistość przedstawia, lecz że jest tak naprawdę, iż wiem tylko, jak mi się rzeczywistość przedstawia, a nie jaka ona jest. Ale wtedy wprowadzamy, przynajmniej w tym punk-

cie, prawdę nie subiektywną, lecz absolutnie obiektywną, bezwzględną. A skoro wprowadzamy jedną, już nie ma zasadniczej przeszkody we wprowadzeniu i innych. To nie znaczy wcale, że we wszystkich kwestiach wiemy, jak się ma rzecz „naprawdę” – bynajmniej; w wielu możemy tylko wiedzieć, jak się nam rzeczy przedstawiają. Na przykład co do owej uleczalności raka, i tu może się jednemu tak, innemu inaczej rzecz przedstawiać. Ale prawdą bezwzględną będzie i to, że się rzecz temu osobnikowi tak przedstawia i prawdą bezwzględną będą i są jeszcze różne inne twierdzenia, np. że „Dwie rzeczy równe trzeciej są równe także sobie”, że „Ja istnieję” *etc.*

Jeśli subiektywizm epistemologiczny jest tak nedorzeczny w gruncie rzeczy, to skąd się wziął? Jakie [jest jego] źródło? Relatywizm w ogóle ma swe źródło w pomieszaniu powiedzeń i sądów, i w wieloznaczności powiedzeń. Jak [jest] tutaj? Po pierwsze, pomieszanie sądów o tym, jak się rzecz ma, z sądami o tym, jak się rzecz komuś przedstawia. Człowiek ma nieprzepartą skłonność wierzenia w to, że wszystko jest takie, jakim się mu przedstawia, że rzeczywistość odpowiada wyobrażeniom i pojęciom, które sobie o niej tworzy. Tendencja do obiektywizacji. Z czasem zjawiają się wątpliwości. Bo jednemu rzeczywistość przedstawia się inaczej niż drugiemu. Ale pozostaje skłonność [do] wierzenia w to, że rzeczywistość jest taka, jak się przedstawia. Więc skoro przedstawia się jednym inaczej niż drugim, więc chyba jest też inna dla jednych niż dla drugich. W tym zwrocie znowu chęć do obiektywizowań. Więc i sądy orzekające, jaka jest rzeczywistość, są prawdziwe jedne dla jednych, inne dla drugich. Przeocza się przy tym, że zwrot „sąd prawdziwy dla kogoś” jest całkiem niezrozumiały, jeśli nie ma po prostu znaczyć „sąd uważany przez kogoś za prawdziwy”. Ale „sąd uważany przez kogoś za prawdziwy” a „sąd prawdziwy” to rzeczy różne, choć sąd uważany za prawdziwy przez kogoś może zarazem być prawdziwy. Z tym się łączy, po drugie, jeszcze nieuzasadnione uogólnienie pewnego stanu rzeczy, który istnieje w zakresie sądów doświadczenia zewnętrznego, na wszelkie w ogóle sądy; mianowicie stanu rzeczy polegającego na zależności naszych sądów od naszej organizacji psychofizycznej. Ale i tu sądy o tym, czego

doświadczamy, trzeba odróżnić od sądów o tym, jak się rzecz ma. Nie można tego stanu rzeczy w sposób zrozumiały rozszerzyć na sądy inne niż sądy doświadczenia zewnętrznego.

[5. Sądy o przyszłości a relatywizm epistemologiczny]

W uzupełnieniu rozbioru pragnę zwrócić uwagę na pewne zagadnienie, które się w tej sprawie wyłoniło. Stosunek bezwzględnej prawdy do determinizmu w najszerszym tego słowa znaczeniu. A przez determinizm w najszerszym tego słowa znaczeniu rozumie się pogląd, według którego wszystko, co się dzieje, działo lub dzieć będzie, odbywa się z nieuchronną koniecznością jako skutek danych przyczyn. Sprawa ma się tak. Powiedzieliśmy, że sąd prawdziwy, który raz jest prawdziwy, zawsze jest prawdziwy. Wszelka prawda jest prawdą wieczną. Ale co to znaczy „prawda”, co znaczy „sąd prawdziwy”? Różne określenia bywają podane. Zgodność myślenia z rzeczywistością, zgodność sądzenia, sądu z rzeczywistością. Mianowicie w każdym sądzie chodzi o stwierdzenie lub zaprzeczenie rzeczywistości jakiegoś przedmiotu. „Bóg istnieje”; „Upiory nie istnieją”; „Grzmi”; „Dwa razy dwa jest cztery”; „Ja nie jestem podobny do swego brata”. Zawsze chodzi o rzeczywistość, istnienie. Prawdziwy [jest] więc sąd twierdzący, jeżeli przedmiot jego istnieje; sąd przeczący, jeżeli jego przedmiot nie istnieje. Na tym zgodność sądu z rzeczywistością, z tym, co jest, polega. Ale jak w takim razie z sądami: „Perikles istniał”, „Jutro będzie pogoda”? Teoria w ten właśnie sposób, jak tutaj podano, określająca prawdę powiada, że to określenie czasowe, wyrażające się w czasach czasownika, należy do przedmiotu sądu. Wszak mówimy „X był właścicielem dóbr” albo „X jest byłym właścicielem dóbr”; „Ten człowiek będzie moim teściem” albo „Ten człowiek jest moim przyszłym teściem”; „wczorajszy śnieg”; „jutrzejszy obiad”; „życie przyszłe”; „[życie] pośmiertne” itd. Więc sądy stwierdzające, że coś było albo będzie, także pod podane określenie prawdziwości podpadają. „Wszyscy umrzemy” jest prawdą, bo stwierdza istnienie naszej przyszłej śmierci. „Jutro będzie pogoda” jest prawdą albo fałszem według tego, czy jutrzejsza pogoda istnieje, posiada rzeczywistość, albo nie istnieje, nie posiada rzeczywistości. Więc wszystko, o czym mogę

wydać prawdziwy sąd, wszystko, czego istnienie stwierdzam słusznie, istnieje, czy to jest coś teraźniejszego, przeszłego, czy przyszłego; a ponieważ sąd prawdziwy jest zawsze prawdziwy, przeto to, o czym wydaję sąd prawdziwy, zawsze też istnieje; zarówno to, co teraźniejsze, jak to, co minęło, jak to, co będzie, czyli – innymi słowy – rzecz przeszła, teraźniejsza i rzecz przyszła. To [twierdzenie] brzmi paradoksalnie. Ale możemy mu nadać mniej paradoksalne brzmienie: Wszystko, o czym słusznie wydaję sąd twierdzący, ma walor obiektywny w teraźniejszości, przeszłości, przyszłości. Ten walor obiektywny mamy właśnie na myśli, mówiąc, że co się stało, odstać się nie może. Ale czy tak samo co do przyszłości? Więc, czy tak samo: co się stanie, nie stać się nie może? Tym zagadnieniem zajął się dr Tadeusz Kotarbiński w rozprawie „Zagadnienie istnienia przyszłości” (*Przegląd Filozoficzny* 1913), i w *Szkicach praktycznych* (1913). Zob. też Hans Pichler, „Die Unverträglichkeit des Indeterminismus mit der Logik”, *Die Geisteswissenschaften*, t. I, nr 34. Otóż odpowiedź [jest] taka: Pewna część przedmiotów przyszłych tak samo istnieje, jak istnieje wszystko, co teraźniejsze i co minione. Ale co do innych przedmiotów przyszłych tego powiedzieć nie można. One nie istnieją, o nich nie można powiedzieć, jakoby te rzeczy przyszłe były; o nich więc nie możemy wydać sądów prawdziwych, które by brzmiały: „Te rzeczy przyszłe są”. Stąd dalszy wniosek: „Wszelka prawda jest wieczna, ale nie wszelka prawda jest odwieczna” (*Szkice praktyczne*, s. 124). Znaczy to: sąd dzisiaj prawdziwy pozostanie już zawsze prawdziwy. Ale nie każdy sąd, który będzie prawdziwy zawsze, był prawdziwy zawsze i dawniej; nie każdy sąd, który jest dzisiaj prawdziwy, był takim wczoraj, albo który był wczoraj prawdziwy, był takim onegdaj. „Są takie sądy, które się prawdami stają w pewnej chwili, do których się prawdziwość przyłącza w pewnej chwili; są sądy, które się robi prawdami, których prawdziwość się stwarza” (*ibid.*, s. 125). Sądy te, jak się łatwo domyślamy, dotyczą właśnie takich przedmiotów przyszłych, o których nie można dzisiaj twierdzić, że istnieją, a nie dotyczą takich przedmiotów przyszłych, o których można już dzisiaj twierdzić, że istnieją. O przedmiotach rzeczywistych minionych zawsze można twierdzić, że istnieją.

Przypatrzmy się sposobowi rozróżnienia tych dwóch grup przedmiotów. Przedmioty przyszłe jednej grupy, przedmioty te, o których dzisiaj możemy słusznie twierdzić, że istnieją, to są takie przedmioty, które mają „z praktycznego punktu widzenia większą wspólność z rzeczami minionymi niż z innymi rzeczami przyszłymi” (*ibid.*, s. 126). Są to np.: bieg prądów morskich, trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów, obroty ciał niebieskich, nasza własna śmierć. Wspólną cechą tych przedmiotów jest ich nieodmiennność, równa w przyszłości jak w przeszłości. Nie możemy ich uchylić ani gdy już były, ani by nie były. Zatem wybuch wulkanu Etny, który nastąpi pewnego dnia, ten przyszły wybuch wulkanu, tak samo istnieje, jak istnieje nasza przyszła śmierć. Sądy stwierdzające te przyszłe zdarzenia są tak samo prawdziwe jak sądy stwierdzające wybuch Wezuwiusza, który zasypał Pompeje i Herculanium, jak też sąd stwierdzający śmierć Juliusza Cezara. Te sądy są i były zawsze prawdziwe i zawsze prawdziwe będą. Są wieczne i zarazem ODWIECZNE. Ale czy tak samo sądy: „Z dwóch rozstajnych dróg wybiorę prawą, a nie lewą”, „Kiedyś dam komuś jakieś słowo honoru”, „Jutro pójde na spacer”? Odpowiada dr Kotarbiński, że nie, a to dlatego, że te rzeczy przyszłe są NIEZDECYDOWANE, „niegotowe”, są w naszych rękach, są w naszej władzy; możemy je zrobić i możemy ich nie zrobić; mogę jutro pójść na spacer i mogę nie pójść jutro na spacer; posiadamy wolność, możliwość stworzenia lub niestworzenia takiego przedmiotu, jak przyszłego słowa honoru, jutrzejszego spaceru naszego. Sąd zatem stwierdzający mój jutrzejszy spacer nie jest sądem prawdziwym, ani nie jest sądem fałszywym. Bo jakże może być prawdą, że istnieje mój jutrzejszy spacer, jeżeli mam go dopiero stworzyć? A jakże może być fałszem, że istnieje mój jutrzejszy spacer, jeżeli mogę go stworzyć (*ibid.*, s. 127–128)? Zatem sąd stwierdzający mój jutrzejszy spacer zacznie być prawdziwy, gdy pójde na spacer, a zacznie być fałszywy, gdy nie pójde na spacer, i zawsze już prawdziwym lub fałszywym pozostanie. Jest to sąd prawdziwy albo fałszywy WIECZNIE, ale nie ODWIECZNIE, bo jego prawdziwość albo fałszywość w pewnej chwili zacznie dopiero istnieć. Jeżeli się chce ująć przed tą konsekwencją, jedno tylko pozostaje. Trzeba przyjąć, że nie istnieje wolność pójścia lub niepójścia na spacer; że tylko istnieje

niewiedza moja o tym, czy pójdę albo nie pójdę na spacer; że natomiast pójście na spacer albo niepójście jest tak samo nieuchronne, konieczne jak śmierć moja. Tylko wtedy bowiem sąd „Mój jutrzejszy spacer jest” albo „nie jest” jest już dzisiaj prawdziwy albo nieprawdziwy. Innymi słowy: jeżeli mój sąd „Mój jutrzejszy spacer jest” ma być już dzisiaj prawdziwy, to jutrzejszy spacer być musi, nastąpić musi. Jeżeli ma być prawdziwy już dzisiaj sąd „Mój jutrzejszy spacer nie jest”, to jutrzejszy mój spacer być nie śmie, nastąpić nie może. Zatem odwieczność prawdy suponuje konieczność i niemożliwość przedmiotów, których się tyczą dane sądy. I tylko jeżeli wszystkie przedmioty sądów są konieczne albo niemożliwe, przyjąć można odwieczność prawdziwości sądów naszych. Jeżeli zaś istnieją przedmioty niekonieczne albo możliwe, JEŻELI WIĘC ISTNIEJE JAKAŚ SFERA WOLNEJ TWÓRCZOŚCI, MOŻNA PRZYPISAĆ DOTYCZĄCYM [ICH] SĄDOM TYLKO WIECZNOŚĆ, ALE NIE MOŻNA IM PRZYPISAĆ ODWIECZNOŚCI. Tak argumentuje Kotarbiński, a stąd ważne konsekwencje dla zasady wyłączonego środka. Nie wszystkich to rozumowanie przekonało. Wystąpił przeciw niemu dr Stanisław Leśniewski w rozprawie: „Czy prawda jest tylko wieczna, czy też i wieczna, i odwieczna” (*Nowe Tory* 1913, z. 10). Sądzi, że twierdzenie Kotarbińskiego, jakoby istniały prawdy wieczne, ale nie odwieczne, prowadzi do sprzeczności. Nie będę tego rozumowania przytaczał, natomiast zwrócę uwagę na pewną WĄTPLIWOŚĆ, która się wobec wywodów Kotarbińskiego nasuwa. Rdzeń tych wywodów do tego się sprowadza, że prawdziwość sądu stwierdzającego istnienie zdarzenia przyszłego łączy się z koniecznością owego przyszłego zdarzenia. To można, jak wywodzi Pichler w cytowanej rozprawie, dwojako rozumieć: albo konieczność przyszłego zdarzenia jest warunkiem prawdziwości sądu stwierdzającego rzeczywistość przyszłego zdarzenia, albo też konieczność przyszłego zdarzenia jest następstwem prawdziwości sądu stwierdzającego rzeczywistość przyszłego zdarzenia. Pierwsze znaczy: tylko jeżeli przyszłe zdarzenie musi nastąpić, czyli nie może nie nastąpić, ja już dzisiaj mogę stwierdzić jego przyszłe istnienie w sądzie prawdziwym. Drugie znaczy: jeżeli sąd dzisiejszy, stwierdzający rzeczywistość przyszłego zdarzenia, jest prawdziwy, to zdarzenie to MUSI nastąpić, nie może nie nastąpić; inaczej sąd mój nie byłby prawdziwy.

Otóż zachodzi pytanie: naprzód co do pierwszego znaczenia – czy nie wystarczy jako warunek prawdziwości mego dzisiejszego sądu, stwierdzającego rzeczywistość przyszłego zdarzenia – czy jako warunek prawdziwości sądu nie wystarczy, by zdarzenie owo w przyszłości nastąpiło? Czy konieczne jest, aby ono musiało nastąpić? Powie Kotarbiński: niewątpliwie, bo jeżeli sąd jest dziś prawdziwy, to nie może nie nastąpić owo zdarzenie. Ale czy zdarzenie zależy od sądu, czy sąd od zdarzenia? W pierwszym znaczeniu sąd od zdarzenia. Wystarczy, by zdarzenie nastąpiło, wtedy już dziś sąd stwierdzający je jest prawdziwy. Jak długo nie będzie wykazana mylność tego przypuszczenia [że warunkiem wystarczającym prawdziwości sądu jest to, by w przyszłości zdarzenie wystąpiło], konieczność nastąpienia zdarzenia nie będzie mogła być uznana za warunek prawdziwości sądu stwierdzającego rzeczywistość przyszłego zdarzenia. I nie jest fałszywość tego przypuszczenia wcale oczywista. Co do drugiego znaczenia: zapewne, jeżeli sąd stwierdzający rzeczywistość przyszłego zdarzenia jest prawdziwy, to zdarzenie *MUSI* nastąpić. Ale to „musi” nie oznacza przyczynowego zdeterminowania przyszłego zdarzenia, gdyż i tu wystarczy powiedzieć: jeżeli sąd stwierdzający rzeczywistość przyszłego zdarzenia jest prawdziwy, zdarzenie nastąpi. Owo „musi” dotyczy logicznej konieczności, mianowicie zależności prawdziwości sądu „Zdarzenie nastąpi” od prawdziwości sądu „Przyszłe zdarzenie jest”. Źródło błędnej teorii: nieodróżnienie możliwości stwierdzenia już dzisiaj, czy sąd jest prawdziwy albo mylny, od faktycznej jego prawdziwości albo mylności.²⁴⁶

[6. Relatywizm etyczny i jego krytyka]

Oczywiście, że te wywody, dotyczące wszelkich sądów w ogóle, także dotyczą sądów etycznych. Ale nie możemy uważać relatywizmu etycznego za zbity, lecz musimy się dla ostrożności jemu wprost przypatrzeć, aby przekonać się, czy nie ma on przecież swego uzasadnienia;

²⁴⁶ Cały ten ustęp polemiczny od słów: „W uzupełnieniu rozbioru relatywizmu...” znajduje się tylko w wykładzie z lat 1913–1914, s. 23–30. Włączyłam go jednak do tekstu ze względu na jego znaczenie dla charakterystyki zajętego przez Twardowskiego stanowiska w sprawie relatywizmu [przyj. I. Dąmbskiej].

może [ma] jakieś inne²⁴⁷. Otóż relatywiści etyczni powołują się na trzy argumenty główne i, stosownie do tego, w trzech tezach głównych formułują swe zarzuty przeciw etyce naukowej, przeciw możliwości etyki bezwzględnie prawdziwej.

6.1. Nie ma norm etycznych bezwzględnie obowiązujących, są ciągle wyjątki; nie ma też kryterium etycznego bezwzględnie obowiązującego, prawdziwego, gdyż każda zasada etyczna jest tylko w pewnych warunkach słuszna i wymaga posłuchu.²⁴⁸ Na przykład nie wolno kłamać, tj. nie wolno świadomie mówić nieprawdy, by kogoś innego wprowadzać w błąd. A czy powie ktoś umierającej matce na pytanie, co się dzieje z jej dzieckiem, że ono przed chwilą umarło? Albo jeśli ktoś tylko całkiem prostym kłamstwem potrafi uchronić się od zdradzenia tajemnicy, której nie zdradzić uroczyście przysiągł? Albo: nie wolno nikomu zabierać jego własności. A przecież jeśli chłopiec za swe oszczędności kupił sobie rewolwer, i obawiam się, że on się postrzeli, mogę i nawet mam obowiązek zabrać mu ten rewolwer. Więc to są nakazy tylko względnie, według okoliczności, a nie bezwzględnie prawdziwe. Ale już jesteśmy poprzednimi wywodami doskonale przygotowani do wyjaśnienia sprawy. Jeśli istnieją wypadki, w których można kogoś innego w błąd wprowadzić całkiem świadomie, jeśli istnieją wypadki, w których można komuś zabrać jego własność, w takim razie owe zasady NIE SĄ ŚCIŚLE SFORMUŁOWANE. Albowiem występują w szacie SĄDÓW OGÓLNYCH, KIEDY NIMI NIE SĄ. Powinny brzmieć: „Zwykle nie wolno kłamać”, „Zwykle nie wolno zabierać rzeczy cudzej, własności” [...].²⁴⁹ I aby sądy i zasady te móc wypowiedzieć jako ogólne, trzeba by dokładnie określić wyjątki, mówiąc: „Nie wolno kogoś innego świadomie w błąd wprowadzać,

²⁴⁷ W tym miejscu na marginesie uwaga: „Mogłoby być, że teza relatywizmu i subiektywizmu w ogólnym swym brzmieniu [jest] mylna, ale że relatywizm i subiektywizm w zakresie sądów etycznych słuszny” [przyp. I. Dąbskiej].

²⁴⁸ Na marginesie uwaga: „To dla praktyki ważne; tu pole tzw. rygoryzmu praktycznego” [przyp. I. Dąbskiej].

²⁴⁹ Opuszczono następujące teraz zdania: „Jest to ta sama historia, co z sądem „Zimna kąpiel jest rzeczą zdrową” (nasz przykład typu II). Powinno być „bywa””, ponieważ wspomniany tu analogiczny przykład nie występuje w przyjętej wersji wykładów. Por. przypis 245 [przyp. I. Dąbskiej].

jeżeli nie zachodzi wypadek taki a taki”, albo ogólnie: „jeżeli nie wynika z mówienia prawdy większa szkoda aniżeli z mówienia nieprawdy”. Istotnie tak niektórzy pojmowali rzeczy. Na przykład Hugo Grotius w dziele *De jure belli et pacis*, odróżniając *falsiloquium* od *mendacium* i starając się wyliczyć wszystkie wypadki *falsiloquium*. Każde *mendacium* jest *falsiloquium*, ale nie odwrotnie. *Falsiloquium* staje się dopiero wtedy *mendacium*, a zarazem czymś etycznie ujemnym, gdy narusza prawo swobodnego sądenia, możliwość sądenia, *libertas iudicandi* osoby, której mówimy nieprawdę. Każdy bowiem człowiek ma prawo wyrobienia sobie sądu o kwestii, która go obchodzi; może więc każdy żądać, aby go nikt przez niezgodne z rzeczywistością przedstawienie faktów nie krępował w tej możliwości wyrobienia sobie sądu; by go nikt nie wprowadzał w błąd. Są jednak wypadki, w których człowiek traci to prawo swobodnego wyrobienia sobie sądu, a wtedy *falsiloquium* nie jest *mendacium*. Traci zaś to prawo: (I) wskutek dobrowolnej ugody – gdy ktoś godzi się na to, by słuchać bajki, opowieści fantastycznej itp.; (II) gdy jakieś wyższe prawo znosi prawo swobodnego wyrobienia sobie sądu. To w pięciu wypadkach głównie następuje: (1) Dzieci i upośledzeni na umyśle nie mają możliwości, a więc i prawa wyrobienia sobie swobodnego sądu. (2) Osoba, do której mówiąc, wcale się nie zwracamy, lecz która jest świadkiem naszej rozmowy z trzecią osobą. Wobec osoby, do której nie kierujemy naszych słów, możemy wyrażać się niejasno, ciemno, tajemniczo, tak że ta osoba może mylnie pojąć to, co mówimy. (3) Można komuś mówić nieprawdę, gdy ten ktoś ma stąd nie szkodę, lecz korzyść, i gdy można przypuścić, że nam to *falsiloquium* nie będzie wzięte przez to za złe. (4) Jeżeli ktoś rozporządza wszystkimi prawami czyjejś osoby, więc i jej prawem *iudicandi* – może więc mówić jej nieprawdę. (5) Można mówić nieprawdę, gdy w inny sposób niepodobna ocalić niewinnego życia czyjegoś lub innego równie cennego dobra. Więc tu nieścisłość powiedzenia rodzi pozór względnej prawdziwości, czyli [względnej] słuszności zakazów i nakazów etycznych.

6.2. Drugi argument, już przez sofistów i potem przez wielu innych przeciw istnieniu bezwzględnych prawd etycznych podnoszony, polega na różnorodności, zmienności i niezgodności poglądów etycznych. Tu

występują owe znane przykłady kanibalizmu, zabijania i zjadania własnych rodziców; dalej tak różnorodne pojęcia co do stosunków płciowych; dalej np. fakt, że Spartańczyk kiedyś uważał za swój święty obowiązek zgładzić swe własne dziecko, jeśli było wątłe, gdy tymczasem my to uważamy za barbarzyństwo. Niewolnictwo. Prawo ojca zabijania dzieci. Więc ogólnie mówiąc, chodzi o fakt, że zasady etyczne, obowiązujące w pewnym czasie, w pewnym okresie rozwoju ludzkości lub w pewnych społeczeństwach – w innych czasach, w innych społeczeństwach nie mają żadnego znaczenia lub wprost za mylne są uważane, za niemoralne, „dla jednych obowiązujące”, „dla drugich nieobowiązujące”.

A) Otóż jeżeli w pewnym okresie rozwoju, w pewnych społeczeństwach jakaś zasada bywa przestrzegana, to z tego wynika przede wszystkim tylko to, że w owym społeczeństwie, w owym okresie zasada owa BYŁA LUB JEST UWAŻANA za słuszną i prawdziwą, a nie że ona JEST SŁUSZNA. Analogicznie, jeżeli gdzieś lub kiedyś stosuje się celem wyleczenia astmy sadło borsucze, nie wynika stąd, że zawarta w tym zasada leczenia JEST słuszną, lecz tylko że JEST UWAŻANA za słuszną. Ale może być mylna. Jeśli zaś jest mylna, istnienie zasad mylnych uważanych za słuszne nie dowodzi nic a nic na korzyść względności zasad etycznych, tak jak nie dowodzi niczego na korzyść względności prawd w ogóle fakt, że w pewnych czasach lub narodach uważano lub uważa się jakiś sąd mylny za prawdziwy, np. sąd, że Słońce krąży wokół Ziemi.

B) Ale – i tego nikt się nie spodziewa – być może także i to, że np. zasada zgładzania ze świata dzieci wątłych była słuszną i że my również mamy słusność, nie zgładzając dzieci wątłych. „*Mutantur tempora et mores*”; „*Andere Zeiten, andere Sitten!*”. Albo: nawet zabijanie i zjadanie własnych rodziców, praktykowane – jeśli w ogóle – u pewnych szczepów dzikich, mogło być lub może być wynikiem słusznej zasady postępowania, a przecież my dzisiaj tego za zasadę słuszną za nic w świecie nie zechcemy uznać. I możemy mieć również słusność, podobnie jak słuszne mogą być zasady obie: „Trzeba operować raka” i „Nie trzeba operować raka” (według stadium choroby). JAK TO WIĘC WYTLUMACZYĆ bez zrzeczenia się prawdy bezwzględnej w etyce, bez popadnięcia w tezę, że w pewnych czasach jedno, w innych inne

zasady mogą być słuszne? A przecież sprawa dość prosta. Zasada „Należy zgładzać ze świata dzieci wątle” jest tak samo niedbałym sformulowaniem jak sąd: „Ten kwiat pachnie przyjemnie”. Albo zasada i rozkaz „Dzieci winne [są] rodzicom posłuszeństwo”. Albowiem zasada nie wypowiada pewnych rzeczy DOMYŚLNIE W NIEJ ZAWARTYCH, tak jak ów sąd nie wypowiada myśli, że [kwiat] pachnie przyjemnie dla mnie, tj. [że] ja mam wrażenie miłe, wachając kwiat. Każdy rozkaz zwraca się do kogoś – albo do wszystkich, albo do grup, albo do jednostek; obowiązuje tych, do których się zwraca na mocy warunków, w których oni się znajdują. Otóż ani tego, do kogo się rozkaz zwraca, ani owych warunków rozkaz *explicit*e zwykle nie przytacza. Stąd wygląda ogólnie, gdy jest szczegółowy – a na to, by był ogólny, trzeba go przeformułować. Otóż w każdej zasadzie etycznej i w każdej normie domyślnie zawarte są warunki, w których znajdują się ludzie przestrzegający zasady – ludzie, do których się ona zwraca; tak jak w sądzie: „Kwiat pachnie przyjemnie” domyślnie zawarte są warunki, wśród których [sąd ów] jest wypowiedziany (np. musi być wachający, musi być możliwość działania podniety); tak samo warunki domyślne zawarte w sądzie „Słońce świeci”, „Nie wolno odpowiadać na pytania” (oczywiście motorowemu²⁵⁰). Więc zasady: „Trzeba zgładzać dzieci [wątle]”, „Trzeba zabijać [niedołącznych] rodziców”, w pełnym brzmieniu są takie: „Naród żyjący w tych warunkach, co my, musi zgładzać dzieci wątle”; „Szczep żyjący w tych warunkach, co my, musi zabijać słabych, zupełnie podupadłych rodziców”. Naturalnie, że dokładniej mówiąc, trzeba te wszystkie warunki określać: „Naród taki a taki, w tych a tych warunkach”, czyli symbolicznie: „Naród o cechach *a, b, c, d* musi zabijać dzieci o cechach *m, n, o, p*”. I jest rzeczą możebną, że owe zasady są całkiem słuszne. I wtedy są słuszne nie tylko w pewnych okresach, w pewnych społeczeństwach, lecz są słuszne zawsze i wszędzie. Ale są zarazem różnymi zasadami. Ale w takim razie dlaczego my się do nich nie stosujemy? Po prostu dlatego, że pod nie nie podpadamy; że one, te zasady, mówią o narodzie lub szczepie o cechach *a, b, c, d*, a my takim nie

²⁵⁰ *Scil.* motorniczy tramwaju w czasie jazdy nie powinien odpowiadać na pytania pasażerów [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

jesteśmy. Owe zasady nie przestają więc być w naszych czasach, w naszym społeczeństwie zasadami prawdziwymi, stają się jedynie nieaktualnymi, są pozbawione możliwości zastosowania. To dzieje się bardzo często też na innych polach. Na przykład istnieje zasada: „Nie należy stykać się z osobami cierpiącymi na choroby zaraźliwe, jeśli nie ma obowiązku do tego”. Zasada ta niechaj będzie prawdziwa. Dobrze. Ale czy niemożliwy jest kiedyś taki postęp higieny i warunków zdrowotnych i medycyny, że choroby zaraźliwe w ogóle znikną z powierzchni Ziemi? Czy nie może np. istnieć jakiś zakątek Ziemi zupełnie wolny od chorób zaraźliwych? Ta możebność nie jest absolutnie wykluczona. Czy wtedy zasada owa przestaje być prawdziwa? Bynajmniej. I wtedy pozostanie prawdą, że nie należy się stykać [z osobami cierpiącymi na chorobę zaraźliwą, jeśli nie ma takiego obowiązku], tylko że owa zasada stanie się w najwyższym stopniu nieaktualna, zbyteczna. Nikt nie zastosuje jej, gdyż nie ma warunków zastosowania. Bo domyślnie zawarte w zasadzie owej tkwi, że istnieją choroby zaraźliwe; zawarty jest warunek: „jeśli w ogóle choroby takie są”. Więc prawdziwą, słuszną zasadą nie przestaje wcale być. Przestaje ona tylko mieć zakres zastosowania.

6.3. Trzeci argument powołuje się na względność zasadniczych pojęć etycznych „dobry” i „zły”. Co tu znaczy „względność pojęcia”? Te wyrazy zmieniają według miejsca i czasu swe znaczenia; pojęcia do nich przywiązane są różne, zależnie od miejsca i czasu: więc niepodobna orzec bezwzględnie, czy jakiś czyn jest dobry, czy zły. Raz będzie dobry, raz zły, zależnie od tego, co się przez „dobry” rozumie. Podobnie niepodobna bezwzględnie orzec, czy pewien strój jest przyzwoity, czy nie. Pojęcie przyzwoitości [jest] względne: co przed wojną uchodziło za nieprzyzwoite, dzisiaj uchodzi za przyzwoite, a kiedyś znowu może będzie uchodziło za nieprzyzwoite. Przypatrzmy się: istotnie z wyrazami „dobry” i „zły” różne bardzo bywają łączone pojęcia. To, co pomnaża szczęście ogółu. Albo: to, co stwarza, utrwała, wzmacnia wewnętrzną harmonię duszy. Albo: to, co przyczynia się do jak najpełniejszego rozwoju danej jednostki. I stąd wynika, że jedni będą uważali pewien czyn za dobry, a drudzy mu tego znamienia odmówią, według tego, jakie pojęcie „dobry” uznają, tj. co rozumieją przez „dobry”, albo co odczuwają

jako dobre. Podobnie z przyzwoitością stroju. Ale stąd wcale nie wynika, że nasze sądy o tym, co dobre i złe, mają tylko walor względny. Trzeba znowu dokładnie formułować powiedzenia, a wtedy okaże się, że sądy uznające coś za dobre są zawsze i wszędzie prawdziwe, jeśli w ogóle są prawdziwe. Bo trzeba powiedzieć wtedy: czyn *X* jest dobry, gdy „dobry” znaczy to samo, co „pomnażający szczęście ogółu”. Czyli czyn *X* pomnaża szczęście ogółu. I tak samo czyn *X* nie jest dobry, jeśli „dobry” znaczy to samo, co „przyczyniający się do jak najpełniejszego rozwoju jednostki”. Czyli czyn [*X*] nie przyczynia się do rozwoju jak najpełniejszego jednostki. Albo tak jest, albo tak nie jest. Zupełnie taka sama sytuacja, jak przy „Teraz tutaj świeci słońce”. „Teraz”, „tutaj” to także pojęcia „względne”, tj. raz przez nie rozumie się „we Lwowie”, raz „w Wilnie” *etc.* Znowu tylko POWIĘDZENIE [jest] „względnie prawdziwe”. Więc i tu nie mamy sądów raz prawdziwych raz mylnych, lecz różne sądy tym samym powiedzeniem wyrażone. Na przykład: „Noszenie spodni odsłaniających kolana nie jest przyzwoite”. Sąd ten nie zmienił się w sąd fałszywy, tak iż prawdą stał się sąd: „Noszenie [spodni odsłaniających kolana] jest przyzwoite”, lecz mamy tu dwa różne sądy, gdyż „przyzwoity” znaczy w obu sądach coś innego. A gdyby nawet znaczenie się nie zmieniło, nie mielibyśmy dowodu względności prawd etycznych, tylko dowód faktu, że poglądy się zmieniają. Więc tzw. względność pojęć etycznych nie przemawia przeciw możności bezwzględnej prawdziwości sądów etycznych. I byłoby lepiej mówić o różnorodności sposobu rozumienia wyrazów, których znaczeniem są te pojęcia, o ile przez „względność pojęć etycznych” nie rozumie się tzw. względności, tj. zmienności poglądów etycznych, tj. sądów etycznych, co do których wiemy, że chodzi tu przecież tylko o względną prawdziwość powiedzeń, a nie sądów. Tak więc żaden z tych trzech argumentów nie jest groźny.

[7. O stosowalności predykatów „dobry” i „zły”]

Ale o ile omówiony [trzeci] argument nie jest dla usiłowania stworzenia etyki naukowej groźny, rzecz ma się inaczej z pewną sprawą, która z tym argumentem się łączy. Tu [pojawia się] specyficzna trudność, ewentualne źródło rodzimego sceptycyzmu etycznego. Wspomnie-

liśmy o różnorodności rozumienia wyrazów „dobry” i „zły”, a chodzi nam przecież nie o to, co ludzie uważają za dobre, ale CO JEST NAPRAWDĘ DOBRE. Więc stąd kwestia, czy nie istnieją trudności w podciąganiu jednych czynów pod pojęcie „dobry”, drugich pod pojęcie „zły”. Tu [są] różne sytuacje możliwe. Rozpatrzmy je za pomocą analogicznych przykładów. I tym musimy się zająć, bo to kwestia dla nas teraz nader doniosła i aktualna. Starajmy się rzecz przedstawić możliwie przystępnie, niejako obrazowo.

Niechaj chodzi, po pierwsze, o kwestię, które jednostki z tutaj obecnych nazwać „studentami” *resp.* „studentkami”, a które „wolnymi słuchaczami” *resp.* „wolnymi słuchaczkami”. Posiadamy definicję studenta i wolnego słuchacza: pierwszy – [to] uczeń uniwersytetu matrykulowany, drugi – uczeń uniwersytetu niematrykulowany. Zatem znaczenie wyrazów dobrze znane. ŚCIŚLE OKREŚLONE. Zarazem podające od razu kryterium. Jest nim posiadanie dowodu immatrykulacji. Więc rozsegregowanie tu obecnych na studentów i wolnych słuchaczy całkiem łatwe. Nigdzie kwestii nie będzie. Drugi wypadek. Mamy segregować tu obecnych według tego, kto z obecnych ukończy prawidłowo swoje studia uniwersyteckie, kto nie. Pojęcie studenta prawidłowo kończącego studia można określić jako pojęcie studenta zdającego pomyślnie bądź doktorat, bądź egzamin nauczycielski. Więc znaczenie wyrazów całkiem ŚCIŚLE OKREŚLONE – ale mimo to segregowanie nie idzie. BRAK bowiem KRYTERIUM, które by pozwoliło rozstrzygnąć, które jednostki pod [to] pojęcie podpadają, które nie. Po trzecie. Mamy segregować ludzi tu obecnych według tego, czy są zdrowi, czy chorzy (niezdrowi). TRUDNO O DEFINICJĘ człowieka zdrowego, zdrowia, zdrowości. Można próbować: zdrowy człowiek – [to człowiek,] którego organizm psychofizyczny funkcjonuje normalnie. Ale co znaczy „normalnie”? Albo: zdrowy [jest] taki człowiek, który nie ma żadnych dolegliwości? Ale to tylko ciała się tyczy, a nadto zawodne. W początkach zwłaszcza chorób można nie mieć żadnych dolegliwości (gruźlica). Więc o definicję trudno, Także o KRYTERIUM OGÓLNE TRUDNO. Wygląd? Wykonywanie zawodu? Więc bardzo trudno o definicję człowieka zdrowego. Ale posiadamy szereg kryteriów, które pozwalają nam orzec, że ktoś jest chory, że nie jest zdrowy; brak tych kryteriów

będziemy uważali za kryterium zdrowia i w ten sposób potrafimy dokonać jako tako podziału tu obecnych na zdrowych i chorych, dokonawszy na każdym szczegółowego badania lekarskiego. Czwarty wypadek. Chcemy podzielić tu obecnych na ludzi wiele zapowiadających i ludzi nic niezapowiadających. Ale co to znaczy? To coś tak mglistego, że niepodobna podać ścisłego znaczenia tych wyrazów i niepodobna podać jakiejś cechy charakterystycznej. Piąty wypadek: Mamy podzielić tu będące osoby na ludzi o ciemnych i jasnych włosach. Zdefiniować nie możemy, co to są jasne i ciemne włosy. Kryterium również nam brak. Ale mimo to klasyfikujemy. Bo doskonale wiemy, co to włosy jasne, a co ciemne. Do tych pięciu głównych wypadków musimy jeszcze dodać odmianę wypadku pierwszego i wypadku trzeciego; mianowicie być może, że nawet tam, gdzie posiadamy kryterium, nie możemy dokonać segregacji, albowiem niepodobna nam danego kryterium zastosować. Na przykład ktoś zgubił swój dowód immatrykulacji; twierdzi, że go posiada, ale my, nie wierząc mu na słowo, nie możemy tego stwierdzić. Albo lekarz nie może stanowczo orzec, czy u kogoś są początki jakiejś choroby, czy też jej nie ma. Mamy więc następujące wypadki:

I) Definicja i kryterium jest, przy czym albo można, albo nie można rozstrzygnąć, czy mające być sklasyfikowane przedmioty kryterium posiadają.

II) Definicja jest, ale brak kryterium.

III) Brak definicji, ale jest kryterium, przy czym albo można, albo nie można rozstrzygnąć, czy mające być sklasyfikowane przedmioty kryterium posiadają.

IV) Brak definicji i brak kryterium. Rozklasyfikowanie niemożliwe.

V) Brak definicji albo jest definicja, a brak kryterium albo sklasyfikowanie możliwe intuicyjnie. [W schemacie:]

A	{	1. Jest definicja – jest kryterium	}	klasyfikacja rozumowa
		2. Jest definicja – nie ma kryterium		–
		3. Nie ma definicji – jest kryterium	}	klasyfikacja rozumowa
		4. Nie ma definicji – nie ma kryterium		–
B		Jest definicja albo nie ma – nie ma kryterium		klasyfikacja intuicyjna

Zastosujmy to teraz do naszej kwestii. Teraz chodzi o sklasyfikowanie postępowania czy też intencji, czy zamiarów, czy ostatecznie charakterów na dobre i na złe, w znaczeniu etycznym. Jaki tu zachodzi wypadek co do wyrazów „dobry” i „zły”, które tworzą nagłówki dwóch kategorii, na które ma być dokonana klasyfikacja? SCEPTYCYZM ETYCZNY TEORETYCZNY zajmuje stanowisko wypadku CZWARTEGO. „Dobry” i „zły” to wyrazy, których niepodobna określić; nadto wyrazy jakiegś mgliste, bez uchwytne go znaczenia; nasze sądy etyczne nie mają więc żadnej wartości poznawczej, a już całkiem są pozbawione wartości naukowej. Natomiast DOGMATYCY ETYCZNI, jeśli tak wolno nazwać przeciwników agnostycyzmu, mogą zajmować stanowisko różnych wypadków (I, III, V). Są tacy, co zajmują stanowisko piąte. Skrajni INTUICJONIŚCI. Intuicyjnie poznają, bezpośrednio odczuwają, co dobre, a co złe. Od razu też wszystko klasyfikują. To stanowisko jest też na ogół stanowiskiem poglądu potocznego. Ale nie tylko jego. Są również teoretycy etyczni, którzy to stanowisko zajmują. Do nich należy np. G.E. Moore, współczesny angielski filozof. Na pytanie, co to jest „dobry”, „odpowiadam [...] – mówi Moore – iż dobry jest dobry i że to jest cała odpowiedź. Na pytanie zaś, jak zdefiniować pojęcie DOBRY, odpowiadam, że pojęcia tego zdefiniować nie można; oto wszystko, co w tej sprawie mam do powiedzenia. [...] Twierdzą tedy, że DOBRY jest pojęciem prostym, podobnie jak ŻÓŁTY; tak jak nie można w żaden absolutnie sposób wyjaśnić komuś, kto nie zna barwy żółtej, co to jest ŻÓŁTY, podobnie nie można wyjaśnić, co to jest DOBRY. Definicje [...] są możliwe tylko wtedy, gdy przedmiot lub pojęcie rozważane jest czymś złożonym [...]. ŻÓŁTY i DOBRY nie są – powiadamy – przedmiotami złożonymi; należą one do tych pojęć prostych, z których zbudowane są definicje, na których jednak zatrzymać się musi proces definiowania.”²⁵¹ To stanowisko jasne i zdecydowane – zajmuje u nas dr Tatarkiewicz (*O bezwzględności dobra*). Ale powstaje zaraz kwestia: Jeśli tak jest, to czy panuje co do odpowiedzi na pytanie, tj. co do sklasyfikowania rzeczy według tego, czy są, czy też nie są dobre, taka

²⁵¹ Cytat z książki: G.E. Moore, *Zasady etyki*; z oryginału angielskiego *Principia ethica* przełożył C. Znamierowski, Warszawa 1918, s. 6 i n. [przyp. I. Dąmskiej].

sama zgodność jak wtedy, gdy chodzi o rzeczy żółte i nieżółte? Albo jak w naszym przykładzie, gdy chodzi o włosy ciemne i jasne? Nic by nam nie szkodziło, gdyby były wypadki, w których możemy się wahać: mogą być rzeczy przejściowe między dobrymi i niedobrymi – ale przynajmniej jakiś zrąb niewątpliwych być musi. Są usiłowania pragnące dowieść, że taki zrąb istnieje; że tak samo jak „cała ludzkość” wierzy w Boga lub jakieś nadprzyrodzone potęgi, tak też zgodnie pewne rzeczy (poświęcenie) wychwala, a inne (zdradę) potępia. To trudna kwestia faktyczna. Gdyby nawet nie istniał taki zrąb naprawdę powszechnie uznanych ocen etycznych, nie byłoby to jeszcze powodem do odrzucenia intuicjonizmu. Bo nie ma też takiego zrębu w zakresie sądów teoretycznych. *Primo* bowiem, nawet kwestionowano zasadę sprzeczności, zasadę wyłączonego środka, a *secundo*, tylko ci mogą się zgodzić na dane sądy teoretyczne, którzy posiadają odpowiednie pojęcia. Analogicznie w zakresie ocen etycznych. I tu niejeden może kwestionować pewne oceny. Pytanie, czy szczerze, tak jak pytanie, czy to się dzieje szczerze w zakresie zasady sprzeczności – i tu potrzeba pewnych warunków, mianowicie pewnych uczuć. Potrzebny pewien stopień rozwoju. Więc może wystarczy, gdy zgoda co do ocen etycznych zachodzi w gronie ludzi o pewnym poziomie etycznym. To [rozwiązanie] posiada pewne trudności. Ale podobne się wyłaniają w kwestii oczywistości sądów, a przecież nie możemy się obejść bez oparcia całej naszej wiedzy na tej oczywistości. Zatem, by powrócić do naszego przykładu: może nie wszyscy zgodzą się na naszą klasyfikację ludzi na ciemno- i jasnowłosych – zakwestionują ją – ale to nas nie wyprowadzi z równowagi, gdyż powiemy, że ci kwestionujący nie mają dość dobrego wzroku. My widzimy tę różność w owłosieniu – widzimy ją, narzuca się nam ona z całą stanowczością, więc my mamy rację, nie tamci. Na wszelki wypadek trzeba sobie zdać sprawę z tego, że takie postawienie kwestii oddala sprawę „dobry” – „zły” bardzo od punktu, na którym stoi sprawa „prawdziwy” – „fałszywy”, a zbliża się do punktu, na którym stoi sprawa „piękny” – „brzydki”.²⁵² Argumentacja tu niemożliwa.

²⁵² U góry tego zdania dopisane ołówkiem ręką Twardowskiego: „A może nie, jeśli zważymy kwestię oczywistości bezpośredniej sądów pewnych” [przyp. I. Dąmbskiej].

Jakie wobec tego zająć stanowisko? Sądzę, że odpowiedź na to pytanie można dać tylko w związku z zajęciem stanowiska co do przedmiotu i zadania etyki naukowej. Więc pozytywne w tej mierze wywody mogą nam jedynie dostarczyć odpowiedzi na pytanie, co ewentualnie znaczy „dobry” i „zły”, i jakie jest kryterium rzeczy dobrych i złych, przy czym przedtem musimy sobie zdać sprawę z tego, czy w ogóle zajmiemy stanowisko (I), a nie (V) czy też (III).²⁵³

²⁵³ W wykładzie z lat 1919–1920, w związku z rozważaniami nad znaczeniem przymiotników „dobry” i „zły”, zamieścił Twardowski uwagi pominięte w wykładzie z lat 1923–1924, które jednak warto tu przytoczyć. Czytamy tam: „Należy sobie w ogóle zadać pytanie, czy wyrazy „dobry” i „zły” nadają się do dyskusji naukowej, czy nie należałoby ich wyrugować z etyki i tworzyć etykę niejako «bez dobra i zła». To paradoks? Ale wyrazy te są niesłychanie wieloznaczne. Dla przykładu: «dobry» i «zły» to jakieś cechy. Ale „dobro” i „zło”, czyli rzeczowniki od tych przymiotników utworzone, oznaczają bądź te cechy – dobro [tyle] co dobroć (np. „Dobro tego czynu przewyższa znacznie zwykłą miarę”), zło tyle co złość, ale nie w potocznym znaczeniu (np. „Zło jego intencji leży jak na dłoni”) bądź – i to częściej – przedmioty, które te cechy posiadają, np. „Czyste sumienie jest wielkim dobrem”, „Uleganie swym namiętnościom jest wielkim złem”. Dalej „dobry [człowiek]” i „zły człowiek” w znaczeniu „dobrego serca” i „złego serca”. Dalej „dobra wola” i „dobre słowo”. Ale „dobry do tańca i do różańca” – tu podobnie jak „dobry scyzoryk”, „zły scyzoryk”, „dobra woda”, „dobry karabin”, tj. „przydatny do pewnego celu”. Dalej: „Bądź tak dobry i podaj mi szklanek wody!”. Albo: „A to dobre!”. I tak dalej – rozmaitość wielka. Więc „dobry” w znaczeniu moralnym. No tak, ale to nowy spór. Co to znaczy? Czy cecha to względna czy bezwzględna? Więc powiemy może: postępowanie nakazane i zakazane. Dalej może jeszcze zalecane i dopuszczalne. „Dobrem” nazwiemy wtedy wszystko, co sprzyja postępowaniu zalecanemu i nakazanemu; „złem” to, co sprzyja zakazanemu i dopuszczalnemu. Powstają jednak może nowe trudności. Zakazany i nakazany przez kogo? Bezwzględnie czy względnie? Pole moralności ścieśnione do legalności, a pozbawione swej właściwej cechy. Może sumienie nakazuje? Otóż takie [byłoby] wyjście z tych trudności: Przedmiotem etyki są nakazy i zakazy obowiązujące wszystkich ludzi na równi, bez względu na stan, wiek, zawód, płeć *etc.* Zakazy i nakazy wynikające nie ze specjalnych jakichś stosunków między ludźmi, lecz stąd, że w ogóle ludzie wchodzą ze sobą w stosunki, żyją ze sobą. Przy tym te nakazy i zakazy nie są wydane przez nikogo, tj. nie są wydane w drodze rozporządzeń, kodyfikacji, umowy *etc.* Dlatego lepiej zamiast o nakazach i zakazach mówić o powinnościach, obowiązkach moralnych. Oto od razu mamy przedmiot etyki naukowej. Ona zajmuje się tymi zakazami i nakazami, tymi obowiązkami moralnymi. To, że nie są skodyfikowane przez żadną powagę, można nazwać „ich przyrodzonością”. Więc [mamy] obowiązki obowiązujące wszystkich ludzi (choć dla wielu niekiedy nieaktualne) i obowiązki przyrodzone. Ale czy takie zakazy i nakazy, takie obowiązki mają jakąś praktyczną wartość? Tu wchodzi w grę sceptycyzm etyczny praktyczny” [przyp. I. Dąmbskiej].

[8. Krytyka hedonizmu]

Zanim jednak do tych pozytywnych wywodów przystąpimy, jeszcze trzeba rozprawić się z pesymizmem etycznym, który uczyniłby nasze usiłowania, jeśli nie teoretycznie, to praktycznie bez znaczenia. Chodzi tu głównie o dwie podstawy pesymizmu etycznego: o hedonizm i determinizm.

„Hedonizmem PSYCHOLOGICZNYM” nazywamy pogląd, według którego istnieje tylko jeden rodzaj pobudek postępowania ludzkiego: pobudki ipsystyczne, egoistyczne. Teoria ta twierdzi, że człowiek zawsze z konieczności szuka własnego zadowolenia we wszystkim, cokolwiek czyni i czegokolwiek zaniedbuje. Hedonizm ETYCZNY powiada, że człowiek powinien mieć na oku wyłącznie własne zadowolenie, że powinien działać wyłącznie z pobudek egoistycznych. Otóż jeśli człowiek działa zawsze z pobudek egoistycznych, w takim razie etyka, w ogóle formułowanie przepisów, które wymagałyby postępowania z innych pobudek, na nic się nie przyda, a formułowanie przepisów hedonizmu etycznego jest zbyteczne. I tu rozumowanie jest całkiem trafne. Chodzi więc o trafność przesłanki. Hedonizm psychologiczny, nieuznający w człowieku innych pobudek prócz egoistycznych, zdaje się na pierwszy rzut oka być sprzeczny z całym szeregiem utartych i powszechnie niemal przyjętych pojęć. Wszak mówimy o pracy dla innych i o poświęceniu się, o abnegacji, o altruizmie. Cóż znaczą wszystkie te słowa, jeżeli człowiek z natury rzeczy jest i być musi we wszystkim egoistą? LA ROCHEFOUCAULD (*Maximes et réflexions morales*, 1665) oraz jego dawniejsi i dzisiejsi zwolennicy mają na to odpowiedź gotową. Twierdzą mianowicie, że praca dla других, poświęcenie itp. zjawiska pozornie nieegoistyczne można bez wszelkiej trudności sprowadzić do pobudek egoistycznych, jeżeli się tylko dokładnie zważy, dlaczego ktoś się poświęca lub dla других pracuje. Wszak czyni tak dlatego, że znajduje w tym zadowolenie; gdyby postępował inaczej, doznawałby wyrzutów sumienia, niepokoju i udręczeń moralnych; chcąc uniknąć tych nieprzyjemnych uczuć, poświęca się dla других, co go nie tylko uwalnia od przykrości, lecz zarazem przysparza mu prawdziwego i trwałego zadowolenia. Czyżby matka czuwała nad chorym dzieckiem, gdyby w tym nie znajdowała głębo-

kiego zadowolenia lub gdyby nie przewidywała, że zaniedbując dziecko, sama sobie zgotuje niepokój? A czyżby ktoś usiłował wydrzeć z narażeniem własnego życia z paszczy śmierci człowieka tonącego, gdyby mu to nie sprawiało wzniosłej przyjemności i gdyby nie wiedział, że rola obojętnego widza byłaby mu w takiej chwili wprost bolesna? Tak samo przedstawia się rzecz w każdym podobnym wypadku, we wszystkim tedy człowiek szuka własnego zadowolenia, unika własnej przykrości; nie można zatem wątpić, że egoizm jest istotną podstawą wszelkiego działania ludzkiego.

Takie dowodzenie w istocie wielu przekonywa; stąd też wielka liczba tych, którzy zgodnie z La Rochefoucauldem nie wierzą w «prawdziwe» poświęcenie itp. I widzą w nim tylko ukryty egoizm, „dobrze rozumiany interes własny”. Wszelako wśród psychologów i etyków, a więc wśród ludzi, którzy w pierwszym rzędzie w kwestii tej są kompetentni, teoria powyższa nie liczy dzisiaj ani jednego zwolennika. Bliższe bowiem jej rozpatrzenie wykazuje dowodnie, że opiera się ona na podwójnym błędzie: jeden z nich jest słowny, a drugi rzeczowy. Hedonizm psychologiczny bowiem nie tylko zmienia dowolnie znaczenie wyrazu „egoizm”, lecz nadto przedstawia mylnie faktyczny stan rzeczy.

Czyż jest prawdą, że każdy, który szuka własnego zadowolenia lub unika własnego cierpienia, zasługuje na miano egoisty? Czyż jest egoistą, kto pragnie uwolnić się od bólu zęba albo zapala sobie wyłącznie dla swej przyjemności dobre cygaro? Wiemy dobrze, że takiemu postępowaniu brak znamion egoizmu; że na to, by pewne postępowanie napiętnować jako egoistyczne, trzeba jeszcze czegoś więcej. Nie mówimy bowiem o egoizmie, gdy chodzi wyłącznie o czyjąś własną przyjemność lub przykrość, lecz dopiero tam, gdzie własna przyjemność lub przykrość łączy się z cudzą przyjemnością lub przykrością. „Egoistą” nazywamy człowieka, który przysparza sobie przyjemności bez względu na to, czy własną przyjemność okupuje cudzą przykrością, czy nie; kto szuka zadowolenia własnego, a nie zważa, że warunkiem osiągnięcia własnego zadowolenia jest niezadowolenie cudze – ten jest egoistą. Wynika to z samego określenia egoizmu, który nie jest niczym innym jak obojętnością na cudzą przyjemność, a zwłaszcza przykrość. W tej

obojętności na sposób, w jaki pogoń za własnym zadowoleniem oddziaływa na otoczenie, leży istotne znamię egoizmu.²⁵⁴ Chociażby się więc ludzie poświęcali rzeczywiście ze względu na przyjemność, jaką im to poświęcenie sprawia, przecież nie moglibyśmy ich postępowania nazwać „egoistycznym”, gdyż szukając własnej przyjemności, nikogo nie krzywdzą, nikogo nie pozbawiają przyjemności, nikomu nie sprawiają przykrości. Tyle co do słownej strony kwestii.

Przypuśćmy jednak, że zwolennicy hedonizmu psychologicznego mają słuszość, używając na swój sposób wyrazu „egoizm”. Zróbmy im to chwilowe ustępstwo i nazwijmy, tak jak oni to czynią, „egoistycznym” każde postępowanie, które zmierza do osiągnięcia lub zwiększenia własnej przyjemności albo do usunięcia lub zmniejszenia własnej przykrości, bez względu na to, czy to się dzieje lub nie dzieje z krzywdą otoczenia. Czy więc może człowiek zawsze postępuje ipsystycznie? Otóż i w takim nawet razie teorii La Rochefoucaulda nie da się utrzymać. Sprzeciwiają się jej bowiem niewątpliwe fakty psychologiczne.

Cóż to znaczy, gdy mówimy, że ktoś zmierza do osiągnięcia własnego zadowolenia lub do usunięcia własnego niezadowolenia? Znaczy to, że CELEM jego postępowania jest przysporzenie sobie zadowolenia lub usunięcie niezadowolenia. Aby zaś coś mogło być celem naszego postępowania, musimy o tym, w chwili gdy postanawiamy w pewien sposób postępować, pomyśleć. Rzecz bowiem, której sobie nie uprzytamniam, o której nie myślę, nie może być celem mego postępowania, ponieważ nie mogę jej mieć na oku, gdy zaczynam w pewien sposób postępować. Zapytajmy się teraz, czy człowiek, który drugiego ratuje od śmierci, czy matka, która postanawia czuwać nad dzieckiem, zamiast udać się na zabawę, rzeczywiście w chwili powzięcia postanowienia uprzytamnia sobie własne zadowolenie, czy myśli o nim? W niektórych wypadkach być może, że tak jest; ale czy tak jest zawsze? Każdy przyzna, że nie musi tak być, i każdy potrafi rzecz poprzeć przykładami wziętymi z własnego do-

²⁵⁴ W tym miejscu na marginesie nota: „Odróżnić ipsyzm”. Przez „ipsyzm” rozumiał Twardowski pojęcie szersze od egoizmu: „dążenie do zadowolenia własnego i unikanie własnych cierpień, które nie musi łączyć się z obojętnością na cudze cierpienie czy cudze zadowolenie” [przyp. I. Dąmbskiej].

świadczenia. Gdy np. kupujemy dla drogiej nam osoby podarunek, czyż myślimy wtedy o przyjemności, którą odczuwać będziemy, gdy podarunkiem naszym sprawimy osobie obdarowanej radość? A skoro o własnej przyjemności w tym wypadku nie myślimy, nie może ona też być celem, który mamy na oku, kupując dla kogoś podarunek. Celem naszym w tym i we wszystkich podobnych wypadkach jest sprawienie drugiemu przyjemności, w przytoczonych zaś powyżej przykładach celem naszym jest uratowanie komuś życia albo (w przykładzie matki) uchronienie kogoś od szkody itp. O tych bowiem rzeczach myśli się, rzucając się w wodę, by tonącego z niej wydobyć, lub postanawiając czuwać przy dziecku. A ponieważ celem naszym nie jest własne zadowolenie, przeto postępowanie tego rodzaju nie może być nazwane „egoistycznym”, choćbyśmy się nawet zgodzili na mylne, bo za obszerne określenie egoizmu, przyjęte przez hedonizm psychologiczny. Pogląd La Rochefoucaulda nie może się tedy ostać wobec faktów dających się w doświadczeniu stwierdzić. Jest po prostu nieprawdą, jakoby jedynym celem ludzkiego postępowania było zwiększenie własnego zadowolenia lub zmniejszenie własnego niezadowolenia. Istnieją jeszcze liczne inne cele ludzkiego postępowania, a nawet wtedy, gdy dążymy do zwiększenia własnego zadowolenia lub zmniejszenia własnego niezadowolenia, niekoniecznie postępujemy egoistycznie.

Wobec tego można by się dziwić, jakim sposobem teoria La Rochefoucaulda mogła sobie zjednać tak dawniej, jako też i dzisiaj tylu zwolenników. W istocie jednak nie ma w tym nic dziwnego. Poglądy paradoksalne podobają się nam same przez się, a paradoksalnością swoją zagłuszają głos trzeźwej krytyki. Czynią to tym łatwiej, im silniejsze pozory zdają się za nimi przemawiać, a za hedonizmem psychologicznym przemawiają rzeczywiście pozory bardzo łudzące. Pierwszy z nich polega na fackie, że postępowanie naprawdę nieegoistyczne jest czymś dość rzadkim. Tak często się przekonujemy, że ludzie, których mieliśmy za szlachetnych albo przynajmniej za przeciętnych altruistów, są w gruncie rzeczy egoistami, że łatwo można ulec pokusie zbyt pospiesznego uogólniania, i pogląd stwierdzony w pewnych wypadkach rozciągnąć do każdego bez wyjątku postępowania ludzkiego.

Ale jest jeszcze drugi, o wiele ważniejszy powód, który tłumaczy nam rozpowszechnienie hedonizmu psychologicznego. Powodem tym jest powierzchowność w rozbiórce tych czynników psychicznych, które łączą się z naszymi postanowieniami i z naszym postępowaniem. Powierzchowność ta sprawia, że bierze się coś, co stale towarzyszy naszemu postępowaniu, za główną lub jedyną jego pobudkę. Chodzi tu mianowicie o rzecz następującą.

Dążąc do jakiegokolwiek celu, doznajemy uczucia przyjemnego, gdy uda nam się ten cel urzeczywistnić, a odczuwamy przykrość, ilekroć dążenie nasze nie doprowadziło do celu. I nie tylko tak jest, ale my wiemy też o tym, że tak jest. Wiemy więc, że osiągając pewien cel, doznamy przyjemności. Wynika to z samej istoty celów naszego postępowania, gdyż celem może dla nas być tylko coś takiego, co nam nie jest zupełnie obojętne. Nikt bowiem nie pragnie urzeczywistnić rzeczy, która go nie grzeje i nie ziębi, której istnienie lub nieistnienie żadnych w nim nie wzbudza uczuć. Przyjemność zatem stale towarzyszy urzeczywistnieniu naszych celów, a przykrość ich nieurzeczywistnieniu. Ale ta przyjemność, która w nas się budzi, ilokrotnie pewien cel osiągamy, i o której wiemy, że się ona z chwilą urzeczywistnienia celu w nas zjawi, sama nie jest celem, jest tylko zjawiskiem występującym równocześnie z osiągnięciem celu. Ten, który ratuje drugiemu życie, dozna żywego zadowolenia, gdy jego usiłowania zostaną uwieńczone pomyślnym wynikiem; gdyby mu było rzeczą obojętną, czy osoba tonąca zginie, czy nie, nie pragnąłby wcale jej wyratować, ale owo zadowolenie nie jest celem jego czynu, lecz zjawiskiem towarzyszącym z konieczności jego postępowaniu lub urzeczywistnieniu celu tego postępowania. Kto – tak jak hedonizm psychologiczny – z tego zjawiska towarzyszącego, które jest konieczne przy każdym dążeniu, czyni cel dążenia, postępuje tak samo, jak gdyby mówił: „Widuję pewnego człowieka używającego stale na przechadzce laski. Używanie laski jest dla niego konieczne, ponieważ kuleje tak silnie, że bez laski chodzić nie może. A zatem chodzi on w tym celu na spacer, aby używać laski.” Każdy poznaje niedorzeczność takiego powiedzenia. A jednak hedonizm psychologiczny nie twierdzi nic innego. Tak samo jak używanie laski jest dla tego człowieka niezbędnym warun-

kiem umożliwiającym mu przechadzkę, ale nie jest celem przechadzki, tak samo przyjemność doznawana wskutek urzeczywistnienia pewnego celu jest niezbędnym warunkiem wszelkiego dążenia, ale nie jest sama celem tego dążenia. Nie wyklucza to wcale wypadku, iż ktoś w postępowaniu swoim rzeczywiście ma na celu własną przyjemność; tak samo też nie brak ludzi, którzy na to tylko wychodzą na przechadzkę, by paradować [z] nową laską. Oto główne źródło, z którego teoria powszechnego egoizmu czerpie pozory słuszności; są to jednak – jak powiedzieliśmy – tylko pozory. W istocie hedonizm psychologiczny jest jedynie zręcznie utkaną sofistериą.²⁵⁵

Można ująć konsekwencjom hedonizmu psychologicznego, przyjmując, że wprowadzie człowiek zawsze zdąża i zmierza ku własnej przyjemności, że jednak jedni znajdują własną przyjemność w tym, drudzy w owym, a jeszcze inni w przysparzaniu innym przyjemności, zmniejszaniu ich przykrości. Wtedy ci ostatni będą altruistami, pierwsi egoistami lub ipsystami. Pozostanie hedonizm psychologiczny, ale już nie będzie argumentem przeciw praktycznej możliwości etyki, albowiem będzie teraz szło o to, aby tak wpływać na ludzi, by znajdowali przyjemność w sprawianiu innym przyjemności, przysparzaniu im dobra.

[9. Determinizm a etyka]

Przejdźcie do drugiego argumentu sceptycyzmu et[ycznego] praktycznego, [tj.] pesymizmu etycznego. Argumentem tym – [jest] determinizm z jego konsekwencjami. Aby to zrozumieć, trzeba zająć się samym pojęciem determinizmu. Teza „Wola nie jest wolna”. Co wola, [a] co wolna (Schopenhauer). Wola jako dyspozycja; szersze, ciaśniej-sze znaczenie. Wola jako fakt psychiczny („chcę” w znaczeniu „postanawiam”, „decyduję się tak a tak”, „ostatnia wola”, „Czy masz szczerą a nie przymuszoną wolę?”). Postanowienia. Oto przedmiot determinizmu

²⁵⁵ Cały ustęp, od słów „Hedonizm psychologiczny, nieuznający...” (s. 376), jest, z wyjątkiem jednego zwrotu, powtórzeniem argumentacji przeciw hedonizmowi zawartej w artykule Twardowskiego „Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?” (*Irys* 1899). Podaję ją w brzmieniu z 1927 roku (*Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 362 i n.) [przyp. I. Dąmbskiej].

i indeterminizmu. Nie zaś wola [jako dyspozycja]. Ale co znaczy „wolna”? Bardzo wiele różnych znaczeń, bo ma ich moc wyraz „wolny”. Wyraz i pojęcie względne – „wolny od”. „Wolny dorożkarz”, „stanu wolnego”, „wolna miłość”, „wolny naród”, „wolny człowiek”, „wolny jak ptaszek”, „Czy masz dużo wolnego czasu?”. Synonimem [jest] po-niekąd „swobodny”.

Otóż w pewnym znaczeniu wolność woli nie jest żadnym zagadnieniem ani tematem sporu. „Mam wolę wolną, bo mogę robić, co chcę, tj. co postanawiam, czego pragnę.” To znaczy, że postanowienie moje w swoim wykonaniu jest wolne od przeszkód. Właściwie nie postanowienie [jest więc] wolne, lecz jego wykonanie, tj. czyn będący następstwem postanowienia. Znaczy to: „Jeżeli coś postanowię, jeżeli czegoś chcę, to się to dzieje” (*implicite*: „Jeżelibym nie postanowił, toby się [to] nie działo”). Mogę wstać, jeżeli tak postanowię, usiąść, wyjść *etc.* Nawet zabić kogoś mogę, jeśli postanowię – wszystko, o ile nie ma zewnętrznych przeszkód. Wtedy bowiem mogę robić, co chcę, co postanawiam. Otóż wolność woli, polegającą na WOLNOŚCI OD PRZESZKÓD W WYKONYWANIU POSTANOWIEŃ, na możliwości robienia tego, co się postanawia, nazywa się według jednych „WOLNOŚCIĄ FIZYCZNĄ”. Fizyczną – według Schopenhauera, bo nieobecność przeszkód natury fizycznej. Według innych PSYCHOLOGICZNĄ. Psychologiczną – według HÖFLERA, albowiem doświadczeniu psychologicznemu zawdzięczamy przekonanie, że mogę czynić, co postanawiam. W tym tkwi przekonanie: (1) postanawiam; (2) dzieje się to, co postanawiam; (3) dzieje się wskutek tego, że postanawiam. Sąd pierwszy z doświadczenia wewnętrznego; sąd drugi [z] wewnętrznego albo z zewnętrznego; trzeci na tej samej podstawie, co wszystkie sądy przyczynowe oparty. Więc ta wolność fizyczna nas tu nie obchodzi dalej. Wspomniany Schopenhauer wymienia obok fizycznej – intelektualną, tj. wolność woli, czyli postanowień, od przeszkód, braków intelektualnych. Wyjaśnić. Przykłady.²⁵⁶ Właściwie tu znowu nie chodzi więc

²⁵⁶ Analogiczny ustęp na karcie włączonej do wykładów z 1906 roku brzmi: „Wolność intelektualna (Schopenhauer). Wolność od przeszkód natury intelektualnej, tj. albo od braku sądów, albo od mylnych sądów. Pierwsze, gdy np. nie wiem, że wykonanie postanowienia pociągnie za sobą skutki, których przewidzenie wstrzymałoby mnie od

o wolność postanowień, lecz o wolność stanów intelektualnych, na których się rozwija chcenie, postanowienie – [wolność] od braków, pomyłek. Wolność intelektualna może być zniesiona zupełnie (w chorobach umysłowych), zmniejszona (pod wpływem alkoholu, silnego afektu); ale także w normalnych zresztą warunkach, gdy nieunikniony [jest] błąd, pomyłka (daję truciznę zamiast lekarstwa, bo służba w słoik z napisem lekarstwa wlała truciznę). Tą wolnością woli, tj. postanowień, od braków tkwiących w naszym poznaniu zajmują się orzeczenia ekspertów sądowych *etc.* Nie obchodzi nas ona, nie jest problemem, przynajmniej dla etyki. Sprawa jasna i wszyscy się zgadzają.

Problem nasz ma do czynienia z wolnością woli w innym jeszcze znaczeniu. I tu już chodzi naprawdę o postanowienia i ich wolność. Ale od czego? Od przyczyn. Czy postanowienia mają przyczynę, czy są więc skutkami, czy nie mają przyczyn, czy więc nie są skutkami? Wyjaśnienie pojęcia przyczyny, warunków, przyczyny ostatecznej.

Przyczyna całkowita, częściowa, jej składniki względnie stałe i względnie chwilowe. Konieczność, czyli nieuchronność. Zarówno co do zaistnienia, jak i co do «wyglądu» skutku. W tym jego zdeterminowanie. Walka z pojęciem przyczynowości, a nawet konieczności. Kondycjonalizm. Funkcjonalizm. Powraca „konieczność” w „zależności funkcjonalnej”. Przykłady. Kamień puszczonej z ręki, eksplozja, wybuch zniecierpliwienia, gdy ktoś mi ciągle dokucza. Więc czy postanowienia wolne od tej nieuchronności, wolne od przyczyny? Determinizm, indeterminizm. Teologiczne źródło problemu. *Liberum arbitrium indifferetiae. Necessitare i inclinare.*²⁵⁷

Co tu mówi potoczne pojmowanie rzeczy? Czy [jest] tak samo zgodne, jak przy kwestii wolności fizycznej i intelektualnej? Otóż faktem

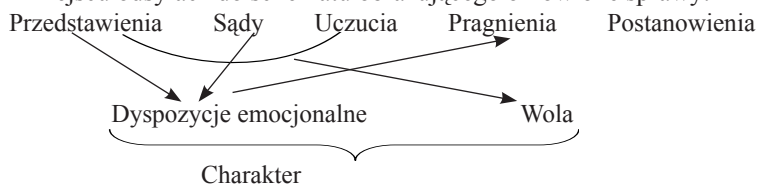
wykonania postanowienia. Trącam dla żartu znajomego, nie przypuszczając, że on się tak przestraszy, że zemdleje. Zabijam wystrzałem wchodzącego do sypialni służącego w przekonaniu, że to bandyta.” Wspomniane przez Twardowskiego Schopenhauerowskie rozróżnienie wolności fizycznej i intelektualnej znajduje się w pierwszym rozdziale jego *Preisschrift über die Freiheit des Willens*; o psychologicznej wolności woli mówi A. Höfler w swej *Psychologie*, Wien 1897, s. 556 [przyp. I. Dąmbskiej].

²⁵⁷ Cała analiza pojęcia przyczynowości we WSZYSTKICH wykładach zaznaczona tylko w formie dyspozycji, której różne punkty tu złączyłam [przyp. I. Dąmbskiej].

[jest], że wyjaśniamy, tłumaczymy postanowienia, wskazując ich źródła, ich przyczyny. Przewidujemy, przepowiadamy. Czasem nie umiemy sobie wytłumaczyć czyjegoś zachowania, postępku czyjegoś. Ale gdybyśmy znali dokładnie jego wnętrze, mogli mu w duszę zajrzeć, potrafilibyśmy wytłumaczyć. Dalej, sądzimy, że możemy wpływać na postanowienia czyjeś. Pedagogika. Otóż te przyczyny, które tu przyjmujemy (już w życiu potocznym), dwojakiego są rodzaju.

Po pierwsze, pobudki, motywy. Na przykład pragnienie wspomnienia kogoś stało się dla Piotra pobudką do darowania mu pewnej kwoty. Ale ta pobudka tylko dlatego mogła w Piotrze zaistnieć i zadziałać, że Piotr [był] ZDOLNY do takiego pragnienia i do powzięcia zgodnego z nim postanowienia. Więc obok pragnienia jeszcze zdolność w zakresie uczuć i postanowień. Więc ogólnie dyspozycje. Zatem odróżniamy POBUDKI i DYSPOZYCJE w zakresie uczuć, pragnień, postanowień i te wszystkie [dyspozycje] obejmujemy nazwą „charakter”. Stosunek woli do charakteru. „POBUDKAMI” zaś nazywamy wszystkie fakty, zjawiska psychiczne, które wraz z owym charakterem tłumaczą nam zjawienie się pewnego postanowienia. To są przedstawienia, sądy, uczucia, pragnienia. Więc aktualne i dyspozycyjne przyczyny częściowe. Przy ich pomocy tłumaczymy sobie postanowienia i zachowanie się. Na przykład: Ktoś odebrał sobie życie. Dlaczego? Bo posądzono go o czyn niehonorowy. Tu ambicja, zaciętość, zarazem ogromny ból z powodu posądzenia. Człowiek bez tej ambicji nie doznałby tych faktów psychicznych, które doprowadziły tamtego do postanowienia popełnienia samobójstwa.²⁵⁸ Wygląda więc zupełnie tak – w życiu potocznym – jak gdybyśmy wszyscy wyznawali determinizm. Z drugiej jednak strony wzdrygamy się przed determinizmem, dufni w swe poczucie «wewnętrznej» wolności. «Czujemy» bowiem

²⁵⁸ W tym miejscu odsyłać do schematu obrazującego omówione sprawy:



Po schemacie adnotacja: „trzy znaczenia wyrazu charakter” [przyp. I. Dąbskiej].

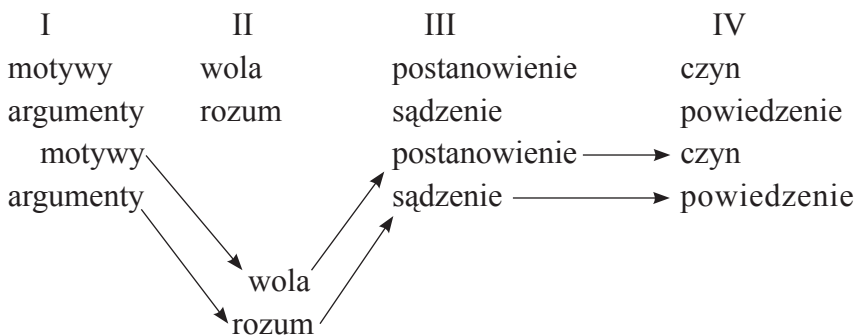
«wyrażnie», że możemy postanawiać tak lub owak, a postanowiwszy w pewien sposób, moglibyśmy też postanowić inaczej. Złudność tego przekonania – według Schopenhauera, a raczej jego właściwe znaczenie. Tak więc między determinizmem a indeterminizmem się wahamy – jedni drugim zarzucają przykre konsekwencje. O tym, co indeterminiści zarzucają deterministom, już była mowa, ale determiniści zarzucają indeterministom, że wszystko, według ich poglądów, staje się w dziedzinie postanowień czymś przypadkowym, nieobliczalnym: że o wpływie na kogoś innego nie może być mowy itd. Sytuacja trudna!

Ale nie będziemy kwestii tu rozstrzygali. Nam chodzi o to, czy istotnie determinizm taki [jest] zabójczy dla etyki, jak to jego przeciwnicy często przedstawiają. Spór starano się załagodzić kompromisowo (Kant, Schopenhauer). Ale nam tu nie chodzi o samo *meritum* kwestii, lecz o pytanie, czy istotnie determinizm pociąga za sobą tak złowrogie skutki dla etyki, jak to jego przeciwnicy niekiedy twierdzą. Cała rzecz pełna [jest] nieporozumień najgrubszego kalibru, których część już bez wnikięcia w stronę psychologiczną można usunąć. Mianowicie:

I) Determinizm nie wyklucza możliwości istnienia i działania pobudek etycznych. Tak jak każda inna, może też działać pobudka etyczna, więc np. poczucie obowiązku, obawa przed wyrzutami sumienia, chęć urzeczywistnienia jakiegoś ideału, miłość bliźniego itp.

II) Determinizm nie wyklucza oceny etycznej, albowiem (a) dzisiaj jest rzeczą powszechnie uznaną, że właściwym PRZEDMIOTEM oceny etycznej, nazwania czegoś „dobrym” lub „złym” jest właśnie nasz charakter; pobudki i postanowienia tylko pośrednio, jako takie, które na ten charakter rzucają pewne światło, a postępowanie samo jako zewnętrzny wyraz charakteru. Otóż bez względu na to, czy postanowienia nasze są koniecznym następstwem charakteru i pobudek, czy nimi nie są, charakter może podlegać ocenie, tak jak (b) ocenie estetycznej i logicznej podlegamy bez względu na to, czy nasz wygląd, nasze sądy są koniecznym następstwem naszego organizmu, naszego rozumu. Ktoś powie rzecz jaskrawie mylną. To analogon do postępków. Analogonem do postanowienia jest sądzenie. Analogonem do pobudek [są] argumenty, racje, a analogonem do charakteru rozum. To byłoby nie-

możliwe, gdyby pobudki nie determinowały charakteru. [Następują schematy:]



Przyjmujemy przecież wszyscy, że przy danym rozumie, danych racjach musi człowiek niechybnie dojść do danego przekonania, co nam wcale nie przeszkadza ocenić przekonania względnie powiedzenia jako trafne, mylne, a rozum jako „zdrowy”, „wielki” albo „kiepski” (mądry – głupi). I dalej całkiem ogólnie: konieczność jakiegoś zjawiska nie jest przeszkodą nigdy i nigdzie do jego oceny (np. ułomność fizyczna ocenie estetycznej podlega). Dlaczego miałyby być tutaj? Ale na to powiedzą nam: ocena taka nie ma żadnego znaczenia, jest bez tej wartości, którą właśnie mieć powinna. Albowiem: jeśli ktoś wydaje mylne sądy, bo jest głupi, to nie czynimy go za to odpowiedzialnym; jeśli ktoś się nam nie podoba, bo brzydki, to nie czynimy go za to odpowiedzialnym, tak samo nie uważamy za niczyją zasługę, gdy ma talent, bystry rozum, gdy jest piękny itp. A jeśli, to właśnie o tyle tylko, o ile sam swym postępowaniem [do tego] się przyczynił. Więc przy postępowaniu ludzkim jest coś wyjątkowego, jest to **POCIĄGANIE DO ODPOWIEDZIALNOŚCI**, to wymierzanie winy i zasługi, czego gdzie indziej nie ma. A jakże by to mogło istnieć, jeśli nasze czyny, nasze postanowienia są tak samo wynikiem koniecznym charakteru i pobudek, jak piękność lub brzydota ciała całego szeregu niezależnych od nas warunków fizjologicznych. I tutaj istotnie tkwi sedno rzeczy, tu zagadnienie zasadnicze. Aby je rozwikłać, musimy rzecz bliżej rozpatrzyć.

Jak więc z odpowiedzialnością, winą i zasługą? Na to rozpatrzyć trzeba pojęcie poczytywania i jego stosunek do pojęcia odpowiedzialno-

ści. Więc poczytywanie, sprawca, zmniejszona poczytność²⁵⁹ i poczytalność. Przymus moralny. Poczytujemy, tj. stwierdzamy, że czyn wynika z postanowienia, a ono [jest] zgodne z charakterem.

Gdzie tak nie jest, tam przymus moralny, tam poczytność zmniejszona albo zniesiona, a gdzie tak jest, tam tzw. wolność moralna. Także od chwilowych przymuszających zachcianek *etc.* Odpowiedzialność zaś jest pojęciem społecznym. Poczytujemy czyn postanowieniu, a postanowienie charakterowi – pośrednio więc poczytujemy czyn charakterowi, a ponieważ charakter tworzy osobowość, więc danej osobie, danemu osobnikowi. Nie ma poczytywania – ale poczytujemy też rzeczy wynikające z zaniechania – gdy brak albo czynu, albo postanowienia. Poczytność czynu i poczytalność osobnika zmniejszona albo zniesiona, gdy czyn nie odpowiada postanowieniu albo gdy postanowienie nie odpowiada charakterowi, albo brak jednej i drugiej odpowiedniości.

Poczytność i poczytalność. Dlaczego w poczytywaniu nie cofamy się poza sprawcę? Pojęcie wolności moralnej.²⁶⁰ Dalej pojęcie odpowiedzialności, winy i zasługi. Warunki poczytywania komuś czegoś za winę lub zasługę. Otóż my nie tylko poczytujemy czyny i za nie do odpowiedzialności pociągamy, lecz poczytujemy ludziom różne rzeczy za zasługę i winę (poczytywanie „emocjonalne” według Höflera²⁶¹). Kiedy

²⁵⁹ Wystąpienie obok siebie słów „poczytność” i „poczytalność” świadczyłoby o intencji Twardowskiego, aby odpowiednie pojęcia rozróżniać; por. wyżej, przypis 158 [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

²⁶⁰ Pojęcie wolności moralnej określa Twardowski bliżej w pracy „O pojęciu poczytalności”, pisząc: „Jeżeli dany czyn jest w całości wpływem charakteru sprawcy, wtedy sprawca, dokonując czynu, znajduje się w stanie tzw. wolności moralnej. [...] Wolność moralna jest zatem warunkiem poczytalności czynów.” Por. *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 447 [przyp. I. Dąbbskiej].

²⁶¹ O poczytywaniu moralnym (*emotionales Zurechnen*) pisze A. Höfler w swej *Psychologie* (Wien, 1897, s. 581) w następujący sposób: *Offenbar ist das Zurechnen zunächst ein Urteilen; nämlich das Urteil, dass A wirklich der Thäter des Geschehenen sei, [...] Hiemit ist die intellektuelle Seite des in Z sich vollziehenden Vorganges, die intellektuelle Zurechnung beschrieben. Indem wir nun aber insbesondere von moralischer [...] Zurechnung sprechen, ist schon gesagt, dass mit dem intellektuellen Zurechnen zusammen auch ein emotionales Zurechnen stattfindet. Das Wissen um die That und um den Willen des A macht nämlich beides zum Gegenstand einer im Z sich vollziehenden sittlichen Werthaltung; und diese ist, wie jedes Werthalten, ein Gefühl* [przyp. I. Dąbbskiej].

indziej powiadamy, że to „nie moja wina”, „*nicht meine Schuld*”, „*pas ma faute*”. Przykłady. Tu wszędzie chodzi o to, czy jestem sprawcą czynu albo jakiegoś stanu rzeczy, zdarzenia – przy czym zarazem dodatnio lub ujemnie oceniamy czyn lub wywołane nim zdarzenie (jego skutki). Pierwsze znaczenie. Zasluga, winą jest więc czyn albo jego dalszy skutek, jeżeli może być poczytany i zarazem ma wartość dodatnią lub ujemną. Przykłady: Moja to zasługa, że zdałem egzamin. Moja to wina, że ktoś się zaziębił, że rysunek czyjś wypadł źle, że ktoś [został] skrzywdzony *etc.* To znaczy wszędzie ja jestem sprawcą, a to, co sprawiłem, jest ujemne. To znaczenie pierwsze. Drugie znaczenie: cecha, której nabiera sprawca takich właśnie czynów lub stanów rzeczy: „Nie znajduję w nim winy”, „Kto jest bez winy” *etc.* „Ten człowiek ma liczne zasługi”. Może wyrażniej: winny, zasłużony. To całkiem jasne. Do tych dwóch znaczeń – o ile w ogóle drugie będziemy za różne od pierwszego uważali – dadzą się sprowadzić wszelkie znaczenia wyrazów „wina” i „zasługa”. Pamiętać jeno trzeba, że tkwią w tych wyrazach nadto pewne czynniki zwrócone w kierunku ODPOWIEDZIALNOŚCI. Mianowicie „zasługa” zawiera w sobie myśl, że za to, czego się jest sprawcą, coś się sprawcy należy w postaci wynagrodzenia, a w „winie” tkwi myśl, że mu się należy coś w postaci kary. Ale niekoniecznie. I jeszcze o jednym pamiętać należy: poczytywanie czegoś komuś za zasługę lub winę zależy od następujących warunków: aby to, co poczytujemy (1) było skutkiem czynu, (2) czyn skutkiem postanowienia, (3) postanowienie zaś by było zgodne z charakterem. Gdy więc powiadamy: nie jest coś czyjąś zasługą lub winą, to może to mieć różne znaczenia, stosownie do tego, dlaczego kogoś nie uważamy za sprawcę czegoś. To (1) albo dlatego, że coś nie jest skutkiem naszego czynu (np. to nie moja zasługa, że mój pacjent wyzdrowiał; albo to nie moja wina, że pacjent umarł pod nożem; w pierwszym przypadku wyzdrowienie nie było skutkiem moich czynów, bo go nie leczyłem, uważając chorobę za nieuleczalną, i tylko udawałem, że leczę; w drugim także nie było skutkiem mych czynów, bo pacjent umarł na udar mózgowy). Albo (2) dlatego, że w ogóle nie było postanowienia, więc to, cośmy robili, nie mogło z postanowienia wyniknąć. Nie będziemy poczytywać za zasługę flegmatykowi tego, że się nie uniósł, bo nie było postanowie-

nia w tym kierunku, ale będzie to zasługą u człowieka krewkiego. A co do winy. Nie poczytujemy za winę, jeśli ktoś wskutek silnego przestachu w młodości lub w dzieciństwie stał się bardzo nerwowy i chorobliwie lękliwy, [tak iż] pełniąc służbę wojskową i postawiony na straży, np. przed trupiarnią, dozna silnego strachu wskutek jakiegoś szmeru itp. i ucieknie. Tu nie było postanowienia, działał w afekcie, jak mówimy. A w końcu (3) nie ma winy i zasługi, jeśli wprawdzie jest postanowienie i jest związek przyczynowy między nim a czynem i ewentualnie czynem a dalszymi skutkami, ale postanowienie jest niezgodne z charakterem. Na przykład żołnierz, który postanowił wytrwać na posterunku, chociaż wcale nie odważny, ale daje się na posterunku zasiekać. Postanowił jednak tak pod przymusem, pod groźbą, że go zastrzelą, gdy zejdzie z posterunku. Tu przymus moralny. Więc nie ma zasługi. Tak samo nie ma winy, gdy [jest] przymus moralny. O tych trzech różnych powodach, dla których nie poczytujemy za zasługę i winę, trzeba pamiętać, by się nie dać zmylić następującym faktom. W przykładach pod (2), flegmatyka i uciekającego spod trupiarni [z] posterunku, zachowanie się tych ludzi jest zgodne z ich charakterem. Mimo to nie poczytujemy, bo nie ma postanowienia. W przykładzie *ad* (3) nie poczytujemy – wskutek właśnie niezgodności postanowienia z charakterem. Bo tu i tam właśnie inny stan rzeczy, przeszkadzający poczytywaniu. Tyle więc dla wyjaśnienia pojęć zasługi i winy, poczytywania za zasługę i za winę. Nie znajdujemy w tych pojęciach nic ponad to, że chodzi o poczytywanie czegoś, co zarazem jest dodatnio i ujemnie oceniane, przy czym niekiedy w grę wchodzi jeszcze ów czynnik zapłaty: wynagrodzenia, zadośćuczynienia. Zasłużył sobie ktoś na cześć, na wdzięczność; inny winien [jest] śmierci. Gdy to drugie zachodzi, mówimy – o ile mamy do czynienia z winami – o ODPOWIEDZIALNOŚCI, skoro jest ktoś, kto ma PRAWO ŻAŁAĆ ZADOŚĆUCZYNIENIA.

Wróćmy teraz do determinizmu i indeterminizmu, do kwestii, jak się w świetle tych uwag przedstawia kwestia, czy osobliwość oceny etycznej, tkwiąca w pojęciu zasługi i winy, da się pogodzić z determinizmem, a jeśli tak, czy i odpowiedzialność da się z nim pogodzić. Otóż sądzę, że samo poczytywanie za winę i zasługę nie jest sprzeczne ze stanowiskiem determinizmu i nie nastęrcza trudności. Bo poczytywać coś komuś

za zasługę lub winę znaczy [uznać], że ktoś jest sprawcą czynu i że czyn ma pewną wartość. Odrębność sytuacji przy ocenie etycznej w porównaniu z sytuacją przy ocenie logicznej i estetycznej tkwi w tym, że to, co się nam podoba, przekładamy sami z siebie nad to, co się nam nie podoba, a i to, co jest prawdą, przekładamy nad to, co jest fałszem, gdy tymczasem w zakresie oceny etycznej rzecz tak się ma, że możemy uważać coś za lepsze, a mimo to postanawiać inaczej. Stąd potrzebny przymus w INTERESIE SPOŁECZNYM – i drogą do tego przymusu jest właśnie pociąganie do odpowiedzialności. Ale właśnie teraz [powstaje] pytanie, jak z tą odpowiedzialnością w obliczu determinizmu i indeterminizmu? Tu zdaje się [że jest] inaczej; indeterminista mówi: „Odpowiadam za czyny, których jestem sprawcą, bo mogłem nie być ich sprawcą”. Determinista mówi: „Nie mogłem nie być ich sprawcą, więc nie odpowiadam za nie”. Inaczej i dokładniej indeterminista mówi: „Mając charakter, jaki mam, i pozostając pod działaniem pobudek, które działały, mogłem powziąć inne postanowienie”. Determinista mówi: „Mając charakter, który mam, i pozostając pod działaniem pobudek, które działały, nie mogłem powziąć innego postanowienia”. Zatem – powiada sceptyk etyczny, powołując się na determinizm – nie może nikt za swe czyny odpowiadać ani być do odpowiedzialności pociągnięty, gdyż postanowienie jego było konieczne, nieuchronne, nieuniknione. Nasze poczucie odpowiedzialności, nasza skrucha, nasz żal, nasze wyrzuty sumienia, to wszystko przesady! Tu tkwi trudność, którą usunąć starały się różne systemy filozoficzne rozmaicie. Kant i Schopenhauer odróżnieniem charakteru inteligibilnego i empirycznego, Vaihinger swoim pojęciem pożytecznej fikcji – ale to wszystko zadowolić nie może. Więc jak? Zdaje się, że jest wyjście całkiem proste. Rozważmy sprawę raz jeszcze. Indeterminista mówi, że chociaż postanowił w pewien sposób, przecież MÓGŁ postanowić inaczej. Determinista powiada, że chociaż postanowił w pewien sposób, BYŁBY MÓGŁ postanowić inaczej, tj. GDYBY były nań działały inne pobudki albo gdyby miał inny charakter, albo gdyby jedno i drugie [zachodziło]. Konkretnie: ktoś bardzo biedny prosi mnie o pożyczkę. Nie ufam mu; podejrzewam, że chce mnie naciągnąć. Po krótkim namyśle postanawiam odmówić. Bo nie jestem dość litościwy, a przy tym trochę skąpy. Może

gdyby potrzeba proszącego była bardziej do przekonania przemawiająca, może gdybym pomyślał o możliwej korzyści dla mnie z udzielenia pożyczki płynącej, może także gdybym był litościwszy, mniej skąpy, byłbym postanowił inaczej. Indeterminista mówi, że nawet taki, jaki jestem, mogłem postanowić inaczej. Determinista mówi: nie; tylko gdybym właśnie był inny albo gdyby inne motywy działały, byłbym mógł postanowić inaczej. Nie chodzi o to, który ma rację, tylko czy ze stanowiska deterministy da się zrozumieć i uzasadnić poczucie odpowiedzialności, skrucha, pociąganie do odpowiedzialności, wyrzut sumienia. Pominiemy na razie pociąganie do odpowiedzialności, a zostaniemy w ramach SAMEGO PODMIOTU POSTANAWIAJĄCEGO, jego poczucia odpowiedzialności, skruchy, żalu, wyrzutów sumienia. Otóż z pewnego punktu widzenia te wszystkie rzeczy są bez wartości zarówno ze stanowiska determinizmu, jak indeterminizmu, mianowicie o ile chodzi o postanowienia już zapadłe. Mianowicie nie mogą postanowienia już zniweczyć; co się stało, to się nie odstanie. Wyobraźmy sobie, że człowiek tylko raz w życiu postanawia; postanowiwszy ten jeden jedyny raz, ma poczucie odpowiedzialności (wpędził owego proszącego człowieka w rozpacz), odczuwa skruchę, żal, wyrzuty sumienia, ale ani jemu, ani nikomu innemu nic z tego nie przyjdzie. To całkiem bez wartości. Stało się. (Pomijam tu względy wymagające osobnika lub osoby drugiej: takiej, która np. przebacza, gdy jest skrucha, a nie przebacza, gdy jej nie ma – to, jak zobaczymy, także tylko pozornie jest zarzutem przeciw naszemu obecnemu rozumowaniu.) Albo – gdyby komuś trudno [było] sobie wyobrazić położenie, w którym człowiek tylko jedno postanowienie w życiu by miał – wmyślmy się w chwilę, w której ktoś w obliczu śmierci odczuwa żal i skruchę za cały swój miniony żywot – przypuśćmy dalej, że ze śmiercią wszystko się kończy – to na co ten żal i ta skrucha? Jaką ma wartość? Chyba czysto teoretyczną, ale poza tym żadnej. Bo człowiek ten nawet ze stanowiska najskrajniejszego indeterministy teraz inaczej żyć nie może już postanowić. Wszystko przepadło. Stąd wysnuwamy wniosek, że chociaż żal i skrucha, i wyrzut sumienia tyczą się zawsze postanowień minionych i tam ma[ją] swe źródło, to przecież swoją rację bytu ma[ją] w postanowieniach przyszłych. Czy więc ktoś mógł, czy nie mógł

postanowić inaczej, to dla racji bytu tych uczuć obojętne. Natomiast decydującym tu momentem [jest] – BY MÓGŁ W PRZYSZŁOŚCI INACZEJ POSTANOWIĆ. Skrucha, żal, wyrzut sumienia odczuwane po pierwszym postanowieniu pozostawiają w duszy człowieka ślad. Ten się w dwojakim kierunku może później ujawnić: (1) jako dyspozycja do powtórzenia się podobnego uczucia albo jako zwiększenie się już istniejącej tej dyspozycji; (2) jako przypomnienie dawniejszej skruchy *etc.*, gdy stoimy przed powzięciem postanowienia w podobnej sprawie (zrobiło mi się żal, gdy odmówił pożyczki; poczułem odpowiedzialność za to, gdyby sobie ów proszący z rozpacz był życie odebrał; więc drugi raz w podobnej sytuacji będę nie tak twardy). Wtedy to przypomnienie działa jako nowy motyw.

Pod względem psychologicznym nigdy się pewna sytuacja powtarzać bez zmiany nie może, bo to, cośmy poprzednio raz przeżyli, wpływa na późniejsze nasze przeżycia i nawet przeżycia, które by z najdokładniej takiej samej zewnętrznej sytuacji wynikały, już zabarwiają [się] inaczej. Nic w duszy nie ginie. Więc rację bytu mają owe uczucia także ze stanowiska determinizmu jako fakty, których przypomnienie tworzy pobudki nowe w przyszłym postanawianiu i w ten sposób umożliwia przy nawet całkiem niezmiennych zewnętrznych sytuacjach inne postanowienie, czyli to, że mogę inaczej postanowić (bo stałem się po części innym; po części [zjawiły się] inne pobudki). Innymi słowy: tak jak na wszystkie doznania, tak też na nasze postanowienia reagujemy w pewien sposób uczuciowo. Na przykład na pewne twarze i postacie upodobaniem estetycznym, na inne nieupodobaniem. Na pewne wonie zadowoleniem, na inne wstrętem. Tak samo na świeżość członków ciała i umysłu, albo na ich znużenie i ociążałość. Te wszystkie uczuciowe reakcje mają doniosłe znaczenie życiowe (biologiczne). Są dla nas przynętą albo przestrogą. Naturalnie *pro futuro*, bo to, czegośmy już doznali, tośmy już doznali, i tego nie możemy uczynić niebyłym. Ale będziemy w przyszłości pewnych rzeczy unikali, a innych sobie przysparzali. Tu w dziedzinie, o której teraz mówimy, nie chodzi o przysparzanie sobie widoków pięknej twarzy i unikanie widoku brzydkiej, nie chodzi o przysparzanie sobie pewnych czuć powonieniowych, a unikanie innych, lecz o przysparza-

nie sobie, powzięcie pewnych postanowień, a o zaniechanie innych. Zatem: żal, skrucha, wyrzut sumienia nie mają swej racji bytu w tym, że mógł postanowić inaczej, lecz w tym, że będę mógł postanowić inaczej. Więc wszystko jedno, czy mogłem czy nie mogłem inaczej postanowić (analogicznie: wstręt, którego doznaję, gdy wchodzę do niewietrznej, pełnej zaduchu izby mieszkalnej, ma wprowadzić swe źródło w doznaniu tego uczucia powonieniowego, ale swą biologiczną rację bytu ma jako przestroga, by unikać takich czuć powonieniowych). Mają mi uczynić postanowienie powzięte niemiłym, aby mnie w przyszłości wstrzymać od podobnego postanowienia.

Podobnie ma się rzecz z POCZUCIEM ODPOWIEDZIALNOŚCI. Termin ten, swoją drogą, nie jest jednoznaczny. Bo może znaczyć „Poczuwam się do odpowiedzialności”, to jest „Uznaję siebie za sprawcę czynu”, „Poczytuję go sobie”. „Nie poczuwam się do odpowiedzialności”, bo nie jestem sprawcą z jakiegokolwiek z owych trzech powodów, które wykluczają poczytywanie. Podobnie „Przyjmuję na siebie pełną odpowiedzialność” i „Nie przyjmuję na siebie odpowiedzialności”. Ale tu już także uznaję, że można lub nie można mnie pociągać do odpowiedzialności.²⁶² I znowu to prawo, które posiadają osoby inne do pociągania sprawcy do odpowiedzialności, nie ma racji bytu w tym, by ktoś był mógł postanowić inaczej, lecz w tym, by on sam i inni w przyszłości postanawiali inaczej. To się łączy z teoriami kar. Teoria wyłoniona z pierwotnej potrzeby odwetu, wyrównania naruszonej sprawiedliwości, naruszonego porządku moralnego. Teoria odstraszenia, teoria poprawy. Otóż tylko z teorią wynagrodzenia, wyłonioną z teorii odwetu, trudno pogodzić [determinizm]; ale żadnej trudności nie ma, gdy przyjmiemy teorię poprawy lub

²⁶² W wykładzie z 13 czerwca 1928 roku Twardowski tak rzecz ujmując: „Wyraz „odpowiedzialność” [ma] dwa znaczenia. Jedno w zwrocie „pociągać do odpowiedzialności”, drugie w zwrotach „Czuję się odpowiedzialnym”, „Biorę na siebie odpowiedzialność”. W tym drugim znaczeniu oznacza ten wyraz pewien warunek możliwości pociągania do odpowiedzialności, więc czegoś, co odpowiada pierwszemu znaczeniu wyrazu. „Pociągać do odpowiedzialności” znaczy uświadomić, wykazać komuś, że dopuścił się czegoś niewłaściwego, i dołączyć do tego pewne ujemne skutki (kary). Otóż czym [jest] odpowiedzialność w drugim znaczeniu, czym [jest] ów warunek? Jest nim poczytność czynu, poczytalność czyniącego” [przyp. I. Dąbbskiej].

odstraszenia. Wtedy karanie, więc i pociąganie do odpowiedzialności, jest tylko zewnętrznie stosowanym środkiem o tym samym przeznaczeniu, co wewnętrznie samorzutnie się zjawiające poczucie żalu, skruchy, co wyrzuty sumienia. To więc, że – według determinizmu – nikt nie mógł postanowić inaczej, aniżeli postanowił, nie przeszkadza wcale w ukaraniu go, gdyż chodzi o to, by w przyszłości nie postanowił znowu tak samo. U człowieka odpowiednio rozwiniętego mamy też pobudki z wewnątrz przybywające; właśnie owe moralne uczucia, którymi człowiek reaguje na swoje własne postanowienia. Dziecko jeszcze ich nie posiada. Ma tylko dyspozycję do nich, ale drzemiącą. Zrazu jak zwierzątko: lęk przed karą. Później lęk przed przykrością wyrządzaną rodzicom itd. – i pielęgnuje się, hoduje się te lęki, gdyż [są] one bardzo zbawienne dla przyszłych postanowień dziecka. O tym jeszcze będziemy mówili. Teraz wystarczy zwrócić uwagę na to, że tu chodzi o dwa współzależnie działające czynniki: jedno wewnętrzne, drugie zewnętrzne, posiadające tę samą rację bytu biologiczną, tj. mające działać wstrzymująco od jednych, a zachęcająco do innych postanowień. A jeśli o to chodzi, to [jest] rzeczą obojętną, czy minione postanowienie było konieczne w znaczeniu determinizmu, czy wolne w znaczeniu indeterminizmu.

Mógłby jednak ktoś zarzucić: powyższe wywody w najlepszym razie pozwalają wytłumaczyć z punktu widzenia biologiczno-socjologicznego RACJĘ BYTU owych uczuć moralnych oraz pociągania do odpowiedzialności i pogodzić to z deterministycznym stanowiskiem. Istotnie, aby owe uczucia miały rację bytu, nie musi być postanowienie wolne, tzn. nie trzeba przyjąć, że ono mogło wypaść inaczej. Ale czy na to, by odczuwać skruchę, żal, czuć wyrzuty sumienia, nie trzeba mieć PRZEKONANIA, że postanowienie nasze mogło wypaść inaczej? Innymi słowy: wolność woli nie jest konieczna, by z punktu widzenia teoretycznego uzasadnić rację bytu uczuć moralnych i pociągania do odpowiedzialności. Ale czy nie jest potrzebna WIARA W WOLNOŚĆ WOLI, by się owe uczucia moralne mogły zjawiać? Analogon: na to, bym cieszył się czyimiś pochlebnymi o mnie słowami, nie potrzeba, by one były szczere, lecz potrzeba, bym WIERZYŁ w ich szczerość. Obiektywny stan rzeczy [jest] obojętny – ale nieobojętne [jest] moje przekonanie o obiektywnym sta-

nie rzeczy. Więc jeśli ktoś [jest] deterministą, to wprawdzie może on uznawać, że teoretycznie można uzasadnić zgodność owych uczuć moralnych z koniecznością postanowień. Ale jeśli potrzebne [jest] do ich doznania przekonanie o niekonieczności postanowień, to w takim razie on sam nigdy owych uczuć moralnych nie będzie doznawał, a szerząc swe poglądy deterministyczne i zyskując dla nich uznanie, tym samym będzie tępił w innych, wraz z wiarą w wolność woli, zdolność doznawania owych uczuć moralnych.²⁶³ Więc czy nie trzeba podtrzymywać bodaj fikcji, złudzenia wolności woli – w interesie etyki?

A dalej: czy ta fikcja, to bodaj złudzenie, nie jest także niezbędne w tym celu, by nie odebrać człowiekowi wiary w możliwość własnego moralnego postępu i doskonalenia się? Jeśli ktoś ma przekonanie o konieczności i nieuchronności własnych postanowień i o niemożności zapadania w danej chwili innych postanowień, to stąd wysnuje wniosek, że mając taki charakter, jaki ma, postanawiać będzie zawsze zależnie od swego charakteru i od pobudek, i nie od jego chęci zależy to, czy potrafi postanowić pracować nad pozbywaniem się pewnych wad, nad nabyciem pewnych zalet. To istotnie bardzo – jak się zdaje – dla moralności niebezpieczna konsekwencja. Konsekwencja ta nie jest argumentem przeciw determinizmowi, ale może się stać i staje się bronią w ręku sceptycyzmu etycznego. Więc jak? Naprzód pierwsze pytanie. Czy przekonanie o wolności woli [jest] potrzebne do doznawania skruchy *etc.*? Jeżeli przez to przekonanie rozumiemy teoretyczne stanowisko indeterminizmu, to nie. Bo gdyby było to przekonanie potrzebne, mogliby doznawać skruchy *etc.* tylko ci, co są o wolności woli przekonani. A o wolności woli może być przekonany tylko ten, kto ma pojęcie wolności woli. Aby

²⁶³ W konspekcie wykładów z lat 1923–1924 pod datą 23 czerwca 1924 uwaga: „Przy tym obszerniej omówiono sprawę zastępowania pierwotnych uczuć moralnych przez uczucia zrationalizowane, zwłaszcza przez poczucie obowiązku. Ilustrowano demagogiczność pewną w walce przeciw determinizmowi, spowodowaną ludzkim oporem przeciw wszelkim więzom etycznym, powierzchownością, frazeologią, wmieszaniem się teologicznych punktów widzenia. Przykłady takich demagogicznych powierzchowności w sposobie pojmowania [wyrazu] „wszyscy” dystrybutywnego i kolektywnego. Dalej aktualność, moda, reklama w nauce, np. Einstein dzisiaj. Więc i tu trzeba być spokojnym, rzeczowym, przez nic nie dać się z równowagi wyprowadzić” [przyp. I. Dąbskiej].

to pojęcie mieć, trzeba posiadać pojęcie przyczynowości i odpowiednią znajomość faktów psychicznych, by stosować je do naszych postanowień. Wtedy tylko mogę dojść do przekonania, iż wola nie jest albo jest wolna. Ale na to trzeba dość wyrobionej zdolności zastanawiania się nad pewnymi abstrakcyjnymi pojęciami i nad własnym życiem psychicznym. A przecież tego człowiek prosty nie ma. A przecież doznaje skruchy *etc.* Postawiony przed pytaniem, czy jego wola jest wolna, nie rozumie nas, i trudno mu będzie wytłumaczyć, że chodzi nam o pytanie, czy postanowienia jego zapadają z koniecznością. Trudno będzie dojść do wyjaśnienia mu, że chodzi o to, czy postanowienia jego podlegają ogólnemu prawu przyczynowości. Ale o takie stanowisko teoretyczne nie chodzi. Przekonanie o wolności woli, bez którego rzekomo lub istotnie nie powstanie skrucha *etc.*, może się wyrażać po prostu w przekonaniu, że można było inaczej postanowić, niż się postanowiło. Więc tak trzeba pytanie sformułować: czy na to, by doznać skruchy *etc.*, trzeba mieć bodaj przekonanie, że chociaż się w pewien sposób postanowiło, można było inaczej postanowić? (Pospolicie: że można było nie zrobić tego, co się zrobiło.) Na to pytanie trudno bardzo odpowiedzieć, bo to *quaestio facti*. (Tamto pytanie o rację bytu skruchy ze stanowiska determinizmu było *quaestio iuris*.) Ale tu chodzi o pytanie, czy pewne fakty psychiczne są niezbędnym warunkiem innych faktów psychicznych. Aby więc odpowiedzieć twierdząco, że owo przekonanie jest potrzebne do powstania uczucia skruchy *etc.*, trzeba by wykazać, że gdzie jest uczucie skruchy *etc.*, jest też owo przekonanie, a gdzie nie ma tego przekonania, tam też nie ma owych uczuć. *A priori* niepodobna stwierdzić, że przekonanie o tym, że mógł postanowić inaczej, było koniecznym warunkiem doznania skruchy *etc.* *A priori* nie można też twierdzić przeciwnie. A czy badania doprowadzą do wyjaśnienia kwestii, trudno powiedzieć. Rozważmy jednak konsekwencje, do których prowadzą odpowiedzi TAK i NIE. Jeżeliby się pokazało, że przekonanie o wolności woli, „że mogłem inaczej”, NIE JEST niezbędnym warunkiem powstania skruchy, wtedy *eo ipso* odpadają zarzuty podnoszone z powoływaniem się na determinizm przeciw praktycznemu znaczeniu etyki. Wtedy można być deterministą, a przecież nie tylko UZASADNIĆ rację bytu wyrzutów sumienia *etc.*, ale

TAKŻE JE MIEĆ. Jeżeliby się pokazało, że owo przekonanie jest potrzebne, wtedy istotnie determinizm byłby zabójczy dla wyrzutów sumienia *etc.* – ale pod warunkiem *nota bene*, o ile by zdołał nas owego przekonania pozbawić. Bo bardzo być może, że nasze przekonanie „mogłem zrobić inaczej” jest przekonaniem instynktownym, które wbrew wszelkim wyrozumowanym teoriom – a taką jest też determinizm – nieodparcie się utrzymuje. Są takie przekonania. Na przykład przekonanie wyrażające się w naiwnym realizmie, że istnieją barwy, dźwięki, ciepło i zimno. Albo chociażby, że Słońce się porusza naokoło Ziemi. Wtedy oczywiście ulegalibyśmy – o ile determinizm ma rację – złudzeniu, trwając przy owym instynktownym przekonaniu, i to złudzenie by nam w zupełności wystarczyło zamiast faktu wolności woli, bo umożliwiałoby wyrzuty sumienia *etc.* To złudzenie byłoby, jako instynktowne przekonanie, jednym ze środków służących pewnemu celowi biologicznemu, mianowicie społecznemu, etycznemu. Tak jak instynktowne przekonanie o istnieniu barw *etc.* [jest] środkiem, dzięki któremu poruszamy się w życiu naszym i utrzymujemy je. Ale to tylko wtedy by tak było, gdyby przekonanie deterministyczne nie potrafiło nas owego przekonania pozbawić. To znowu *quaestio facti*. Trzeba by urządzić ankietowe zbadanie wszystkich silnie o słuszności tezy swej przekonanych deterministów. Więc znowu стоим przed nierozwiązaną kwestią. Bo jeśliby determinizm nas pozbawił owego przekonania, i jeśli owo przekonanie jest niezbędnym warunkiem powstawania pewnych moralnych uczuć, to nie mogłyby one powstać u kogoś, kto jest przekonany deterministą.

Może jednak istnieje droga uniknięcia tej alternatywy? Może nie należało w powyższy sposób kwestii formułować? Może nie należy pytać się: czy przekonanie o tym, że mogłem zrobić inaczej, jest warunkiem doznawania uczuć moralnych; lecz tak należało pytać: czy brak przekonania o tym, że nie mogłem postąpić inaczej, jest warunkiem doznawania owych uczuć? W takim razie nie trzeba przekonania o wolności, lecz wystarcza brak przekonania o niewolności. A ten brak przekonania o niewolności zawsze istnieje, gdy w ogóle brak jakiegokolwiek przekonania o tym, czym mógł lub nie mógł zrobić inaczej. I to zdaje się bardziej odpowiadać faktycznemu przebiegowi życia psychicznego. Bo czy

ktoś doznający skutek swego postanowienia ujemnych uczuć moralnych musi sobie naprzód uprzytomnić: „Mogłem zrobić inaczej” (przykład wyżej podany o postanowieniu niepożyczenia komuś pieniędzy), czy nie wystarczy, by nie uprzytomniał sobie: „Nie mogłem zrobić inaczej”? Analogicznie mieliśmy: aby móc w ogóle coś postanowić, nie trzeba być przekonanym o możliwości wykonania tego czynu, lecz wystarczy nie być przekonanym o niemożności wykonania tego czynu. Za tym, że sprawa ma się istotnie tak, mianowicie tak, iż wystarczy brak uprzytomnienia sobie: „Nie mogłem zrobić inaczej”, przemawia owa bezpośredniość, z jaką się zjawiają owe uczucia moralne jako automatyczna niejako reakcja na pewne postanowienia, a jeśli poprzedza je jakieś rozważanie, to nie o tym, czyśmy mogli lub nie mogli zrobić inaczej, lecz o tym, czy pobudki nasze były słuszne, i o tym, jakie następstwa wynikną z naszego postanowienia. Ale zdaje się, że o tym, czy mogliśmy inaczej postąpić, wtedy nie myślimy. A jeśli tak jest, to wszystko jedno, czy ktoś jest w teorii deterministą, czy nie, bo jego poglądy teoretyczne w takim razie nie wpływają na powstanie jego uczuć moralnych, albowiem nie zjawia się w nim przekonanie, że nie mógł postanowić inaczej, skoro według naszego założenia żadne w tej mierze przekonanie się nie zjawia po postanowieniu.

Wszelako nie są tym usunięte wszystkie trudności. Mianowicie może być i tak, że ktoś, będąc deterministą, więc stojąc teoretycznie na stanowisku, że ilekroć postanowił, nie mógł postanowić inaczej, że ktoś taki, doznawszy uczuć moralnych, *ex post* je sobie wyperswaduje. Powie sobie: po co ja sobie robię wyrzuty sumienia, skoro nie mogłem inaczej postanowić? I powtarzając ten proceder, powoli dochodzi do zupełnego uwolnienia się od wyrzutów sumienia. To możliwe i to zapewne bywa na świecie tak. Ale czy wtedy istotnie [zapada] wyrok śmierci na etykę praktyczną? Zwycięstwo sceptycyzmu praktycznego w etyce? Pessimizmu? Dwa wyjścia: (1) Może być, że na to, by powstawały uczucia skrucy *etc.* nie trzeba przekonania, iż mogłem postanowić inaczej, lecz wystarcza przekonanie, że byłbym mógł postanowić inaczej – co zgodne z determinizmem. W takim razie wszystko w porządku. Ale to znowu *quaestio facti* – trudno rozstrzygać, trudno kogoś przy dzisiejszym sta-

nie badań przekonać. (2) Chociaż jednak doszliśmy do konsekwencji, że przekonanie o tym, że byłbym mógł inaczej postanowić, nie wystarcza do powstania uczucia skruchy *etc.*, chociażby więc skutek tego w duszy deterministy owe uczucia nie powstawały, przecież jeszcze nie ma wyroku śmierci na etykę praktyczną. Wtedy stajemy przed faktem, że postanowienia, które ktoś sam etycznie ujemnie ocenia, nie budzą u postanawiającego uczuć moralnych odpowiednich. Czy jednak wtedy istotnie będziemy się musieli skłonić do tezy sceptycyzmu etycznego praktycznego i wyznać, że najpiękniejsza etyka teoretyczna jest w praktyce bez znaczenia? Nie. Wtedy [zachodzi] tylko ta konsekwencja, że jej praktyczne zastosowanie musi się opierać na czymś innym aniżeli na wyrzutach sumienia, w ogóle na owych uczuciach moralnych. Trzeba stworzyć inne motywy unikania ujemnych postanowień. I to stosuje się analogicznie do drugiej naszej kwestii, do możliwości powzięcia postanowień dotyczących się własnej poprawy, własnego doskonalenia się. Powiemy, że właśnie wiara w konieczność pewnych postanowień pozwoli wierzyć w to, że zapadną owe inne postanowienia, skoro dane będą odpowiednie warunki, i chodzi tylko o to, by ktoś pragnął, aby te inne warunki zaistniały, aby komuś zależało na istnieniu tych innych warunków.

Tak więc sprowadza się wszystko do tego, by człowiekowi zależało na dodatniej wartości postanowień. Bez tego ani indeterminista, ani determinista nie będzie się troszczył o etykę. Wtedy indeterminista będzie z wolnej woli postanawiał w odpowiedni sposób, a determinista z konieczności. Ale wyjdzie to na jedno. Sprawę można tak ująć: owe uczucia moralne mają ważną biologiczną rolę; stwarzają na przyszłość motywy nadające postanowieniom pewien pożądany (etycznie) kierunek. Ale mogą – jeśli indeterminiści mają rację – istnieć tylko tam, gdzie nie ma przekonania deterministycznego. Gdy jest przekonanie deterministyczne, rolę ich muszą objąć inne uczucia. Uczucia wartości dodatniej i ujemnej pewnych postanowień. Te mogą istnieć także przy przekonaniach deterministycznych. Bo doznajemy ich też wobec innych rzeczy koniecznych (np. choroby). I te uczucia wartości również zdolne są nadawać naszym postanowieniom pewien kierunek. I tak jak postanawiamy unikać choroby, tak możemy postanawiać unikać ujemnych

postanowień. (Analogicznie z oburzeniem wobec cudzych postępków – jest ono dobre na prymitywnym stadium – każe nam przeciwdziałać ujemnemu postępowaniu cudzemu; ale źle by było, gdyby wychowawca, nauczyciel musiał lub chciał się zawsze na wychowanka, ucznia oburzać – owszem, gniew i oburzenie [są] złymi doradcami).²⁶⁴ (I jeszcze inne analogony: litość, współczucie [jest] bardzo pożytecznym motywem postępowania, ale przecież możemy tak samo postępować z poczucia obowiązku, a nawet lekarz nie powinien doznawać zbytniego współczucia u łóża chorego – winien kierować się poczuciem obowiązku.) Kto więc wyznaje poglądy, które w najgorszym razie nie dopuszczają w nas do powstania wyrzutów sumienia, ten jeszcze nie uniemożliwia etyki praktycznej i nie odbiera postulatowi etyki sensu. A poczucie odpowiedzialności pozostaje – tak samo jak pociąganie do odpowiedzialności. I nie tylko nie będzie można z determinizmu ukuć broni przeciw możliwości praktycznego stosowania etyki naukowej, lecz może właśnie ze stanowiska determinizmu łatwiej będzie zdać sobie sprawę ze sposobów i środków stosowania tej etyki w praktyce.²⁶⁵ Bo indeterminizm w gruncie rzeczy sprzeciwia się także pewnym faktom codziennego doświadczenia.

Faktem jest, że w życiu ustawicznie liczymy się z pewną prawidłowością w postępowaniu, więc i w postanowieniach ludzkich. Jesteśmy przekonani, że znając kogoś dokładnie, potrafimy przepowiedzieć, jak się w danej sytuacji zachowa. Dalej ustawicznie usiłujemy wpływać na innych

²⁶⁴ Tu przypis: „Z rozwojem umysłowym ludzkości np. także pobudki religijne ustępują miejsca innym (chłop nie pije, bo się boi piekła; inny nie pije ze względów higienicznych)” [przyp. I. Dąmbskiej].

²⁶⁵ Do tego ustępu odnosić się zdaje dołączona w redakcji z lat 1923–1924 notatka następującej treści: „Wczoraj: zbyteczność pewnych uczuć, uważanych za bardzo wartościowe i niezbędne nawet. To sprawa dość ogólna. Wczoraj była mowa o oburzeniu. Była mowa o pewnych uczuciach religijnych. Są inne przykłady. Lekarz, opiekun ubogich urzędowy. Powstaje wobec tego pytanie, czy nie powinno być dążeniem wychowawców, by w miejsce tych uczuć hodować inne? Wszak te uczucia są źródłem wielu przykrości. Czy nie lepiej unikać przykrości, a cel, któremu jej doznawanie służyło, zastąpić czymś innym, innym uczuciem? Tak np. nie powinien człowiek do dentysty chodzić, by się uwolnić od bólu zęba, gdyż nie powinien czekać na ból zęba, lecz zapobiec mu okresowym badaniem uzębienia. A tym samym wczesną jego naprawą. Jednym słowem, racjonalizacja życia uczuciowego. Ogromnie ważne tutaj poczucie obowiązku” [przyp. I. Dąmbskiej].

ludzi i na ich postanowienia, podjąć odpowiednie w tym celu pobudki (nagrody, kary, prośby i groźby, przynęty i wstręty). To wszystko przecież opiera się na założeniu deterministycznym. I stąd stajemy przed dziwną antynomią: indeterminizm i determinizm zarówno niezbędny. Więc czy tu nie jakieś mylne postawienie kwestii – ale to nie do nas należy teraz. Nam wystarczyło wykazać, że determinizm nie może dostarczyć praktycznemu sceptycyzmowi etycznemu argumentów istotnych. Tylko pozornych dostarcza. Bo nawet przy najniekorzystniejszych założeniach – a one wcale nie są nieuniknione i faktami dyktowane bezwzględnie – pozostaje praktyczna możliwość stosowania etyki. Pewnej wyższości etycznej można by się dopatrywać właściwie po stronie determinizmu.

[10. Trudności praktyczne stosowania etyki]

Jeszcze jeden argument przeciw tej praktycznej stosowalności etyki nam do omówienia pozostaje, mianowicie trudność natury formalno-praktycznej.

Powiadają niektórzy mianowicie, że na to, by etyka naukowa (w ogóle etyka) mogła znaleźć zastosowanie, musiałaby obejmować ogromną ilość przepisów, dla wszystkich możliwych wypadków i okoliczności, zwłaszcza wobec naszych wywodów o bezwzględności prawd etycznych, o wieloznaczności wielu norm [i] przepisów. Ale ten zarzut [jest] bardzo płytki. Dałby się zwrócić przeciw wszystkim możliwym normom i przepisom, np. inżynierskim, technicznym, które także nie mogą wyliczyć i uwzględnić wszystkich możliwych formacji terenu, na którym stawia się budynki; dalej pedagogicznym, które też nie mogą przewidzieć wszystkich indywidualności wychowanków *etc.* We wszystkich tych wypadkach chodzi o ogólne zasady, które stosuje potem działająca w tym kierunku jednostka. Jest różnica: tam inżynier, pedagog – tu każdy człowiek. Ale już i pedagogia poza kołem fachowców: rodzice; więc wynika z tego, że jak wiedzę pedagogiczną, tak też należy szerzyć wykształcenie, kulturę etyczną.

Wszystkie omawiane dotąd zarzuty przeciw możliwości etyki były zarzutami z góry: nie wchodziły w to, jakiego rodzaju istnieją systemy etyki naukowej, lecz biorąc za podstawę samo jej pojęcie, usiłowały wykazać: (1) że nigdy nie da się stworzyć czegoś, co by temu pojęciu

odpowiadało, a (2) gdyby dało się stworzyć, nie miałoby [to] praktycznego znaczenia. Staralem się wykazać, że zarzuty te nie wytrzymują krytyki; dlatego zająłem się przede wszystkim sceptycyzmem w różnych jego odcieniach, a następnie teorią hedonizmu psychologicznego, sprawą wolności woli i na koniec zarzutem, iż niepodobna na wszelkie położenie życiowe dać z góry uzasadnionego przepisu etycznego.

Nie przytoczyłem dotąd najważniejszego argumentu przeciw temu ostatniemu zarzutowi, gdyż ten najważniejszy argument należy już do wywodów pozytywnych o etyce naukowej, do których się obecnie zwracamy. „Pozytywnymi” nazywamy owe wywody w przeciwstawieniu do dotychczasowych krytycznych. Ich treścią będzie zatem szukanie owej etyki naukowej, o której wiemy, że z góry niepodobna wykluczyć jej możliwości.

WYKŁADÓW Z ETYKI CZĘŚĆ III

○ ZADANIACH ETYKI NAUKOWEJ

Ale i w tej części pozytywnej należy jeszcze odróżnić [część] negatywną i pozytywną w innym znaczeniu „części”. Pozytywna w innym znaczeniu będzie część pracy, która nam powie, jaka ma być owa poszukiwana etyka naukowa, a negatywna w przeciwieństwie do niej będzie część powiadająca nam, jaką owa poszukiwana etyka naukowa nie ma być. A będzie to krytyka etyki naukowej dotychczasowej z dołu,²⁶⁶ gdyż na istniejących próbach systemów etycznych będziemy musieli – ze względu na podniesione przeciw jej możliwości zarzuty – zdać sobie sprawę, jakie dotąd popełniano grzechy i błędy w konstruowaniu etyki naukowej. Oczywiście ta część negatywna wywodów nie da się oddzielić od części pozytywnej w tym drugim znaczeniu, lecz będzie z nią jak najściślej spleciona.

²⁶⁶ Krytykę z DOŁU przeciwstawia tu Twardowski krytyce z GÓRY, której zarzuty rozpatrywał w swej polemice ze sceptycyzmem. [...] Krytykę z góry uznał Twardowski za bezpodstawną. Teraz z kolei sam krytyce z dołu poddawać będzie pewne sposoby uprawiania etyki naukowej [przyp. I. Dąbskiej].

[1. Etyka naukowa a technika moralności]

Otóż pierwszym grzechem, który musimy zarzucić dotychczasowym próbom etyki naukowej – nie wszystkim, ale znacznej ich większości – jest brak rozróżnienia, jest wprost pomieszczenie ze sobą dwóch rzeczy i zadań różnych, których rozróżnienie usuwa radykalnie zarzut ostatni, w części krytycznej podniesiony, o niemożności stworzenia dla każdej sytuacji życiowej gotowej i z góry uzasadnionej formułki. Dwa te zadania rozróżnia Schopenhauer w bardzo prostym zdaniu, którego użył jako *motto* jednej ze swych prac etycznych: „*Moral predigen ist leicht, Moral begründe schwer*”²⁶⁷ – „Łatwo moralizować, ale trudno moralność uzasadnić” (niemiecki wyraz „*Moral*” jest bowiem dwuznaczny). Od etyki naukowej, od etyki, którą uzasadniają w różnych czasach różni filozofowie, żądano – i oni sami żądali w znacznej swej części – by człowieka czyniła moralnym, by wpływała na niego w kierunku etycznie dodatnim i czyniła go etycznym. Zdawało i zdaje się wielu, że skoro przeczyta lub przestudiuje się jakiś system etyki naukowej, np. Kanta *Krytykę praktycznego rozumu* albo Milla *Utylitaryzm*, że wtedy muszą stać się ludźmi lepszymi, etycznymi; jeśli zaś tego skutku nie ma, wtedy powiada się, że etyka ta nic nie [jest] warta. To całkiem fałszywe postawienie kwestii. Albowiem tak samo musielibyśmy potępić każdy podręcznik lub system logiki, gdyż przecież przeczytanie lub przestudiowanie podręcznika nie czyni nikogo człowiekiem logicznie myślącym; podobnie podręcznik arytmetyki *etc.* A przy logice, arytmetyce sprawa jeszcze bardziej się upraszcza. Wszak w dziedzinie logiki nie ma nawet wątpliwości, które nasuwają się w dziedzinie etyki. Mianowicie logika określa warunki prawdziwości naszych sądów. I nie ulega kwestii, że – na ogół przynajmniej – każdy człowiek pragnie posiadać sądy prawdziwe; że woli je od mylnych; że nad mylne [je] przekłada. W dziedzinie etyki to jeszcze wątpliwe. Gdyż może się ktoś znaleźć, co powie: „Co mnie obchodzi etyka? Co mnie obchodzi, czy moje postępowanie jest etycznie dodatnie

²⁶⁷ To zdanie, zaczerpnięte z ostatniego rozdziału własnej pracy *Über den Willen in der Natur*, A. Schopenhauer umieścił jako *motto* na karcie konkursowej rozprawy *Über die Grundlage der Moral* [przyp. I. Dąbbskiej].

lub ujemne, dobre czy złe? Ja postępuję sobie, jak mi się podoba, a o nic zresztą się nie troszczę.” Takiemu człowiekowi oczywiście na nic się nie przyda znajomość kryterium etycznego, gdyż z góry zrzeka się jego zastosowania. I etyka nie ma na to żadnego sposobu, tak samo jak logika nie ma sposobu na człowieka, który sobie z góry powie, że mu wszystko jedno, czy myśląc, będzie unikał błędów, czy też je popełniał. Ale gdyby sobie tego wobec logiki nawet nie powiedział, to przecież każdy z doświadczenia własnego wie, że znajomość warunków prawdziwego sądu jeszcze nam nie daje zdolności takiego sądu, tak samo jak znajomość prawideł gramatycznych nie daje nam jeszcze zdolności poprawnego mówienia. Na to trzeba wprawy, ćwiczenia. I tak samo w etyce. Już w dziejach starożytnej etyki to się ujawnia, gdyż właśnie Sokrates popełnił błąd, identyfikując zdolność do poprawnego postępowania z wiedzą o tym, jakie ono jest, wobec czego cynicy byli zmuszeni wskazać na to, iż nie tylko *επιστημη*, lecz także *ασκησις* jest potrzebna. Jeżeli więc znajomość prawideł etycznych nie wystarcza nawet tam, gdzie jest gotowość postępowania etycznego – *video meliora proboque, deteriora sequor* – to tym mniej ona wystarcza do uczynienia kogoś etycznym tam, gdzie nie ma nawet gotowości postępowania etycznego. Istotnie też formułowanie i uzasadnianie prawideł etycznych nie ma wcale tego celu, by kogoś uczynić gotowym do postępowania etycznego albo by człowieka posiadającego tę gotowość uczynić zdolnym do postępowania etycznego (analogicznie logika, gramatyka). WYROBIENIE gotowości do postępowania etycznego to zadanie moralizowania w jego najrozmaitszych formach. Tu należą równie dobrze kazania kościelne, jak kazania, które rodzice dzieciom, nauczyciele uczniom, przełożeni podwładnym prawią. Tu należą też najrozmaitsze pisma, starające się np. człowieka przekonać, że postępując etycznie, sam na tym najlepiej wyjdzie (Hilty, *Glück*²⁶⁸) itp. „Moralizować” znaczy bowiem budzić w kimś zamiłowanie do postępowania etycznego i odrzecz do postępowania nie-

²⁶⁸ K. Hilty (1833–1909), prawnik szwajcarski, w zbiorze artykułów zatytułowanych *Glück* (Leipzig 1891, s. 197 i n.) uzasadnia pogląd, że warunkiem szczęścia jest przeświadczenie o moralnym porządku świata i aktywne, oparte na tym przeświadczeniu życie [przyp. I. Dąmbskiej].

etycznego. Komu więc jedno nie przedstawia samo przez się wartości dodatniej, a drugie wartości ujemnej, temu trzeba z postępowania etycznego i nieetycznego wytworzyć wartość dodatnią lub ujemną pośrednią. Tak czynimy zawsze w podobnych razach (komu nie zależy na poprawnym wysławianiu się, temu przedstawiamy, że mówiąc niepoprawnie, czyni na innych wrażenie człowieka nieokrzesanego; kto [jest] obojętny na czystość lub brud, temu przedstawiamy, jakie dla niego nieprzychylnie uczucia brud budzi w otoczeniu; tak samo człowiekowi obojętnemu na etyczną wartość postępowania przedstawiamy cały szereg ujemnych dla niego samego skutków, poczynając od kryminału, piekła, opinii publicznej, a skończywszy na niemożności osiągnięcia trwałego zadowolenia *etc.*). A wspomniane środki zarazem służą nam, gdy chodzi dalej o wyrobienie w kimś, przy danej już gotowości, zdolności do postępowania etycznego. Wyrobienie wszelkiej zdolności polega na ćwiczeniu, a ćwiczenie polega na powtarzaniu danych czynności tak często i tak długo, aż nareszcie czynność ta odbywa się z najdalej idącą łatwością. Aby więc ktoś był etyczny, nie tylko musi być w nim gotowość postępowania etycznego, lecz także zdolność. A tę musi wyrobić ćwiczenie, którym kieruje zrazu wychowanie moralne, a które wyrabia później samowychowanie. Zarówno wyrobienie gotowości, jak zdolności należy do techniki moralności, do praktycznego zastosowania prawd etyki naukowej; jej zaś zadaniem jest wyłącznie formułowanie i uzasadnianie owych prawd. Analogicznie gramatyka naukowa i nauczanie języka. Logika naukowa i wyćwiczenie kogoś w myśleniu ścisłym. ETYKA NAUKOWA MA JEDYNE OKREŚLAĆ KRYTERIUM ETYCZNE I UZASADNIĆ JE. Wszystko inne już nie do niej należy; przypominam użyty już kilkakrotnie przykład higieny. Ale rezygnując z moralizowania i wychowania etycznego, pozostawiając to innym czynnikom, etyka NIE PRZESTAJE BYĆ PRZEZ TO NORMATYWNA. W kursie zimowym była mowa o przeciwstawieniu etyki opisowej i normatywnej, a na początku półrocza letniego również o tym wspomniałem. Etyka normatywna formułuje przepisy, uzasadnia je, a opisowa zupełnie się formułowaniem i uzasadnianiem przepisów nie zajmuje, lecz jedynie zdaje sprawę z istniejących norm, z faktów etycznych itd. Otóż powiedziałem już, że etyka naukowa wcale nie jest opisowa *eo ipso*; lepiej

byłoby nawet etykę opisową nazwać inaczej.²⁶⁹ Etyka naukowa bowiem, nie zajmując się wprowadzeniem w życie przepisów etycznych i ograniczając się do formułowania i uzasadniania kryterium etycznego, wcale przez to jeszcze nie traci charakteru etyki normatywnej. Albowiem jak w logice, jak w gramatyce, jak w higienie, każda prawda da się wyrazić w formie normy. O tym już niejednokrotnie wspominałem. „W języku polskim po przeczeniu kładzie się biernik w drugim przypadku.” To zasada wysnuta drogą indukcji z faktycznego stanu rzeczy. Ale stąd i prawidło gramatyczne. Podobnie w logice: prawdziwość racji pociąga za sobą prawdziwość następstwa, a fałszywość następstwa fałszywość racji. I stąd norma: „Jeżeli sąd *X* jest racją sądu *Y*, a sąd *Y* jest sądem mylnym, wtedy nie przyjmuj za prawdę sądu *X*”. Podobnie w higienie, jak to już nie raz powiedziałem. W tym więc punkcie Schopenhauer był w błędzie, twierdząc, że nie jest zadaniem etyki, by podawać normy postępowania, i sądząc, że sam podaje etykę opisową.²⁷⁰ Prawdą [jest] tylko to, że wprowadzanie w czyn tych norm nie jest zadaniem etyki, ale formułowanie norm zawarte jest w każdym twierdzeniu etyki zawierającym wprost lub pośrednio kryterium etyczne. Wynik tego rozważania sformułujemy tedy w ten sposób: etyka naukowa uzasadnia kryterium etyczne, a tym samym podaje normę etyczną; nie jest jednak jej zadaniem starać się o to, by ludzie postępowali zgodnie z kryterium i normą; zadanie to ciąży natomiast na szeregu innych czynników (religia, prawodawstwo, wychowanie *etc.*). Etyka wskazuje kierunek, w ja-

²⁶⁹ Twardowski nazywał ją niekiedy „etykologią”. I tu na odwrocie karty nakreślony jest jego ręką następujący schemat obrazujący interesujące nas rozróżnienia [przyp. I. Dąbskiej].

I. Etykologia, czyli etyka opisowa.

II. Etyka w znaczeniu ściślejszym:

a) teoretyczna, czyli kryteriologiczna;

b) praktyczna, czyli normatywna
(analogon: gramatyka).

²⁷⁰ Przeciw normatywnemu charakterowi etyki naukowej występuje A. Schopenhauer m.in. w swej krytyce etyki I. Kanta, pisząc: „*Was berechtigt [...] eine Ethik in legislativisch-imperative Form [...] uns aufzudringen? Ich sage im Gegensatz zu Kant, dass der Ethiker [...] sich begnügen muss mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen [...] um zu einem VERSTÄNDNIS desselben zu gelangen*” (*Über die Grundlage der Moral*, cz. II, §4). Może ten ustęp miał tu Twardowski na myśli [przyp. I. Dąbskiej].

kim działalność owych czynników ma się rozwijać. Chcąc zaś rozróżnić te różne zadania za pomocą terminów naukowych *ad hoc* stworzonych, możemy powiedzieć: stwarzanie fundamentu etycznego w danych osobnikach i dostarczanie sankcji etycznej nie należy do etyki naukowej, która może jedynie w swej gałęzi opisowej wyliczać i analizować fundament i sankcję. Wyjaśnić pojęcia fundamentu i sankcji. Fundament to motyw postępowania etycznego. Motyw różny być może. Miłość Boga, miłość bliźniego, upodobanie w pewnej harmonii między różnymi naszymi celami i uczuciami, cześć dla prawa moralnego itd. Otóż stwarzanie tych pobudek i wywoływanie w ten sposób gotowości do postępowania etycznie dodatniego nie jest zadaniem etyki naukowej. Tak samo nie jest jej zadaniem zastosowywanie sankcji, tj. tych skutków postępowania, które w każdym poszczególnym wypadku wstrzymują od złego i do dobrego zachęcają, i w ten sposób wprawiają wolę do postępowania w pewnym kierunku. Sankcje te znowu rozmaite. Kara i nagroda w najobszerniejszym znaczeniu, tkwiąca bądź w sędzie opinii, bądź w karach i nagrodach wychowawczych lub ustawowych itp. Etyka może w najlepszym razie wskazać różne rodzaje sankcji, może rozbierać ich skuteczność, ale nie jest jej zadaniem stosowanie tych sankcji i czynienie człowieka w ten sposób moralnym. Zatem zasadniczym jej zadaniem pozostaje sformułowanie i uzasadnienie kryterium etycznego.

To oddzielenie zadań w znacznej mierze usuwa liczne trudności przeciw etyce naukowej się piętrzące. Uświadomienie sobie, co jest jej zadaniem, ułatwi spełnienie tego zadania. Takie jasne uświadomienie sobie zadania etyki, takie zaznaczenie, czym nie ma być, a czym ma być etyka, jeszcze w drugim kierunku jest konieczne.

[2. Etyka a biotechnika. Etyka indywidualna a etyka społeczna]

Jeżeli weźmiemy pod uwagę rozwój etyki w jej dziejach i przypatrzymy się zwłaszcza etyce greckiej, spostrzeżemy rzecz bardzo ciekawą w porównaniu z etyką późniejszą. Etyka grecka jest etyką prawie wyłącznie, albo przynajmniej głównie, EUDAJMONISTYCZNĄ, INDYWIDUALNĄ. Nasze pojęcia etyczne w wielu razach do niej się stosować nie dają. Na przykład etyka, chociażby tak wysoko rozwinięta i szczegółowo

przeprowadzona jak etyka Arystotelesa, wychodząc z założenia, że każdy człowiek pragnie dla siebie szczęścia, usiłuje określić, czym to szczęście jest, co daje nam prawdziwe szczęście, i dochodzi do wyniku, że [jest to] działalność odpowiadająca temu, co stanowi istotę człowieka. A ponieważ istotą człowieka w odróżnieniu od innych istot żyjących jest rozum, więc szczęście polega na działalności rozumowej, tj. na dążeniu do jak najpełniejszej wiedzy, na myśleniu. Stąd Bóg [jest] najszczęśliwszą istotą, gdyż całe jego życie zamyka się wyłącznie w myśleniu, w poznawaniu. A najbliższy Bogu jest mędrzec, filozof. A w szczegółach wylicza i omawia Arystoteles cały szereg zalet i przymiotów, które właśnie, razem wzięte, składają się na owo myślenie, na ową wiedzę i na owo poznanie. Podobnie już widzieliśmy rzecz u Sokratesa; podobnie też u stoików, gdzie również życie rozumowe jako najwyższy cel przyświeca; u Platona mamy oglądanie idei jako istoty rzeczy, jako ostateczny cel człowieka. Inni pojmują szczęście inaczej: hedoniści widzą je w przyjemnościach, epikurejczycy w pogodzie ducha itd. Ale zawsze wysuwa się wyraźnie jako główny problemat etyczny pytanie: jak człowiek może stać się szczęśliwym, jak może osiągnąć możliwie największe szczęście? We wszystkich tych poszukiwaniach etyki greckiej nie ma oczywiście miejsca na nasze pojęcie cnoty i na nasze pojęcie obowiązku. „*Αρετή*”, „*virtus*” znaczy dzielność, tęgość, tężyznę, a nie cnotę. Więc o ile etyka grecka jest eudajmonologią, jest czymś od naszej etyki różnym.

Taka eudajmonologia, taka nauka o szczęśliwości ma oczywiście swą zupełną rację bytu. Istnieją różne nawet dla niej nazwy: „BIOTECHNIKA”, „filozofia życia”, „sztuka życia”, „dietetyka duszy” *etc.* Nie ulega kwestii, że pragnienie szczęścia własnego należy do składu popędu samozachowawczego i że u olbrzymiej większości ludzi [szczęście] jest jednym z głównych celów życia; całkiem wyjątkowo tylko znajdujemy jednostki, które zupełnie o własne szczęście nie dbając, znajdują je mimo woli w dążeniu do jakichś innych celów. Ale i ci ludzie nie mogą obejść się zupełnie bez dietetyki duszy, gdyż w swych dążeniach są oczywiście narażeni na zawody, na trudności, na ciężkie przejścia i walki, a wtedy trzeba im czegoś, co by ich podtrzymywało, co by pozwalało krytyczne chwile w ich życiu i działaniu jakoś przebyć. Jeśli

więc już nie do osiągnięcia własnego szczęścia, to przynajmniej dla ułatwienia i ulżenia w ciężkich chwilach życia trzeba im filozofii życia. Ale taka biotechnika czy eudajmonologia nie jest etyką w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. W dzisiejszej bowiem etyce górują pojęcia cnoty i obowiązku, a w owej eudajmonologii naczelne miejsce zajmują pojęcia dzielności i szczęścia.

Nie wynika jednak z tego, by nie było w starożytności klasycznej śladów etyki w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Ale etyczne pojęcia w tym nowszym znaczeniu musiały się niejako wybijać i walczyć o uwzględnienie, a trudność sprawiała im w tym także okoliczność, że brakło osobnych terminów na ich oznaczenie. Mamy u Greków „καλος”, „καλος καγαθος”, u Rzymian „*honestum*”, „*decorum*”. To znaczy „dobry” w sensie nowszej etyki. Tak samo wyrazy dla oznaczenia obowiązku są skądinąd wzięte: „*officium*”, „καθηκον”, „κατορθωμα”. Otóż te pojęcia tym głównie wybiegają poza zakres biotechniki, że dotyczą STOSUNKU JEDNOSTKI JEDNEJ DO DRUGIEJ, albo dokładniej, STOSUNKU JEDNOSTKI DO OGÓŁU. Tu należą pojęcia cnoty w znaczeniu nowszym, jak np. pojęcie sprawiedliwości, wierności i inne, które Arystoteles jako ἀρεται ηθικαι odróżnia od ἀρεται διανοητικαι. I w miarę rozwoju etyki starożytnej etyka w obu znaczeniach zlewa się i zarazem rozstępuje się. Zrazu w etyce naukowej greckiej dzielność na pierwszym planie się znajduje; cnota tylko w potocznej opinii; później u Sokratesa, Platona, Arystotelesa obok dzielności cnota występuje, ale bez świadomości, że tu dwie różne rzeczy mamy; jeszcze później, w miarę jak filozofia staje się coraz bardziej religijna, pojęcie cnoty góruje, dzielność życiowa sama przybiera odcień cnoty, a szczęście pozostaje na drugim planie, jako w najlepszym razie nagroda cnoty i dzielności. I tak pozostaje przez czasy nowożytne, przy czym różnica cnoty i obowiązku od dzielności i szczęścia coraz bardziej się uświadamia, nie bez tego jednak, by wyraz „dzielność” i dzisiaj łączył w sobie jeszcze oba odcienie.

Całe to przeciwieństwo między tym, co w greckiej, a tym, co w nowszej etyce jest na pierwszym planie, da się wyrazić też w słowach „ETYKA INDYWIDUALNA” i „ETYKA SPOŁECZNA”. I można by się zapytać, skąd to się właściwie wzięło, że te dwie różne rzeczy tak się ze sobą plątały i że

wspólną mają nazwę. Czy nie wskazuje to na jakiś wspólny też pierwiastek pojęciowy? Zdaje się, że taki istnieje, że da się w różny sposób wyrazić. (1) Zarówno jedna, jak druga etyka daje szereg zasad dotyczących postępowania. Zasady te oparte są na kryterium pewnym, pozwalającym odróżnić postępowanie wskazane od niewskazanego. (2) Jedna i druga etyka spełnia lub przynajmniej pragnie spełnić ważną funkcję życiową, biologiczną: służą mianowicie celowi zachowania i rozwoju życia, życia w najszerszym tego słowa znaczeniu. Etyka indywidualna²⁷¹ ma na oku życie jednostki; etyka społeczna ma na celu życie społeczne, życie jednostek we wzajemnym ich stosunku albo jeszcze lepiej – życie społeczeństwa. Tak jak eudajmonologii chodzi o to, by życie jednostki przynosiło jej jak najmniej przykrości, by jednostka przykrości zdolna była zwyciężyć i przez to zachować sobie jak najgładszy bieg i jak najpełniejszy rozwój swego życia, tak też etyka społeczna pragnie tego dokonać względem życia grup społecznych: rodziny, szczepu, narodu, państwa, ludzkości. Etyce jednostkowej chodzi o zdrowie psychiczne i fizyczne organizmu jednostkowego; etyce społecznej – o zdrowie organizmu społecznego. (3) Jedna i druga etyka jest więc wydłużeniem funkcji, którą spełnia w istotach niższych od człowieka instynkt samozachowawczy i instynkt gatunkowy. Zjawisko bardzo pospolite, że wobec różnicy intelektualnej człowieka i zwierząt coś, co u zwierząt spełnia instynkt, to u człowieka spełnia świadoma, wyrozumowana teoria. Higiena (część biotechniki), technika, inżynieria w porównaniu z instynktem konstrukcyjnym ptaków, mrówek; instynkt społeczny mrówek i pszczół w porównaniu z organizacją społeczeństw ludzkich itd. Tak samo więc etyka jedna i druga. Oto trzy główne momenty ujawniające pojęciową jedność obu etyk, indywidualnej i społecznej.

Powstaje tedy pytanie: czy etyka naukowa ma obejmować i etykę indywidualną, i etykę społeczną? Czy też tylko jedną z nich i którą, i dlaczego? Wspomniałem już, że naukowe traktowanie nauki o szczęśliwości

²⁷¹ W oryginale „indywidualistyczna”. Ponieważ jednak Twardowski stale we wszystkich innych miejscach wykładów i w drukowanym autoreferacie odczytu używa terminu „etyka indywidualna”, dla konsekwencji wprowadziłam tę poprawkę [przyp. I. Dąbbskiej].

byłoby rzeczą bardzo pożądaną; próbę dał nam najbardziej wykończoną pod względem metodologicznym Arystoteles, łącząc tę etykę ze społeczną. Ale pamiętać trzeba, że łączne traktowanie biotechniki i etyki społecznej nie jest rzeczą wskazaną, a gdy chodzi o ścisłość naukową, nawet nie jest rzeczą możliwą, albowiem mimo owych wspólnych punktów, poprzednio wyliczonych, zachodzi jedna bardzo ważna różnica: ta właśnie, że w biotechnice chodzi o szczęście jednostki, w etyce społecznej o coś innego, o społeczną grupę itd. – o ludzkość. Przedmioty są więc różne. Zadania biotechniki i etyki społecznej są różne. Więc i dwie różne nauki, które właśnie zrazu złączone, z postępem wiedzy się zróżnicowały. Jest to zjawisko w dziejach nauki bardzo pospolite, że pewna nauka z biegiem czasu rozpada się na więcej nauk, wydaje z siebie jakby z macierzystego pnia nowe pędy. W etyce zrazu złączone [są] bardzo różne rzeczy: nie tylko biotechnika i etyka społeczna, lecz także w znacznej mierze higiena; klasycznym przykładem jest tu religijna etyka żydowska, przepisująca różne zmywania, oczyszczenia, zabraniająca pewnych potraw, a wiadomo, że także w etyce chrześcijańskiej są jeszcze takie domieszki, np. posty.²⁷² Dzisiaj trudno wierzyć w etyczne znaczenie tych przepisów: mają tło higieniczne; aby usprawiedliwić ich istnienie w rzędzie przepisów religijno-etycznych, trzeba im nadać nowe znaczenie (wychowawcze ze względu na wyrobienie posłuszeństwa wobec Kościoła *etc.*). Etyka naukowa niemal od razu czynników tych nie uwzględniała, należą one do przednaukowego niejako stadium rozwoju etyki. Ale i w naukowym stadium zostały w etyce rzeczy, które z czasem z niej się wydzielily. I tu należy właśnie cała ta technika życia, wszelkie wskazówki, mające na celu zapewnienie szczęścia jednostce. Niemożność łącznego traktowania tej teorii życia na równi z etyką społeczną przy rozwiniętej bardziej ścisłości naukowej wynika nie tylko ze wspomnianej już różnicy przedmiotu, lecz jeszcze z różnicy wielkiej w zastosowaniu. Etyka, pojmowana jako biotechnika, jako nauka o szczęśliwości, w niczym nie zadaje jednostce gwałtu, w niczym

²⁷² Z boku karty w nawiasie dopisek ręką Twardowskiego: „W religijnej etyce innych narodów nakaz grzebania lub palenia zwłok” [przyp. I. Dąmbskiej].

nie daje się we znaki jako coś krępującego.²⁷³ Wobec faktu bowiem, że każdy mniej więcej pragnie szczęścia albo przynajmniej ulżenia sobie przykrych i ciężkich chwil życia, nauka, która podaje mu środki do tego celu, wchodzi niejako w jego własne intencje i ułatwia mu osiągnięcie celów, do których sam dąży. Etyka społeczna natomiast, mając na oku ogół, a nie jednostkę, bardzo często wchodzi w konflikt z dążnościami jednostki: narzuca jej swe nakazy i zakazy, krępuje jednostkę na rzecz ogółu – słowem, nie ma na oku interesu jednostki, tak jak biotechnika, lecz ogół. Stąd jasna konsekwencja, że mamy tu do czynienia z dwiema różnymi dziedzinami badań i wiedzy, że muszą istnieć dwie odrębne nauki, jedna – biotechnika, druga – etyka społeczna. A skoro tak jest, możemy dla uproszczenia terminologicznego od razu ZACIEŚNIC, tak jak to się zresztą przeważnie stało w rozwoju filozofii nowożytnej, ZNACZENIE WYRAZU „ETYKA” DO ETYKI SPOŁECZNEJ, zostawiając dla tamtej nauki miano „biotechniki”, „nauki o szczęśliwości”, „filozofii życia”. A już wiemy też z całego tego rozważania, w jakim kierunku będziemy musieli szukać definicji etyki społecznej, która by zarazem nam podała jej przedmiot i zadanie; kierunek ten wskazany przez okoliczność, że ETYKA SPOŁECZNA JEST WYDŁUŻENIEM, UŚWIADAMIANIEM SOBIE WSKAZÓWEK POSTĘPOWANIA, ZAWARTYCH ZRAZU W STADIUM PRZEDNAUKOWYM ROZWOJU, W TYM, CO NAZYWAMY „INSTYNKTEM GATUNKOWYM” I „INSTYNKTEM SPOŁECZNYM”. Bliższe określenie niebawem podamy, ale przedtem musimy jeszcze zwrócić uwagę na jedną rzecz. Mianowicie, nie należy z rozdziału biotechniki i etyki wysnuwać wniosku, jakoby te dwie nauki były zupełnie bez związku ze sobą. Wyraźnie wskazałem na to, co je łączy, co mają wspólnego; więc nie są to – po ich rozłączeniu – rzeczy sobie zupełnie obce. Stosunek można by najlepiej określić znowu za pomocą analogii. W etyce pierwotnej, obejmującej i biotechnikę, i etykę społeczną, tkwiła też higiena. Później się wyodrębniła – ale czyż dlatego nie ma być żadnego związku między biotechniką a higieną? Owszem, jest. Chociaż są

²⁷³ Od słów „w niczym” do końca zdania nad każdym wyrazem umieszczony ołówkiem znak zapytania, jakby autor sam kwestionował czy podawał później w wątpliwość swoje twierdzenie [przyp. I. Dąbskiej].

to dwie nauki różne, przecież nawzajem z siebie korzystają i nawzajem siebie uwzględniać muszą. Do szczęścia potrzebne jest zdrowie, wolność od cierpień fizycznych; i na odwrót, usposobienie pogodne, zadowolenie, wpływa dodatnio na zdrowie. To niezmiernie ścisły związek. Są więc biotechnika i higiena w pewnej mierze dla siebie nawzajem naukami pomocniczymi, podobnie jak psychologia i fizjologia, gramatyka i logika, zrazu także nieodróżnicowane, jako jedna gałąź wiedzy się przedstawiające. Podobnie więc biotechnika i etyka. A jak dalece muszą nawzajem siebie uwzględniać, można już widzieć z dotychczasowych, całkiem prowizorycznych jeszcze uwag o zadaniu i przedmiocie etyki. Jeśli bowiem etyka jest niejako świadomym wydłużeniem nieświadomego instynktu społecznego, a biotechnika takimże wydłużeniem instynktu samozachowawczego jednostki, rzecz jasna, że związek między nimi wynika z samego związku obu tych instynktów. Jeśli bowiem w interesie społeczeństwa leży pewien sposób postępowania, będzie on albo zgodny, albo niezgodny z interesami jednostki. W pierwszym wypadku wymaganie etyki będzie wspierało wymaganie biotechniki, w drugim będzie mu się sprzeciwiało. W pierwszym wypadku wystąpi etyka jako pomocnicza nauka biotechniki, w drugim będzie się musiała liczyć z biotechniką, gdyż niepodobna wymagać, w imię społeczeństwa, w imię instynktu gatunkowego, rzeczy takich, które zbyt jaskrawo sprzeciwiałyby się, instynktowi samozachowawczemu jednostki – przynajmniej w normalnych warunkach. Więc już to jedno zabezpiecza związek obu dziedzin wiedzy: biotechniki i etyki.

[3. Pojęcie i zadania etyki naukowej]

Wszystkie te dotychczasowe rozważania już nas coraz bardziej przygotowały do sformułowania właściwego zadania etyki naukowej. Definicji tu mamy jak mrowia, jeśli przejrzyć zechcemy systematy i podręczniki etyki naukowej. Ale definicje te grzeszą najbardziej tym, że określają cel i przedmiot etyki, nie pytając się, czy może tak określone zadanie spełnić i celu swojego dopiąć. Zamiast wielu przykładów jeden. Niekiedy spotykamy się z określeniem: etyka jest nauką, jak należy postępować, aby się coraz bardziej doskonalić albo aby stać się doskonałym.

Naturalnie nie doskonałym grajkiem lub wioślارzem albo mówcą, lecz doskonałym człowiekiem. A tu zaraz wylania się trudność w określeniu, na czym doskonałość ludzka polega. Naukowe rozstrzygnięcie tej kwestii wydaje się niemal niemożliwe. Albo inna definicja: etyka jest nauką o tym, jak należy postępować, aby osiągnięte było jak największe szczęście jak największej ilości [ludzi]. Pominąwszy biotechnikę, która w tym tkwi, osłabiona szatą społecznej etyki, znowu trudność w określeniu, a nawet niemożliwość znalezienia określenia szczęścia, które by się stosowało do wszystkich ludzi, bo jeżeli coś, to właśnie szczęście jest czymś na wskroś indywidualnym. Albo: etyka jest nauką o tym, jak należy postępować, by zapewnić ludzkości jak najpełniejszy rozwój. Podobna trudność.

Wszystkie tego rodzaju definicje muszą z góry odpaść, jeśli nam chodzi istotnie o naukowe określenie, tj. o takie, które pozwoliłoby następnie naukowo rozwiązywać zagadnienia w takiej etyce zawarte. Żadna zresztą z podanych dotąd definicji etyki nie utrzymała się; nie zyskała sobie powszechnego poklasku. A pochodzi to stąd, że właśnie pragnęły być zanadto górnolotne, zanadto «etyczne»; że nie uwzględniały różnicy między moralizowaniem, techniką etyczną a naukowym sformułowaniem i uzasadnieniem kryterium etycznego. Dlatego trzeba być ostrożniejszym. Przede wszystkim trzeba jako punkt wyjścia dla definicji obrać fakt, co do którego nie ma różnicy zdań, co do którego godzą się wszystkie, zresztą najrozmaitsze, poglądy na etykę. Wspomniałem już o tym, że jest to owo skrępowanie jednostki na rzecz innych jednostek, na rzecz ogółu. Wszelka etyka, która nie jest biotechniką, implikuje takie skrępowanie. To skrępowanie jednostki przez normy etyczne nie jest rzeczą przypadkową, lecz dla etyki istotną. Same pojęcia zasadnicze etyki na to wskazują. Mówi się o rozkazach i zakazach etycznych; mówi się o obowiązku, który przeciwstawia się temu, co czynimy z własnej chęci i ochoty; mówi się o powinności; mówi się o tym, co wolno i czego nie wolno, a co należy czynić itd. Ale jednostka może być krępowana w różny sposób i w różnych celach. Weźmy pierwszy lepszy statut jakiegoś towarzystwa; weźmy instrukcje i wskazówki szkolne; i one krępują jednostkę; tak samo regulamin obrad parlamentu albo ta-

blica umieszczana przy torze, że tędy chodzić nie wolno, lub napis nad oknem wagonu „Nie wolno się wychylać”. Niektóre z takich przepisów są zaopatrzone w sankcje. „Szybka jazda na tym moście [jest] zakazana pod karą 5 koron.” Także cel tych przepisów jest zupełnie jasny. (Przejsz powyższe przykłady.) Jeżeli nie chcesz narażać swego życia, jeżeli nie chcesz uszkodzić mostu, jeżeli obrady w ogóle mają być możliwe, jeżeli towarzystwo ma funkcjonować i cele swe osiągać *etc.* Jakże się ma w porównaniu z tym przepis lub zakaz, lub nakaz etyczny? Kant postawił zasadę, że przepisy i nakazy, czyli imperatywy etyczne, są KATEGORYCZNE w odróżnieniu od wszystkich innych, które są hipotetyczne. Higieniczne mówią: rób to a to, jeśli chcesz być zdrow; przepisy dobrego wychowania mówią: nie rób tego a tego (nie dłoń w nosie, starszym kobietom pierwszy się kłaniaj), jeżeli chcesz być lubiany i nie doznawać przykrości od innych. Komu o ten cel nie chodzi, dla tego też owe przepisy nie mają znaczenia; trzeba im nawet przydać sankcję pewną, aby je wykonywali w granicach konieczności ci, co sami ochoty stosowania się do nich nie mają. Więc te inne przepisy mają zawsze warunek: ma się ich słuchać, jeżeli chce się uniknąć jednych, a osiągnąć drugie rzeczy; jest to warunek, pod którym ktoś się do nich stosuje. Zupełnie inaczej imperatywy etyczne, które mają charakter KATEGORYCZNY. Są one nakazami bezwzględными, tj. nieuwarunkowanymi; są one powinnością absolutną, jak też Kant to wyraża. To znaczy, jeśli powiadam: „Nie wolno kłamać”, to nie tak, jak: „Nie wolno wychylać się”. Ten drugi zakaz *implicite* warunek w sobie ma: „jeśli nie chcesz się na szkodę narazić”; tamten zaś nakaz żadnego warunku nie ma w sobie – ani *implicite*, ani *explicite*. Jest to tak, jak gdy dziecko się pyta: A dlaczego nie wolno? A my odpowiadamy: Nie wolno i już. Przeciw kategorycznemu charakterowi przepisów etycznych wystąpił z wielką energią Schopenhauer w *Fundament der Moral*.²⁷⁴ Nazywa powinność bezwzględną „*contradictio in adiecto*”. A Schopenhauer ma tu zupełną słuszność. Powinność

²⁷⁴ Chodzi o *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, która jako druga część publikacji *Die beiden Grundprobleme der Ethik* nosi tytuł: „Über das Fundament der Moral”, a której znaczna część poświęcona jest krytyce etyki I. Kanta („Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments”) [przyp. I. Dąbskiej].

bezwzględna to powinność, której się nie spełnia dla jakiegoś innego celu, jak tylko na to, by spełnić powinność. I zdaje się, że Kanta w błąd wprowadził tu fakt, przez Schopenhauera zresztą niedostrzeżony, że są ludzie, którzy spełniają powinność dla samej powinności, obowiązek dla obowiązku. To nawet rzecz z punktu widzenia etycznego bardzo pożądana. Ale coś innego spełnianie przepisów w taki sposób, a coś innego formułowanie przepisów lub ich promulgowanie, wydawanie. Jeszcze wobec dzieci w fazie tresury może wystarczyć, ale i tu zaraz się przycepia sankcję: bo jak nie posłuchasz, będziesz ukarany. Ale w etyce naukowej to istotnie całkiem niemożliwe. Proszę bowiem zważyć, że etyka naukowa nie zaczyna od przepisów, lecz musi naprzód konstatować pewne fakty, pewne prawa, a z tych praw, tak samo jak np. w mechanice, w higienie, wykrawa się przepisy. Jeśli mechanika powiada: im większe tarcie przy ruchu, tym *ceteris paribus* większej potrzeba siły dla utrzymania ruchu – to stąd przepis praktycznego mechanika: trzeba zmniejszyć jak najbardziej tarcie. To nie kategoryczny imperatyw, lecz warunkowy: jeżeli chodzi o zaoszczędzenie siły, kosztów *etc.* A ponieważ każdemu o to chodzi, więc też stosuje się do normy z prawa mechaniki wyprowadzonej. Tak samo etyka musi postąpić i już sam fakt wyprowadzania z jej praw: prawideł i norm – wymaga, by te normy miały charakter warunkowy, a nie kategoryczny. Wynika to z logicznego charakteru tego wyprowadzenia. Aby prawidło było naukowo uzasadnione, musi wynikać z sądu logicznie uzasadnionego. Taki sąd wyraża prawo – więc stały związek między dwiema rzeczami, faktami, zjawiskami. Na przykład: kto wiatr sieje, burzę zbiera; gdy woda oziębi się do zera stopni, zaczyna marznąć; gdzie nie ma pewnego dobrobytu ekonomicznego, nauki i sztuki nie mogą kwitnąć; podniecenie akcji serca odbiera sen itd. A formułowanie przepisów, norm, odbywa się teraz w ten sposób, że jeden z tych faktów w prawie związanych bierze się za cel, a drugi za środek do osiągnięcia celu: jeżeli chcesz wodę doprowadzić do zamarznięcia, musisz ją oziębować do zera stopni; jeżeli mają kwitnąć sztuki, trzeba stworzyć pewien dobrobyt; jeżeli chcesz spać, unikaj podniecenia akcji serca itp. Rzecz jasna, że tam, gdzie cel jest jasny, gdzie nie ma co do niego wątpliwości, nie wymieniamy go, a wtedy przepis przybiera pozory normy ka-

tegorycznej, bezwzględnej, jak np. przy normach higienicznych często: nie nadużywaj napojów alkoholowych; dostosowuj odzież do pory roku; używaj co dzień odpowiedniej ilości ruchu – tu wszędzie domyślnie zawarty jest cel: abyś był zdrowy; warunek: jeżeli chcesz być zdrowy. I tak okoliczność daje nam drugą ważną wskazówkę celem określenia etyki.

Pierwsza to w ogóle owa normatywność, owo krępowanie jednostki; druga – owa pozorna kategoryczność: musi chodzić o cel, tak nasuwający i narzucający się, iż nie wymienia się go osobno; cel ten wprost siłą mocy wychodzi sam. Ale jaki to cel? Czyli innymi słowy, jaki warunek, pod którym mają być spełniane przepisy etyczne? Na określenie tego celu mamy różne drogi, z których tu dwie wybiorę, bardzo różne, ale w swej ostatecznej zgodności dość przekonujące. Pierwszej dostarcza nam przykład z historii etyki, tym ciekawszy, że mimowolną zawierający wskazówkę co do tej drogi. Jest to przykład Kanta. Bezwzględne prawo, kategoryczny imperatyw: postępuj tak, abyś mógł chcieć, by zawarta w tym postępowaniu zasada mogła się stać zasadą powszechną. Przykłady zwrotu długu – sam Kant argumentuje teraz tak, że ostatecznie jako cel wyłazi, jak szydło z worka, wzgląd na możliwe współzycie albo nawet wzgląd na nasze własne zadowolenie.²⁷⁵

²⁷⁵ Na odwrocie poprzedniej karty – to miejsce niewątpliwie ilustrująca uwaga: „Ad kateg[oryczny] imperatyw – *Metaph[ysische] Anfangsgründe der Tugendlehre*: „Denn jeder wünscht dass ihm geholfen werde. Wenn es aber seine Maxime Ändern nicht helfen zu wollen, laut werden liesse, so würde jeder befugt sein, ihm Beistand zu versagen. Also widerstreitet die eigennützige Maxime sich selbst.” „Dass ich ein allgemeines Gesetz zu lügen nicht wollen könne, weil man nur dann nicht mehr glauben oder mich [mit] Gleicher Münze bezahlen würde.” Poniżej w nawiasie: „Vgl. Schopenhauer WWII, 537 ff”. Pierwszy cytat zaczerpnięty jest istotnie z §30 wspomnianej rozprawy I. Kanta, która stanowi drugą część jego *Metaphysik der Sitten* (1797); drugi natomiast pochodzi z pierwszego rozdziału *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Ten cytat przytacza A. Schopenhauer w swej *Preisschrift über die Grundlage der Moral* i znajduje się on właśnie na s. 537 trzeciego tomu *Sämtliche Werke* w lipskim wydaniu Reclama z 1891 roku. Pierwszy cytat – tamże na stronie następnej, przy czym A. Schopenhauer dodaje: „Aus dieser Erklärung ist Vollkommen klar, dass jene kantisches Grundregel nicht, wie er unablässig, behauptet, ein KATEGORISCHER sondern in der That ein hypothetischer Imperativ ist, indem demselben stillschweigen die BEDINGUNG zum Grunde liegt, dass das für mein Handeln aufzustellende Gesetz, indem ich es zum ALLGEMEINEN erhebe auch Gesetz für mein Leiden wird, und ich unter dieser Bedingung als der eventualiter PASSIVE Theil. Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit allerdings NICHT

Druga droga to owo porównanie i zestawienie z instynktem; higiena – jednostkowe zachowanie życia; etyka – zachowanie gatunkowego życia, zbiorowego, społecznego. Mamy z tego wszystkiego bardzo ważną wskazówkę, o co właściwie w etyce chodzi. Mianowicie o takie skrepowanie swobodnego postępowania, zachowania się jednostki, które jest potrzebne ze względu na to, że żyje z innymi jednostkami razem. Tak jak wzgląd na stosunek nauczyciela do ucznia krępuje i wymaga pewnych rzeczy od nauczyciela, wzgląd na własne zdrowie – każdego człowieka – o ile wzgląd ten ktoś ma w ogóle na uwadze, tak wzgląd na to, że obok mnie istnieją inni ludzie, także krępuje mnie i pewnych rzeczy ode mnie wymaga. Gdybym mianowicie żył sam jeden na świecie, nic by mnie w postępowaniu mym nie krępowało, co ma związek z innymi ludźmi. Mógłbym robić, co mi się żywnie podoba; mógłbym w każdym kierunku dawać folgę swoim chęciom, zachciankom, zamiarom i upodobaniom. Ale obok mnie żyją inni, którzy także mają chęci, zamiary; którzy także chcą sobie dawać folgę. I nie byłaby potrzebna etyka, gdyby wszyscy ludzie mieli zgodne chęci i zamiary, jednakowe upodobania, i gdyby nie każdy chciał siebie w życiu do pewnego przynajmniej stopnia na pierwszy plan wysuwać. Ale tak nie jest. Zamiary i chęci krzyżują się, są w znacznej mierze sobie sprzeczne; stąd konflikt jeden po drugim, tj. jeden drugiemu przeszkadza. Ktokolwiek pragnie osiągnąć jakiś cel, w śledzeniu go doznaje przeszkód nie tylko od sił przyrody, których zwyciężania uczy go do pewnego stopnia technika, nauki przyrodnicze, lecz nadto od innych ludzi, którzy włożą mu w drogę tak jak on sam innym wchodzi w drogę; więc dwie tylko drogi załatwienia: albo przemocą każdy siebie stara się wobec drugiego uwydatnić – wtedy *bellum omnium contra omnes*; albo też organizacje pewne [są] potrzebne, pewne ograniczenie jednego na rzecz innych, pewna dobrowolna ofiara ze swej swobody, ze swych chęci i zamiarów na rzecz drugich. Co więcej, usilne staranie każdego [jest] potrzebne, by jak najmniej sobie włożyli ludzie

WOLLEN KANN” (*ibid.*, s. 538). Otóż warto zaznaczyć, że obydwie cytaty, zwłaszcza drugi, podane zostały przez A. Schopenhauera w sposób niedokładny, bez zaznaczenia pewnych opuszczeń [przyj. I. Dąmbskiej].

w drogę nawzajem, by tarcie między ludźmi było sprowadzone do minimum. Kiedy to się dzieje, jak to możliwe, o tym właśnie **POUCZA NAS ETYKA**, gdyż bada odnośne **PRAWA WSPÓLNEGO POŻYCIA**. To, a nie co innego, to zadanie etyki. Materiałem jej – jednostki we wzajemnym do siebie stosunku. Ale nie wszystkie stosunki jednostki jednej do drugiej. Są stosunki, które same przez się etyki nic a nic nie obchodzą. Na przykład stosunki pokrewieństwa. Stosunek przełożonego i podwładnego. Tych stosunków etyka nie bada. Jak więc wyróżnić te stosunki, które są przedmiotem etyki? Jak jej zadanie wyspecjalizować? Bada ona te stosunki, które powstają w zetknięciu się sfer działania jednostek. Ale znowu nie o same sfery działania, o samo ich zetknięcie chodzi. **PRZEDMIOTEM ETYKI SĄ WARUNKI, POD KTÓRYMI ZETKNIĘCIE SIĘ SFER DZIAŁANIA RÓŻNYCH JEDNOSTEK ZAWIERA NAJMNIEJ WZAJEMNEGO OGRANICZENIA**. Na przykład ktoś jest zapalonym myśliwym. Lubi namiętnie polować. Więc wynika stąd, że szuka wszelkiej sposobności, by uczynić temu zamięłowaniu zadość, z boru jednego do drugiego się udaje, z psami, z naganiaczami itd., i odprawia łowy. Ale ta jego sfera działania styka się ze sferą działania właściciela lasów i pól, gdzie łowy odprawia; nawzajem sobie przeszkadzają. Zachodzi więc pytanie: w jakich warunkach najmniej sobie przeszkadzają? Albo: ogromna większość ludzi musi na swe utrzymanie pracować; mało jest wyzyskujących kapitalistów, wszak tzw. burżu, do którego należy przecież i chudy diurnista,²⁷⁶ i wyzyskiwany przez swego szefa biurowego sekretarz namiestnictwa, często klepią biedę niemą, i lekarz, i dziennikarz, i sami wywiesiliby z gustem sztandar ośmiogodzinnego dnia pracy. Ale w zarobkowaniu na własną korzyść styka się każdy z innymi, którzy także zarobkują. W jakich znowu warunkach najmniej sobie przeszkadzają? W jakich warunkach każdy najspokojniej, bez narażania się na wdarcie się innego w jego własną sferę działania może oddawać się swej pracy? To przykłady, które wskazują, o co chodzi. Można tedy ogółem powiedzieć, że **ETYKA BADA WARUNKI, W KTÓRYCH NAJLEPIEJ POGODZIĆ SIĘ DA INTERES KAŻDEJ JEDNOSTKI Z INTERESAMI WSZYSTKICH INNYCH JEDNOSTEK, Z KTÓRYMI SIĘ OWA JEDNOSTKA BEZPOŚREDNIO LUB**

²⁷⁶ Tu: urzędnik pracujący dorywczo [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

POŚREDNIO STYKA.²⁷⁷ Albo inaczej: etyka określa warunki najmniejszego przeszkadzania sobie wzajemnego jednostek w ich działaniu i życiu. Albo: etyka bada sposoby, którymi każda jednostka może sobie najskuteczniej zabezpieczyć własny tryb życia wobec innych jednostek, które pragną tego samego. Albo: etyka jest nauką o równowadze społecznej ze względu na tkwiącą w działaniu każdej jednostki tendencję do jej zakłócania. Jak należy ową równowagę rozumieć, to wykazują powyższe przykłady i określenia. Zawsze punktem wyjścia pozostaje fakt, że żyjąc wraz z innymi i obok innych, każdy człowiek musi się z tym liczyć. Więc i tak można określić: etyka – nauka o tym, do jakiego stopnia każdy człowiek w swym działaniu musi się liczyć z innymi ludźmi. Najlepiej to na przykładach występuje, na których jeszcze nie [zostały] ustalone poglądy etyczne. Na przykład istnieje dziś prawo przekazywania zdobytego majątku swym potomkom lub innym ludziom. Prawo dziedziczenia i przekazywanie dziedzictwa. Niejeden może się już pytać, czy to rzecz etycznie dobra, by ktoś przychodził w posiadanie majątku bez własnej pracy; by nagromadzony przez kogoś majątek pozostał skupiony znowu w jednych rękach (niektórzy jeszcze dalej idą i kwestionują, czy dobrze, aby zapracowujący skupiał majątek w swych rękach). Otóż w kwestii tej chodzi o to, czy taki stan rzeczy utrudnia, czy też nie utrudnia wspólnego pożytku ludzi. To, że ktoś odziedziczył majątek, samo przez się nie utrudnia, ale utrudnienia powstają może pośrednio; bogaty dziedzic samym swym istnieniem zniechęca innych do pracy, osłabia przekonanie o potrzebie pracy, tym samym kusi innych, by stawali się ciężarem społeczeństwa; a dalej – narusza zasadę sprawiedliwości co do stosunku pracy i nagrody itd. Albo inny przykład: czy małżeństwo ma być nierozdzielne, czy rozdzielne? Jedno i drugie utrudnieniem może być dla wzajemnych stosunków jednostek. A tu wchodzi w grę nie tylko małżonkowie, lecz także dzieci. Cały szereg kwestii. Na tych przykładach widzimy, że nie wszędzie jeszcze ustaliło się przekonanie o tym, w jakich warunkach interes jednostek najlepiej da się pogodzić z interesami

²⁷⁷ Na marginesie ręką Twardowskiego dopisek: „*Maximum* własnej swobody i *minimum* ograniczenia cudzej swobody” [przyp. I. Dąbbskiej].

innych jednostek; w jakich wzajemny stosunek jednostek najmniej narażony jest na utrudnienia wynikające ze stykających się i krzyżujących się często, niekiedy wprost sprzecznych sfer interesów, jak np. w wypadku interesów rodziców i dzieci. I zarazem widzimy, że możemy jeszcze inaczej określić zadanie etyki, mówiąc, że jest ona NAUKĄ O SPOSOBACH JAK NAJDALEJ IDĄCEGO ZMNIEJSZENIA PRZECIWIENSTW MIĘDZY JEDNOSTKAMI, NAUKĄ O SPOSOBIE WYRÓWNIANIA SPRZECZNOŚCI INTERESÓW. BADA WIĘC WARUNKI, W KTÓRYCH SPRZECZNOŚĆ INTERESÓW JEST NAJMNIEJSZA ALBO PRZYNAJMNIEJ UJAWNIA SIĘ W SPOSÓB DLA TYCH INTERESÓW NAJMNIEJ SZKODLIWY. Podałem cały szereg definicji; każda mówi to samo, każda innymi słowy. Mógłby się ktoś zapytać, która z tych definicji jest właściwa, zasadnicza, programowa niejako. Wobec ich rzeczowej identyczności to obojętne, ale przecież ze względów więcej dydaktycznych można jedną nad inne wysunąć. W tym celu pamiętać trzeba o następujących czynnikach, które muszą być w najbardziej metodycznej definicji uwzględnione: (1) Etyka dotyczy stosunków pewnych jednostek. (2) Nie byłoby potrzeby etyki, gdyby zawsze panowała między jednostkami zgodność, gdyby nie było sporów, sprzeczności itd. (3) Sprzeczność zachodzi nie tylko między jednostkami, lecz także między grupami, organizacjami sztucznymi i przyrodzonymi jednostek (narody, państwa, rodziny, szczepy, partie polityczne, warstwy społeczne). Na tej podstawie powiemy: ETYKA JEST NAUKĄ O WARUNKACH I SPOSOBACH JAK NAJDALEJ IDĄCEGO POGODZENIA ZE SOBĄ INTERESÓW JEDNOSTEK LUB ZWIĄZKÓW JEDNOSTEK.

A dla lepszego wyjaśnienia możemy znowu uciec się do tak często już użytej analogii z higieną, albowiem, jak z tych wywodów widać, etykę można by przenośnie nazwać „higieną społeczeństwa”. W higienie w dosłownym znaczeniu chodzi o to, aby każdy narząd funkcjonował w kierunku swego przeznaczenia, a żaden nie przeszkadzał drugiemu, żaden nie rozwijał i nie rozrastał się kosztem drugiego; aby wszystkie funkcjonowały ku jednemu celowi – utrzymania jednostki przy życiu z jak najmniejszymi przeszkodami i utrudnieniami. Czym poszczególne narządy i komórki w organizmie, tym jednostki i związki ich w społeczeństwie i ludzkości całej. Chodzi więc o to, aby tu, jak tam, tendencje tkwiące w części każdej nie kłóciły się z tendencjami tkwiącymi

w innych częściach. Na przykład praca umysłowa przeszkadza trawieniu, a trawienie pracy umysłowej; zbyt ni rozwój tkanek tłuszczowych szkodzi sercu i jego funkcjom; tak samo w ludzkości: zbyt ni przewaga jednego narodu nad drugim temu drugiemu szkodzi, nie pozwala mu żyć i rozwijać się; zbyt ni rozwój czynników pracujących umysłowo podcina dobrobyt ekonomiczny, a pewien nadmiar ekonomicznego bogactwa ujemnie wpływa na kulturę duchową, rozwijając sybarytyzm *etc.* Higiena określa warunki, pod którymi tym nierównomiernościami, tym wybujańcami, temu przeszkadzaniu wzajemnemu zapobiega się najskuteczniej. A tak samo etyka w dziedzinie ogólnoludzkiej ma się stać pośrednio, przez normy, *implicite* w jej prawach zawarte, regulatorem życia ogólnoludzkiego. Powiada, do której granicy jednostce lub związkowi jednostek wolno żyć, działać i postępować z całą swobodą; wskazuje sposoby, za pomocą których jednostka i związek jednostek może zabezpieczyć sobie takie swobodne postępowanie i działanie w owych granicach; powiada zarazem, jakie granice istnieją, poza które nie można wyjść, nie chcąc narazić całego tła, na którym owo swobodne, w pewnych granicach, postępowanie jednostki jest możliwe. Nie chodzi oczywiście o jednostkę, lecz o równowagę jej z innymi, o pogodzenie jej interesów, tendencji, skłonności, upodobań, z takimiż czynnikami innych jednostek lub związków.

Dalsze wyjaśnienie i utwierdzenie tej definicji znajdziemy w niektórych uzupełnieniach. Przede wszystkim mamy w tej definicji od razu też podane kryterium etyczne: ową zasadę, która nam pozwala odróżnić postępowanie dodatnie od ujemnego, dobre od złego. Dodatnie – [to] takie postępowanie, które przyczynia się do owego pogodzenia interesów; ujemne – [to] takie, które utrudnia owo pogodzenie. (Wzięliśmy więc kryterium za definicję; można oczywiście definiować etykę jako naukę o tym, co dobre, a co złe, a potem podać osobno kryterium.)

A zarazem możemy oznaczyć główne DZIAŁY ETYKI. Ponieważ bowiem etyka ma pouczać nas o tym, w jakich warunkach pogodzenie interesów odbywa się najskuteczniej, przeto dzielić się będzie według głównych rodzajów tych warunków i sposobów. Sposoby te zaś są następujące: (I) Każda jednostka albo grupa jednostek, obstawając przy swych interesach,

o tyle tylko ogranicza swobodne działanie w tym kierunku, o ile to jest niezbędne ze względu na inne jednostki i związki jednostek. Pozwala więc kurczyć swą sferę interesów tylko do MINIMUM. (II) Każda jednostka lub związek jednostek, celem pogodzenia swych interesów z interesami innych, identyfikuje w większym lub mniejszym stopniu swoje interesy z interesami innych. W pierwszym wypadku każda strona obstaje przy swych interesach; w drugim wypadku zrzeka się swych interesów na rzecz interesów drugiego. Na przykład kupcy konkurujący dwaj – każdy usiłuje swój handel rozwinąć, drugiemu odebrać klientelę; otóż w tym działaniu [każdy] musi doznać pewnego ograniczenia ze względu na interes swego konkurenta; nie może posługiwać się wszelkimi [środkami], tylko tzw. uczciwymi środkami konkurencji. Podobnie np. dwaj młodzieńcy kochają się w jednej pannie; jeden usiłuje ją drugiemu odbić; ale znowu działanie ich ograniczone; nie może jeden uciekać się do oszczerstw rzucanych na drugiego *etc.* Każdy jednak obstaje przy swoim: zarówno kupiec, jak młodzieniec. To sposób pierwszy. Drugi sposób, jeżeli kupiec coś niecoś ze swoich interesów ustępuje na rzecz drugiego, jeżeli po części identyfikuje swój interes z interesem konkurenta i powiada sobie: w tym punkcie mógłbym z całym spokojem dbać tylko o mój interes, ale dlaczego nie mam tamtemu dopomóc? Na przykład znalazł jakieś źródło, z którego towar swój może nabywać taniej aniżeli dotąd; mógłby konkurentowi nic o tym nie wspominać, ale [...] [wspomina]. Wtedy wychodzi poza pierwszy sposób i wkracza w drugi. Tak samo ów młodzieniec, jeżeli powie sobie: może tamten jest więcej wart ode mnie, więc usunę się na jakiś czas; może panna wtedy łatwiej się zdecyduje; a może iść tak daleko, by się zupełnie usunąć. Te dwa sposoby są bardzo różne. W pierwszym wypadku sprzeczność interesów istnieje dalej; pogodzenie ich polega na sprowadzeniu obopólnych interesów do wspólnego mianownika, tak iż mogą obok siebie istnieć i dążyć do swych celów, wchodząc sobie jak najmniej w drogę. W drugim wypadku sprzeczność interesów mniej lub więcej istnieć przestaje; nie zostają sprowadzone do wspólnego mianownika, lecz jeden – przynajmniej w części – do drugiego. Graficzne przedstawienie dwiema liniami.²⁷⁸

²⁷⁸ Tego schematu w tekście wykładu brak [przyp. I. Dąmbkiej].

Te dwa działy etyki, jeden traktujący o sposobach godzenia przez zrównanie, drugi o sposobach godzenia przez identyfikowanie, są bardzo dobrze znane. Pierwszy sposób obejmuje tzw. obowiązki sprawiedliwości, drugi tzw. obowiązki miłości (*Rechtspflichten* i *Liebespflichten*). Środkiem sprowadzającym w pierwszym wypadku interesy do wspólnego mianownika jest sprawiedliwość; środkiem sprowadzającym do częściowego przynajmniej identyfikowania jest miłość. Można też jeszcze inaczej tę różnicę ujawnić. Skala ocen Meinonga:²⁷⁹ zdrożne, dopuszczalne, zero, poprawne, szlachetne. Prawo zaniechania. Otóż pierwszy dział etyki to dziedzina tego, co zdrożne i poprawne, drugi to dziedzina tego, co dopuszczalne i szlachetne. Albo – by całkiem znowu w sposób potoczny rzecz przeciwstawić: pierwszy dział – czego nie chcesz, by czyniono tobie, tego nie czyn innym; drugi dział – co chcesz, by czyniono tobie, to czyn drugiemu, [a więc] kochaj bliźniego jak siebie samego. (Zwracam zresztą uwagę na dwojaką interpretację tego przykazania miłości bliźniego: (1) nie mniej, ale i nie więcej aniżeli siebie; (2) tak, jakbyś to był ty. W pierwszej interpretacji wyrównanie interesów; w drugiej identyfikowanie.) Takie podzielenie zagadnień etycznych na dwa działy, na warunki i sposoby wyrównania, i na warunki i sposoby identyfikowania interesów, pozwoli nam też od razu rzucić światła nieco na stosunek etyki do dwóch innych dziedzin życia, które również w najbliższym pozostają związku z prawidłami postępowania. Mianowicie PRAWO i RELIGIA.²⁸⁰

[4. Stosunek etyki do prawa i religii]

Problemat stosunku etyki do prawa bardzo często opracowywany. Mówi się o trudności rozgraniczenia *etc.* Podobnie co do religii. Źle jednak postępuje się, iż każde z tych dwóch zagadnień traktuje się oddziel-

²⁷⁹ Mówiąc o Meinongowskiej skali ocen, ma tu być może Twardowski na myśli schematyczne przedstawienie współzależności między ocenami (*Werthaltungen*) a siłą uczuć i jakością sądów egzystencjalnych dotyczących tego, co wartościowsze; por. *Zur Grundlegung der allgemeinen Werththeorie*, Graz 1923, s. 82 i n., oraz artykuł „Über Werthhaltung und Wert”, *Arch. Syst. Philos.*, t. I, s. 327 in. [przyp. I. Dąbbskiej].

²⁸⁰ Nad tymi dwoma wyrazami dopisane ręką Twardowskiego „Pedagogika” [przyp. I. Dąbbskiej].

nie, bez związku z drugim. Stąd powstają owe liczne trudności. A dalej bierze stąd swój początek całkiem mylny pogląd, jakoby postępowanie ludzkie rozpadało się na dwie dziedziny, z których jedną traktuje prawo, drugą etyka. Więc czytamy niekiedy: wszystko, co należy do sprawiedliwości, to dziedzina prawa; co poza tym – to dziedzina etyki. Tak np. stawia rzecz Schopenhauer.²⁸¹ Więc prawodawstwo zajmuje się unormowaniem obowiązków sprawiedliwości, zapobiega oszustwom, kradzieży, zabójstwom itd.; dobroczynność zaś, poświęcenie *etc.* to jest rzecz etyki. Ale takie postawienie kwestii zupełnie fałszywe, gdyż przecież i o tamtych rzeczach etyka powiada, że są niedozwolone. Więc prawo nie obok etyki pozostaje, lecz stoi całe w etyce. Jest wycinkiem etyki. Z drugiej atoli strony nie jest przecież prawo częścią etyki. Więc jaki jest stosunek? Zrozumieć go łatwo, jeżeli weźmie się zarazem pod uwagę stosunek religii do etyki. Wtedy spostrzeżemy wspólne cechy prawa i religii w odróżnieniu od etyki: [(1)] Normy prawne i religijne powstają w sposób nieświadomy. Prawo zwyczajowe, przykazania religijne, spisywane lub formułowane przez prawodawcę, twórców religii, ale niezawodnie tkwiące już w poczuciu ogółu do pewnego stopnia. Czasem prawodawca lub twórca religii bardziej samodzielnie postępuje; z całą świadomością uzupełnia prawo zwyczajowe, poczucie religijne; ale przecież i taka świadoma praca nad urobieniem norm prawnych i religijnych zupełnie zrzuca się uzasadnienia naukowego; prawodawca powołuje się na poczucie prawne, twórca religii na objawienie. (2) Prawodawstwo, jak i religia, w pierwszym rzędzie kładą nacisk na zakazy, tj. na ograniczenie sfery interesów każdej jednostki lub grupy jednostek do tych granic, które są niezbędne ze względu na istnienie innych jednostek i grup jednostek. Ustawa karna składa się z samych niemal zakazów, a w dekalogu

²⁸¹ W tym miejscu w nawiasie zanotował Twardowski dla siebie: „Sprawdzić”. Otóż na temat stosunku etyki do prawa wypowiada się A. Schopenhauer dwukrotnie, mianowicie w: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ks. 4, §62, oraz *Über die Grundlage der Moral*, §17. Stwierdza tam, że nauka o aktywnej stronie naruszania sprawiedliwości należy do etyki, i w tym sensie „Die Rechtslehre ist ein Theil der Moral”, natomiast zadaniem prawodawstwa w sensie prawa pozytywnego jest, by nikt nie doznawał niesprawiedliwości. Nie interesuje się ono natomiast stroną moralną czynów niesprawiedliwych [przyp. I. Dąmbskiej].

[są] tylko dwa nakazy (trzecie i czwarte przykazanie), gdy tymczasem wszystkie inne [przykazania], nie wyjąwszy pierwszego, są zakazami. Podobnie ma się rzecz w innych religiach; a dopiero w późniejszym rozwoju przyłączają się przepisy pozytywne, jak np. w prawie cywilnym albo jak w religijnej etyce chrześcijaństwa: kochaj itd. Na wszelki wypadek nie można jednak upatrywać, tak jak Schopenhauer, w charakterze negatywnym znamienia prawa, a w pozytywnym znamienia etyki.

(3) Zarówno prawne, jak religijne normy występują w połączeniu z bardzo dobitną sankcją. Przepisy prawne bez sankcji – to byłoby coś, czego by nikt na serio nie brał; a tak samo religijne przepisy mają swą sankcję. Niebo, piekło, nirwana, wędrówka duszy, tartar, Elizjum *etc.* Pamiętając o tych cechach, widzimy, że: (a) nie dziedzina etyki z jednej strony, a z drugiej strony prawa i religii jest różna, lecz cel, funkcja społeczna tych wytworów ducha ludzkiego; (b) zadaniem etyki jest formułowanie i uzasadnianie, jednym słowem badanie, a tamtych wykonywanie, praktyczne zastosowanie. Robią to, czego etyka robić nie może, nie mając – będąc nauką – żadnej władzy wykonawczej. Etyka naukowa rozważa kwestię, czy dla pogodzenia interesów jednostek i grup jednostek lepiej jest, by istniała własność prywatna, czy kolektywna. Dość skłania się zdanie stanowczo na stronę własności prywatnej. Stąd wynika norma: nie kradnij, nie ukrócaj w ogóle innych ludzi w ich posiadaniu, a jeżeli zostało ono naruszone, musisz wynagrodzić szkodę, krzywdę itd. Ale jak długo ta norma jest tylko wysnutym z badań i ich rezultatów poleceniem, żadnego znaczenia praktycznego nie ma. Wszak musi być STWORZONA GOTOWOŚĆ do jej przestrzegania. Trzeba MOTYWÓW, trzeba FUNDAMENTU. Otóż nie ulega kwestii, że dla człowieka stojącego na wyżynie inteligencji, więc dla jednostek bądź co bądź wyjątkowych, samo naukowe poznanie tych prawd wystarcza, jeżeli tylko jest pełne zrozumienie wartości zgody. Ale na ogół wzięwszy, człowiek zawsze [jest] skłonny do przysparzania sobie korzyści, nawet cudzym kosztem, a przynajmniej z lekceważeniem cudzych interesów. Etyka naukowa poucza, że to nie jest sposób godzenia interesów, a prawo i religia starają się o to, by to naukowe przekonanie etyki nie szło w las. W tym celu zaopatrują przepisy etyczne sankcją i motywacją. Ustawodawstwo, prawo –

całym szeregiem kar; religia także całym szeregiem kar bądź doczesnych, bądź wiecznych. Ale religia nadto czyni coś więcej. Prawo działa samym przestrachem, kryminałem, grzywnami pieniężnymi, skutkami prawnymi kar (pozbawienie różnych praw, pozbawienie stopni akademickich). Religia usiłuje stworzyć ową gotowość przestrzegania przepisów etycznych pielęgnowaniem szeregu instynktów, popędów, skłonności, które może skuteczniej od samych kar prowadzą do celu. Tu należy np. cześć dla bóstwa, które sobie według nauki religii życzy takiego postępowania; tu należą jednak przede wszystkim altruizm, miłość bliźniego, więc instynkt społeczny, który pozwolił Arystotelesowi powiedzieć, że człowiek jest istotą społeczną. Znaczenie tego altruizmu, tego instynktu społecznego, polega przede wszystkim na tym, że człowiek liczy się z otoczeniem; że żal mu drugiego skrzywdzić, przykrość mu wyrządzić; że skłonny jest do pewnego przynajmniej stopnia identyfikować się z drugim i tym sposobem usunąć rozbieżność interesów. Rzecz bowiem jasna, że kto kocha bliźniego – czy dlatego, że jest wyznawcą Buddy, czy dlatego, że Chrystusa – ten z tego właśnie powodu ani kraść, ani na czci krzywdzić innego nie będzie i ten nie potrzebuje grozy kary, aby unikać wkraczania w sferę interesów drugiego. Tak więc prawo działa etycznie, odwołując się do własnego interesu jednostki: aby unikać własnej przykrości, wstrzymuje się od rzeczy zakazanych; religia odwołuje się do interesu cudzego i czyni jednostkę gotową do ustępstw wszelkich właśnie w imię miłości bliźniego. Najdalej idący wyraz ta tendencja religii znajduje w przepisie chrześcijańskim: jeżeli ktoś uderzy ciebie w twarz, podstaw mu policzek drugi; jeżeli zabierze ci płaszcz, daj mu i koszulę. To jest zupełne identyfikowanie interesów naszych z interesami bliźniego. Więc błąd w rozpatrywaniu dotychczasowym stosunku etyki do prawa polegał na tym, że przypisywano obu to samo zadanie, tylko w różnym zakresie. Tymczasem zakres jest ten sam, a zadanie różne. Wszystkie kwestie powstające wskutek przepisów prawnych i religijnych są też kwestiami etycznymi; ale ETYKA SZUKA ODPOWIEDZI NA TE KWESTIE, A RELIGIA I PRAWO ODPOWIEDZI TE WPROWADZAJĄ W CZYN. Jedno tylko zastrzeżenie co do zakresu, które nie jest właściwie zastrzeżeniem, lecz raczej pragnie usunąć możliwe nieporozumienia, muszę

tu uczynić: są w ustawodawstwie, zwłaszcza cywilnym, przepisy, którym trudno przepisać jakąś treść etyczną. Na przykład przepisy o formie, w jakiej mają być zawarte umowy, by miały walor prawny, albo ustawy podatkowe *etc.* Dwa te przykłady różne i z umysłu je wybrałem. Przy bliższym bowiem rozpatrzeniu pokazuje się, że i one mają związek z etyką, chociaż tylko pośredni, a ta pośredniość jest dwojaka. Pierwszy przykład dowodzi, że chodzi tu o usunięcie możliwości kolizji interesów. Umowa waruje zawsze prawa i obowiązki dwóch stron. Kolizja powstałaby z chwilą, gdyby zaszły wątpliwości co do treści umowy i co do stanowczej woli obu kontrahentów w zawieraniu umowy. I dlatego są pewne ostrożności potrzebne. Więc są to przepisy zapobiegawcze. Drugi przykład i tego już nawet związku nie ma; jest czerpany z dziedziny praw administracyjnych. Ale właśnie: jeżeli ustawodawstwo karne i cywilne potrzebne [jest] dla zapewnienia przepisom etycznym posłuchu, musi być odpowiednia organizacja, w której posłuch ten mógłby być nawet wymuszony na jednostkach opornych.

Tą organizacją jest państwo. I dla niego ważna jest zasada: *primum vivere, deinde philosophari*. Musi mieć warunki bytu, tj. musi posiadać możliwość organizacji, organów, wykonawców *etc.* – cały aparat potrzebny do wykonywania właściwych funkcji państwowych. I dlatego całe ustawodawstwo administracyjne. Można by tu nawiązać szereg uwag o zadaniach państwa w ogóle. Z naszego bowiem punktu widzenia, gdy państwo ma obowiązek i zadanie zapewnić normom etycznym posłuch, i nadto prawo uczynienia wszystkiego, dzięki czemu do tej roli może się stać zdolne, można postawić pytanie, czy np. dzisiejsze państwa nie działają po części nieetycznie, rozszerzając zanadto swój zakres działania. Albowiem tak jak między jednostkami i między grupami jednostek, tak też może powstać kolizja interesów między jednostką z jednej, a grupą, organizacją jednostek z drugiej strony. Więc także między jednostką a państwem (Spencer) – jednostka wobec państwa.²⁸² Tu należałaby np.

²⁸² Pod tym tytułem ukazał się w 1886 roku w Warszawie polski przekład zbioru artykułów H. Spencera pt. *The Man versus the State* (London 1885), w których autor kreślił swój program społecznego liberalizmu [przyp. I. Dąmbskiej].

kwestia wychowania i nauczania: rodzice z jednej, a państwo z drugiej strony; albo kwestia stosunku jednostek do religii regulowana przez państwo; dalej stosunek państw i narodów itd. Ale to zaprowadziłoby za daleko. Przykłady te niechaj tylko dowodzą, ile problemów znajduje centralny punkt widzenia w naszym poglądzie na istotę etyki i na stosunek religii i prawa do etyki.

Swoją drogą, stosunek tutaj przedstawiony jest stosunkiem idealnym, teoretycznym. Etyka jako czynnik świadomie prawodawczy na polu moralności, państwo i religia jako czynniki wykonawcze. Na to, aby tak było, musiałaby już istnieć etyka naukowa, wykończona przynajmniej w swych zasadach; musiałaby wskutek tego mieć taką powagę wobec religii i wobec ustawodawstwa, jaką cieszy się wobec obu np. higiena. Do tego jeszcze daleko, chociaż coraz bliżej. Ale wobec faktu, że etyka naukowa nie zajmuje jeszcze tego stanowiska, że nie określiła i nie uzasadniła jeszcze wszechstronnie przynajmniej najważniejszych kwestii zgodnego współżycia ludzkiego,²⁸³ byłoby bardzo źle, gdyby i prawo, i religia musiały na nią czekać. Toteż tak nie jest i nie było. I dlatego HISTORYCZNY stosunek etyki do prawa i religii przedstawia się inaczej aniżeli stosunek TEORETYCZNY. Zanim nastąpiło, zanim nastąpi naukowe zdanie sobie sprawy z warunków zgodnego współżycia w każdej możliwej jego formie, współżycie to już istnieje i trzeba mu zapewnić względną zgodność. I tu działa długo, zanim się jeszcze komuś o nauce śni, INSTYNKT ETYCZNY,²⁸⁴ który [nie] jest właściwie niczym więcej jak instynktem samozachowawczym społecznym. Całkiem podobnie jak instynkt samozachowawczy jednak działa, zanim jeszcze higiena istnieje. Cały szereg uczuć i popędów strzeże samozachowania; tak samo też cały szereg uczuć i popędów strzeże umożliwienia zgodnego współistnienia ludzi. Miłość macierzyńska, stosunek dzieci do rodziców, krewnych, dówódcy do prowadzonych znajdują swój wyraz naprzód w zwyczajach, które powoli nabierają jakiegoś charakteru obowiązującego, więc stają

²⁸³ Słowa „zgodnego współżycia ludzkiego” wzięte w nawias, a nad nimi dopisane ółówkiem „pogodzenia interesów” [przyp. I. Dąbbskiej].

²⁸⁴ Na odwrocie karty dopisek: „wyjaśnić pojęcie instynktu” [przyp. I. Dąbbskiej].

się obyczajami, dalej krystalizują się w normach, tradycjach, przepisach i prowadzą do powstania prawa. A równolegle z tym idzie INSTYNKT RELIGIJNY, który ze swej strony tak samo działa (ma on też inne zadania – samozachowawcze jednostkowe). Cześć bogom oddawana oddziałuje na zachowanie się jednostek w ogóle, wspólny ich stosunek do bóstwa tworzy między nimi silniejsze związki; czują się jakoś sobie bliscy i pokrewni wobec bóstw; i stąd znowu prowadzi instynkt etyczny do szeregu sposobów zachowania się, które mają na celu umożliwienie zgodnego współżycia ludzkiego. I już istnieją pewne normy prawne, pewne przykazania religijne, gdy przychodzi naukowa refleksja. To, co było jej zadaniem, zrobiły inne czynniki, nie mogąc czekać, aż się obudzi i upora etyka naukowa.²⁸⁵ Więc w prawie i [w] religii, i w obyczaju, tkwi już etyka nienaukowa, jeśli tak nazwać chcemy wszelakie normy postępowania, mające ostatecznie na celu pogodzenie, wyrównanie, zidentyfikowanie interesów różnych. I teraz naturalnie zadanie etyki jest o tyle ułatwione, że nie *ab ovo* zaczyna, lecz od razu od krytycznej analizy danego materiału norm; jest to zarazem utrudnieniem, gdyż ten ma-

²⁸⁵ Po tych słowach znak opuszczenia i na odwrocie kartki ołówkiem zanotowany czterowiersz niemiecki:

*„Bis dass einst den Bau der Welt
Philosophie Zusammenhält,
Erhält sich das Getriebe,
Durch Hunger, durch Liebe.”*

I jego polska parafraza:

*„Zanim wszystkich ludzi świata
Kiedyś filozofia zbrata,
Całej maszynierii chód
Reguluje miłość, głód.”*

Dwa ostatnie wiersze przetłumaczył Twardowski zrazu inaczej:

*„Tak czynimy, tak działamy,
Bośmy głodni, bo kochamy.”*

lecz tę próbę przekładu przekreślił. Cytat niemiecki przytoczony przez Twardowskiego – zapewne z pamięci – pochodzi z zakończenia wiersza F. Schillera „Die Weltweisen” (F. Schiller, *Sämtliche Werke*, t. I, München 1960, s. 223) i brzmi następująco [przyp. I. Dąbskiej]:

*„Einstweilen bis den Bau der Welt
Philosophie zusammenhält,
Erhält sie das Getriebe,
Durch Hunger und durch Liebe.”*

teriał [jest] w przekonaniach ludzkich, w poczuciu prawnym i w wierze religijnej ustalony, skostniały, schematyzowany i bardzo tu trudno doczekać się modyfikacji (przesady etyczne). Ale zasadniczo zadanie etyki naukowej się nie zmienia. I teraz bada ona, w jakich warunkach pogodzenie [jest] najlepsze, a znalazłszy wyniki różne od już sformułowanych nienaukowych, powagą swej naukowości dla nich usiłuje zdobyć uznanie w oczach ustawodawców i nawet w umysłach tych, co formułują normy religijnej etyki. Takie postawienie etyki naukowej w porównaniu z prawem i religią tłumaczy przede wszystkim owo ograniczenie się sfery prawnej początkowe, które dało właśnie powód do mylnego określenia stosunku prawa do etyki, polegającego na rzekomej różnicy zakresu (albowiem te się przepisy urabiają, które są niezbędnym *minimum*); dalej, i to najważniejsza konsekwencja tego stanu rzeczy, niezgodność istniejąca do pewnego stopnia między prawem, religią, etyką. Teoretycznie powinna być zupełna zgodność. Tymczasem tak nie jest. Weźmy przykład pojedynku: religia surowo wzbrania; prawo zakazuje, lecz z ogromnymi ograniczeniami; obyczaj nakazuje – a co robi etyka naukowa? Albo stosunki płciowe: oddanie się niewiasty niezamężnej religia potępia, obyczaj również, prawo milczy – a co powiada etyka naukowa? I tak w wielu jeszcze innych kierunkach chwiejność, niejasność. Może najdalej sięga sama kwestia stosunku prawa do religii. Skoro mają być wykonawczymi organami etyki (swoją drogą, religia ma też inne funkcje, o których nie mogę dla braku czasu mówić), nie mogą się sobie sprzeciwiać. Ale czy jedno ma być drugiemu podporządkowane? Stosunek państwa do Kościoła zjawia się tu w całej swojej doniosłości. A więc wszystkiemu winna tu okoliczność, że nie mamy etyki naukowej, która by swą powagą te rzeczy rozstrzygała, a zwłaszcza że nie było jej jeszcze, gdy owe kwestie musiały siłą faktów być rozstrzygnięte; że więc etyka naukowa przychodzi niejako *post festum*, jak musztarda po obiedzie. I mogłoby się wydawać, że wobec tego jest niepotrzebna; że mogłaby sobie nie być i pozostawić ułożenie się zgodne stosunków ludzkich nadal poczuciu prawnemu i religijnemu. Na takie jednak postawienie kwestii należy odpowiedzieć: (1) Analogiczne przykłady w innych dziedzinach, gdzie przecież nie wysnuwamy analogicznych wniosków. Na

przykład badanie naukowe, formowanie się nauk. I ono odbywało się, zanim się jeszcze komuś śniło o naukowej teorii badań; nauki powstawały, zagadnienia stawiano zanim jeszcze istniała logika, a zwłaszcza jej część metodologiczna. Dopiero z czasem ona się rozwinęła i już zastała cały szereg faktów, które czysto teoretycznie biorąc, dopiero pod kierownictwem logiki powinny się były utworzyć. Otóż wiedza naukowa mogła powstać bez logiki, jak powstać mogły liczne przekonania o warunkach i sposobach godzenia interesów bez naukowej etyki, gdyż jak tutaj instynkt etyczny, instynkt religijny, instynkt społeczny, tak tam instynkt logiczny to pewne poczucie, które pozwala także człowiekowi nieznającemu zupełnie logiki teoretycznej przecież na ogół logicznie myśleć, i to tym skuteczniej, im jest bystrzejszy, im bardziej do genialności zbliżony. Ale mimo to logika ma swoją rację bytu i tak samo etyka, albowiem – i to punkt (2): Racja bytu każdej nauki tkwi już w jej badaniu. Teoretyczne, naukowe rozważanie różnych faktów i problemów jest potrzebą umysłu ludzkiego bez względu nawet na praktyczne zastosowanie. Ale i korzyść praktyczna z każdej nauki jest. Z logiki i z teorii badań naukowych wielka korzyść dla samychże badań, gdyż uczy nas większej oględności, łatwiejszego zdawania sobie sprawy z błędów cudzych i własnych, a na koniec uświadamia nam samo znaczenie i doniosłość badań. Na przykład metodologiczny rozbiór metod fizyki doprowadził do tego, że w jej pojęciach, w których dawniej upatrywano wyraz i obraz rzeczywistości, dzisiaj widzimy tylko szereg konstrukcji pojęciowych i pomocniczych, ułatwiających i umożliwiających nam ujęcie faktów doświadczenia w harmonijną całość (kierunek przez Berkeley'a i Hume'a rozpoczęty, dalej Kant, pozytywizm dawniejszy i dzisiejszy). Więc rozprasza niejasności, godzi różne znaczenia, które do wyniku badań przywiązywano itd. A całkiem tak samo etyka naukowa. I ona ma jeszcze wielkie pole, jak to już wynika z przykładów powyżej podanych. Ma wyjaśniać, godzić, a zarazem chronić od popełniania błędów, co też czynić może, korzystając ze świadomego doświadczenia na polu formowania się przepisów i norm moralnych. Można by jeszcze wiele innych analogicznych przykładów przytoczyć: higiena, gramatyka *etc.* Zatem mimo przedstawionego powyżej stanu etyki wcale nie jest za późno;

owszem, ma ona dość roboty i kto wie, czy właśnie i dla niej nie było konieczne, aby w normach obyczajowych, prawnych, religijnych istniał materiał, zanim jeszcze ona sama mogła powstać; tak samo jak też nasamprzód istnieć musiało badanie naukowe i pewne jego wyniki, zanim logika i metodologia mogły powstać. Wszak dopiero w ten sposób logika, a tak samo etyka, mogły się stać niejako uświadczeniem sobie innych czynności i funkcji, przedtem instynktownie dokonywanych.

Taki sposób pojmowania etyki naukowej i jej stosunku do prawa, religii *etc.* oraz do życia praktycznego może spotkać się jednak z jednym zarzutem: mianowicie, że przeprowadzenie zasad tak pojętej etyki doprowadziłoby do zupełnej martwoty, do zastoju. Wszak etyka chce pogodzić interesy, wyrównać lub zidentyfikować je, a zatem chce usunąć wszelkie walki i spory, wszelkie czynniki, które właśnie warunkują postęp, rozwój itd. Wszak o πολεμος πατηρ παντων – rzekł już Heraklit, a dzisiaj walka o byt jest uważana przecież za jedną z głównych dźwigni rozwoju. Na to odpowiadam: (1) Na czym polega postęp i rozwój ludzkości całej, nie wiem. „Postęp” znaczy pochod naprzód, dalej, wyżej. Ale aby rozstrzygać, czy w tym kierunku się idzie, trzeba by znać cel, a tego nie znamy. Określenia rozwoju zaś, o ile chodzi o społeczeństwo, o ludzkość [jako] całość, znamy tylko *per analogiam* do rozwoju organizmów, jednostek. A w tej mierze właśnie moje określenie etyki stara się sprostać tej potrzebie rozwoju, wskazując, że jednym z najistotniejszych czynników rozwoju jest odpowiedniość, zgranie się, po[wią]-zanie funkcji wszelkich narządów. (2) Gdyby etyka naukowa w myśl tych wywodów była stworzona, gdyby istniała, to przecież nie znikłyby ruch i współzawodnictwo między ludźmi. Wszak nie zabiłaby ona różnych celów ludzkich, lecz starałaby się, aby każdy mógł do swych celów dążyć. Odpadłyby tylko rzeczy przykre, brzydkie – jak mówimy – odpadłaby zawiść, podstęp, ale dalej by istniało współzawodnictwo. Aby użyć terminu kupieckiego: etyka nie chce usunąć wszelkiej w ogóle między ludźmi konkurencji, lecz pragnie usunąć konkurencję niełojalną, nieuczciwą. A gdyby przez to nawet nieco osłabło tętno życia w kierunku walki o byt i nawet zwolnił się nieco rozwój, to przecież korzyści z takiego stanu rzeczy płynące wynagrodziłyby te strony dostatecznie.

Bardzo dobrą ilustracją podanego tutaj stosunku etyki do religii i prawa oraz do życia praktycznego jest rzut oka na dziedzinę etyki międzynarodowej, międzypaństwowej *etc.* Stosunek państw do siebie analogiczny [jest] do stosunków zachodzących między jednostkami. Więc jak jednostki sobie dla regulacji wzajemnych stosunków wytworzyły na podstawie instynktów i obyczaje, i prawo, i religię, tak też powstały pewne obyczaje i postanowienia prawne i normy religijne w stosunku międzypaństwowym. Ale co w stosunku wzajemnym jednostek dzisiaj już bardzo rozwinięte, to w stosunku między państwami bardzo dopiero zarodkowe. Naukowe traktowanie tych kwestii z punktu widzenia etycznego dopiero się zaczęło wykluwać. W czasach nowożytnych w postaci i przy sposobności rozmaitych tzw. praw natury. Ale w praktyce stan dzisiejszy taki, jaki istniał zapewne w zaraniu dziejów ludzkości pod nazwą „*bellum omnium contra omnes*”. To pochodzi stąd, że nawet dla tych słabych zaczątków etyki międzypaństwowej brak wszelkiej wydatnej sankcji. Byleby tylko państwo miało dostateczną siłę ekonomiczną i militarną, powiedzieć sobie może, że nic go nie obchodzą postanowienia prawa i inne: że nic mu nie zaszkodzi zupełne ich zignorowanie. Któż bowiem ma egzekwować posłuch dla etyki w stosunku międzypaństwowym? Nadawałaby się do tego doskonale religia, gdyby: (1) istniała jedna tylko religia; (2) rozporządzała odpowiednimi karami i środkami przymusowymi. W pewnej epoce i dla pewnej części świata tak mogło być i było po części w wiekach średnich; silna organizacja kościelna obejmująca cały świat europejski. Mieliśmy też wtedy przykłady sądu kościelnego nad władzami świeckimi jako reprezentantami państw. Ale: władza duchowna była często w tych sądach i stroną, i sędzią, a wskutek dalszego rozwoju wypadków straciła swój wpływ, możliwość stosowania kar i egzekwowania posłuchu. Dzisiaj, kiedy np. Kościół Katolicki, straciwszy *patrimonium Petri*, przestał być państwem między państwami, czym dawniej po części był, mógłby swoją powagą objąć znowu w części rolę dawniejszą w innej formie i istotnie papież czasem wykonywa rolę rozjemcy. Ale wobec faktu, że są państwa nie tylko niekatolickie, lecz także niechrześcijańskie, taka rola pozostanie ograniczona, i tylko przy dobrowolnym poddaniu się sądowi

papieża ma znaczenie. Inna próba stworzenia uporządkowanych stosunków w Trybunale Rozjemczym w Hadze, którego obrady pociągnęły za sobą szereg traktatów międzypaństwowych, w których w pewnych kwestiach w miejscu rozstrzygnięcia miecza postanowiono poddać się temu sądowi. Ale i jemu brak egzekutywy. Toteż ideałem byłoby takie urządzenie, że nastąpiłoby powszechne rozbrojenie, a natomiast powstałaby milicja międzypaństwowa, tj. wojsko, do którego utrzymania przyczyniałoby się każde państwo w miarę swych środków i zasobów, ale którym żadne państwo nie rozporządzałoby, lecz jedynie jakaś międzynarodowa władza. To wygląda na utopię, ale można się spodziewać, że kiedyś w przyszłości do tego będzie musiało przyjść, w miarę jak i w stosunkach międzypaństwowych utrwali się zasada, że gwałt, podstęp, kłamstwo *etc.* muszą być – celem pogodzenia interesów sprzecznych – wyrugowane, a inne środki obrane. Wtedy właśnie zwycięży przekonanie, nad którego naukowym uzasadnieniem pracować musi etyka naukowa. Zrazu radzą sobie ludzie w ten sposób, że jeden zmusza drugiego do tego, by ten drugi swój interes zidentyfikował z własnym interesem pierwszego. Stan podboju, *bellum omnium*. Następnie zjawia się wyrównywanie interesów przez sprawiedliwość. Na koniec identyfikacja przez to, że pierwszy poddaje swój interes dobrowolnie interesowi drugiego. Otóż chodzi o to, by wykazać, że ta ostatnia droga jest najlepsza. Druga tylko pomocnicza, z konieczności. *Minimum*.

[5. Uwagi końcowe]

Tyle co do zadań i zakresu etyki naukowej. Należałoby jeszcze wspomnieć o metodzie. Naturalnie empiryczna. A dalej wynika z takiego pojmowania etyki pogodzenie stanowiska nomicznego i teleologicznego. Nomizm intelektualny i uczuciowy są wyrazami naukowej strony i instynktu etycznego, teleologia wyrazem celu i pojęcia – zadania etyki. Na koniec jeszcze stwierdzić należy, że etyka, tak jak każda inna nauka, nigdy gotowa nie będzie. Zmienia się nie tylko z postępem wiedzy, lecz także wskutek ciągłej zmiany materiału i sytuacji, [tak jak] higiena według stref i klimatów. Ale zawsze prawdy jej tak samo [pozostaną] prawdami bezwzględными, jak każdej innej nauki.

Pamiętać o tym w życiu [jest] ważną rzeczą. Dzisiaj [występuje] skłonność do zupełnego zignorowania etycznych wymagań w stosunkach międzyjednostkowych, a zwłaszcza międzypaństwowych, międzynarodowych. Zaslepia nas namiętność różnoraka. Ale bądźmy filozofami.

3.6. O patriotyzmie

Odczyt na otwarciu Uniwersytetu Żołnierskiego w Sali Sokoła Macierzy Szkolnej
Lwów 29, marca 1919

[1] Lwów–Kraków 1919, Macierz Szkolna & G. Gebethner i S-ka
Biblioteka Macierzy Polskiej nr 113, s.: 24.

[2] *Słowo Polskie*, r. XXIV (1919), nr 91 (2 kwietnia), s. 4 [abstrakt]

[3] *Wiek Nowy*, r. XIX (1919), nr 5356 (2 kwietnia), s. 9–10 [abstrakt]

[4] *Gazeta Lwowska*, r. CIX (1919), nr 77 (3 kwietnia), s. 3 [abstrakt]

[1]

W marcu br. Oddział III Kwatermistrzostwa Dowództwa Wojsk Polskich na Galicję Wschodnią przystąpił wspólnie z Towarzystwem Nauczycieli Szkół Wyższych do urządzenia odczytów dla żołnierzy. Pierwszy z tych odczytów odbył się dnia 29 marca br. w Sali Sokoła Macierzy wobec oficerów i żołnierzy załogi lwowskiej; treścią jego były uwagi o patriotyzmie, które – czyniąc zadość objawionemu mi życzeniu – w tej książeczce do druku podałem.

Lwów, w kwietniu 1919.

Nie ma na świecie dwojga ludzi zupełnie sobie równych. Każdy człowiek jest inny, różny od drugiego. Ale zdarzają się ludzie do siebie podobni. Bywają do siebie podobni bracia i siostry, rodzice i dzieci, czasem nawet ludzie zupełnie sobie obcy. A jedni są do siebie bardziej podobni aniżeli drudzy. I tak, Murzyn jest podobniejszy do Murzyna aniżeli do każdego z nas; Chińczyk jest podobniejszy do Chińczyka aniżeli do Murzyna. I tak samo podobniejszy jest Francuz do Francuza aniżeli do Niemca, podobniejszy jest Polak do Polaka aniżeli do Anglika. Są naturalnie liczne wyjątki; czasem się zdarza, że Polak jest podobniejszy do Włocha aniżeli do Polaka, ale te wyjątki nie znoszą ogólnej zasady, że na ogół podobniejsi są do siebie ludzie jednej i tej samej rasy, jednego i tego samego szczepu, jednej i tej samej narodowości, aniżeli ludzie należący do różnych ras, do różnych szczepów, do różnych narodów.

Widocznie przynosi człowiek już coś ze sobą na świat, co go bardziej zbliża do jednych ludzi aniżeli do innych; jest coś we krwi naszej, co łączy nas ściślej z naszymi ziomkami aniżeli z ludźmi należącymi do innej narodowości. Rodząc się, stajemy się nie tylko obywatelami tego świata i członkami całej ludzkości, lecz zarazem wchodzimy w kadry pewnej rasy, pewnego szczepu, pewnej narodowości, do której już należeli nasi rodzice i przodkowie.

Ale zrazu nie zdajemy sobie sprawy z tych związków krwi, które nas łączą z własnym narodem, tak samo jak zrazu nie zdajemy sobie sprawy ze związków krwi, które nas łączą z rodzicami i rodzeństwem. Nie wie nic o tym wszystkim dziecko, gdy przychodzi na świat; nie wie o tym przez pierwszy czas swego życia. Nie odzywa się w nim jeszcze głos krwi. Natomiast wytwarza się w tych początkach życia ziemskiego człowieka coś innego: wytwarzają się pewne przyzwyczajenia i pewne przywiązania. Dziecko przyzwyczaja i przywiązuje się do swego otoczenia, i to zarówno do swego otoczenia żywego, jak do swego otoczenia martwego. Izba, w której zwykle przebywa, staje mu się jakoś bliższa od innych części domostwa; sprzęty i zabawki, które mu służą, przybierają postać dobrych znajomych; cóż dopiero mówić o matce lub piastunce, o widywanych codziennie osobach, które już bardzo rychło zaczynają tworzyć dla dziecka jego własny, swojski świat!

Otóż do tego własnego, swojskiego świata dziecko się przyzwyczaja i przywiązuje. To, co do tego świata nie należy, jest mu obce i często napęlnia je trwogą i lękiem. W swoim własnym zaś świecie czuje się ono dobrze. A w miarę jak dziecko rozwija się i rośnie, zwiększa się także ten jego własny, swojski świat. Zrazu był nim tylko DOM RODZICIELSKI, ale stopniowo staje się nim także wieś lub miasto, w którym się dziecko rodziło i pierwsze lata życia spędza. A ze wsią i z miastem cała okolica. Te STRONY RODZINNE dziwnie są bliskie sercu dziecka i pozostają bliskie także dorosłemu człowiekowi. Z tymi stronami rodzinnymi łączą nas wspomnienia dzieciństwa i pierwszej młodości. Wyrośliśmy w tych stronach rodzinnych, przyzwyczailiśmy się do nich i przywiązaliśmy się do nich. Gdy więc później los każe nam pędzić żywot z dala od nich, tęsknimy za krajem lat dziecinnych, pragniemy

go znowu widzieć i w nim przebywać. Uczuciom tym daje rzewny wyraz Adam Mickiewicz:

Kraj lat dziecinnych... On zawsze zostanie
Święty i czysty, jak pierwsze kochanie,
Nie zaburzony błędów przypomnieniem,
Nie podkopany nadziei złudzeniem
Ani zmieniony wypadków strumieniem.

Te kraje rad bym myślami powitał,
Gdziem rzadko płakał, a nigdy nie zgrzytał,
Kraje dzieciństwa, gdzie człowiek po świecie
Biegł jak po łące, a znał tylko kwiecie
Miłe i piękne, jadowite rzucił,
Ku pożytecznym oka nie odwrócił.
Ten kraj szczęśliwy, ubogi i ciasny,
Jak świat jest Boży, tak on był nasz własny!
Jakże tam wszystko do nas należało,
Jak pomnim wszystko, co nas otaczało,
Od lipy, która koroną wspaniała
Całej wsi dzieciom użyczała cienia,
Aż do każdego strumienia, kamienia,
Jak każdy kącik ziemi był znajomy
Aż po granicę, po sąsiadów domy!

Niekiedy łączą nas z rodzinnymi stronami nie tylko wspomnienia, myśli i uczucia, lecz jeszcze inne węzły; niekiedy bowiem częśćka tych stron rodzinnych jest naszą własnością, odziedziczoną po rodzicach, którzy pozostawili nam w spuściźnie kawałek ziemi, dom lub chociażby ubogą chatę. Czujemy wtedy najżywiej, że nasze miejsce tam, gdzie nasz przez ojców przekazany nam grunt, gdzie nasza OJCOWIZNA! Ale chociaż ktoś nie posiada żadnego kawałka ziemi, przecież i on łgnie całym sercem do swych stron rodzinnych. A niejeden widząc, że nie będzie już mógł do nich wrócić za życia, pragnie przynajmniej, aby jego prochy

spoczęły tam, gdzie otworzył oczy na świat, gdzie wykołysała go matka, gdzie dzieckiem doznawał pierwszych radości i smutków, gdzie umysł i serce odbierały pierwsze i najsilniejsze wrażenia i gdzie nauczył się przemawiać do swego otoczenia tym samym językiem, którym od wieków na tej ziemi przemawiali jego przodkowie: MOWĄ OJCZYSTĄ!

Rychło człowiek spostrzega, że nauczywszy się mówić, może się porozumiewać nie tylko ze swoim najbliższym otoczeniem, z rodziną, krewnymi i znajomymi, lecz także z ludźmi, których wcale nie zna. Przybywa ktoś z sąsiedniej wsi albo z dalekiego miasta, a chociaż nieznajomy, mówi tak samo jak my i staje się nam przez to jakimś dziwnie bliskim! Czasem znowu poznajemy i takich ludzi, którzy innym mówią anizeli my językiem, którym nasza mowa ojczysta jest nieznana i niezrozumiała, a ci ludzie pozostają nam zawsze jakimiś dalszymi, obcymi. Ale ci, co mówią tak samo jak my, to są «swoi»! I zdarza nam się wędrować niekiedy daleko, całymi milami i jeszcze dalej, a wszędzie spotykamy «swoich», mówiących tak samo jak my! A chociaż to ani znajomi, ani krewni, przecież coś nas z nimi łączy i tworzymy wszyscy jak gdyby jakąś wielką rodzinę, wszyscy jesteśmy sobie RODAKAMI, bo wspólnym porozumiewamy się językiem. Dowiadujemy się bardzo wcześnie, że ci, co mówią tym samym językiem co my, nazywają się wszyscy „Polakami”, że język, którym tak jak my mówią, jest językiem polskim, a cały kraj, który wraz z nami zamieszkują, nazywa się „Polską”. Budzi się wtedy w nas głos krwi i zaczynamy rozumieć, że należymy – każdy z nas – nie tylko do swej rodziny i do swych stron rodzinnych, lecz że jesteśmy nadto członkami jakiejś wielkiej całości, która zwie się „NARODEM”, i że każdy z nas jest tak samo częścią narodu polskiego, jak nasze strony rodzinne są częścią Polski.

Bo ten wspólny język ojczysty dziwną i cudowną ma moc spajania ludzi. Co by to było, gdyby ludzie nie umieli mówić i porozumiewać się ze sobą! Każdy byłby od drugiego odgradzony milczeniem; zaledwie na migi mógłby drugiemu wskazać, co czuje lub czego chce – tak jak dziecko, które jeszcze mówić nie umie. Ale posiadając dar mowy, może człowiek wyjawić swe myśli wszystkim, co tym samym, co on, mówią językiem; może udzielać innym i odbierać od nich wiadomości;

może czerpać z cudzego doświadczenia; może umawiać się do wspólnego działania – jednym słowem, dopiero mowa ludzka umożliwia człowiekowi naprawdę współżycie z innymi ludźmi; ona to dopiero łączy nas w związki, obejmujące szerokie kręgi; ona dopiero sprawia, że żyjemy nie obok siebie, jeden obcy drugiemu, lecz że pędzimy razem życie wspólne i społeczne.

A ze wspólną nam mową ojczystą nabywamy też całego mnóstwa wspólnych poglądów, przekonań i wierzeń; rodzą się w nas wspólne sympatie i antypatie, wspólne dążenia i pragnienia, oddziaływamy jedni na drugich, zbliżamy się do siebie, możemy słowem lub pismem, listem lub gazetą albo książką porozumiewać się nawet z ludźmi, których osobicie nie znamy, ale którzy nie są nam obcy, skoro właśnie tym wspólnym naszym kochanym językiem ojczystym możemy my przemawiać do nich, a oni do nas!

Kochamy ten język! Bo przyzwyczailiśmy i przywiązaliśmy się do niego od najwcześniejszego dzieciństwa, tak jak do naszych stron rodzinnych, jak do naszego najwcześniejszego otoczenia i do osób, które nas w dzieciństwie i młodości darzyły swoją miłością i miłość swoją tym językiem nam objawiały. I także dlatego kochamy tę naszą mowę ojczystą, że jest tak cudownie piękna. „Można by mniemać” – powiada Henryk Sienkiewicz – „że Bóg, tworząc Polaków, rzekł im: „Oto na domiar wszystkiego daję wam spiż dźwięczny a niepożyty, taki, z jakiego żyjące przed wami narody stawiały posągi swym bohaterom; daję wam złoto błyszczące a giętkie, a wy z tego tworzywa uczynicie mowę waszą”. I została ta mowa, niepożyta jak spiż, święta i droga jak złoto, jedna z najwspanialszych na świecie, tak wspaniała, piękna i dźwięczna, że chyba tylko język dawnych Hellenów²⁸⁶ może się z nią porównać.”

Miłujemy więc ten nasz język polski, zrośliśmy się z nim i stał się on jak gdyby częścią naszego życia, naszej duszy, duszy tych wszystkich, dla których jest językiem ojczystym! Nic w tym dziwnego, że uczucie, które żywimy dla drogiego nam języka, przenosi i rozpościera się na wszystkich, którzy na równi z nami tym językiem ojczystym mówią;

²⁸⁶ Nazwa starożytnych Greków.

nic dziwnego, że słysząc człowieka przemawiającego do nas po polsku – chociażby to był człowiek pierwszy raz w życiu spotkany – widzimy w nim kogoś bliskiego bez względu na to, czy pochodzi on z Mazowsza czy z Wilna, z Pomorza czy ze Lwowa, ze Śląska czy z Poznania: wszak wszędzie tam mówią po polsku, a wszędzie, gdzie mówią po polsku, mieszkają nasi bracia i jest Polska!

Tak więc dzięki wspólnej mowie ojczystej nasze pierwotne przywiązanie do rodziny i do stron rodzinnych potężnieje i rozszerza się na wszystkich Polaków i na wszystkie ziemie zamieszkane przez Polaków, naszych ziomków. Z ukochania krewnych i rodzinnego miasta lub siola wyrasta miłość rodaków i całego kraju, w którym rozbrzmiewa mowa naszych ojców, wyrasta MIŁOŚĆ OJCZYZNY!

Ale na tym nie koniec. Bo właśnie to, że językiem, którym my mówimy, mówili także ojcowie nasi, że mówią nim nie tylko współcześnie z nami żyjący rodacy, lecz że mówiły nim także pokolenia dawniej żyjące na tej ziemi ojczystej; właśnie to zbliża nas myślą i uczuciem do owych dawniejszych pokoleń. Wszak to, co te dawniej na ziemiach polskich żyjące pokolenia myślały i czuły, to one nam przekazały w licznych zwyczajach i obyczajach, w pieśniach, podaniach i opowiadaniach, które przechowały się bądź w żywym słowie tradycji ustnej, bądź w piśmie i drukowanych książkach. I mówią nam te pieśni i książki także o tym, co nasi przodkowie działali i czynili w czasach pokoju i wojny; prawią nam o tym, jakie koleje losów Ojczyzna nasza przechodziła w latach dawniejszych i mniej dawnych, a my, słuchając lub czytając o tym, czujemy, że z tym, co się dawniej działo w Ojczyźnie, związany jest nasz obecny los i że naród polski, to nie tylko my, dzisiaj żyjący Polacy, lecz także ci wszyscy, którzy przed nami na tej ziemi żyli, po polsku na niej mówili, pługiem ją orali, a mieczem jej bronili!

Ale i na tym jeszcze nie koniec. Wszak żyją wśród nas dzieci, młode dorastające pokolenie, nadzieja naszej przyszłości! I te dzieci uczą się władać językiem, którym mówili nasi przodkowie, i którym my sami mówimy. I one poznają wraz z tym językiem i dzięki niemu dzieje naszej Ojczyzny i uświadamiają sobie łączność z przeszłością narodu. A gdy nas już nie będzie, dzieci nasze, wówczas już mężczyźni dojrza-

i niewiasty dorosłe, dalej będą snuły nić tradycji narodowej, dalej będą krzewiły mowę ojczystą i uczucia braterstwa z wszystkimi rodakami. To, co dzisiaj czynimy my, pokolenie obecnie żyjących ludzi, to będą po nas czyniły nasze dzieci i wnuki: będą pracowały nad utrzymaniem i pomnożeniem tego wszystkiego, co naród dotąd stworzył, będą strzegły i dalej rozwijały rodzimą kulturę na rozmaitych jej polach i w różnych jej przejawach. I nie jest nam obojętny los tych dzieci i wnuków naszych; wszak są one krwią z krwi naszej i kośćmi z kości naszych. Więc pragniemy, by było im dobrze na świecie, by czuły się jak najlepiej w Ojczyźnie, by zażywały w niej szczęścia! I rozmyślając tak o przyszłych pokoleniach rodaków, którzy przyjdą po nas i którzy na tej samej co my będą mieszkali ziemi ojczystej i tą samą co my mówili mową ojczystą, zdajemy sobie sprawę z tego, że oni wszyscy wraz z nami i z dawno w grobach poległymi przodkami naszymi tworzą jeden wielki naród, sięgający początkami swymi w zamierzchłą przeszłość, a nadzieją i pragnieniem swoim w niezmierzoną przyszłość. Ktokolwiek kiedykolwiek na tej ziemi ojczystej mówił i czuł po polsku – każdy z nich był i będzie tak jak każdy z nas Polakiem, a każdy Polak był i będzie bliższy sercu naszemu aniżeli człowiek innej narodowości. Bo naród polski wszystkich obejmuje Polaków, i tych, co byli, i tych, co są, i tych, co będą. Oni wszyscy są synami jednej macierzy, jednej ziemi ojczystej, wspólnej naszej Ojczyzny! Toteż miłość narodu obejmuje „wszystkie przeszłe i przyszłe jego pokolenia” – jak mówi Adam Mickiewicz:

... ta miłość moja na świecie,
Ta miłość nie na jednym spoczęła człowieku
Jak owad na róży kwiecie,
Nie na jednej rodzinie, nie na jednym wieku.
Ja kocham cały naród! Objąłem w ramiona
Wszystkie przeszłe i przyszłe jego pokolenia,
Przycisnąłem tu do łona
Jak przyjaciel, kochanek, małżonek, jak ojciec...

Kto tak kocha Naród i Ojczyznę, kto tak gorącym sercem obejmuje WSZYSTKIE jej ziemie i WSZYSTKICH rodaków, kto się czuje synem tych ziem i bratem swych rodaków i kto nie dla siebie, lecz dla innych żyć pragnie, a gdy zajdzie potrzeba za nią umrzeć gotów – tego nazywamy wyrazem, wziętym z języka greckiego, „PATRIOTA”; taką zaś miłość ojczyzny zwiemy „PATRIOTYZMEM”.

Z tego, cośmy dotąd powiedzieli o źródłach, z których płynie miłość ojczyzny, czyli patriotyzm, zdawałoby się, że nikomu tej miłości ojczyzny nie brak. Zdawałoby się, że rozwijając się z niepozornych w dziecku każdym początków, rośnie i potężnieje wraz z jego rozwojem i że wypełnia serce każdego dorosłego człowieka. Ale tak się niestety tylko zdaje. Albowiem pełnemu rozwojowi patriotyzmu stoją niekiedy na drodze różne PRZESZKODY. Najważniejszymi z tym przeszkód [są] ciasna głowa i ciasne serce.

CIASNA GŁOWA nie wie, co się dzieje poza najbliższym otoczeniem i nie sięga myślą swoją poza chwilę bieżącą. Nie zdaje sobie sprawy z tego, że rodacy nie zamieszkują tylko małego szmatu ziemi, dostępnego naszemu wzrokowi, a już zgola nie uświadamiają sobie faktu, że dawno przed nimi żyli i działali na tej ziemi naszej ludzie tacy jak my, związani z nami wspólną krwią i wspólną mową ojczystą. Trudno kochać to, o czym się nawet nie wie, że ono istnieje. Toteż ludzie, którym BRAK ZNAJOMOŚCI ZIEMI OJCZYTEJ I DZIEJÓW OJCZYSTYCH, ludzie, którzy nie obejmują swym umysłem całej Polski teraźniejszej i jej przeszłości, nie mogą być patriotami w pełnym tego słowa znaczeniu.

Ale na to jest rada, a jest nią OŚWIATA. Szerząc oświatę tam, dokąd jeszcze nie dotarła, a pogłębiając ją tam, gdzie już istnieje, rozpowszechniamy wiadomości o wszystkich krajach polskich i o tym, co się w nich działo dawniej. Kto przeczyta jedno lub drugie dziełko zawierające opis naszych miast polskich: Poznania, Krakowa, Warszawy, Wilna, Lwowa, Lublina itd., opis naszych ziem i rzek, gór i dolin, np. naszych Tatr i Kujaw, naszego Podola i Śląska, naszej Wisły i Warty, naszego Bugu i Niemna, kto dowie się o Kaszubach i Mazurach, Góralach i Kurpiach, temu otworzą się oczy i objawi się cała Ojczyzna, cały Naród w swej właściwej postaci i w swym wielkim bogactwie różnorodnych szczepów

i ich siedzib. A kto usłyszy lub przeczyta opowiadania o naszych wielkich królach i wodzach, o mężach stanu i wielkich pisarzach, o Kazimierzu Wielkim, Stefanie Batorym i Janie Sobieskim, o Janie Tarnowskim, o Janie Zamoyskim, o Stefanie Czarnieckim, o Żółkiewskim, Jabłonowskim i Kościuszcze, o Janie Kochanowskim, o Mickiewiczu, Słowackim, Krasińskim i wielu innych – bo nigdy nam nie brakło wielkich mężów – ten nie tylko pozna dzieje naszej Ojczyzny, lecz także pokocha naszą przeszłość i owych pełnych chwały przewodników Narodu, którzy budowali i umacniali nam naszą Ojczyznę, i położyli pod nią tak silne fundamenty, że dzisiaj, po wiekowej niewoli, możemy na nich na nowo dźwigać gmach własnego Państwa.

Tak więc oświata, w duchu narodowym szerzona, odsłania przed nami obszerne widnokregi. Okazując nam ziemię ojczystą i przyszłość narodu i nasz ścisły z jedną i drugą związek, uczy nas kochać CAŁĄ Ojczyznę dzisiejszą i dawniejszą. A z tego umiłowania Ojczyzny rodzi się coraz większa ciekawość jeszcze dokładniejszego poznania ziemi ojczystej i przeszłości narodu. Stąd znowu czerpie świeże soki nasz patriotyzm. I już przestaje być głowa nasza ciasna i ciemna; to, co przedtem nie miało żadnego miejsca w naszym umyśle albo się nam tylko niewyraźnie majaczyło, przybiera kształty jasne i zupełnie świadome: czujemy się dziećmi jednego wielkiego narodu o wielkiej przeszłości i – da Bóg – o wielkiej przyszłości; czujemy, jak gorąco miłujemy ten naród i ziemię, którą on zamieszkuje, a wiemy zarazem, dlaczego je kochamy.

Gorzej bywa z drugą przeszkodą, która niekiedy tamuje rozwój prawdziwego patriotyzmu: z ciasnotą serca. Są ludzie o sercach tak ciasnych, że nic i nikogo prócz siebie kochać nie potrafią. To samoluby. Po nich niepodobna spodziewać się miłości ojczyzny. I trudno też znaleźć lekarstwo na takie SAMOLUBSTWO. Bywają inni, nie tylko o sobie myślący i o sobie dbający, którzy jednak uczuciem swym nie umieją sięgać poza swój zaścianek, poza swoją wieś lub swoje miasteczko albo co najwyżej poza swoją dzielnicę. Na niej miłość ich się kończy. Są to patrioci dzielnicowi, a ich patriotyzm dzielnicowy zwie się „PARTYKULARYZMEM” od łacińskiego wyrazu „*particula*”, tj. cząstka. Tacy patrioci dzielnicowi odczuwają tylko dolę i niedolę swych stron rodzinnych; obojętny bywa

im los reszty ziem ojczystych. Więc daleko im do prawdziwego patriotyzmu, obejmującego CAŁY Naród i CAŁĄ Ojczyznę. Partykularyzm istniał w Polsce zawsze w stopniu silniejszym lub słabszym, tak jak nie brak go też u innych narodów. U nas spotęgowały go rozbiory, których sprawcy wraz ze swymi następcami usilnie pracowali na tym, by rozbić poczucie jedności narodowej i zaćmić świadomość przynależności do jednej Ojczyzny. Toteż tym silniej musieli i muszą u nas patrioci prawdziwi przeciwdziałać tym wszystkim prądom i czynnikom, które sprzyjały i sprzyjają partykularyzmowi. A że praca tych prawdziwych patriotów nie była i nie jest daremna, dowodzą coraz bujniejsze owoce, które ona wydaje. Żywe ciało Ojczyzny, ongiś przez Prusaka, Moskala i Austriaka rozdarte, znowu się zrosło, a spaja je obficie przelewana na kresach krew bohaterów, spieszących ze wszystkich dzielnic Polski na obronę granic Rzeczypospolitej i stwierdzających ofiarą zdrowia i życia, że nie częstkę jakąś lecz całość Ojczyzny sercem swym gorącym obejmują.

Nie można tego powiedzieć o tych, którzy należąc z urodzenia lub z zawodu do pewnego stanu, do pewnej klasy społecznej, są wrażliwi tylko na to, co dotyczy tego stanu lub tej klasy społecznej, a nie odczuwają doli i niedoli wszystkich innych rodaków. Ludzie grzeszący taką KLASOWOŚCIĄ zdarzają się wszędzie i żadna warstwa narodu nie jest od nich wolna. Bywają magnaci i kupcy, wielcy właściciele ziemscy i drobni rolnicy, kapitaliści i robotnicy tak zasklepieni w kole swych stanowych i klasowych interesów, że nie umieją czuć się Polakami i że więcej mają serca dla obcego towarzysza zawodowego, aniżeli dla rodaka należącego do innego stanu. W takich jednostkach trudno dopatrzeć się prawdziwego patriotyzmu, dla którego przecież nie istnieją żadne prochy społeczne ani towarzyskie, stanowe ani klasowe. Polak szlachcic, Polak mieszczanin, Polak chłop i Polak robotnik – toć to wszystko przede wszystkim Polacy, bracia, jednej Macierzy dzieci; kto więc naprawdę kocha Polskę całą, ten kocha też na równi wszystkie stany, ma dla nich wszystkich serce otwarte i dla nich wszystkich pragnie jasnej i dobrej doli! Dzieje nasze okazują nam na każdym kroku przykłady takiego prawdziwego ponad wszelkie różnice stanowe i klasowe wznoszącego się patriotyzmu. I widzimy też takie przykłady dzisiaj wszędzie

wokoło nas. Widzimy, jak naprawdę „z szlachtą polską polski lud” krząta się około budowy i urządzenia odrodzonej Ojczyzny, wspólnie radząc i pracując w Sejmie w Warszawie.

Ale w Sejmie tym widzimy też różne stronnictwa i partie polityczne. Życie publiczne bez nich zapewne obejść się nie może, ale nie wolno zapominać o niebezpieczeństwie, którym zagrażają patriotyzmowi. Tak jak człowiek, pochodząc z pewnych stron Ojczyzny, łatwo może przywiązać swe ograniczyć do tych właśnie stron rodzinnych, albo jak człowiek, należąc do pewnego stanu, może się zasklepić w tym stanie, tak też członek partii politycznej tak się może do jej programu i jej haseł przywiązać, że nie starczy mu już serca dla rodaków, którzy inne wyznają programy i hasła. Stąd obok partykularyzmu i klasowości powstaje trzecia przeszkoda wstrzymująca rozwój pełnego patriotyzmu, mianowicie PARTIJNOŚĆ. W zasadzie każde stronnictwo chce Ojczyznę uszczęśliwić i zapewnić wszystkim rodakom jak najlepsze warunki życia. Ale ponieważ każde stronnictwo chce to czynić na swój własny sposób, który uważa za jedynie rozumny i dobry, przeto wywiązuje się między partiami politycznymi walka o wpływy i o przewodnictwo w narodzie. Zwolennicy i kierownicy stronnictw uważają siebie za jedynych zbawców, a stronnictwom innym zarzucają, że są bezużyteczne albo nawet szkodliwe. I rodzi się z walki partyjnej partyjna nienawiść – brat staje przeciw bratu, Polak przeciw Polakowi. Słusznie powiedział raz właśnie ze względu na te zaciekle walki partyjne Paderewski, że Polak potrafi o wiele silniej nienawidzić Polaka aniżeli wspólnego wroga. Straszne więc czai się na dnię partyjności niebezpieczeństwo dla szczerej miłości Ojczyzny, bo ta partyjność zacieśnia serca nasze i nie pozwala nam poza sztandarem stronnictwa dostrzec chorągwi z orłem białym. A wtedy zamiast służyć całemu Narodowi, służy się wyłącznie swemu stronnictwu; zamiast mieć na oku dobro Ojczyzny, myśli się tylko o tym, by postawić na swoim. To przeciwieństwo między prawdziwym patriotyzmem a ciasnym stanowiskiem partyjnym przedstawia Adam Mickiewicz w następującej przypowieści:

Leżała pewna niewiasta w letargu i wezwał syn lekarzy.

Rzekli wszyscy lekarze: Wybierz jednego z nas, aby ją leczył.

Rzekł jeden lekarz: Ja będę ją leczył podług metody Browna; ale drudzy odpowiedzieli: Zła to jest nauka; niech lepiej w letargu leży i umrze, niż gdybyś ją miał leczyć podług Browna.

Rzekł drugi: Ja będę ją leczył podług nauki Hahnemanna; odpowiedzieli drudzy: Zła to nauka; niech lepiej umrze, niż gdybyś ją miał leczyć podług nauki Hahnemanna.

Tedy rzekł syn niewiasty: leczcie jakkolwiek, byle byście ją wyleczyli! Ale lekarze nie chcieli zgodzić się; jeden żadnym sposobem nie chciał ustąpić drugiemu.

Tedy syn z żalem i rozpaczą zawołał: O Matko moja! A niewiasta na ten głos syna obudziła się i wyzdrowiała. Lekarzów wypędzim.

Tak więc kochając gorąco Ojczyznę, tę wspólną Matkę naszą, a usuwając na bok różnice i programy partyjne, najskuteczniej przyczyniamy się do jej zdrowia i rozwoju. Widzimy też, że w chwilach dla Ojczyzny groźnych i w ziemiach jej najbardziej zagrożonych przygasać lub zupełnie zamilknąć zwykły spory stronnictw; wszak nad stronnictwami i partiami wszystkim góruje w każdym zdrowym narodzie szczery, gorący patriotyzm, dbający zawsze i wszędzie o OGÓŁ rodaków i o CAŁOŚĆ Ojczyzny; patriotyzm, w którym nie ma miejsca ani dla partykularyzmu, ani dla stanowości, ani dla partyjności.

Toteż rdzeniem każdego patriotyzmu jest POCZUCIE SOLIDARNOŚCI OGÓLNONARODOWEJ, to poczucie, które nie dozwala nam być obojętnymi na los innych Polaków, gdziekolwiek byliby przebywali, w stronach bliższych czy dalekich; to poczucie, które każe nam cieszyć się ich radością, a smucić ich bólem; to poczucie, które sprawia, że każdą wyrządzoną im krzywdę odczuwamy jako krzywdę własną, a każdą ich zdobycz jako własne nasze zwycięstwo. Jeden za wszystkich i wszyscy za jednego – oto hasło wszelkiej, zatem i narodowej solidarności. Zatem z lękiem lub radością łowi Polak na Śląsku wieści z Rusi Czerwonej; w napięciu wytęża słuch Polak na Litwie zamieszkały, co też za wiadomości przychodzą z Ziemi Spiskiej; wszak tu i tam, na zachodzie i na wschodzie, na północy i na południu, wszędzie mieszkają synowie jednej i tej samej Polski! Dlatego też w razie potrzeby wszyscy spieszą sobie nawzajem z pomocą. Brakło dzieciom naszym szkół – cała Polska składała

grosz, by je stworzyć i utrzymywać; zajrzało widmo głodu do Wilna albo Lwowa – z całej Polski popłynęły dary, by je zwalczyć; targnęli się wrogowie na Kresy nasze – z całej Polski pośpieszyli bohaterscy żołnierze ku ich obronie. Bo solidarność narodowa nie tylko uczy nas ze wszystkimi rodakami CZUĆ, lecz każe nam także dla nich DZIAŁAĆ.

Gdzie poczucie solidarności narodowej objawia się tylko w uczuciu, a nie prowadzi do czynu i do działania, tam nie ma jeszcze prawdziwego patriotyzmu – tam jest tylko PATRIOTNICTWO. Patriotnik chętnie daje upust swym uczuciom narodowym, pięknie i podniosło o Polsce rozprawia, z przejęciem śpiewa pieśni narodowe, bierze pilnie udział w obchodach narodowych – ale na tym się też wszystko u niego kończy; to, co u innych jest tylko przygodnym wyrazem poczucia solidarności narodowej, staje się u niego jedyną osnową tego poczucia, bo go na nic innego nie stać, jak na sentyment, niekiedy nawet bardzo rzewny, ale niezdolny wykrzesać z bezwładnej woli iskry czynu i działania.

A jednak o ten czyn i to działanie przede wszystkim chodzi. I to nie o czyn jednorazowy lub działanie dorywcze, lecz o stałą, nieprzerwaną, wytrwałą, wciąż ku jednemu i temu samemu celowi skierowaną pracę. Celem tym – DOBRO OJCZYZNY. Tym właśnie różni się prawdziwy patriota od człowieka, któremu brak rzetelnej miłości Ojczyzny, że patriota ponad wszystkie ziemskie cele stawia dobro Ojczyzny, Rzeczypospolitej, według starożytnej zasady rzymskiej: *Salus rei publicae suprema lex esto*, co znaczy po polsku: Dobro rzeczypospolitej niechaj będzie najwyższym nakazem. A dobro Ojczyzny na tym polega, by ona była silna i zabezpieczone miała granice, by żaden wróg nie śmiał się na nią targnąć, by wewnątrz niej panował ład i porządek, by krzewiły się w niej nauki i sztuki, i jak najszerzej rozlewała się po niej oświata, by kwitł w niej przemysł i handel, by rozwijało się w niej rękodzieło i rolnictwo, by panowała w niej zasobność i szerzył się dobrobyt, by każdy jej obywatel dostępował sprawiedliwości, a nikomu nie działa się krzywda, by wszyscy jej synowie w pokoju mogli się oddawać swej pracy i czuli, że najlepiej im w Ojczyźnie.

Nie ma człowieka, który by się nie potrafił do dobra Ojczyzny przyczynić i w jego urzeczywistnieniu współdziałać – jeżeli tylko nie brak

mu dobrej ku temu woli. A nie braknie jej nikomu, kto naprawdę Ojczyznę kocha. Bo kto Ojczyznę kocha, ten pragnie też, by ona jaśniała pełnym blaskiem potęgi i chwały, a kto żywi to pragnienie, ten będzie też miał tę AMBICJĘ PATRIOTYCZNĄ, aby z Ojczyzną i w Ojczyźnie działał się jak najlepiej i jak najpiękniej. W dobie dzisiejszej, gdy wznosimy nowy gmach własnej państwowości dla naszego Narodu, powinien każdy z nas bardziej niż kiedykolwiek wyteżyc całą wolę swoją w kierunku wskazanym przez Adama Mickiewicza, który temu, co dla Narodu polskiego pragnął, dał wyraz w słowach:

Chcę go dźwignąć, uszczęśliwić,
Chcę nim cały świat zadziwić...

Więc powinniśmy ze wszystkich sił dążyć ku temu, aby Państwo Polskie godnie mogło stanąć obok najświetniejszych państw świata i w niczym im nie ustępowało. I każdy może w tym duchu działać i pracować. Wódz, dbając o to, by wojsko polskie najlepiej było zorganizowane i wyćwiczone; żołnierz polski, dowodząc, że jest najwaleczniejszym i zarazem najkarniejszym żołnierzem na świecie; urzędnik, starając się o to, by jego biuro służyło z obywatelskiego i szybkiego załatwiania poruczonych mu spraw; rolnik, dążąc do tego, by uprawiana przez niego ziemia jak najobfitsze wydawała plony; rzemieślnik, zmierzając do tego, by wychodzące z warsztatu jego wyroby były jak najlepsze i jak najtańsze; kupiec, pamiętający o tym, by nikt nigdy nie mógł mu zarzucić choćby najdrobniejszej nierzetelności. Można by przytoczyć po kolei wszystkie zawody, bo w każdym zawodzie i na najbardziej niepozornych stanowiskach można i należy kierować się w działaniu ambicją patriotyczną, wyrosłą na gruncie gorącej miłości Ojczyzny.

Dlatego też trzeba wzniecać ten płomień miłości Ojczyzny we wszystkich sercach, w których jeszcze nie płonie. Zadaniem to przede wszystkim nauczycieli, wychowawców, rodziców a zwłaszcza matek. Nie ma dla rodziców piękniejszego i donioślejszego zadania, jak wychować dzieci na zdrowych, silnych, światłych i dzielnych obywateli, miłujących z głębi serca Ojczyznę, umięjących dla jej dobra i chwały pracować,

a za jej całość i wolność umierać! A matki Polki potrafią tak wychowywać swe dzieci!

Stała u Matki Najświętszej obrazu
Niema i blada – rzekłbyś posąg z głazu,
Gdyby nie ogień, co się w oku żarzy,
I łez strumienie ciekące po twarzy.
Och! Bo okropny los dotknął jej serce:
Niedawno męża zabili morderce,
A dziś złowroga wieści jej nowina,
Że już drugiego traci w boju syna...
Jest jeszcze jeden... Niewiasta zadrżała,
To jej nadzieja i pociecha cała!
Cóż jej zostanie, gdy i ten polegnie?
Kto wesprze biedną, gdy i ten polegnie?
Kto skrzepi wiarą, kiedy zwątpień zima
Omrozi duszę – i kto ród utrzyma?
Tak straszna boleść tłoczy pierś matczyną,
A z oczu gorzkich łez potoki płyną.
Słucha... ktoś szybkim przybliży się krokiem;
To on! Młodzieniec z pałającym okiem.
„Matko, ja idę” wyjęknął z mozołą
I na jej piersi złożył jasne czoło –
„Muszę iść, matko!”
– „O drogi mój synu,
Czyliż dłoń twoja już zdolna do czynu?”
– „Czy zdolna, matko? Alboż do ofiary
Nie dość jest męstwa, miłości i wiary?
Bo choć dziś jeszcze wątle moje dłonie,
Duch je umocni i ten żar, co płonie
W duszy Polaka, na hasła Ojczyzny,
Wiary wolności i ojców spuścizny.
A przecież, matko, tyś sama wpajała
Miłość ofiarną w serce twego syna...

Dzisiaj wybiła już dla mnie godzina!
Wzywa mię Polska, oblana krwią cała;
Wzywają cienie i ojca i braci,
I jasny orszak męczeńskich postaci...
Matko, ja idę!” – I padł na kolana.
A ona, patrząc w niebo, zapłakana,
Krzyż położyła na głowie młodziana
I rzekła z cicha: „Idź, mój synu, idź!
Bo lepiej zginąć, niż w niewoli żyć!”²⁸⁷

Nikt nie wychodzi z rąk swych rodziców, chociażby najlepszych, człowiekiem doskonałym. Najstaranniejsze nawet wychowanie nie zdoła wykorzenić w nas wszystkich ułomności i wad; dlatego musimy, doszedłszy do rozumu, sami dalej się wychowywać i ciągle pracować nad naszym udoskonaleniem. Musimy zwłaszcza pozbywać się wszystkich braków i skłonności, stojących na drodze rozwojowi prawdziwej miłości Ojczyzny. Musimy więc uzupełniać i pogłębiać wyniesioną z domu rodzicielskiego i ze szkoły znajomość ziemi ojczystej i dziejów ojczystych. Nie każdy może co prawda przebiegać wzdłuż i wszerz ziemi polskie i powiedzieć o sobie jak Wincenty Pol:

Byłem w Litwie i Koronie,
Byłem w tej i owej stronie,
Byłem tu i tam;
Od Beskidów do Pomorza,
Z Litwy aż do Zaporozia
Całą Polskę znam.

Ale każdy może poznać Polskę z książek i opisów. Z książek też odpowiednio dobranych czerpiemy wiadomości z przeszłości narodu,

²⁸⁷ Twardowski cytuje tu w całości wiersz „Matka Polka” F. Waligórskiego (1823–1907) [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

a książek takich, pisanych pięknie i zajmująco, posiadamy wielką obfitość. Wzbogacając jednak naszą wiedzę o Ojczyźnie, musimy zarazem – o co o wiele trudniej – potęgować swoją wrażliwość na wszystko, co dotyczy całości Ojczyzny, i wyrabiać w sobie czynne poczucie solidarności ogólnonarodowej. Musimy więc zwalczać w sobie wszelki partykularyzm, wszelką stanowczość czy klasowość i wszelką partyjność. Nie chodzi o to, by zabić w sobie zupełnie przywiązanie do stron rodzinnych, by wyzbyć się poczucia przynależności do pewnego stanu albo by zrzec się wszelkiego udziału w pracy stronnictw politycznych. Kto by tego żądał, żądałby rzeczy niemożliwych do spełnienia. Chodzi jednak o to, aby zawsze i wszędzie pamiętać, że strony rodzinne to tylko częśćka Ojczyzny; że stan lub klasa społeczna, do której należymy, obejmuje tylko częśćkę rodaków, i że stronnictwo, czyli partia, której program wyznajemy, to tylko jeden ze środków pomocniczych pracy obywatelskiej. Wyżej od tych części i środków winniśmy stawiać całość i cel, pomni, że dobro tej dbałości, dobro całej Ojczyzny jest istotnym celem działania prawdziwego patrioty.

Takie podporządkowanie swych sympatii i interesów partykularnych, klasowych i partyjnych pod dobro ogólne bywa czasem nie mniej trudne, jak poświęcenie swego osobistego interesu na rzecz Ojczyzny. A jednak patriotyzm tego od nas wymaga. „Patriotyczne działanie” – powiada Adam Mickiewicz w rozprawie „O duchu narodowym” – „zaczyna się od wyrzeczenia się własnego interesu.” Kto więc chce być patriotą, musi być zdolny do zaparcia się siebie i do poświęceń. Patriotą musi wszelkimi sposobami pracować nad tym, aby różnorodność dążeń i zamierzeń osobistych, partykularnych, klasowych i partyjnych nie rozbijała Ojczyzny na luźne kawałki, aby częsta niezgodność interesów wsi i miasta, kapitalisty i robotnika, konserwatysty i postępowca nie stała się zarodkiem rozrywającej jedność Ojczyzny niezgody. Aby zaś do tego nie doszło, nikomu nie wolno przypisywać sobie większych wobec Ojczyzny uprawnień aniżeli innym; nikomu nie wolno stać hardo i uparcie na straży wyłącznie interesów swej osoby albo swego koła, kółka, kółeczka – owszem, każdy powinien być gotów ustąpić nieco ze swego, a tym samym zbliżyć się do drugiego; każdy powinien zdobyć się na to,

by, gdzie tylko można, podawać rodakom rękę do zgody. Bo Zgoda buduje, Niezgoda rujnuje!

Trudne to bardzo zadanie i trzeba wielkiego hartu woli, aby je spełnić. Bo trzeba na to przewyciężyć swoją własną próżność, zarozumiałość i pychę. „Albowiem bez pokory – poucza nas Adam Mickiewicz – nie ma zgody. Stąd nie mówi się do ludzi: PODNIEŚCIE SIĘ DO ZGODY, ale SKŁOŃCIE SIĘ DO ZGODY. A kto chce związać wierzchołki drzew, musi je nachylić; nachylcie więc rozumy wasze, a zwiążą się.”

Takich to ofiar wymaga od nas rzetelnie pojęty patriotyzm. Żąda ofiary trudu, mienia i życia; żąda od nas zaparcia się siebie na każdym kroku i w każdej chwili. Wszystko, co nasze, winniśmy w ofierze składać Ojczyźnie; próżność naszą i pracę naszą, i grosz nasz, i zdrowie nasze, i życie nasze. Albowiem „wszystko, co nasze jest, Ojczyzny jest!” A Ojczyzna tak mówi do nas:

Jam jest Ojczyzna, i nie dość mi tego,
Że się nazywasz mym synem;
Masz mi poświęcić siebie całego
I nie zmazać się złym czynem;
Gdy cię zawołam w moim ucisku
Do wspólnej z bracią roboty,
Niechaj kto inny biegnie dla zysku,
Tobie nagrodą twe cnoty.
Choćby po twoim najlepszym dziele
Zawsze o sobie sądzi mało;
Nie myśl, jak dla mnie zrobiłeś wiele,
Lecz co ci zrobić zostało.²⁸⁸

Cóż nam daje siłę do takiego poświęcenia i do takiego zaparcia się siebie? Tylko gorąca miłość Ojczyzny i płynące stąd poczucie obowiązków, które względem niej mamy spełniać. Jedni spełniają te obowiązki

²⁸⁸ Jest to fragment wiersza „O powinnościach obywatela” poświęconego ks. A. Czar-toryskiemu przez F. Karpińskiego [przyp. nasz – A.B. i J.J.J.].

w cichości i skrytości, w zakresie swych potocznych prac i zajęć, bez chwały i rozgłosu; inni przez wszystkich widziani i podziwiani. Ale kto naprawdę jest patriotą, ten nie łaknie sławy. Starczy mu wewnętrzne przeświadczenie, że czyni, co do niego należy, i że żaden wysiłek jego nie pójdzie na marne; że z potu jego i – gdy trzeba – z krwi jego zejdzie posiew najpiękniejszy i najcudowniejszy: wielkość i szczęśliwość Ojczyzny!

Chociaż w każdym zawodzie jest obszerne pole do pracy dla dobra Ojczyzny i choć w żadnym z nich nie brak szczerych i gorących patriotów, przecież najbardziej widocznym i w oczy wpadającym wcieleniem miłości Ojczyzny jest służba żołnierska. Albowiem żołnierzowi nie wolno myśleć o sobie; karnie słuchać musi komendy; wyruszając w pole, pozostawia poza sobą wszystkie swe sprawy osobiste; nie służy tylko swym stronom rodzinnym lub jednej tylko dzielnicy, lecz spieszy wszędzie tam, gdzie go wzywa potrzeba; nie zna różnic stanowych lub klasowych, zna tylko towarzyszy broni, serdecznych druhów swoich; nie walczy o programy partyjne i nic go nie obchodzą stronnictwa; stoi na straży całości Rzeczypospolitej i strzeże jej wewnętrznego ładu; a broniąc granic Ojczyzny i odpierając wroga, znosi z wesołą pieśnią na ustach wszelkie trudy i znoje, naraża się na niebezpieczeństwo, śmiało spogląda w oczy śmierci, a gdy Ojczyzna zażąda od niego ofiary jego życia, umiera ze wzrokiem pogodnym i dumnym, bo wie, iż spełnia swój obowiązek aż do ostatniego tchnienia, wyrzekając się dla dobra Ojczyzny nawet siebie samego!

Obyśmy wszyscy posiadli te cnoty żołnierskie! Im bardziej będą się one wśród nas krzewiły, tym silniejsze podstawy zdobędzie sobie wiara, że Ojczyzna nasza, tak jak w oczach naszego szczęśliwego pokolenia odzyskała wolność i nowe życie, tak też już tego życia nigdy nie utraci; że nie tylko zmartwychwstała, lecz jest nieśmiertelna.

[2]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

[3]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

[4]

Inauguracja wykładów w U[niwersytecie] Ż[ołnierskim] zorganizowanych i prowadzonych przez Tow[arzystwo] Nauczycieli Szkół Wyższych wspólnie z wojskowością odbyła się w sobotę, 29 marca, o godzinie 3 po południu, w wielkiej Sali Sokoła. Mimo dość późnego opublikowania, [z]jawił się znaczny zastęp słuchaczy-legionistów; z komendy zaszczylił uroczystość swą obecnością brygadier Mączyński i pułk[ownik] Strzelecki.

Po przemowie wstępnej dyr. dra K. Wojciechowskiego wygłosił prof. Uniwersytetu dr K. Twardowski wykład pt. „Co to jest patriotyzm”. W ściśle rzeczowym, a jednak niezwykle przystępnym opracowaniu określił prelegent istotę oraz genezę patriotyzmu, podał zasadnicze niebezpieczeństwa, jakie mu najczęściej grożą, a wypływają z ciasnoty rozumu lub serca, a wreszcie podał cechy prawdziwego patrioty-obywatela, patrioty w czynach, nie frazesach, szczególnie podnosząc obowiązki i zasługi żołnierza polskiego.

Słuchacze, którzy z niesłabnącym napięciem słuchali godzinnych wywodów, podziękowali oklaskami prelegentowi.

4. Metodologia i dydaktyka

4.1. Wykład wstępny w Uniwersytecie Lwowskim

Lwów, 15 listopada 1895
Principia, VIII–IX (1994), s. 225–236
Do druku przygotował Artur Rojszczak

Wykłady filozofii na tutejszym uniwersytecie rozpoczynam od logiki, a więc jednej z najspecialniejszych gałęzi filozofii. Tym więcej czuję się zobowiązany dotknąć na wstępie [w] kilku słowy tych kwestii, które się każdemu na myśl nasuwają, gdy ma do czynienia z nieznanym mu dotąd przedstawicielem fachu mi poruczonego. Logika bowiem pomiędzy innymi tym się głównie od reszty nauk filozoficznych różni, że z nich wszystkich najdawniej została w sposób naukowy uzasadniona i rozwinięta i że mimo tego do dziś dnia najmniej się zmieniła. Trzeba by się zapuszczać w bardzo specjalne kwestie logiczne, by po sposobie traktowania ich poznać, do którego z panujących w nauce kierunków ten lub ów uczony może być zaliczony. A choćbyśmy się nawet dowiedzieli, że ktoś pojmuje logikę w sposób czysto Arystotelesowski, a drugi sprzyja zapatrywaniom Stuarta Milla, mimo to nie bylibyśmy jeszcze w stanie orzec, jak się zwolennik pierwszego lub drugiego kierunku w logice zapatruje na pewne zagadnienia dzielące filozofów na liczne, a zacięte walki ze sobą toczące obozy. Albowiem podział ten nie z logiki wynika; on nie zależy od tego, czy ktoś uważa sylogizm za pierwszorzędny sposób rozumowania lub – jak Prantl twierdzi – za środek służący do tresury tępych umysłów; podział ten tkwi głównie w tej gałęzi filozofii, którą nazwano „metafizyką”, a której porucza się zazwyczaj stawianie systemów filozoficznych.

Idealizm lub realizm, spirytualizm lub materializm, dogmatyzm lub sceptycyzm, moniści i dualiści itd., oto godła, pod którymi filozofowie zwykli wychwalać własny, a ganić cudzy dorobek umysłowy. Prócz tego obierają sobie zwykle jeszcze jakąś nazwę, urobioną z nazwiska filozofa, w którego ślady wstępują, a którego naukę uważają za prawdziwą. Idealisci dzielą się na platończyków, berkeleistów itd.; i tak w każdym z wymienionych kierunków. Gdy się więc ma do czynienia z nieznanym dotąd przedstawicielem filozofii, sam zwyczaj już każe się pytać, w jakiej ze wskazanych nam przez historię filozofii rubryce należy go umieścić. A z osobistego doświadczenia mogę zapewnić, że ile razy dotąd mówiłem komuś, że się oddaję badaniom filozoficznym, zawsze mnie pytano, czy jestem może zwolennikiem Herbarta lub Tomasza z Akwinu, Spinozy lub Platona, Wundta lub Kanta. Na takie pytania jaką więc dawałem odpowiedź? Wziąłem sobie za wzór Sokratesa i na pytanie odpowiadałem pytaniem; a pytałem się, jak by wyglądało pytanie analogiczne, zwrócone do przedstawiciela którejkolwiek z nauk przyrodniczych. Czy zoologa lub fizyka można by w ogóle w podobny zapytywać się sposób i co by podobne zapytanie zastosowane do badacza przyrody miało za znaczenie? A wtedy mi mówiono: Ach, nauki przyrodnicze, to coś całkiem innego; tam nie można mówić o tak zasadniczo się różniących kierunkach, o zwalczających się wzajemnie systemach; ale w filozofii każdy musi być jakimś „-istą” lub „-ikiem” – *aut est talis, aut non est*.

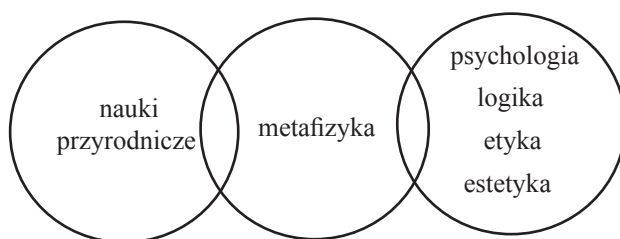
Zdaje mi się, że ci, co w ten sposób starali się uzasadniać zadawane mi pytanie, zdradzali brak znajomości istotnych właściwości tak nauk przyrodniczych, jak filozoficznych gałęzi wiedzy. Wychodzili bowiem z tego założenia, że nauki przyrodnicze dzieli przepaść od filozoficznych nauk; że istnieje między jednymi i drugimi taka różnica, jakiej nie ma między żadnymi innymi obszarami wiedzy ludzkiej. Czy to prawda? Czy przyjęte tak ogólnie zdanie jest uzasadnione? Im większą wziętością mniemanie jakieś się cieszy, im więcej jest rozpowszechnione, tym mniej trzeba mu z góry dowierzać, tym krytyczniej należy zbadać jego uprawnienie. I dlatego zastanówmy się choć pobieżnie, o ile na to czas pozwala, nad tą kwestią i starajmy sobie zdać sprawę ze stosunku, jaki zachodzi między naukami przyrodniczymi a filozofią.

Na stosunek ten można się zapatrywać w nie jeden tylko sposób. Nie będę się zatrzymywał nad, ciekawym zresztą bardzo, stosunkiem, jaki zachodzi między dziejowym rozwojem nauk przyrodniczych z jednej, a filozofii z drugiej strony; pragnę natomiast zwrócić uwagę na stosunek pomiędzy przedmiotami, którymi się zajmują nauki przyrodnicze i filozoficzne, i pomiędzy metodami, jakimi się w swych badaniach posługują.

Sama nazwa nauk przyrodniczych wskazuje nam ich przedmiot. Rzeczy i zjawiska należące do przyrody stanowią tło rzeczowe nauk przyrodniczych. Wszystko, cokolwiek jest ciałem lub przymiotem ciał, należy do ich dziedziny. Cokolwiek działa na nasze zmysły, a i narzędzia zmysłowe wraz z ustrojem, w którym tkwią, oto olbrzymi obszar nauk przyrodniczych. W przeciwieństwie do nich filozoficzne nauki zajmują się zjawiskami umysłowymi, duchowymi; ale tego rodzaju określenie przedmiotu nauk filozoficznych nie może być zastosowane do nich wszystkich bez wyjątku. Jest ono trafne, jak długo ma się na myśli psychologię, logikę, etykę, estetykę; nie dopisuje jednak, gdy chodzi o metafizykę. Metafizyka bowiem nie bada ani zjawisk zmysłowych jako takich, ani umysłowych; więc zdawałoby się, że w ogóle nie ma racji bytu; a pozytywiści rzeczywiście jej odmawiają wszelkiego znaczenia. Ale się mylą. Albowiem obok rzeczy zmysłowych i umysłowych są jeszcze inne, niedające się zaliczyć ani do jednej, ani do drugiej kategorii, a stojące w ścisłym związku tak z jedną, jak z drugą. Na przykład stosunki najrozmaitszego rodzaju. Czy podobieństwo pomiędzy dwoma przedmiotami jest zjawiskiem zmysłowym, czy umysłowym? Oczywiście ani jednym, ani drugim, a przecież stosunek ten zachodzić może tak między zjawiskami zmysłowymi, jak między umysłowymi. Podobne są do siebie dwa stoły, dwa ruchy, ale podobne też są dwa uczucia, dwa wrażenia zmysłowe. Albo stosunek przyczyny do skutku. Przyczyną może być coś zmysłowego (nacisk), i skutkiem także (upadnięcie przedmiotu); tak samo dwa zjawiska umysłowe mogą się mieć do siebie, jak przyczyna do skutku (wyobrażenie i uczucie); stosunek ten może nawet zachodzić między zjawiskiem umysłowym a zmysłowym: postanowienie i ruch członka; ale sam stosunek przyczynowości nie jest przecież ani

czymś zmysłowym, ani czymś umysłowym. Cała więc teoria stosunków należy do dziedziny metafizyki. Na tym jednak nie koniec. Istnieje cały szereg zagadnień, których przedmiotem nie jest ani coś zmysłowego, ani umysłowego, lecz które odnoszą się w równy sposób do rzeczy zmysłowych, jak umysłowych. Pytanie, skąd się wziął świat cały – dusza i ciało – do rzędu tych kwestii należy; dalej zbadanie związku, w jakim stoi świat umysłowy ze zmysłowym; a gdy się pytamy o cel istnienia wszechświata, odpowiedzi naukowej szukać należy w metafizyce. Nie brak więc przedmiotów, którymi by się metafizyka zajmować mogła; nie brak jej materiału do pracy, a tylko własny widnokrąg ciasny pozytywistów nie pozwala im słusznie oceniać doniosłości tych zagadnień.

Z tego, com tu powiedział o przedmiocie metafizyki, wynika, że filozofii nie można wprost przeciwstawiać naukom przyrodniczym. Do filozofii bowiem należy metafizyka; dlaczego, tego dla braku czasu wyłuszczyć nie mogę; zadowolam się skonstatowaniem faktu przez nikogo niezaprzeczonego. A metafizyka, będąca gałęzią filozofii, zajmuje się przedmiotami pozostającymi w styczności bliskiej tak z przedmiotami nauk przyrodniczych, jak z przedmiotami reszty nauk filozoficznych i tworzy między tymi dwoma obszarami wiedzy ludzkiej ścisły związek, ugruntowany na wspólności pewnych zagadnień. Stosunek ten można by symbolicznie tak przedstawić:



Istnieje jeszcze innego rodzaju związek między naukami przyrodniczymi i filozoficznymi. Pewne zagadnienia, którymi się umysł ludzki zajmuje, odnoszą się do zjawisk, na które składają się tak przyczyny natury przyrodniczej, jak duchowej. Kwestia powstania mowy ludzkiej, wywoływanie wrażeń zmysłowych przez ruchy eteru, powietrza, utworzenie form życia społecznego – oto zagadnienia tego rodzaju. Lingwi-

styka, socjologia, psychofizyka, aczkolwiek stanowią osobne nauki, przecież łączą ze sobą nauki przyrodnicze i filozoficzne, sięgając swoimi podstawami tu i tam.

Oznaczywszy tym sposobem stosunek, jaki zachodzi między naukami przyrodniczymi a filozoficznymi na podstawie przedmiotów i zagadnień, którymi się zajmują, zwróćmy się do metody. W niemieckiej filozofii utarło się wyrażenie „*die naturwissenschaftliche Methode*”; mówi się o metodzie nauk przyrodniczych jakoby o jednym jedynym sposobie badania na polu przyrody; a pod tą metodą rozumie się metodę indukcyjną. Takie pojmowanie rzeczy nie we wszystkim jest ściśle. Albowiem istnieje gałąź nauk przyrodniczych, która stała się już na wskroś dedukcyjną, a jest nią mechanika. I mechanika była zrazu nauką indukcyjną; ale zdołała coraz dalej idącymi uogólnieniami dojść do sformułowania kilku zasadniczych praw, z których wysnuwa drogą już czysto dedukcyjną prawa poszczególnych zjawisk ruchu. A więc mechanika dziś się już nie posługuje metodą indukcyjną. Istnieją jeszcze inne nauki przyrodnicze, w których nie ma ani śladu indukcji. Są nimi wszystkie nauki czysto opisowe, jako to np. zoologia. Dopiero gdzie chodzi o powstanie pewnych gatunków, gdzie zaczynamy się pytać o przyczynę pewnych zjawisk, dopiero tam występuje indukcja jako jedynie właściwy środek dociekania prawdy. A zatem w naukach przyrodniczych nie jedną tylko widzimy metodę indukcyjną. Ma tam i miejsce, obok klasyfikacji, dedukcja. A to samo da się powiedzieć o naukach filozoficznych. Jedna z nich jest przede wszystkim czysto opisowa: psychologia; a dopiero gdy się pytamy o powstawanie zjawisk umysłowych, o czynniki wpływające na rozwój całości życia umysłowego, wtedy dopiero indukcją się w psychologii posługujemy. Logika znowu, podobnie jak z nauk przyrodniczych mechanika, jest nauką dedukcyjną; etyka i estetyka również być powinny naukami dedukcyjnymi, tylko że nie ma jeszcze w tym względzie zgody co do tych zasadniczych praw, z których wysnuć by się dały drogą dedukcji poszczególne normy oceniania etycznego i estetycznego. I o to się spierają, czy tych ogólnych praw zasadniczych etyki i estetyki powinno się szukać drogą indukcji lub czy one są bezpośrednio oczywistymi. Pierwszy wypadek odpowiadałby mechanice, drugi logice.

Jakże na koniec rzecz stoi z metafizyką? Nim przystąpimy do kwestii, czy należy w niej stosować dedukcję lub indukcję, trzeba stwierdzić, że i w metafizyce są działy czysto opisowe. Do nich należy wspomniana już teoria stosunków. Tutaj bowiem o nic innego nie chodzi, jak o opisanie i rozgatkowanie poszczególnych stosunków, jak też o oznaczenie warunków, które muszą być spełnione, by ten lub ów lub kilka stosunków między przedmiotami zachodzić mogły. W tej części metafizyki np. musi być obrobiona kwestia, podniesiona przez niektórych uczniów Kartezjusza, czy duch i materia, będące substancjami tak różnorodnymi, MOGĄ wzajemnie na siebie oddziaływać. O możliwości takiego oddziaływania przekonujemy się drogą dedukcyjnej analizy, rozbierając pojęcia oddziaływania wzajemnego i spostrzegając, że w pojęciu tym nie ma nic, co by wzbraniało zastosować je do jakich bądź, choćby najróżnorodniejszych przedmiotów. Jeżeli jednak nie chodzi już o żadną MOŻNOŚĆ wzajemnego oddziaływania ducha na materię, lecz o kwestię – na którą Fechner, Wundt, Paulsen i inni odpowiadają przeczeniem – czy to oddziaływanie rzeczywiście ma miejsce, wtedy niepodobna się obejść bez indukcji. Tak samo indukcja jest potrzebna, gdy chcemy się zastanawiać nad celem ostatecznym wszechświata i żyjących w nim osobników. Zbierając doświadczenia odnoszące się do poszczególnych istot i do krótkich stosunkowo epok, dochodzimy drogą coraz dalej idącego uogólnienia do wyników odnoszących się do przyszłości doświadczeniu nieprzystępnej. Indukcja zatem w metafizyce odgrywa rolę wcale nie pośrednią. Ale nie we wszystkich zagadnieniach jest ona możliwa. Kwestię, czy świat istnieje wiecznie lub miał początek w czasie, rozstrzygnął Arystoteles za pomocą nader subtelnej, ale zupełnie ścisłej dedukcji; a takich kwestii, przystępnych tylko dedukcji, jest w metafizyce liczba spora. Cała trudność polega tu na wykryciu tych ogólnych zasad, na których dedukcja mogłaby się opierać; gdyż w tym właśnie tkwi cecha znamiennej dedukcji, iż wychodzi ona z sądów ogólnych, podczas gdy indukcja przeciwnie, opiera się na sądach szczegółowych. Otóż to do tych zasad ogólnych, służących rozumowaniu dedukcyjnemu za punkt wyjścia, odnosi się przeobrażenie, jakie w obecnym wieku metafizyka przebywa. Z nielicznymi bardzo wyjątkami mniemano powszechnie, że do

tych ogólnych zasad nie można dojść za pomocą indukcji, że te zasady muszą być aprioryczne, że nie można ich czerpać z doświadczenia, że muszą być wyższe ponad doświadczenia, a czerpane ze źródła pojęć drzemiących na dnie duszy ludzkiej. A więc każdy pojęcia te wydobywał na jaw, układał z nich zdania i zasady, a z tych znowu dedukował śmiało prawa wszechbytu. A ponieważ nie ma dwóch dusz sobie równych, więc każdy prawie z innego wychodził założenia i do innych dochodził wniosków. Stąd powstała ta mnogość zwalczających się nawzajem systemów, a wieczny spór filozofów, brak zgody zupełny niemal zrodziły nieufność u ogółu, a potem pogardę i lekceważenie. Filozofia wznosiła jeden system aprioryczny po drugim, filozofowie silili się na coraz to nowe pomysły, podczas gdy nauki przyrodnicze pracą cichą, systematyczną, opartą na faktach, a nie na obłokach, postępowały z wolna, ale pewnym krokiem coraz dalej i wyżej. Kopernik, Galilei, Newton, Darwin, Robert Mayer, Kirchhoff, Helmholtz, Fechner, Maxwell i Hertz wskazali drogę, którą można, opierając się na faktach, za pomocą indukcji osiągnąć zasady ogólne, które by służyły za podstawę najdalej idących dedukcji, i to takich dedukcji, które by się dały sprawdzać doświadczeniem. Przebrała się nareszcie i miarka w filozofii. Gdy runęły gmachy pokantowskiej spekulacji, gdy powstała straszna próżnia umysłowa, którą płytkie umysły starały się zapęłnić ewangelią materializmu, ocknęła się filozofia. Powstali Herbart i Trendelenburg, Lotze i Brentano, i nawoływali do naprawy opłakanego stanu rzeczy. Porzucili stawianie tez apriorycznych rzekomo, a w rzeczywistości dowolnych; wskazywali na analizę faktów i zjawisk samych, stawiali za wzór metodę, jaką nauki przyrodnicze do tak świetnych dochodziły wyników i odtąd nowa się w filozofii, a zwłaszcza w metafizyce, rozpoczęła epoka.

Obecny stan metafizyki można by porównać z położeniem, w jakim się znajdowała mechanika przed Galileim. Nagromadzono wiele materiału doświadczalnego, dążono do ujęcia tej obfitości poszczególnych wiadomości w pewien system, ale dopiero Galilei rozpoczął systemu tego budowę. A nie od razu ona stanęła. Trzeba było jeszcze zrobić niejedno odkrycie, trzeba było znane już fakty dokładniej zbadać, nim mechanika mogła przybrać tę formę wykończoną, jaką dziś w niej widzimy.

I w metafizyce wiele już zrobiono, sporo uzbierano cegiełek do budowy systemu, a liczne były już próby wybudowania systemu. Ale zabierano się do tej pracy przedwcześnie; nie spostrzeżono, że brak jeszcze licznych cegiełek, że kamień węgielny nie dość starannie uciosany i ułożony – a więc i gmachy, gdy stawały już pod dachem, ukazywały w licznych miejscach dziury i rozpadały się w gruzy. Ale cegielki poszczególne pozostały; one nie rozsypały się w proch, z wyjątkiem tych, co nic nie były warte. Zatem praca minionych pokoleń nie była całkiem daremna; chociaż nie osiągnęła wyników, do których dążyła, nie była bezowocna. Wykazała bowiem, która cegielka posiada wartość niepożyłą, a którą należy odrzucić; spowodowała pewien naturalny dobór wśród najrozmaitszych twierdzeń i zapatrywań, a tym sposobem ułatwiła przyszłym pokoleniom pracę i ukazała, że i w tej dziedzinie wiedzy ludzkiej możliwy jest postęp.

A więc na stawianie systemu filozoficznego czas jeszcze nie nadszedł. Mówię „systemu”, a nie „systemów”, gdyż jeden tylko jest prawdziwy system filozofii. Ale my go nie znamy, a może i nigdy nie poznamy. Mechanika zdołała dojść do systemu doskonałego, gdyż przedmiot jej ściśle jest określony, w pewne ujęty granice, a badania same odnoszą się do zjawisk względnie prostych i nieskomplikowanych. Ale metafizyka mająca ogarnąć wszechświat cały, jego przeszłość i przyszłość, i wszystko, co w nim jest nieskończenie małym i nieskończenie wielkim! Czy ona dojdzie kiedyś do posiadania tych wszystkich wiadomości poszczególnych, z których można by zbudować gmach wiedzy już bez luki, bez braku; gmach nienarażony z góry na runięcie? Nie wiem, co będzie; wiem jednak, że dziś nam do tego jeszcze daleko bardzo, choć już nie całkiem tak daleko jak filozofom indyjskim lub jońskim. Nie badajmy przyszłości, nie zaciekajmy się w domysły, lecz róbmy, co do nas należy. Skorośmy więc przyznali, że jeszcze nie jesteśmy w stanie ułożyć systemu filozofii, zbierajmy wiadomości, które by się na to w przyszłości przydać mogły. Nie brak nam zagadnień, więc obrabiamy jedno po drugim; jeden to, drugi tamto; i tym sposobem przysporzymy ludzkości coraz to liczniejszych punktów wsparcia, coraz to obfitszego materiału, mogącego służyć do zorientowania się we wszechświecie.

Przemawiając za tym, by się nie imać budowania systemów filozoficznych, wiem, iż łatwo mnie o to posądzić można, że odejmuję metafizyce jej najistotniejszą cechę. Od metafizyki żąda się zwykle, by ujmowała w całość wyniki poszczególnych badań dokonanych przez nauki specjalne. A tego nie będzie, jeżeli nie będzie systemu filozofii. Tak sobie niejeden pomyśli. Wobec takiego możliwego zarzutu trzeba pamiętać, że każda kwestia metafizyczna, jak to wynika z podanego tutaj określenia przedmiotu metafizyki, tyczy się syntezy wyników poszczególnych badań; jeżeli wiemy, że świat musiał mieć początek, a nie istnieje wiecznie, przekonanie to odnosi się zarówno do badanych przez nauki przyrodnicze przedmiotów, jak do przedmiotów, którymi się psychologia zajmuje. A jeżeli wiemy, że wzajemne oddziaływanie dwóch przedmiotów nie stanowi nic o ich jakości, wtedy posiadamy prawo, które stosuje się zarówno do przedmiotów materialnych, jak duchownych i do obu razem. Wszystko więc, cokolwiek w metafizyce robimy, jest syntezą częściową; a że nie posiadamy syntezy zupełnej, obejmującej wszystko bez wyjątku, to [jest] prawda niezaprzeczona: fakt, którego nie usuną żadne spekulacje. Ale lepiej syntezy takiej nie posiadać, jak posiadać mylną; na prawdziwą zaś syntezę naukową – jakem już powiedział – jeszcze nas nie stać.

A teraz wróćmy do pytania, z któregośmy wyszli. Starałem się wykazać, że między naukami filozoficznymi i przyrodniczymi wcale nie ma tak rażącej sprzeczności; że przeciwnie, jedna gałąź filozofii, mianowicie metafizyka, zajmuje się zagadnieniami zarówno obchodzącymi resztę nauk filozoficznych, jak nauki przyrodnicze; a starałem się też wykazać, że metody, którymi nauki filozoficzne z metafizyką na czele się posługują, nie są inne jak te, które do badań przyrody bywają stosowane. Z tego wynika, że rubrykowanie filozofów i nadawanie im etykiet nie jest przy dzisiejszym stanie uprawianej przez nich umiejętności uzasadnione. To pewne, że różnice zdań między filozofami istnieją i dzisiaj. Ale istnieją one także wśród przyrodników. Ileż jest teorii starających się wyjaśnić zjawisko trzęsienia ziemi? Ilu rozmaitymi sposobami pragną przyrodnicy wytłumaczyć powstanie gatunków zwierzęcych i roślinnych? Przeciw Darwinowi powstaje Waismann, przeciwko

im obu Hamann. A nawet w mechanice nie brak wielkiej różnicy zdań, gdy chodzi o sposób dedukowania jej nauk. Kirchhoff pragnął wyrugować pojęcie siły; Mach w jego wstąpił ślady; ale podniosła się też silna opozycja. Więc nie brak w naukach przyrodniczych różności zdań, rozmaitych sprzecznych kierunków. Ale ta różność zdań, ta różnaitość kierunków odnosi się zawsze do jednej kwestii spornej, stojącej właśnie na porządku dziennym. Może więc zajść wypadek, a zachodzi często bardzo, że dwaj przyrodnicy zgadzają się zupełnie we wszystkich kwestiach z wyjątkiem właśnie jednej; że są obaj na przykład zwolennikami teorii ewolucji, ale w kwestii dziedziczności przymiotów nabytych jeden obstaie przy zapatrywaniach Karola Darwina, drugi przy twierdzeniach Augusta Waismanna. Jeżeli więc jeden o drugim powie, że jest darwinistą, wtedy pragnie tylko zaznaczyć, że on w tej kwestii jest zdania tego samego co Darwin, ale bynajmniej nie zamierza potępić reszty jego wiadomości. A to właśnie się dzieje w filozofii. Jeżeliby komuś powiedział, że jestem na przykład spinozystą, podpisałbym na siebie i na całą pracę filozoficzną moją wyrok potępienia w oczach tych, co nie są spinozystami. A gdybym rzekł, że jestem zwolennikiem filozofii tomistycznej, spotkałbym się z litościwym uśmiechem wszystkich niemal filozofów z północnych Niemiec i jeszcze wielu innych. Taki stan rzeczy stanowczo jest niezdrowy, a choć w polityce *mutatis mutandis* może mieć miejsce, to z drugiej strony ubliża nauce i tym, co się nauce oddają.

Wszystkie nauki biorą prawdę tam, gdzie ją znajdują; każdy badacz, czy to przyrody, czy historii, czy matematyki, z twierdzeń poprzedników swoich przyjmuje te, które są uzasadnione, a odrzuca te, których fałszywość jest w stanie rzeczowymi argumentami wykazać. I tylko w filozofii miałoby być inaczej? Tylko w filozofii każdy miałby zaczynać *ab ovo*, a potępiać bez należytego zbadania wszystko, co ktoś przed nim stwierdził, dlatego że ten ktoś był tam jakimś „-istą”? Nie, tak być nie powinno i mamy niepłonną nadzieję, że czasy takiego postępowania jeżeli nie minęły jeszcze całkiem, to już mijają. Nie o ten lub ów system chodzić nam powinno, o przynależność do tego lub owego kierunku, tej lub owej szkoły filozoficznej, lecz o prawdę naukową i rzetelne jej uzasadnienie; a jeżeli kto na to powstanie i powie, że to eklek-

tycyzm, wtedy spokojnie można mu na to odpowiedzieć, że nie chodzi tu o nazwę, lecz o rzecz, a postępując we wskazany sposób nie czynimy nic, czego by wszystkie nauki nie czyniły. A czy ktoś fizyka dzisiejszego, dlatego że wykłada jedną rzecz wedle Newtona, drugą wedle Keplera, trzecią wedle Galwaniego, czwartą wedle Faradaya, piątą wedle Bunsena itd. nazwie „eklektykiem”? Zapewne nie. Otóż i nas nie ma wtedy prawa tak nazywać.

Albowiem filozofia jest także nauką, jest także umiejętnością jak każda inna; celem jej [jest] szukanie prawdy, a prawda w każdym przedmiocie jest tylko jedna; żaden człowiek wszystkich nie posiadał prawd, ale w którymkolwiek względzie ktoś nam ją wskaże, od tego chętnie i z wdzięcznością ją przyjmujemy. Prócz szukania prawdy nauka żadnej nie posiada ambicji; a szukając prawdy, nikt nie zechce całej prawdy sam odnaleźć albo własnym zasługom jej odkrycia przypisać. Gdy wszyscy, co uprawiają filozofię, głęboko się przejmą jej posłannictwem naukowym, wtedy już nie będą się dzielić na kierunki i kierunczki, na zwolenników rozmaitych systematów i systemacików, lecz dążąc wspólnymi środkami do wspólnego celu, zgodnie będą kroczyć drogą sumiennego i li tylko rzeczowym argumentom przystępnego badania ku prawdzie – nie wynosząc się jedni nad drugich, a pomni na słowo, że „kogo prawda sobie podbiła, tego i świat cały w dumę nie wbije” ([Tomasz à Kempis,] *De imitatione Christi*, L. III, XIV, 4).

4.2. Indukcja w metafizyce

Odczyt podczas Nadzwyczajnego Walnego Zgromadzenia,
a zarazem 5 posiedzenia naukowego Polskiego Towarzystwa Przyrodników
im. Mikołaja Kopernika
Lwów, 1 czerwca 1897

- [1] *Słowo Polskie*, r. II (1897), nr 127 [popołudniowy] (2 czerwca), s. 2 [abstrakt]
- [2] *Gazeta Lwowska*, r. LXXXVII (1897), nr 127 (5 czerwca), s. 3 [abstrakt]
[tekst identyczny jak *sub* [1]]
- [3] *Kurier Lwowski*, r. XV (1897), nr 155 (5 czerwca), s. 2 [abstrakt]
[tekst identyczny jak *sub* [1]]
- [4] *Gazeta Narodowa*, r. XXXVII (1897), nr 156 (6 czerwca), s. 2
[abstrakt] [tekst identyczny jak *sub* [1]]

Dr Kazimierz TWARDOWSKI, prof. filozofii przy tutejszym uniwersytecie,²⁸⁹ wygłosił odczyt pt. *INDUKCJA W METAFIZYCE*, w którym roztrząsał pytanie, dlaczego metoda indukcyjna, stosowana z tak wielkim pożytkiem w naukach przyrodniczych, nie wydała dotąd równie zadowalających rezultatów w metafizyce. Zaznaczywszy sposób, w jaki nauki przyrodnicze posługują się w swoich badaniach indukcją, prelegent wykazał szczegółowo, iż twórcy hipotez metafizycznych nie przestrzegają zazwyczaj koniecznych warunków, od których spełnienia zawisła możliwość sprawdzenia lub odrzucenia jakichkolwiek hipotez. Jeżeli metafizyka pragnie postąpić naprzód, musi się bezwzględnie poddać wymaganiom naukowej metody. Wynikające stąd dla metafizyki zadania są po części natury krytycznej, po części zaś odnoszą się do ujęcia w zgodną całość wyników badań nauk specjalnych. Przy tym należy jednak postępować stopniowo, a nie – jak to się zwykle dzieje – rozpoczynać od razu od uogólnień najdalej idących.

²⁸⁹ W *Gazecie Lwowskiej* zamiast słów „prof. filozofii przy tutejszym uniwersytecie” są słowa „prof. filozofii tutejszego uniwersytetu” [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

4.3. Jak i czego należy się uczyć?

Odczyt w Towarzystwie Oświaty Ludowej

Lwów 1898–1899

Odczyty Towarzystwa Oświaty Ludowej we Lwowie.

*Streszczenia odczytów urządzonych przez Wydział Towarzystwa w jesieni i zimie
1898–1899 we Lwowie, Lwów 1899, Nakładem TOL, s. 1–4 [abstrakt]*

Każdy człowiek posiada żądzę wiedzy. Już w wieku dziecięcym żądza ta objawia się w licznych pytaniach, z którymi dzieci zwracają się do swego otoczenia na każdym niemal kroku. Jeżeli żądza wiedzy tyczy się rzeczy błahych, nazywamy ją „ciekawością”.

W tym, że żądza wiedzy istnieje u wszystkich ludzi, że jej zaspokojenie sprawia nam przyjemność, a jej niezaspokojenie przykreść, leży dowód, że nabywanie wiadomości jest dla człowieka rzeczą potrzebną, tak samo jak odżywianie się lub ruch. Dlatego mówimy też o popędie do wiedzy lub o popędie do nabywania wiadomości.

Potrzebę nabywania wiadomości nietrudno zresztą wykazać. Biorąc pod uwagę wiek najwcześniejszy, widzimy, że cały szereg wiadomości potrzebny jest dziecku, aby je uchronić od rozmaitych szkodliwych dla jego zdrowia wpływów. Dziecko musi się dowiedzieć, że ogień parzy, że w zimie trzeba się cieplej odziewać aniżeli w lecie, że nie można za wiele jadać itd. Wiadomości tego rodzaju są wyposażeniem na całe życie późniejsze, i w odpowiedni sposób uzupełnione umożliwiają człowiekowi zachowanie zdrowia i siły, rzeźkości ciała i świeżości umysłu. Prócz wiadomości dotyczących się ciała ludzkiego i warunków jego zdrowego rozwoju potrzebne są człowiekowi jeszcze innego rodzaju wiadomości. Wedle celu, dla którego są potrzebne, można je podzielić na dwie grupy. Jedne z nich są człowiekowi potrzebne, aby mógł sobie zapewnić kawałek chleba; aby miał z czego żyć. Nie ma prawie zawodu, w którym można by pracować, nie nabywszy przedtem pewnych wiadomości. Kto więc żadnych nie posiada wiadomości, może się łatwo znaleźć bez zarobku i tak siebie samego, jak swoją rodzinę skazać na głód i nędzę. Dlatego też rodzice troskliwi o przyszłość swych dzieci przysposabiają je do jakiegoś zawodu, który by im zapewnił utrzymanie. Wszystkie

wiadomości, których posiadanie jest potrzebne do wykonywania pewnego zawodu, składają się na wykształcenie zawodowe.

Po drugie, potrzebne są człowiekowi pewne wiadomości, aby mógł spełniać swe obowiązki względem społeczeństwa. Obowiązki te są wprawdzie bardzo różnorodne, stosownie do stanowiska, jakie każdy w społeczeństwie zajmuje; są jednak i takie obowiązki względem społeczeństwa, które ciążyą na wszystkich ludziach żyjących w zwykłych warunkach. W pierwszym rzędzie są to obowiązki rodzicielskie. Jest obowiązkiem ojca i matki wychować dzieci swoje na ludzi zdrowych, pożytecznych i dobrych. Nie można tego uczynić, nie posiadając odpowiednich wiadomości. Wychowanie dzieci jest jedną z najtrudniejszych rzeczy, czego dowodzi fakt, iż tak mało jest dziatwy i młodzieży naprawdę dobrze wychowanej. Kto chce dzieci dobrze wychować, musi przede wszystkim posiadać wiadomości z higieny, tj. z nauki o zdrowiu, i musi znać zasady moralności, albowiem pielęgnowanie zdrowia i wdrażanie do życia moralnego jest w pierwszym rzędzie zadaniem domu rodzicielskiego. Wykształcenia zawodowego nabywa dziecko zwykle poza domem, czy to w odpowiedniej szkole, czy też oddane na naukę do majstra lub gospodarza. Czasem jednak i zawodowe wykształcenie daje dziecku dom rodzicielski, gdy np. ojciec jest gospodarzem i syn jego ma również zostać gospodarzem. Ale chociaż ojciec zwykle nie kształci syna w przyszłym zawodzie, powinien mu być pomocnym w wyborze zawodu, na co znowu potrzebne są pewne wiadomości.

Nie tylko każdy ojciec i matka musi posiadać pewne wiadomości, jeżeli chce spełnić zadanie wobec dzieci i tym samym wobec społeczeństwa. Dziś każdy mężczyzna posiada pewne prawa polityczne. Wolno mu zawiązywać stowarzyszenia, wolno mu wybierać posłów do Rady Państwa, wolno mu na zgromadzeniach zabierać głos i przemawiać do swoich współobywateli itd. Także obowiązki polityczne na każdym z nas mogą zaciążyć. Możemy być wybrani do parlamentu, do rady gminnej, do komisji szacunkowych dla wymiaru podatku itd. Ten udział w życiu politycznym wymaga niemało wiadomości, jeżeli ma wyjść na pożytek obywateli. Ogół wiadomości potrzebnych do pełnienia wspomnianych obowiązków politycznych nazywamy „wykształceniem politycznym”.

Dalej, powinien każdy człowiek starać się o nabycie najważniejszych wiadomości z przeszłości dziejowej własnego narodu i przynajmniej tych narodów obcych, z którymi naród nasz pozostawał lub pozostaje w ciągłych stosunkach. Jest to potrzebne, aby zrozumieć, w jaki sposób ułożyły się wszystkie te warunki, wśród których my dziś żyjemy. Te wiadomości powinny także obejmować znajomość ojczystej literatury. W każdym narodzie żyli wielcy ludzie, którzy swoimi pismami wywarli stanowczy wpływ na dalszy rozwój narodu i na jego sposób myślenia. Dość wspomnieć o Reju i Kochanowskim, którzy przyczynili się głównie do tego, iż w Polsce zaczęto się posługiwać językiem polskim nie tylko w mowie, lecz także w piśmie – zamiast łacińskiego, jak to dawniej bywało; albo o Mickiewiczu, który swoimi dziełami wlał w naród polski, jęczący w niewoli, nowego ducha. Nie godzi się też zapominać o mężach, którzy całe swe życie poświęcali pracy około wychowania dorastającej młodzieży i nadali temu wychowaniu nowe a zbawienne skutki (Konarski, Czacki).

Na koniec trzeba się starać o nabycie pewnych wiadomości z zakresu nauk przyrodniczych. Nauki te oddziałują potężnie na nasze życie wskutek licznych wynalazków, które im zawdzięczamy, a które na każdym kroku bywają zużytkowane i stosowane. (Tramwaj elektryczny, kolej żelazna, oświetlenie elektryczne, chemiczne czyszczenie plam, okulary, szkła powiększające itp.) To są rzeczy, z którymi spotykamy się na każdym kroku; jest więc dobrze, gdy umiemy sobie zdać sprawę zarówno z ich znaczenia, jak ze sposobu, w jaki one powstały i działają.

Wszystkie wiadomości, które nie należą do wykształcenia ZAWODOWEGO, ale są dla człowieka potrzebne z przytoczonych powyżej powodów, obejmujemy nazwą „wykształcenia OGÓLNEGO”.

Widzimy więc, że zakres wiadomości, które powinien każdy człowiek posiadać, jest niemały. Nie chodzi oczywiście o to, aby znać jak najwięcej szczegółów; wystarczy znać w każdej dziedzinie rzeczy najważniejsze, tak aby móc samemu w tym lub w owym kierunku na podstawie tych zasadniczych wiadomości w razie potrzeby wiedzę swoją rozszerzyć.

Gdzie więc i w jaki sposób mamy te wiadomości nabywać? Dwie są ku temu drogi: jedna polega na uczęszczaniu do szkół i korzystaniu z tych zakładów, których głównym celem jest nauczanie i podawanie wiadomości; druga polega na tzw. samokształceniu.

Niezbędnym warunkiem umożliwiającym nabywanie wiadomości jest umiejętność czytania i pisania. Kto nie umie czytać, dla tego zamknięty jest przystęp do skarbcza wiedzy ludzkiej. Dlatego też wszelka nauka szkolna zaczyna się od czytania i pisania. Szkoły, w których dziecko uczy się czytać i pisać, nazywają się „szkołami elementarnymi” albo też „ludowymi”. Ale już szkoła ludowa nie ogranicza się do nauki czytania i pisania, lecz stara się z jednej strony położyć podstawy pod wykształcenie zawodowe, z drugiej strony dać przynajmniej początki wykształcenia ogólnego. Dlatego uczymy się w szkole ludowej najważniejszych rzeczy z historii i z literatury ojczystej oraz z nauk przyrodniczych. Książki, z których dziecko uczy się czytać, są tak ułożone, aby ono, ćwicząc się w czytaniu, zarazem takich właśnie wiadomości nabywało. Wykształcenie rozpoczęte w szkołach ludowych prowadzi dalej szkoły wydziałowe. I one uwzględniają zarówno wykształcenie ogólne, jak podstawy rozmaitych wiadomości, które są ważne dla wykształcenia zawodowego. Szkoły wydziałowe razem z ludowymi tworzą pierwszy stopień wykształcenia.

Na drugim, czyli średnim stopniu spotykamy podział na szkoły poświęcone głównie wykształceniu ogólnemu i szkoły dające głównie wykształcenie zawodowe. Do rodzaju pierwszego należą gimnazja i szkoły realne. Pierwsze uwzględniają [...] [w większym stopniu] tzw. nauki humanistyczne, drugie nauki przyrodnicze i matematyczne. Dzięki takiemu urządzeniu wymienione szkoły średnie, udzielając uczniom wykształcenia ogólnego, przygotowują ich równocześnie do korzystania z wykształcenia zawodowego w wyższych zakładach naukowych. Do średnich szkół zawodowych należą szkoły leśne, rolnicze, przemysłowe, handlowe itd.

Wyższe szkoły, czyli tzw. akademie, są głównie poświęcone wykształceniu zawodowemu. Istnieje np. Wyższa Szkoła Rolnicza w Dublanach, Akademia Weterynarii we Lwowie itd. Najwyższymi zakładami

naukowymi są uniwersytety i szkoły politechniczne. Pierwsze kształcą księży, prawników, lekarzy, nauczycieli szkół średnich oraz uczonych. [Poli]techniki, czyli szkoły politechniczne, kształcą inżynierów, architektów, wyższych urzędników kolejowych itp.

Nie każdy człowiek jest w tym szczęśliwym położeniu, iżby mógł korzystać z wymienionych tutaj szkół średnich lub wyższych. Nauka młodzieży uboższej albo mieszkającej z dala od większych miast kończy się zwykle na szkole ludowej lub wydziałowej. Wtedy trzeba własną pracą uzupełniać odebrane w szkole wykształcenie, a najlepszym i często jedynym ku temu środkiem jest czytanie pouczających książek. Ponieważ książki tego rodzaju potrzebne są głównie dla ludzi, którzy z braku środków nie mogli uczęszczać do szkół, przeto powstały stowarzyszenia i fundacje, których głównym celem jest dostarczenie ludziom niezamożnym książek do czytania albo w drodze bezpłatnego wypożyczenia, albo za pomocą tanich wydawnictw (Towarzystwo Oświaty Ludowej, Macierz Polska, Wydawnictwo Groszowe imienia Kościuszki, Towarzystwo Szkoły Ludowej itd.). Kto więc pragnie kształcić się sam i nabywać własnym czytaniem wiadomości, których mu za młodu nie udzielono, ma ku temu wielką sposobność.

Aby jednak takie czytanie było połączone z prawdziwą korzyścią, trzeba przestrzegać następujących zasad: (1) Lepiej jest czytać mało a uważnie, jak dużo a pobieżnie. (2) Każdą książkę rozpoczętą trzeba przeczytać do końca. (3) Przeczytawszy rozdział książki trzeba powtórzyć sobie w myśli jego główną treść albo – jeszcze lepiej – zapisać ją sobie. (4) Dobrze jest czytać książkę równocześnie – ale nie razem – ze znajomym, a od czasu do czasu się schodzić i rozmawiać o tym, co się czytało. (5) Jeżeli przy czytaniu natrafi się na wyraz niezrozumiały, trzeba poprosić znajomego o wyjaśnienie wyrazu albo poszukać znaczenia wyrazu w odpowiedniej książce. (Bardzo polecenia godna jest w tej mierze *Encyklopedia* wydana przez Macierz Polską.)

Kto zaś nie umie jeszcze czytać albo nauczywszy się za młodu, później znowu czytać zapomniał, ten ma sposobność nauczania się tej tak pożytecznej i potrzebnej sztuki, uczęszczając na tzw. kursy dla analfabetów, które się odbywają bezpłatnie.

Oprócz z książek [źródłem, z którego] można się często dowiedzieć wiele pożytecznych rzeczy [...], [są] gazety. Trzeba tylko uważać, by nie czytać takich gazet, które zamiast podawać bezstronne wiadomości, napadają na wszystkich, którzy są odmiennych przekonań od tych, co gazety piszą.

Na koniec wspomnieć trzeba o wykładach i odczytach, które przez stowarzyszenia lub osoby prywatne albo też zakłady naukowe bywają urządzane właśnie w tym celu, aby ludzie, którzy nie mieli sposobności nabyć za młodu potrzebnych wiadomości, pouczać o rzeczach, których znajomość może im się przydać. Wykłady tego rodzaju odbywają się w niedzielę albo w takich godzinach powszednich, aby nawet ci, co przez cały dzień są zajęci pracą, mogli z nich skorzystać.

Powinni też wszyscy, którzy czują, że mogliby się jeszcze niejednej rzeczy nauczyć – a właściwie żaden, nawet najmądrzejszy człowiek nigdy nie wie dosyć – korzystać z każdej sposobności uzupełnienia swej wiedzy. Im człowiek więcej posiada wiadomości, tym łatwiej mu jest dać sobie radę w życiu; tym przyjemniej może spędzać czas od zajęć zawodowych wolny. A przy tym uchroni się od niejednej szkody i od wielu rzeczy, za które człowiekowi niewykształconemu często gorzko przychodzi żałować. Jesteśmy zewsząd otoczeni ludźmi, którzy usiłują naszą nieświadomość wyzyskać do swoich celów i korzyści. Starają się nas przekonać, że będzie nam lepiej na świecie, gdy zrobimy to, czego oni od nas żądają albo do czego oni nas zachęcają. Człowiek posiadający dostateczne wiadomości potrafi sobie zdać sprawę, czy to, co tacy ludzie mówią, jest prawdą, czy nie: będzie miał o tym swoje własne zdanie, a nie będzie zmuszony iść ślepo za zdaniem cudzym. Potrafi odróżnić przesadne i wprost kłamliwe obietnice od tych, których spełnienie jest możliwe, i tym sposobem nie da się przez zręcznych, ale nieuczciwych ludzi wywieść w pole. A im więcej będzie takich, co będą mieli swe własne zdanie, tym trudniej będzie mieć szerokie warstwy narodu, tym więcej rozpowszechni się prawdziwe uświadomienie nawet najuboższych i najwięcej upośledzonych obywateli, a wyjdzie to na pożytek tak im samym, jak całej ojczyźnie.

4.4. O łacinie i grece

Tygodnik „Słowa Polskiego”, nr 16, 19 października 1902, s. 6–8

Nie tylko przeciwnicy, lecz prawdopodobnie także zwolennicy humanistycznej szkoły średniej zgodzą się na twierdzenie, że czas i trud poświęcany w gimnazjach nauce języków klasycznych nie pozostaje w odpowiednim stosunku do faktycznych rezultatów tej nauki. Nie ma przedmiotu, który by tyle pochłaniał godzin nauki, który by tyle na uczniów nakładał pracy domowej, ile język grecki i łaciński; a przecież zbiorowe te usiłowania nauczycieli i uczniów nie odnoszą pożądanego skutku. Nikt wprawdzie nie żąda, aby abiturienti gimnazjalni władali w mowie i piśmie językami klasycznymi, tak jak władają językiem ojczystym; zadanie, które ma spełnić nauka języków klasycznych, jest zgoła inne: powinna ona z jednej strony wyposażać uczniów w pewne wykształcenie formalne, a z drugiej strony zapoznać ich z duchem cywilizacji narodów klasycznych, umozębniając im zrozumienie twórców literackich tego ducha. Otóż pierwsze z tych zadań spełnia gimnazjum niewątpliwie. Zaprzeczyć temu, że nauka języków klasycznych przyzwyczajają uczniów do ścisłego myślenia i wyrażania się, że czyni ich umysły wrażliwymi na subtelne odcienie mowy i nadaje im pewną giętkość, mogą tylko ci, którzy sami nigdy nie udzielali nauki tych języków i nie mieli sposobności obserwować, jak dalece pod wpływem tej nauki rozwija się u uczniów zdolność abstrakcji i porównywania, wykrywania różnic i podobieństw, kombinowania i rozumowania. Sztuczność natomiast trzeba przyznać pesymistycznemu pogładowi na rezultaty nauki języków klasycznych w drugim ze wspomnianych kierunków. Śmiem twierdzić, że abiturienti gimnazjalni – pomijając oczywiście nieliczne wyjątki – nie są w stanie należycie rozumieć utworów klasycznych; wskutek tego też czytanie tych autorów nie sprawia im przyjemności i prawie niebywałym dzisiaj zjawiskiem jest młody człowiek, który po ukończeniu gimnazjum bierze do ręki bez przymusu egzaminowego, dla własnej tylko satysfakcji, Homera lub Horacego, Sofoklesa lub Owidiusza.

Przyczyna takiego stanu rzeczy wydaje mi się dość jasna. Dzisiejsza metoda udzielania języków klasycznych po prostu wcale nie uczy ROZUMIEĆ autorów klasycznych; uczy jedynie dzieła ich na język ojczysty uczniów TŁUMACZYĆ. Różnica zdaje się na pozór drobna; pod względem psychologicznym jednak jest ona olbrzymia.

Kiedy bowiem zdanie wymówione lub przeczytane rozumiemy? Wtedy, jeżeli z wyrazami tego zdania oraz z danym ich połączeniem kojarzą się w naszym umyśle te myśli (wyobrażenia, pojęcia, sądy), które wyrazy oraz ich związki oznaczają. A nadto łączy się z licznymi wyrazami mowy i z całym sposobem wyrażania się pewne tło uczuciowe, którego odczucia wymaga również pełne zrozumienie zdania. Gdy czytamy znane zapytanie, od którego rozpoczyna się pierwsza mowa przeciw Katylinie: *Quousque tandem* itd., musimy odczuć tę pełną gniewu niecierpliwość, z którą Cyceron przemawia do słuchającego go zgromadzenia. A jak ważnym jest ten czynnik uczuciowy w zrozumieniu dzieł poetyckich, zbyt wiele byłoby akcentować.

Wróćmy jednak do czynnika intelektualnego, do samego zrozumienia myśli wyrażonej w pewnym zdaniu. Zrozumienie to, jak powiedziałem, tylko wtedy ma miejsce, jeśli myśl kojarzy się BEZPOŚREDNIO ze słyszaniem lub odczytaniem zdaniem. Takie skojarzenie istnieje od pierwszych chwil, w których się dziecko uczy mówić, między wyrazami mowy ojczystej a dotyczącymi myślami. Gdy chodzi o wyuczenie się języka obcego żyjącego, np. francuskiego, cała nauka zmierza do tego, aby takie skojarzenie wytworzyć.

Istnieją dwie drogi wiodące do tego celu. Pierwsza z nich polega na fakcie psychologicznym, iż tzw. pośrednie skojarzenie może przechodzić w bezpośrednie. Wyjaśnię to na przykładzie. Chcąc uczniowi dostarczyć zasobu nieznanego mu wyrazów i wyuczyć go ich znaczenia, każemy mu się uczyć «słów». Uczymy go tedy, że „stół” znaczy „la table”, „dom” „la maison” itd. Tworzy się tedy w umyśle ucznia skojarzenie między wyrazem „la table” i wyrazem „stół”, a wyraz „stół” już przedtem skojarzony został z wyobrażeniem samego stołu. Tym sposobem powstaje POŚREDNIE skojarzenie się między wyrazem obcym „la table” i wyobrażeniem samego stołu; skojarzenie to jest pośrednie, gdyż

słyszając lub czytając wyraz „la table”, uczeń nie łączy z nim w myśli od razu wyobrażenia samego stołu, lecz przede wszystkim wyobrażenie wyrazu „stół”, a dopiero za jego pośrednictwem wyobrażenie samego stołu. Ale taki stan rzeczy jest w nauce języków nowożytnych stanem przejściowym. Nauka dąży bowiem do tego, aby wyraz „la table” wywołał w umyśle ucznia wprost wyobrażenie samego stołu; aby więc wyraz ten i wyobrażenie rzeczy, którą oznacza, skojarzyły się ze sobą BEZPOŚREDNIO. Środki wiodące do takiej przemiany pośredniego na bezpośrednie skojarzenie dobrze są znane; najgłówniejszym z nich jest konwersacja, rozmowa w zakresie znanych już uczniowi słówek. Zmusza ona bowiem ucznia, aby dobierał jak najspieszniej odpowiedniego wyrazu obcego dla wyrażenia swej myśli; tym samym uwaga zostaje odwrócona od wyrazu ojczystego, który zrazu tworzył pomost między myślą a wyrazem obcym; wyraz ojczysty coraz więcej usuwa się na drugi plan, aż na koniec już wcale nie zostaje uświadomiony. Wtedy z daną myślą łączy się wyraz obcy już bezpośrednio; uczeń doszedł do tego, że – jak się trafnie wyrażamy – umie «myśleć po francusku».

Drugi sposób, za pomocą którego można uzyskać bezpośrednio skojarzenie myśli z wyrazami mowy obcej, polega na naśladownictwie sposobu, którym się takie bezpośrednie skojarzenie wytwarza od samego początku, gdy się dziecko uczy mówić. Sposób ten, znany pod nazwą metody Berlitz, rozpowszechnia się coraz więcej. Ucząc tą metodą, nauczyciel posługuje się od samego początku wyłącznie językiem obcym, wymawiając rozmaite jego wyrazy i wskazując przedmioty lub czynności oznaczone tymi wyrazami. Łatwo zrozumieć, że tą drogą wyobrażenie danej czynności, danego przedmiotu kojarzy się od razu w umyśle ucznia BEZPOŚREDNIO z dotyczącym wyrazem. Jeżeli się teraz zapytamy, jak się przedstawia z powyższego punktu widzenia sprawa nauczania języków klasycznych w gimnazjach, odpowiedź nie może być wątpliwa. O metodzie Berlitz nie ma tu oczywiście mowy; wskazany zaś na pierwszym miejscu sposób zostaje w szkole doprowadzony tylko do połowy drogi. Uczniowie gimnazjalni uczą się słówek; nabywają więc skojarzenia POŚREDNIEGO między wyrazem łacińskim lub greckim a przedmiotem, który wyraz ten oznacza. Gdy uczeń słyszy lub czyta wyraz „mensa”, nie

myśli o samym stole, lecz przypomina sobie WYRAZ „stół”, a dopiero za jego pośrednictwem sam stół. W początkach nauki nie może nawet być inaczej. Ale nauka języków klasycznych właśnie na takim początku poprzestaje. Czytając zdanie greckie i łacińskie nawet w najwyższej klasie, uczeń bynajmniej nie uprzytomnia sobie ich znaczenia, lecz przypomina sobie wyrazy i zwroty języka ojczystego, za pomocą których należy owe wyrazy i zwroty obce PRZETŁUMACZYĆ na język ojczysty. W takim tłumaczeniu mogą uczniowie dojść do wielkiej wprawy, i jest to niemałą zdobyczą dla ich wykształcenia formalnego; że jednak nie należy tego TŁUMACZENIA identyfikować ze ZROZUMIENIEM autora, nie ulega najmniejszej wątpliwości.

Ktokolwiek uczęszczał do gimnazjum, łatwo przypomni sobie przynajmniej w ogólnych zarysach proces myślowy, który się w jego głowie podczas takiego tłumaczenia odbywał. W tym procesie myślowym odgrywały wielką rolę takie rzeczy, jak wyszukanie podmiotu i orzeczenia, zdanie sobie sprawy z tego, do których rzeczowników dane przymiotniki należą, w jakim przypadku one są, w jakim czasie występuje czasownik; następnie trzeba było sobie przypomnieć stałe zwroty, zalecane dla oddania pewnych latynizmów lub grecyzmów, trzeba było uważać, aby szyk wyrazów polskich nie sprzeciwiał się duchowi języka itd. Cały więc wysiłek umysłowy skupiał się w tym kierunku, aby na widok zdania łacińskiego lub greckiego uprzytomnić sobie i należycie zestawiać skojarzone z wyrazami i zwrotami tego zdania wyrazy i zwroty polskie, a dopiero aby z nimi kojarzyły się wyobrażenia, pojęcia i sądy; jednym słowem wszystkie te myśli, które autor starożytny w owym zdaniu wyraził.

Tym więc sposobem nauka dzisiejsza języków starożytnych zatrzymuje się w połowie drogi. Uczy kojarzyć myśli z wyrazami języków starożytnych tylko pośrednio, tylko za pośrednictwem tłumaczenia na język ojczysty. I jeżeli uczeń dzięki takiej nauce dochodzi do uchwycenia myśli przez autora starożytnego wyrażonej, rzecz ma się właściwie tak, że uczeń, ściśle biorąc, samego autora nie rozumie, lecz tylko tłumaczenie tego autora, które sam sporządza. Tego rodzaju rozumienie autora pozostawia jednak bardzo wiele do życzenia; może uchodzić co najwyżej za bardzo lichy surogat właściwego rozumienia, a w najlepszym razie musi

się ograniczać do zrozumienia czysto intelektualnego, nie dopuszczając wcale do uchwycenia tła uczuciowego, o którym powyżej była mowa. Jeżeli bowiem wyraz łaciński lub grecki nie wywołuje bezpośrednio wyrażonej w nim myśli, lecz przede wszystkim odpowiedni wyraz polski, a dopiero za jego pośrednictwem ową myśl, tło uczuciowe, skojarzone niekiedy z samym brzmieniem wyrazu, a tym więcej wiersza, musi w zupełności zaniknąć.

Ale gdybyż przynajmniej rzeczy stały tak, jak to starałem się właśnie nakreślić! Zdaje mi się jednak, że i ten obraz jest zanadto optymistyczny. Czyż bowiem istotnie rzecz się ma tak, że uczniowie zdają sobie sprawę z intelektualnej treści [słów] autora na podstawie sporządzonego przez nich samego przekładu na język ojczysty? Doświadczenie mówi niestety inaczej. Jeżeli ogólna charakterystyka procesów odbywających się w chwili takiego tłumaczenia w umyśle ucznia jest trafna, wtedy zrodzić się musi przypuszczenie, że cała jego uwaga zostaje zużyta w kierunku sporządzenia przekładu, więc w kierunku doboru wyrazów, wyszukania podmiotu i orzeczenia itp.; a w takim razie chyba trudno uczniowi zwracać jeszcze uwagę na myśli skojarzone z wyrazami polskimi, w przekładzie użytymi. Fakty przypuszczenie to stwierdzają. Znam uczniów, którzy wcale dobrze tłumaczą wskazane im ustępy utworów klasycznych; ale zapytani potem o treść przeczytanego i przetłumaczonego ustępu, odpowiedzią swą dowodzą, że w trakcie tłumaczenia jak najmniej o tej treści myśleli. Trudno, aby było inaczej. Wszak cała nauka do takiego właśnie rezultatu musi doprowadzić. Zamiast żeby, postępując krok za krokiem naprzód, usuwała z umysłu ucznia stopniowo wyrazy mowy ojczystej, które tylko w początkach służyć mają za pomost do uprzytomnienia sobie myśli, kładzie ona cały nacisk na te ogniwa pośredniczące między wyrazami obcymi a zawartą w nich myślą, a myśl samą zaniedbuje, zadowolając się PRZEKŁADEM tekstu łacińskiego lub greckiego.

Zdając sobie jasno sprawę z tego stanu rzeczy, nietrudno wskazać środki zaradcze. Trzeba wyteńczyć wszystkie siły w tym kierunku, aby uczniowie nauczyli się kojarzyć wyrazy obce BEZPOŚREDNIO z myślą, którą oznaczają. Pokolenie, które uczyło się łaciny w pierwszej połowie

XIX wieku, posiadało takie bezpośrednie skojarzenia, umiało «myśleć po łacinie» i dlatego nie tylko czytywało do późnej starości z prawdziwą przyjemnością klasyków, lecz potrafiło mówić i pisać po łacinie. Wówczas uczono łaciny metodą prawie że konwersacyjną, a przynajmniej konwersacja łacińska była w szkołach uprawiana. Gdyby dzisiaj chciano do tej metody powrócić, podniósłby się wielki krzyk zgrozy i napiętnowano by jako najokropniejszą reakcję to, co ze stanowiska racjonalnej pedagogiki byłoby może jednym z największych postępów. Ale do tego nie przyjdzie, i obrońcy «postępu», chcącego zaprowadzić za pomocą jednolitej szkoły średniej szablonowe zuniformowanie umysłów, mogą być pod tym względem zupełnie spokojni. Istnieje jednak inny środek, który sam nie będąc konwersacją, przecież jest do niej poniekąd zbliżony i dlatego może doprowadzić do podobnych jak ona rezultatów. Mam tu na myśli OPOWIADANIE TREŚCI czytanych ustępów w języku tych właśnie ustępów. W początkach nauki niepodobna oczywiście pominąć tłumaczenia. Ale skoro uczniowie tak daleko postąpią, że mogą tłumaczyć autorów lub ustępy stanowiące większą całość, można by stopniowo usuwać tłumaczenie z tych ustępów, a w jego miejsce zaprowadzać opowiadanie ich treści po łacinie, względnie po grecku. Rzecz odbywałaby się w ten sposób, że uczeń odczytywałby dany ustęp, odczytawszy zaś, miałby go w tym samym języku opowiedzieć. Gdyby się przy tym pokazało, że pewnego zdania nie zrozumiał, nauczyciel kazałby mu to zdanie przetłumaczyć, a potem opowiadanie powtórzyć. Środek to bardzo prosty, a wynikłyby moim zdaniem z jego zastosowania liczne korzyści.

Najważniejsza byłaby ta, że uczniowie nauczyliby się zważać na treść ustępów, nauczyliby się z wyrazami obcymi kojarzyć bezpośrednio ich znaczenie, a przestaliby przy czytaniu autorów zajmować się głównie albo wyłącznie ogniwnem pośredniczącym między tymi wyrazami a treścią.

Dalej otwarłaby się uczniom tym sposobem droga do otworzenia sobie tła uczuciowego danego ustępu, do uchwycenia strony etycznej i estetycznej autora.

Następnie metoda taka przyczyniłaby się znakomicie do zaoszczędzenia czasu i pozwoliłaby czytać znacznie więcej z każdego autora, ani-

żeli się to dzieje obecnie; pozwoliłaby może także czytać autorów, których dziś się w szkole pomija.

Na koniec wytrąciłaby uczniom z rąk wszystkie te środki, za pomocą których oszukują dziś nauczyciela, ucząc się z drukowanego przekładu tłumaczenia, które w szkole recytują. Teraz bowiem nie tylko stępią się w uczniach poczucie etyczne, nie tylko umacnia się w nich przekonanie, że istnieją pewne oszustwa dozwolone, lecz [także] zatracą się wiele z tej wartości, którą nauka języków klasycznych może mieć jako środek formalnego kształcenia, o ile się uczniowie samodzielnie i pilnie do niej przykładają. Wprawdzie powstaną w razie zaprowadzenia proponowanej tutaj metody inne środki niedozwolonej pomocy dla uczniów; powstaną streszczenia autorów w ich własnym języku, których się będzie można także wyuczyć na pamięć, ale łatwiej będzie aniżeli teraz wykryć używanie takiego «przyjaciela», i łatwiej też wskutek tego zapobiec złemu.

Nie jestem filologiem, przeto środek tu podany spotka się może u filologów z niedowierzaniem, a może nawet z potępieniem. Wobec tego pragnę tylko, aby ci, którzy są w pierwszym rzędzie powołani do wprowadzania ulepszeń do nauki szkolnej, zechcieli środek ten wypróbować, nim go potępia, oraz pamiętać o tym, że o sposobach nauczania filologii wyrokować ma prawo w ostatniej instancji nie filologia, lecz psychologia i oparta na niej dydaktyka.

4.5. Wychowanie i nauka

Wykład wstępny Wakacyjnego Kursu Uniwersyteckiego
Cieszyn, 15 sierpnia 1904

[1] *Sprawozdanie z Wakacyjnego Kursu Uniwersyteckiego
urządzonego w Cieszynie przez Polskie Towarzystwo Pedagogiczne
w Księstwie Cieszyńskim*, 15–30 sierpnia 1904, Cieszyn 1904, s. 6–12

[2] *Słowo Polskie*, t. IX (1904), nr 387 [poranny] (18 sierpnia), s. 2 [abstrakt]

[1]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

[2]

Wykład inauguracyjny prof. dra Kazimierza Twardowskiego ze Lwowa, pn. „Wychowanie i nauka” [...] szan[owny] prelegent poprzedził [...] wstępem, który stanowił odpowiedź na przemówienie poprzednie [Jana Heczki], a zwłaszcza na podziękowanie pod adresem prelegentów.

Nie wy nam – mówił – ale my wam dziękować powinniśmy. Powinniśmy dziękować wam, żeście dali nam sposobność do spełnienia jednego z najważniejszych obowiązków. Obowiązkiem tym [jest] ścisła łączność i współdziałanie, ciągła styczność i czynna solidarność wszystkich, co nie tylko z imienia, ale i z serca, i z uczucia są Polakami. Wiele mamy sobie pod tym względem grzechów do wyrzucenia. Łatwiej się rozpraszamy, niż skupiamy; łatwiej dbamy o interes osobisty, o interes dzielnic lub stronnictwa, niż o interes i dobro całości.

Ale coraz wyraźniejsze widać znaki, że w przyszłości tak nie będzie. Zaczynamy się skupiać. Zaczynamy myśleć o wspólnej obronie wszystkich. Zaczynamy podporządkowywać osobiste i stronnictwo interesy dobru ogółu narodu. Jednym z objawów tego zwrotu jest stosunek innych dzielnic naszych do Śląska.

Dotąd łączność ta objawiała się głównie, jeżeli nie wyłącznie, na polu uczuciowym. Braliśmy żywy udział we wszystkim, co się tutaj dzieje; odczuwaliśmy każde wasze zwycięstwo, każdą waszą trudność, każdą waszą zdobycz.

Dzisiaj do tej spójni uczuciowej chcemy dorzucić cegielkę, która pomoże wybudować między Śląskiem a resztą ziem polskich most myśli; która stworzy łącznik intelektualny. Bo tego dotąd w znacznej mierze brak. Sąsiedztwo i oddziaływanie potężnego narodu, jakim są Niemcy, w połączeniu z naszą skłonnością do bałwochwalczej czci wszystkiego, co cudze i z zagranicy importowane, sprawia, że – jak słusznie to już podniesiono dzisiaj – wchłaniamy w siebie nieświadomie pierwiastki, a z nimi i ducha, obcej nam kultury. A chociaż powinniśmy się uczyć także od obcych i przyswajać sobie w miarę możliwości wszystko, co widzimy u nich dobrego, nie wolno nam przeto zatracać i zdradziecko wyzbyć się naszej własnej indywidualności narodowej, naszej kultury narodowej, naszych tradycji narodowych.

Polska kultura, tradycja, nauka, chociaż liczebnie słabsza od angielskiej, francuskiej, niemieckiej – w niczym nie ustępuje jej pod względem jakościowym. I gdyby nie mury, które między nami a tymi narodami stawia nasz niezrozumiały dla nich język, bralibyśmy w ich życiu naukowym udział na równi z nimi. Chodzi tylko o to, abyśmy wszyscy o tej równorzędności naszej własnej kultury naukowej byli przekonani; chodzi o to, abyśmy nie dali się sami bałamucić frazesami o wyższości ich nauki, a o naszej *Minderwertigkeit*. Nasi wrogowie sami w to nie wierzą, że jesteśmy *minderwertig* – przepraszam za użycie niemieckiego wyrazu, ale my dla tego wykwitu niemieckiej myśli nie posiadamy wyrazu własnego – i gdyby Niemcy wierzyli w naszą *Minderwertigkeit*, nie zwalczaliby nas tak zawzięcie, bo nie obawialiby się nas tak bardzo. Ale tym smutniejsza rzecz, że my sami w znacznej mierze wierzymy w naszą niższość.

I oto kardynalny błąd; oto grzech pierworodny narodowy. Nie z obcego źródła, ale z własnych sił trzeba nam czerpać oświatę.

Naród, który miał swego Kopernika i swoich Śniadeckich, swego Długosza, Lelewela i Szujskiego i Kalinkę, który miał swego Kochanowskiego i niezapomnianą nigdy trójkę Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego, popełnia umyślone samobójstwo, jeżeli do innych zwraca się o życiodajne światło. A tak samo na polu wychowania i nauczania publicznego. Wszak Uniwersytet Jagielloński istniał, gdy jeszcze w Wiedniu uniwersytetu nie było; wszak Komisja Edukacyjna kładła podwaliny pod organizację szkolnictwa zupełnie nowoczesną, gdy gdzie indziej zaledwie słabe początki takiego ruchu się objawiały. Wszak mieliśmy Akademię w Zamościu i w Wilnie, mieliśmy Główną Szkołę Warszawską, a dzisiaj obok Jagiellońskiego mamy drugi Uniwersytet Polski we Lwowie.

I my mielibyśmy być niezdolni do własnej twórczości naukowej? Tylko nieznajomość rzeczy, tylko zaślepienie wroga albo własne niedołęstwo tak twierdzić może.

Wyzwólmy się więc spod panowania obcych nam tradycji i obcego nam ducha. Zasiądźmy tu wszyscy razem, aby wzajemnie się poznać i pouczyć. Skupmy się w naszych usiłowaniach około podniesienia i rozwoju naszej własnej, prastarej i wiecznie się odradzającej kultury

duchowej. Niechaj w tym Wakacyjnym Kursie Uniwersyteckim odżyje tradycja nasza: jedna z napięknieszych tradycja, mianowicie uważająca wszystkie instytucje poświęcone publicznemu wychowaniu za jedną organiczną całość, na której czele stał Uniwersytet Jagielloński. Niechaj taką całość tworzą jedyne obecne dwa uniwersytety polskie, Jagielloński i Lwowski, ze wszystkimi uczelniami polskimi. A jeżeli ta jedność nie może dzisiaj, wskutek stosunków politycznych, mieć formy zewnętrznej, to niech tym ściślejsza będzie ta jedność pod względem wewnętrznym, duchowym.

4.6. Co to jest filozofia i po co się jej uczymy?

Wykład z cyklu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich
Sanok, 13 listopada 1904

[1] *Biuletyn Olimpiady Filozoficznej*, nr 5 (1993), s. 27–29

Do druku przygotował Ryszard Jadczyk

[2] *Gazeta Sanocka*, r. I (1904), nr 47 (20 listopada), s. 3 [abstrakt]

[1]

Z wyrazem „filozofia” spotykamy się dość często w mowie potocznej. [Mówimy] „To nie jest żadna filozofia”, gdy chcemy powiedzieć, że to nic trudnego. Albo, gdy ktoś siedzi ciągle w książkach, mało się zajmuje życiem, nie dba o swe otoczenie, to go też ludzie nazywają „filozofem”, nawet z pewnym odcieniem lekceważenia. [Znaczy to tyle, co] człowiek niepraktyczny, marzyciel itp. A znowu komuś, kto się martwi, niepokoi, gryzie i smuci, że nie powinien tak robić, [mówimy], że trzeba życie i jego przypadłości brać filozoficznie. Trzeba być filozofem! Więc słusznie może się ktoś zapytać, co właściwie znaczą wyrazy „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny”, skoro posługujemy się nimi w życiu potocznym i skoro zdają się mieć znaczenie tak różne. Otóż aby się dowiedzieć, czym jest filozofia, zapoznajmy się z rodowodem i historią tego wyrazu. To zawsze droga najlepsza. Na przykład gdyby chodziło o znaczenie słowa „cesarz”, tobyśmy rodowód tego wyrazu wykryli od „Caesar”; było to nazwisko rodziny rzymskiej; znaczyło – co do tego [są] różne zdania: jedni

wywodzą od „*caeseries*”, tj. czupryna bujna, drudzy od „*caesius*”, [czyli] niebiesko-czarny (od [koloru] oczu), dosyć, że [jest] nazwą rodziny. Ponieważ z tej rodziny wyszedł twórca monarchii rzymskiej, która przedtem była rzeczpospolitą, przeto z nazwy rodziny stała się nazwą urzędu, zrazu w tej rodzinie piastowanego, urzędu panującego, cesarza. Otóż, czy nam rodowód i historia wyrazu filozofia potrafi w podobny sposób wyjaśnić znaczenie wyrazu „filozofia”? Spróbujmy.

Jest to wyraz złożony. „*Φίλω*” znaczy kocham, lubię. „*Ζοφία*”, „*σοφία*” – wyraz także ciekawy. Mądrość. Stał się u nas imieniem własnym. Dlaczego? Bo jako mądrość wielbiono Matkę Boską; „*σοφία*” stała się jej przydomkiem, i jak jej imię, tak i przydomek przy chrzcie dawano. Zatem filozofem [jest] ten, co lubi mądrość, a filozofią – zamięlowanie [do] mądrości, podobnie jak filharmonia jest zamięlowaniem do harmonii, muzyki, jak filantropia jest miłością ludzi i postępowaniem w ich kierunku. I podobnie też w tym tylko, a nie w innym znaczeniu używano tego wyrazu.

Po raz pierwszy spotykamy się z nim [tj. słowem „filozofia”] u greckiego historyka Herodota, który żył w V wieku przed Chrystusem i napisał dzieło historyczne w IX księgach, a każdej z tych ksiąg dał imię jednej z muz. Otóż opowiada on o spotkaniu Krezusa i Solona. Krezus – król Lidii w Azji Mniejszej; Solon – grecki mąż stanu. Powiada Krezus do Solona: Słyszałem, że filozofując, przewędrowałeś wiele krajów w celu ich poznania. Tu „filozofując” znaczy tyle, co „miłując mądrość, wiedzę”. Zupełnie w tym samym znaczeniu użył słów tych Perikles, inny wielki ateński mąż stanu, gdy rzekł w przemowie do Ateńczyków: Filozofujemy bez zniewieścienia, tj. miłujemy mądrość i wiedzę, ale nie oddajemy się mimo to zniewieściałości, lecz uprawiamy także sztuki rycerskie, męstwo i siłę pielęgnujemy. Otóż to znaczenie zachowały wyrazy „filozof” i „filozofia” po dziś dzień. Wszelkie zajmowanie się wiedzą, wszelkie zamięlowanie do niej, obdarzamy często mianem „filozofii”. I dlatego nazywamy „filozofem” człowieka siedzącego w książkach i stroniącego od świata, od jego zajęć i rozrywek. Tu „filozof” znaczy odludek.

Ale wyraz „filozofia” ma jeszcze inne znaczenie, które się również już w starożytności rozwinęło. Mianowicie zaczęto z czasem nazywać

„filozofią” nie samo zamięrowanie do wiedzy i mądrości, lecz samą wiedzę, a zwłaszcza wiedzę naukową, naukę. To nic dziwnego. Takie zmiany w znaczeniu wyrazów niekiedy zachodzą. Na przykład wyraz „filharmonia” [to] zrazu zamięrowanie do muzyki, a następnie zakład, przedsiębiorstwo, które czyni zadość temu zamięrowaniu. Podobnie [było z] filozofią; [najpierw] miłość mądrości, a potem mądrość, wiedza: to, co zaspokaja tę miłość, tę żądzę wiedzy. Tak więc „filozofia” zaczęła oznaczać wiedzę, naukę. W tym znaczeniu spotykamy ten wyraz u największych filozofów greckich, u Sokratesa, a zwłaszcza u Platona i Arystotelesa. Filozofia, tak jak dziś [słowo] „nauka”, różne oznaczała nauki. Więc filozofią była tak dobrze geometria, jak i astronomia, czy historia; ale pośród tych wszystkich filozofii jedna szczególnie na uwagę zasługiwała, mianowicie ta, którą nazwał Arystoteles „pierwszą filozofią”. Obok niej były inne. Ale ta pierwsza filozofia była nauką pośród wszystkich znaczeniem i ważnością pierwsza. Tak się zaś nazywała, gdyż wszelka nauka, wiedza naukowa różni się od potocznej wiedzy, od rutyny tym, że podaje przyczyny, mówi dlaczego. Na przykład murarz wie, że ma cegły tak lub tak układać przy budowie, ale dlaczego, wie tylko architekt. Wiemy wszyscy, że na gorączkę pomaga zimne zmywanie, ale dlaczego [tak się dzieje, wie to] tylko lekarz. Wiemy wszyscy, że gdy odpowiednio skręcimy kurek, zgaśnie światło. Ale dlaczego, tego nas uczy nauka zwana „fizyką”. Tak samo, dlaczego woda wypływa z naczynia linią krzywą, zwaną parabolą, itd. I gdy się tym sposobem o wszystko pytamy, możemy też pytać, dlaczego dzisiaj tak lub inaczej [jest] na świecie. Na to [wskazują] przyczyny: ale te przyczyny także miały swe przyczyny i tak dalej, ciągle wstecz. Ale czy bez końca, a raczej bez początku? Nie, mówi Arystoteles. [Jest tu] porównanie z łańcuchem. Więc musi być jakaś pierwsza przyczyna wszechrzeczy. Nauka, która się zajmuje tym, jest pierwszą nauką, filozofią. Zaraz tu zaznaczę, że ta nauka później przezwana została inaczej. „Metafizyką.” Powstanie tej nazwy.

Ale widzimy, że filozofia zaczęła się zajmować najważniejszymi zagadnieniami umysłu ludzkiego. To znowu jedno znaczenie. W tym znaczeniu filozofia jest nauką o najgłębszych, najogólniejszych zagadnie-

niach umysłu ludzkiego. Kto bowiem chce zbadać pierwszą przyczynę wszechbytu, ten musi znać istotę świata; metafizyka to nauka o istocie wszechrzeczy. To więc drugie znaczenie.

Ale [jest] jeszcze inne. Mianowicie, już u Greków, którzy właśnie te dwa wspomniane znaczenia nadali „filozofii”, budziły się wątpliwości, czy też przypadkiem nie więcej od istoty świata powinien człowieka obchodzić on sam, jego cele i zamiary, jego życie i praca. Stąd: filozofia jako nauka o właściwym sposobie życia. I w tym znaczeniu nazywamy „filozofem” człowieka, który według pewnych zasad, odmiennych od [zasad] ogółu ludzi, ale na podstawie rozumowej, bierze wypadki życiowe. Trzeba to brać filozoficznie: zapatrywać się na to nie jak inni, ale według właściwej wartości ocenić, spokojnie, z ogólniejszego, wyższego punktu widzenia. Więc trzecie znaczenie: życiowe, praktyczne.

Tak więc znajdujemy w rozwoju znaczeń, które przybierał kolejno wyraz „filozofia”, wyjaśnienie znaczeń, w których się go dzisiaj używa nawet w mowie potocznej. Ale tak samo jak wyraz „Caesar” ma [dziś] inne znaczenia aniżeli wtedy, gdy był nazwiskiem familii, tak też [jest] z wyrazem „filozofia”. Zwróćmy się [zatem] do tego, jakie on ma dzisiaj znaczenie. Otóż tu należy przede wszystkim zaznaczyć, że nie oznacza on ani wszystkich nauk, jak dawniej, ani też jednej tylko nauki. [To taka] sprawa jak z teologią. [Jest] szereg nauk: dogmatyka, teologia moralna, teologia pastoralna. Albo jak z medycyną. Ktoś uczy się medycyny. Tak samo i filozofia. Ale jakie nauki do niej należą? Otóż przede wszystkim metafizyka, dobra już nasza znajoma. Ale obok zaraz [pojawia się] druga. Mianowicie wątpliwość, czy można wiedzieć coś o istocie świata? Czy rozum ludzki może przeniknąć tajniki bytu? [Należy] zastanowić się nad granicami i podstawą wiedzy ludzkiej. [To] teoria poznania. Ale w tym celu potrzeba zapoznać się z tym, jak człowiek nabywa wiadomości, jakie czynności umysłowe wykonuje. To [już] psychologia. Faktycznie też teoria poznania stworzyła nowożytną psychologię. Jest jeszcze logika, etyka, estetyka. Oto zasadnicze nauki filozoficzne. Obok tego mówi się jeszcze o innych. Na przykład o filozofii historii, [która] szuka praw w rozwoju dziejowym. Albo filozofia nauk przyrodniczych *etc.* Każda

bowiem nauka ku filozofii się ma. Możemy się zapytać, co łączy w jedną całość te wszystkie nauki filozoficzne? Podstawą [ich jest] doświadczenie wewnętrzne. Czyli duch człowieczy jest pośrednio lub bezpośrednio, wyłącznie lub przynajmniej w części, ich przedmiotem. Z tego wynika, jak wielki [to] obszar. Więc [jest to wiedza] trudna. Po co się jej uczymy? Nie mówię tu o specjalistach, ale w ogóle o ludziach. Czy się jej uczą? Są pewne nauki, które każdy człowiek średnio wykształcony do pewnego stopnia zna. [Na przykład] historia.

Korzyści płynące ze znajomości filozofii najlepiej nam powiedzą, po co się jej uczymy. Z filozofii w ogóle, z zajmowania się jej zagadnieniami, płynie korzyść pewnego uduchowienia życia. Wzrok ku wnętrzu skierowuje; od tego, co nam zmysły okazują, odwraca i odciąga. To bardzo cenna przeciwwaga. W życiu potocznym zwracamy więcej uwagi na to, co z zewnątrz, więc [jest] niebezpieczeństwo, jeżeli nie zapomnienia, to przynajmniej lekceważenia świata duchowego. Materialiści [są] przeważnie pośród przyrodników. Wśród filozofów stosunkowo bardzo rzadko. A ci, którzy [nimi] byli, [to] wcale nie najtężsi filozofowie. Dalej korzyść płynie ta, że [filozofia] przyzwyczaja umysł do skupiania uwagi jak żadna inna wiedza. Tu cała uwaga musi być utrzymana siłą woli; żadnej innej pomocy nie ma. [Jakie są] korzyści z poszczególnych nauk filozoficznych? Tu pierwsze miejsce zajmuje logika. Podobnie jak gramatyka.

Ale czyż trzeba tych praktycznych niejako korzyści? [Czyż nie wystarczy] obcowanie z największymi duchami ludzkości, oderwanie się od drobnych spraw życiowych, patrzenie *sub specie aeternitatis*?

[2]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

4.7. W niewoli niemieckiej

Referat na zebraniu publicznym w Sali Ratuszowej
Lwów, 6 grudnia 1908

[1] *Słowo Polskie*, r. XIII (1908), nr 577 [popołudniowy] (10 grudnia), s. 1–2;
nr 579 [popołudniowy] (11 grudnia 1908), s. 2–3

[2] *Dziennik Polski*, r. XL (1908), nr 571 (7 grudnia), s. 3 [abstrakt]

[3] *Kurier Lwowski*, r. XXVI (1908), nr 572 [popołudniowy]
(7 grudnia), s. 5 [abstrakt]

[4] *Wiek Nowy*, r. VIII (1908), nr 2229 (7 grudnia), s. 5 [abstrakt]

[1]

1. Może się to wydać dziwne, że na zebraniu poświęconym sprawie bojkotu towarów pruskich głos zabiera filozof. Wszak sprawa to – na pierwszy rzut oka – ekonomiczna; niechaj więc o niej mówią tylko ci, co się bądź teoretycznie, bądź praktycznie zajmują sprawami ekonomicznymi.

Ale bojkot ten ma podkład ideowy, narodowy. Więc zajmować się może i zająć się nim powinien każdy Polak. Każdy ma prawo wypowiedzieć o nim swe uwagi, wskazać sposoby skutecznego przeprowadzenia bojkotu. Mógłbym więc i ja z tego prawa korzystać i powiedzieć, jak się na ten bojkot zapatruję. I wtedy powiedziałbym, że moim zdaniem nie wszyscy zdają sobie jasno sprawę z tego, kto właściwie ma bojkotować i co właściwie należy bojkotować. Co do tego drugiego pytania, sędzę, że ograniczenie bojkotu do towarów pochodzenia pruskiego jest rzeczą chybioną. A to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że sprowadzając towary z innych krajów niemieckich albo chociażby niemiecko-austriackich, nigdy nie możemy być pewni, że towar ten nie jest maskowanym towarem pruskim. Chcąc więc naprawdę wyrugować z kraju towar pruski, musimy rugować wszelkie w ogóle towary pochodzenia niemieckiego. A musimy to czynić jeszcze z innego powodu. Bojkot towarów pruskich, który powstał jako objaw odwetu zrazu za Wrześnię, następnie za ustawę o wywłaszczeniu i o języku zebrań, wtedy tylko będzie miał trwałe znaczenie dodatnie dla naszego narodu, jeżeli będzie odwrotną stroną akcji pozytywnej, wszczętej w kierunku rozwijania istniejących i tworzenia nowych gałęzi rodzimego przemysłu. W tym

jednak celu trzeba dobrowolnie zamknąć przed sobą źródła, z których płyną najliczniejsze i najsilniejsze pokusy sprowadzania towarów obcych, pozakrajowych. Te pokusy płyną właśnie z niemieckich prowincji Austrii, których przemysłowcy uważają od dawien dawna nasz kraj za rynek zbytu dla swych wytworów i czynią tak kupcom naszym, jak też publiczności, niesłychane ułatwienia, byle tylko móc sprzedawać towar swój u nas. A wskutek tego nasze krajowe zakłady przemysłowe nie mogą z nimi konkurować; nie mogą więc produkcji swej ani powiększać, ani wydoskonalać, skoro zaledwie mogą istnieć. Więc i z tego powodu powinno być naszym hasłem unikanie wszelkich towarów, które mają na sobie etykietę niemiecką albo, chociaż mają etykietę – jak to się coraz częściej zdarza – polską, pochodzą z miejscowości lub fabryk niemieckich (np. zapalki opawskie z polskimi napisami). O ile danego towaru nie może nam dostarczyć sam kraj, winniśmy sprowadzać go od Czechów, od Węgrów; a gdy i to niemożliwe, z Włoch, Francji, Anglii. I tylko takie rzeczy, które wspomniane narody same od Niemców sprowadzają – jest tych rzeczy zresztą bardzo niewiele – i my od Niemców sprowadzać musimy. Więc – moim przynajmniej zdaniem – bojkot powinien obejmować towary nie tylko pruskie, lecz niemieckie w ogóle.

Co się zaś tyczy czynników powołanych i zobowiązanych do prowadzenia akcji bojkotu, sądzę, że obowiązek ten spoczywa przede wszystkim na publiczności, następnie na wytwórcach, a dopiero potem na kupcach. Kupiec, jako pośrednik, zmuszony jest, jeżeli nie ma narazić się na wielkie straty albo wprost na bankructwo, sprowadzać taki towar, który *ceteris paribus* daje mu największy zysk. Nie można od niego wymagać, aby sprzedawał towar krajowy, dający mu np. 10 proc. zysku, jeżeli na towarze niemieckim ma zysku 15 proc. albo chociażby tylko 12 proc. Ta drobna różnica, sumując się, może decydować o bycie firmy. Jeżeli więc z naszych sklepów mają zniknąć towary niemieckie, muszą wytwórcy krajowi dołożyć wszelkich starań, aby dostarczać kupcom towaru krajowego równie dla nich rentownego jak towar obcy; aby zaś wytwórcy mogli to uczynić, musi kupująca publiczność żądać i brać w jak największej ilości towary krajowe, gdyż w ten sposób nie tylko przekona kupca,

że on traci, sprowadzając towar obcy, zalegający mu następnie bezużytecznie półki, lecz zarazem pozwoli przez zwiększony zbyt zadowalać się kupcowi mniejszym na każdym kawałku zyskiem, a wytwórcom taniej wytwarzać towar. Więc powodzenie i niepowodzenie akcji bojkotowej, a tym samym akcji zmierzającej do uprzemysłowienia kraju, zależy ostatecznie od kupującej publiczności, od konsumentów.

Gdybym miał w sprawie bojkotu tylko tyle do powiedzenia, byłbym nie przyjął zaszczytnego wezwania inicjatorów dzisiejszego zebrania do wygłoszenia referatu. Ale mam do powiedzenia jeszcze coś więcej. Filozofia uczy nas krytycyzmu i każe nam docierać do istoty i ukrytych przyczyn zjawisk. I dlatego nie mogłem nie dostrzec, na równi z innymi, że wyniki dotychczasowe akcji bojkotowej nie mogą nas zadowolić; postawiłem sobie tedy pytanie, gdzie leży przyczyna tego niepomyślnego stanu rzeczy. Wyrobiwszy sobie przekonanie, że bojkotowanie towarów niemieckich jest przede wszystkim rzeczą kupującej publiczności, zadałem sobie dalsze pytanie: Dlaczego więc publiczność nasza, społeczeństwo, nie spełnia swego obowiązku? Brak wytrwałości, brak wyrobionej zdolności do solidarnej akcji zbiorowej – oto przyczyny znane, ujawniające się niestety nie tylko w sprawie bojkotu towarów niemieckich. O nich więc mówić nie będę. A to tym bardziej, że nie mogą to być jedyne przyczyny stosunkowo słabego powodzenia akcji bojkotowej. Wszak są na szczęście pola działalności społecznej, na których w coraz wyższym stopniu zwalczać umiemy swoją gnuśność, słomianość naszych zapalów, brak solidarności. Przykładem tu może być rozwój Towarzystwa Szkoły Ludowej.

Dlaczego więc mimo Wrześni, mimo męczarni narodu polskiego, żyjącego pod Prusakami, mimo pozbawiania nas praw posiadania tam ziemi, swobodnego używania naszej mowy ojczystej – dlaczego mimo tych niebываłych w państwie kulturalnym prześladowań nie potrafimy się zdobyć na systematyczne, nieubłagane rugowanie pruskich i w ogóle niemieckich towarów z naszych domów? Czyż nie powinna nas do tego skłaniać – jeżeli już nie dbałość o spotęgowanie własnych sił i zasobów ekonomicznych – przynajmniej odruchowa odraza do wszystkiego, co nosi na sobie piętno naszych wrogów i ciemiężycieli?

Otóż ta odruchowa odraza była. Ale – jak każdy odruch – trwała krótko. A trwała krótko i dlatego, że uczucie oburzenia, pragnienie odwetu, chęć zemsty – rychło minęły. Jest to bowiem jeden ze znamienych rysów naszego charakteru narodowego, że nie umiemy się długo gniewać, że nie jesteśmy mściwi, że zawziętość i zaciekłość w duszach naszych miejsca sobie znaleźć nie umie. Jak zapal szlachetny, tak też i oburzenie, chociażby najszlachetniejsze, szybko przemija. Wyrządzoną nam krzywdę rychło zapominamy, i skoro wróg ten, co nas skrzywdził, wyciąga ku nam dłoń, przebaczymy, i gotowiśmy dłoń, co niedawno nas smagała, szczerze i serdecznie ścisnąć. Jest to rys może «sympatyczny», któremu zawdzięczamy opinię narodu szlachetnego, ale wątpię wypada, czy szlachetność w walce z wrogami nieszlachetnymi odpowiednią jest bronią.

Jakkolwiek bądź rzecz się ma, faktem jest, że poczucie wyrządzanej nam stale przez rząd pruski, a aprobowanej przez większość narodu niemieckiego krzywdy, poczucie bardzo żywe w pierwszej chwili, niebawem zaczęło słabnąć, za czym poszło, że czynom, do których porwaliśmy się pod pierwszym wrażeniem, zaczęło braknąć silnych pobudek. Tak więc nawoływanie do bojkotu towarów pruskich i w ogóle niemieckich stawało się mniej głośnie i mniej skuteczne. Ponieważ sami nie umiemy na dłuższą metę odnosić się wrogo do nikogo, łatwo zapominamy, że – mimo tylukrotne pouczenie dziejów – towar niemiecki jest towarem naszego odwiecznego wroga, że kupując go, tym samym przyczyniamy się do wzrostu jego sił i napełniamy kiesy, z których następnie płyną datki na organizacje germanizujące nasze dzieci na kresach zachodnich, a niekiedy nawet w głębi kraju.

Ale nie dość na tym. Jest jeszcze o wiele gorzej. I tu dotykam jednej z najsmutniejszych stron naszego życia narodowego. My w Niemcu nie tylko nie widzimy odwiecznego WROGA naszego, lecz nawet straciliśmy poczucie, że on nam jest OBCY. To się może na pierwszy rzut oka wydać paradoksem. A jednak śmiem tak twierdzić i sądzę, że uda mi się twierdzenia tego dowieść. Jakże bo inaczej wytłumaczyć ten fakt dziwny, że to, co odczuwamy jako niesłychaną krzywdę, wyrządzaną całemu narodowi przez Niemców, sami z własnej woli lub bezmyślności czynimy,

wyrządzając sobie tym samym szkodę większą, aniżeli potrafiliby nam kiedykolwiek wyrządzić najprzebieglejsi wrogowie?

Użalamy się na to, że Prusak wywłaszcza naszych braci z ojcowizny, że wywłaszcza ich z praw przyrodzonych do używania ojczystego języka, że na każdym kroku ogranicza i tamuje nasze życie narodowe, że nie utrzymuje ani jednej szkoły polskiej, ani jednej instytucji służącej celom kultury i cywilizacji narodu polskiego – na to wszystko żalimy się, i żalimy się słusznie. Ale cóż czynimy my sami, którzy żyjąc pod zaborem austriackim, cieszymy się możliwością wszechstronnego i pełnego rozwoju życia narodowego? Otóż MY SIĘ z tych praw naszych, z języka własnego i z własnej kultury umysłowej w znacznej mierze SAMI DOBROWOLNIE WYWŁASZCZAMY na rzecz obcej i wrogiej nam niemiecczyny!

Wystarczy rozejrzeć się po ulicach któregośkolwiek z miast naszych, aby to poddawanie się niemiecczynie stwierdzić sposobem najbardziej w oczy wpadającym w postaci niemieckich napisów na sklepach. Polacy kupcy, aptekarze, cukiernicy, właściciele restauracji i kawiarni, fryzjerzy, nawet drobni handlarze wiktuałów używają napisów także w języku niemieckim.

A tak samo jak oko nasze, także i ucho spotyka się na każdym kroku z niemiecczyna, uprawianą nie przez zamieszkałych w kraju Niemców, lecz przez Polaków. Od konduktorów wiozących nas przez kraj kolejną począwszy, a na wydającym po niemiecku rozkazy naczelniku stacji skończywszy. Gdy Polak znajdujący się na kresach ojczyzny, na Śląsku, Bukowinie lub w północnych Węgrzech ma wątpliwość, czy go po polsku zrozumieją, próbuje naprzód prawie zawsze użyć języka niemieckiego zamiast polskiego. Tej samej metody przestrzega nawet w głębi kraju wobec ludzi, o których nie może być pewnym, że są Polakami.

Ale wpływ niemiecczyny sięga głębiej. Polacy rozmawiający ze sobą po polsku przeplatają wyrazy polskie wyrazami niemieckimi. Objaw to częsty zarówno wśród najwyższych urzędników, rozprawiających o *vorakhtach* i *anstandach*, jak u rzemieślników naszych, mówiących o *szyfryglach* i *wantarmach*. A ileż to razy słyszeć można już nie tylko techniczne, lecz potoczne wyrazy niemieckie wtrącone w tok polskiej rozmowy – jedynie dlatego, że mówiącemu odpowiedniejszy wydał się wyraz obcy od swojskiego!

I na tym nie koniec. Nie tylko bowiem germanizujemy nasz język, używając wyrazów obcych o polskich końcówkach, lecz popełniamy ten grzech także w ten sposób, że używamy wprawdzie polskich wyrazów, ale łączymy je ze sobą szykiem niemieckim, przenosząc żywcem zwroty niemieckie do języka polskiego. Licznych przykładów dostarczają w tej mierze wszelkiego rodzaju mniej lub więcej urzędowe ogłoszenia, wystawiane w wagonach, biurach itp. („Palenie tytoniu jest zabronione” zamiast po prostu „Nie wolno palić tytoniu”); innych przykładów dostarczają nam wszelkie formularze, nawet druki szkolne – a najobficiej dzienniki w przekładach nadsyłanych im przez wiedeńskie biuro korespondencyjne telegramów. Więc powoli oswajamy się z niemieckimi zwrotami; mówimy bez zająknięcia o „światopoglądach”; o twierdzeniach, które się „nakrywają” lub nawet „kryją” z innymi twierdzeniami; o zapasach kasowych, które ministrowi skarbu „stoją do rozporządzenia”; a cały rocznik *Poradnika Językowego* nie objąłby wszystkich kwiatków tego polsko-niemieckiego żargonu, gdyby je chciano w sposób wyczerpujący zebrać!

2. Z niemiecczyzną, przeplatającą w sposób często niedostrzegalny język nasz ojczysty – niektórzy mówią język macierzyński, tj. *Muttersprache* – wciska się w nasze życie także DUCH NIEMIECKI. Codzienną strawę uczęszczający do szkoły chłopiec czerpie z książek pisanych wprawdzie po polsku, lecz przeważnie wzorowanych na wydawnictwach niemieckich. Rozwieszone na ścianach izby szkolnej mapy i tablice i rysunki witają polskiego ucznia napisami niemieckimi.²⁹⁰ W bibliotece szkolnej, przeznaczonej dla młodzieży, obok książek polskich znajdujemy tylko książki niemieckie. A w bibliotece nauczycielskiej bywa więcej książek niemieckich niż polskich. Gdy młodzieniec, ukończywszy szkołę średnią, przechodzi na uniwersytet, bierze do ręki podręczniki niemal wyłącznie niemieckie. Sam nawet sprawy sobie nie zdaje z tego, jak na wszystkie objawy rozwoju cywilizacyjnego ludzko-

²⁹⁰ Przypominamy wystawę angielskich i francuskich środków naukowych urządzoną przez Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych w lokalu Polskiego Muzeum Szkolnego.

ści uczy się patrzeć przez szkła niemieckie, zarówno gdy chodzi o świat klasyczny starożytności, jak też gdy chodzi o dzieje Europy nowożytnej. Tym sposobem zatracą się powoli albo przynajmniej znacznie się obniża w młodzieńcu poczucie własnej narodowej odrębności; gdy później zabiera się do pracy zawodowej, rzadko już może się uwolnić z pęt, które nałożył nań wpływ ducha niemieckiego. Jeżeli wstąpi do urzędu, mimo bardzo niedostatecznej praktycznej znajomości języka niemieckiego będzie używał w swych polskich referatach germanizmów; kaleczenie własnego języka razić go nie będzie; jeżeli zostanie kapłanem, sprowadzi sobie zbiory niemieckich kazań, na których będzie się wzorował; jeżeli zostanie lekarzem, będzie prenumerował prócz polskich tylko niemieckie czasopisma fachowe i zapisywał pacjentom niemieckie lekarstwa; jeżeli obierze karierę polityczną, będzie się informował o wypadkach politycznych z dzienników niemieckich; jeżeli zostanie architektem, uszczęśliwiać będzie nasze miasta i miasteczka budowlami w stylu secesji wiedeńskiej; a jeżeli obierze karierę uczonego, w pracach swych, w całym kierunku swych studiów i poglądów będzie do tego stopnia zależny od nauki niemieckiej, że oprze się na niej nawet w tych wypadkach (dość zresztą licznych), w których nauka niemiecka stoi niżej od francuskiej, angielskiej lub polskiej.

Tak więc od kolebki niemal, poprzez wiek młodzieńczy i dojrzały aż do końca życia, otacza nas zewsząd niemieccyzna, wciskając się niezliczonymi drogami w cały nasz organizm duchowy, pozbawiając nasze życie jednostkowe i zbiorowe jednolitego charakteru narodowego. Nie zwracając zaś na ten fakt należytej uwagi, tolerując objawy rozpościerających się pośród nas wpływów niemieckich, stajemy się współwinni tej dobrowolnej abdykacji z własnego dorobku na rzecz kultury obcej.

Co więcej, nie tylko objawy te tolerujemy, lecz sami je stwarzamy z całą świadomością i podtrzymujemy. Dość w tej mierze wskazać na fakt, iż rodzice, uważający się niezawodnie za dobrych Polaków, posyłają dzieci swoje do szkół niemieckich w kraju!

Wszyscy w żywej pamięci mamy starania prowadzone przez długi szereg lat o spolszczenie niemieckiego gimnazjum w Brodach, starania, które – jak wiadomo – do pożądanego doprowadziły rezultatu. Ale

nikt nie tylko nie podjął starań o spolszczenie subwencjonowanej przez polską Radę Miejską ewangelickiej szkoły ludowej we Lwowie, której uczniowie i uczennice przeważnie z polskich pochodzą domów, lecz przeciwnie, mieszkańcom Lwowa było nawet tej jednej szkoły niemieckiej w mieście za mało i dziś prócz szkoły ewangelickiej mamy tu jeszcze szkołę ludową męską i żeńską, obie niemieckie, obie utrzymywane przez zgromadzenia zakonne.

Zrazu co prawda przeciw założeniu tych szkół podniosły się głosy – uciły jednak niebawem i dziś szkoły te zasilamy dziećmi polskimi, osłabiając w tych dzieciach ducha narodowego.

Proszę zważyć, jakie stąd ciekawe światło pada na konsekwencję naszego postępowania! Odwołujemy się do całej Europy i przed jej obliczem z oburzeniem wskazujemy na barbarzyństwo rządu pruskiego, który nawet religii nie pozwala uczyć się naszym dzieciom w języku ojczystym, który nawet z Panem Bogiem w modlitwie każe im rozmawiać po niemiecku. I Europa wraz z nami się oburza. A tu, u siebie, w domu, gdzie żaden Prusak nami nie rządzi, cóż czynimy? Sami posyłamy dzieci do szkół, w których sprowadzeni przez Polaków niemieccy księża i zakonnice uczą religii i wszystkich innych przedmiotów po niemiecku, każą dzieciom pacierz po niemiecku odmawiać, a gdy dzieci grzecznie się zachowują, obwieszają im piersi świecidełkami – rodzaje orderów – z napisami niemieckimi! W ten sposób dziecko polskie uczy się nie tylko po niemiecku modlić i myśleć, lecz także po niemiecku pragnąć; przestanie rychło marzyć o lepszej dla swego narodu przyszłości, ale za to marzyć będzie o blaskach, które Niemiec może mu zawiesić na piersiach za to, że i później, gdy już dorośnie, także będzie grzeczne!

Wiem, co mi państwo na to odpowiecie: Trudno; znajomość języka niemieckiego jest nam potrzebna. Pominąwszy już względy praktyczne, jest ona nam potrzebna nawet w interesie narodowym, gdyż tylko dzięki tej znajomości możemy zajmować różne urzędowe i nieurzędowe stanowiska w kraju, brać udział w życiu politycznym, bronić naszych praw w parlamencie i u władz centralnych itd. Daleki jestem od tego, abym prawdzie tej przeczył. Nawet mogę przytoczyć zdanie Komisji Edukacji Narodowej, która się w tym samym duchu oświadcza, mówiąc w XV roz-

dziale swych ustaw: „Mając wzgląd na okoliczności, w których się kraj nasz znajduje granic swoich i związków tak politycznych, jak handlowych, oczywista okazuje się potrzeba jak najpowszechniejszej wiadomości języka niemieckiego”. Ale im bardziej potrzebę tę uznać musimy, tym więcej poczuwać winniśmy się do obowiązku czynienia wszystkiego, co jest w naszej mocy, aby konieczność przyswajania sobie języka niemieckiego nie wyrządzała naszej narodowości szkody; aby nie zagrażała nam niebezpieczeństwem bezwiednego ulegania duchowi niemieckiemu.

Zmuszeni okolicznościami do przyswajania sobie praktycznej znajomości języka niemieckiego, powinniśmy pamiętać o obowiązkach, które mamy względem naszego własnego języka; stykając się w naszych stosunkach politycznych i ekonomicznych na każdym niemal polu naszej działalności publicznej z sąsiadem niemieckim, powinniśmy tym usilniej dbać o to, aby nie kazić naszego ducha narodowego obcymi naleciałościami; aby nie zacierać piętna naszej indywidualności narodowej, oblekając ją coraz głębiej w nią się wżerającym pokostem importowanym. Skoro żyjąc pod panowaniem obcym, musimy składać haracz na rzecz panującego w tym państwie języka, czynimy to wyłącznie w zakresie nieuniknionym; wystrzegajmy się wszelkimi siłami każdego kroku i każdego słowa, które w życiu naszym przyznawałyby temu obcemu językowi prawa i wpływy sięgające poza ten nieunikniony zakres. A przede wszystkim budźmy i pielęgnujmy świadomość, iż język niemiecki jest językiem nam obcym; przeciwdziałajmy nieubłaganiu tym licznym objawom, które przybywającemu do nas cudzoziemcowi muszą nasuwać przypuszczenie, jakoby język niemiecki posiadał w naszym kraju prawo obywatelstwa na równi z językiem polskim!

Ucząc tedy dzieci nasze po niemiecku, nie chowajmy ich po niemiecku i nie dopuszczajmy do nich ducha niemieckiego. Wprawdzie słyszeć można niekiedy zdanie, że trochę tego niemieckiego ducha nam by nie zaszkodziło. Moglibyśmy, powiadają, nauczyć się od Niemców pracowitości, dokładności, punktualności, porządku itd. Ale takie powiedzenie nowym jest dowodem faktu, że na świat cały patrzymy się przez okulary niemieckie. Zdaje nam się bowiem, że cnoty te, niewątpliwie bardzo cenne i nam może więcej niż innym potrzebne, posiadają tylko

Niemcy i że wskutek tego od nich właśnie cnót tych trzeba się uczyć. A czyż Francuzi lub Anglicy nie posiadają ich także? Czyż nie byłoby dla nas rzeczą korzystniejszą uczyć się od nich, a nie od Niemców? Ale o tym się na ogół nie myśli; wszędzie widzimy tylko Niemców: potrafili oni stworzyć sobie monopol importu kultury zachodniej do naszego społeczeństwa. Otóż monopol ten trzeba koniecznie złamać. Inaczej naszej rodzimej kulturze grozi poważne niebezpieczeństwo.

Może żądam za wiele? Może żądam rzeczy niedających się ze sobą pogodzić? Mamy się po niemiecku uczyć, a zarazem z dala trzymać od siebie wszelkie wpływy niemieckie? Mamy przyswoić sobie w stopniu możliwie doskonałym język niemiecki, a zarazem wystrzegać się ulegania duchowi niemieckiemu? Brak czasu nie pozwala mi tu obszerniej rozwijać, jak można te pozornie sprzeczne ze sobą żądania pogodzić. Pragnę jedynie wzbudzić przekonanie, że można je istotnie ze sobą pogodzić i w tym celu wskażę na powszechnie znany fakt. To bowiem, co jest faktem, jest też według znanej zasady logicznej rzeczą możliwą. Przypominam więc, że nie tylko Polacy, lecz także Węgrzy, a w jeszcze wyższym stopniu Czesi, uczą się po niemiecku. Ale jak odmienna jest rola języka niemieckiego wśród Węgrów lub nawet Czechów w porównaniu z rolą przemożną, jaką odgrywa ten język wśród Polaków żyjących pod zaborem austriackim! Sądzę więc, że to, co możliwe jest Czechom i Węgrom, i u nas nie może być niemożliwe, bo chociaż mamy w tej mierze większe do zwalczania trudności od Węgrów, to przecież Czesi są w jeszcze trudniejszym położeniu od nas!

Ale za to i Węgrzy, i Czesi posiadają pewną cnotę, której brak u nas daje się niestety odczuwać na każdym niemal kroku. Posiadają *POCZUCIE WŁASNEJ GODNOŚCI NARODOWEJ*. I z braku tego poczucia własnej godności narodowej u nas płyną owe ujemne objawy, o których wspomniałem; owo ściskanie dłoni, która nas smaga; owo bratanie się z wrogami; owo uleganie wpływom obcego języka i obcego ducha; owo znieprawianie czystej tradycji i myśli narodowej. Nam do tego stopnia niekiedy brak poczucia własnej godności narodowej, że pozwalamy obcym i nawet wrogim czynnikom dyktować sobie wskazówki postępowania w sprawach narodowych i boimy się budzić niezadowolenie tych czynników.

Toteż na pochyłe drzewo kozy skaczą i na nasze w pokorze przed tymi obcymi nam czynnikami pochylone karki spada ciężka i bezwzględna dłoń, przygniatając nas coraz bardziej ku ziemi!

Więc boimy się też budzić i pielęgnować poczucie godności narodowej, bo owe czynniki zaraz okrzyczą nas szowinistami, nacjonalistami, hakatystami! Czy Czech, czy Węgier nie chcący cierpieć szkoły niemieckiej w stronach czysto czeskich lub węgierskich jest szowinistą i hakatystą? Czy Turek bojkotujący towary mocarstwa, przez które czuje się pokrzywdzonym, jest nacjonalistą? A jeśli go okrzyczą nacjonalistą lub szowinistą – czy to zmieni jego postępowanie? Bynajmniej, gdyż w poczuciu obrażonej godności narodowej czuje się uprawniony do prowadzenia bezwzględnej akcji obrony własnej.

I tu tkwi, moim zdaniem, istotna przyczyna słabego dotąd powodzenia akcji bojkotowej. Jakże potrafimy rugować solidarną akcją społeczeństwa z rynków naszych towary niemieckie, jeżeli nie oburzamy się ciągłym wdzieraniem się niemczyzny w nasze codzienne życie? Skąd weźmiemy siły do odporności ekonomicznej, jeżeli brak nam siły do odpierania i wypierania wciskających się wszelkimi szczelinami w naszą duszę prądów ducha niemieckiego? Jeżeli chcemy istotnie zapewnić akcji bojkotowej powodzenie, musimy zacząć pracę u podstaw i zasadniczych jej warunków. Musimy stworzyć pobudki dość silne do takiego czynu; musimy otworzyć społeczeństwu oczy na jego nie tylko ekonomiczną, lecz także duchową zależność od Niemców. Musimy pamiętać, że zbiorowe działanie społeczeństwa tylko wtedy potrafi być trwałe i skuteczne, jeżeli nie jest z zewnątrz narzucone, ale wypływa z głębokiego przekonania każdej jednostki biorącej w tym zbiorowym działaniu udział. Musimy ciągle mieć przed oczyma związek ścisły, który istnieje między bojkotem towarów niemieckich a wszystkimi innymi polami, na których się z Niemcami stykamy; musimy traktować ten bojkot jako jedno z licznych ogniw w pracy nad duchowym, politycznym i ekonomicznym uniezależnieniem i odrodzeniem narodu, pracy, której wszystkie cele i dążności – bez względu na to, czy się to komuś podoba lub nie – zawierając się w hasło: Polski rynek dla towaru polskiego; polska głowa dla myśli polskiej; polskie serce dla uczuć polskich!

[2]

Prof. uniwersytetu, dr Twardowski, [...] wykazał, że bojkot towarów niemieckich będzie dopiero wtedy skutecznie przeprowadzony, jeśli my, podobnie jak Czesi i Węgrzy, zerwiemy z germanizmem. Usuńmy szyldy niemieckie; przestańmy posyłać dzieci nasze do szkół niemieckich; nie mówmy po niemiecku, jak tylko kiedy inaczej porozumieć się nie możemy; wtedy dopiero będziemy zdolni do przeprowadzenia idei antypruskiej, gdy poczujem[y] w naszych sercach godność narodową.

[3]

Wczoraj w południe odbyło się w Sali Ratuszowej zgromadzenie publiczne zwołane przez Organizację Bojkotu Pruskiego, którego celem było zastanowienie się nad dalszą energiczną akcją bojkotową. [...]

Prof. TWARDOWSKI wskazał na jeden z najgłówniejszych powodów bezskuteczności dotychczasowych bojkotowych ustaleń. Jest nim apatia społeczeństwa, które po słomianym zapale nagle w pracy ostygło. Społeczeństwo nasze nie może otrząść się z wpływów niemieckich na żadnym polu – nawet orderzy niemieckie przyjmuje z wielkim zadowoleniem.

[4]

Prof. dr TWARDOWSKI omówił narodowe znaczenie akcji bojkotowej, która powinna obejmować nie tylko wszystko, co pruskie, ale wszystko, co [jest] niemieckiego pochodzenia. Od zgodnego współdziałania wytwórcy, kupca i konsumenta zależy powodzenie lub niepowodzenie akcji bojkotowej.

Wyniki dotychczasowej akcji bojkotowej nie mogą nas zadowolić, a czas najwyższy, by nastąpiło systematyczne i nieubłagane rugowanie wszystkiego, co nosi na sobie piętno niemieckiego ducha, który się od wieków i ciągle wciska jeszcze w nasze życie. W tej mierze musi nastąpić zbiorowe działanie społeczeństwa, by nareszcie pokazać Europie, że butny Niemiec nie ma monopolu importu kultury zachodniej.

4.8. Wypowiedź w sprawie zmniejszenia ilości godzin nauki propedeutyki filozofii w gimnazjach

Lwów 12 lutego 1910

- [1] *Słowo Polskie*, r. XV (1910), nr 72 [poranny] (13 lutego), s. 3
[2] *Gazeta Lwowska*, r. C (1910), nr 36 (16 lutego), s. 3 [tekst identyczny jak *sub* [1]]
[3] *Muzeum*, r. XXVI (1910), t. I, s. 332 [tekst identyczny jak *sub* [1]]

Prof. dr Twardowski przedstawił sprawę zmniejszenia ilości godzin nauki propedeutyki filozofii w gimnazjach, podkreślając znaczenie tego przedmiotu w rozwoju umysłowym młodzieży. W myśl wniosku prof. Twardowskiego [Walne] Zgromadzenie [PTF] uchwaliło jednomyślnie wnieść do Rady Szkolnej Krajowej memoriał z wykazaniem szkodliwości tego zarządzenia i żądaniem przywrócenia pierwotnej ilości godzin.

4.9. Przedmowa. Wstęp. Wskazówki dla kandydatów [W:] „Przepisy egzaminacyjne dla kandydatów na nauczycieli szkół średnich”

- [1] *Muzeum*, r. XXVII (1911), t. II, s. 217–220 i 274
[2] Lwów 1911, Nakładem TNSW, s. 5–6, 7–10 i 64
[nadbítka; tekst prawie identyczny jak *sub* [1]]

PRZEDMOWA²⁹¹

Wydając polski przekład ogłoszonych przez austriackie Ministerstwo Wyznań i Oświaty rozporządzeniem z dnia 15 czerwca 1911, L. 24113 (*Dziennik praw państwowych* z 23 czerwca 1911, nr 117), przepisów egzaminacyjnych dla kandydatów na nauczycieli szkół średnich, poczuwam się do obowiązku złożenia także na tym miejscu szczerzej podzięki tym wszystkim, którzy radą i pomocą wspierali mnie w dążeniu do stworzenia przekładu jak najbardziej poprawnego. Są to Jego Magni-

²⁹¹ „Przedmowa” znajduje się wyłącznie w odtłóce [przp. nasz – A.B. i J.J.].

ficencja rektor Uniwersytetu Lwowskiego dr Ludwik FINKEL, Jego Magnificencja rektor Lwowskiej Szkoły Politechnicznej, Tadeusz FIEDLER, profesor Uniwersytetu Lwowskiego i dyrektor Lwowskiej Komisji Egzaminacyjnej dla Kandydatów na Nauczycieli Szkół Średnich, dr Bronisław KRUCZKIEWICZ; profesorowie Uniwersytetu Lwowskiego: dr Wilhelm BRUCHNALSKI, dr Edward PORĘBOWICZ, dr Józef PUZYNA, dr Marian RACIBORSKI, dr Eugeniusz ROMER, dr Stanisław TOLŁOCZKO, dr Ignacy ZAKRZEWSKI; prof. Lwowskiej Szkoły Politechnicznej dr Mieczysław ŁAZARSKI, dyrektor c.k. VI Gimnazjum we Lwowie i kierownik istniejącego w tym zakładzie Szkolnego Seminarium Pedagogicznego, dr Konstanty WOJCIECHOWSKI, oraz profesorowie szkół średnich: dr Marian JANELLI i Władysław REMBACZ.

Sam tekst przepisów, który ukazuje się tu po raz pierwszy w języku polskim – polskiego bowiem wydania numeru 117 *Dziennika praw państwowych* zawierającego te przepisy dotąd nie ogłoszono – poprzedziłem krótkim wstępem o genezie przepisów i uzupełniłem w dwojakim kierunku. Równocześnie²⁹² bowiem z przepisami egzaminacyjnymi wydało Ministerstwo rozporządzeniem z 15 czerwca 1911, L. 26821, OBJAŚNIENIA do niektórych postanowień tych przepisów. Podałem je pod tekstem przepisów w postaci uwag. Wszystkie tedy umieszczone pod tekstem przepisów uwagi są dosłownym przekładem odpowiednich ustępów wspomnianych objaśnień, z wyjątkiem uwagi do rozdziału XXXIII, należącej do tekstu samych przepisów.

Na końcu zaś podałem „Wskazówki dla kandydatów”. Zestawiłem w nich według poszczególnych grup przedmiotów egzaminu postanowienia dotyczące się każdej grupy z osobna, a rozmieszczone w różnych rozdziałach przepisów. Bliższe wyjaśnienie układu tych „Wskazówek” podałem w na ich czele.²⁹³

²⁹² Fragment zaczynający się tutaj i kończący wraz z końcem „Przedmowy” w *Muzeum* znalazł się z drobnymi zmianami stylistycznymi w zakończeniu „Wstępu” (por. niżej) [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

²⁹³ Tylko ten fragment „Wskazówek” został tutaj przedrukowany [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

W związku z dokonaną w roku 1849 organizacją austriackich gimnazjów wydano w tymże roku prowizoryczne, a w roku 1856 stanowcze przepisy o egzaminach kandydatów na nauczycieli gimnazjalnych. W roku 1853 wydano przepisy o egzaminach kandydatów na nauczycieli szkół realnych, zmienione następnie w roku 1870. W myśl tych przepisów istniały dla kandydatów na nauczycieli obu kategorii szkół odrębne komisje egzaminacyjne. Taki stan rzeczy trwał do roku 1884, w którym wydano nowe przepisy, wprowadzające szereg zmian zasadniczych w cały ustrój egzaminów nauczycielskich i ustanawiające zarazem jednolite komisje egzaminacyjne dla kandydatów na nauczycieli gimnazjów i szkół realnych.²⁹⁴ Przepisy te obowiązywały do roku 1897, w którym wydano przepisy nowe (rozporządzeniem z 30 sierpnia 1897).²⁹⁵ Utworzenie liceów żeńskich oraz dopuszczenie kobiet na wydział filozoficzny uniwersytetów austriackich pociągnęło za sobą wydanie przepisów o egzaminach kandydatek na nauczycieli liceów żeńskich (rozporządzenie z 11 grudnia 1900) i ustanowienie osobnych komisji dla tych egzaminów.

W dziesięć lat po wydaniu przepisów z roku 1897 Wiedeńska Komisja Egzaminacyjna dla Kandydatów na Nauczycieli Gimnazjów i Szkół Realnych poruszyła sprawę zmiany tych przepisów, proponując Ministerstwu szereg modyfikacji. Ministerstwo przesłało wnioski Komisji Wiedeńskiej pod datą 2 sierpnia 1907 wszystkim innym komisjom w państwie do zaopiniowania. Skorzystało z tego nauczycielstwo szkół średnich, by dać wyraz także swoim w sprawie przepisów egzaminacyjnym postulatom.²⁹⁶

²⁹⁴ Zob. *Nowe przepisy egzaminacyjne dla kandydatów na nauczycieli w gimnazjach i szkołach realnych*, wydał i objaśnił dr L. CYFROWICZ, Kraków 1884. Publikacja ta zawiera wiele materiału wyświetlającego genezę tych przepisów.

²⁹⁵ Zob. L. Ćwikliński, „Nowe przepisy o egzaminie kandydatów zawodu nauczycielskiego w gimnazjach i szkołach realnych z dnia 30 sierpnia 1897 w stosunku do przepisów z r. 1884”, *Muzeum* 1907. Autor podaje obok dokładnego rozbioru porównawczego obu cytowanych przepisów wiele dat o stopniowym tworzeniu i przekształcaniu komisji egzaminacyjnych, zwłaszcza lwowskiej i krakowskiej, oraz o genezie przepisów z roku 1897.

²⁹⁶ Między innymi zajęło się tą sprawą Tow[arzystwo] Nauczycieli Szkół Wyższych, poświęcając jej szereg posiedzeń i przedkładając swe wnioski Lwowskiej Komisji

Ministerstwo, otrzymawszy opinie wszystkich komisji egzaminacyjnych, przystąpiło do opracowania projektu nowych przepisów. Sprawa przeciągała się jednak wskutek wszczętej niebawem akcji zmierzającej do reformy austriackiego szkolnictwa średniego. Toteż dopiero po ukończeniu tej akcji wygotowało Ministerstwo projekt nowych przepisów egzaminacyjnych, uwzględniając w nim zmieniony plan nauki w gimnazjach i szkołach realnych oraz nowo powstałe typy szkół średnich (gimnazja realne, zreformowane gimnazja realne, szkoły średnie typu djeczyńskiego²⁹⁷). Projekt swój poddało Ministerstwo obradom ankiety, która odbyła się w Wiedniu w dniach od 20 do 22 lutego pod przewodnictwem JE dra L. Ćwiklińskiego, a w której brały udział ogółem 32 osoby (profesorowie uniwersytetu, dyrektorzy i członkowie komisji egzaminacyjnych, członkowie rad szkolnych krajowych), między nimi z Polaków prof. dr Leon Sternbach z Krakowa i prof. dr Kazimierz Twardowski ze Lwowa. Wynikiem tych obrad są nowe przepisy egzaminacyjne, wydane na podstawie najwyższego postanowienia z 31 maja 1911 rozporządzeniem Ministerstwa Wyznań i Oświaty z 15 czerwca 1911, L. 24113, a ogłoszone w *Dzienniku praw państwowych* z 23 czerwca 1911, nr 117.

W porównaniu z przepisami z roku 1897 przepisy obecnie wydane okazują bardzo liczne i niekiedy bardzo daleko idące zmiany. Nie wyliczając ich w sposób szczegółowy i wyczerpujący, należy zwrócić uwagę na niektóre z nich. I tak:

Kwalifikacja naukowa została unormowana w sposób jednolity dla kandydatów na nauczycieli szkół średnich wszelkich bez wyjątków typów (rozdz. V przepisów). Fakt ten znajduje swój wyraz zewnętrzny w zmienionej nazwie komisji egzaminacyjnych („dla kandydatów na nauczycieli SZKÓŁ ŚREDNICH” zamiast dawniejszej „dla kandydatów na nauczycieli GIMNAZJÓW I SZKÓŁ REALNYCH”) oraz w zniesieniu – po okresie przejściowym, trwającym do roku 1916 – osobnych komisji i osobnych

Egzaminacyjnej. Zob. *Muzeum*, XXIII, t. II, „Sprawy Towarzystwa”, s. 40, p. 10 – oraz XXIV, t. I, „Sprawy Towarzystwa”, s. 2, p. 5, s. 3, p. 18, s. 48, p. 9, s. 52, p. 4.

²⁹⁷ Djeczyn – inaczej: Dzieczyn, Děčín (po czesku) lub Tetschen (po niemiecku) – to miasto w północnych Czechach [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

przepisów egzaminacyjnych dla kandydatek na nauczycielki liceów żeńskich (rozdz. II i XXXIV).

Ilość grup przedmiotów egzaminu doznała znacznego rozszerzenia; obecnie można łączyć w grupy wiele przedmiotów, których kombinacja była dotąd wykluczona: nowością jest też utworzenie grup, w których skład wchodzi z języków klasycznych tylko łacina, oraz grup, obejmujących gimnastykę (rozdz. IX).

Wyliczone powyżej zmiany wynikły głównie z powstania nowych typów szkół średnich. Inne zmiany zmierzają do pogłębienia potrzebnego każdemu nauczycielowi szkoły średniej wykształcenia zawodowego. Należą tu zwiększone w nowych przepisach wymagania co do wiadomości z filozofii i pedagogiki (osobny egzamin zamiast dotychczasowych kolokwii z tych przedmiotów – rozdz. VII), z języka wykładowego (zaprowadzenie egzaminu pisemnego pod nadzorem obok dotychczasowego ustnego tylko egzaminu – rozdz. VIII) oraz z zakresu wychowania fizycznego (rozdz. IV). Wzmożonemu znaczeniu wychowania fizycznego we współczesnym szkolnictwie odpowiada też przytoczone powyżej utworzenie grup obejmujących gimnastykę.

Dalej zawierają nowe przepisy niektóre postanowienia, czyniące w pewnej mierze zadość objawionym częstokroć życzeniom kół nauczycielskich co do podziału egzaminu. Nie zgodziło się wprawdzie Ministerstwo na taki podział egzaminu, który by pozwalał zdawać część przedmiotów, tworzących jedną grupę fachową, już po drugim lub trzecim roku studiów; istnieje jednak według nowych przepisów możliwość rozłożenia egzaminu po ukończeniu studiów na dwa różne terminy z DO-WOLNYM rozdziałem przedmiotów grupy (rozdz. XXII). Nadto kandydaci zdający egzamin z fizyki mogą obowiązkowy dla nich egzamin z chemii zdawać już po czwartym półroczu studiów (rozdz. XVI), a przedłożenie uzyskanych kiedykolwiek w czasie studiów świadectw kolokwialnych z fizyki kosmicznej i z elementów mineralogii ogólnej i szczegółowej może kandydatów, zobowiązanych do zdawania z tych przedmiotów egzaminu, od tego egzaminu uwolnić (rozdz. XVI i XIX).

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że doniosłość praktycznego przygotowania kandydatów do zawodu nauczycielskiego znalazła

w nowych przepisach wyraz dobitny. Przepisy z roku 1897 poświęcały tej sprawie tylko jeden rozdział: przepisy nowe omawiają ją w sposób zupełnie równorzędny z przygotowaniem naukowym kandydatów, obejmując szczegółowe postanowienia o ustroju tzw. rozszerzonego roku próbnego i o innych sposobach praktycznego kształcenia kandydatów do zawodu nauczycielskiego (rozdz. XXX–XXXIII).

Nowe przepisy rozszerzają też w niektórych kierunkach kompetencję komisji egzaminacyjnych.²⁹⁸

Równocześnie z nowymi przepisami egzaminacyjnymi wydało Ministerstwo rozporządzeniem z 15 czerwca 1911, L. 26821, objaśnienia do niektórych postanowień tych przepisów. Podajemy je pod tekstem przepisów w postaci uwag. Wszystkie tedy umieszczone pod tekstem przepisów uwagi są dosłownym przekładem odpowiednich ustępów wspomnianych objaśnień, z wyjątkiem uwagi do rozdziału XXXIII, należącej do tekstu samych przepisów.

Na końcu podajemy „WSKAZÓWKI DLA KANDYDATÓW”, pragnąc ułatwić im zastosowanie się do nowych przepisów. [...]

WSKAZÓWKI DLA KANDYDATÓW

Niniejsze wskazówki podają warunki dopuszczenia do egzaminu oraz wymagania formalne zarówno co do studiów przygotowawczych, jak też co do samego egzaminu. Wskazówki dzielą się na dwie części: pierwsza zawiera postanowienia, które tyczą się wszystkich kandydatów, bez względu na obraną przez nich grupę przedmiotów; druga podaje postanowienia zestawione według grup. Wskazówki te mają zarówno ułatwić wstępującym na wydział filozoficzny absolwentom szkoły średniej wybór grupy i wykładów oraz ćwiczeń, na które winni się, dokonawszy wyboru grupy, zapisywać, jak też uprzytomnić im przebieg samego egzaminu i tym sposobem wskazać zakres, w jakim się musi poruszać przygotowanie do egzaminu.

²⁹⁸ Na tych słowach kończy się „Wstęp” w nadbitce [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

4.10. Historyczne pojęcie filozofii

Sekcja Filozoficzna XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich
Kraków, 18–22 lipca 1911

[W:] *Księga pamiątkowa XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich w Krakowie*
(18–22.07.1911), Kraków 1912, Nakładem Komitetu Gospodarczego,
s. 93–94 [autoreferat i głos w dyskusji]

Pojęciu dogmatycznemu, czyli programatycznemu filozofii, orzekającemu, czym filozofia być WINNA, prelegent przeciwstawia pojęcie historyczne, określające, czym filozofia BYŁA i JEST. Historyczne pojęcie filozofii musi posiadać taką treść, by zakres jego obejmował wszystko, co w dziejach umysłowości ludzkiej zdobyło sobie prawo obywatelstwa pod nazwą „filozofii”. W treść tego pojęcia nie może zatem wchodzić WYŁĄCZNIE ani cecha naukowości, ani nienaukowości, ani wyłącznie cecha teoretyczności, ani praktyczności, lecz taka cecha, która by się drogą determinacji w tych wszystkich kierunkach dała uszczególnić.

Temu wymaganiu czyni zadość takie pojęcie filozofii, w którym rolę *genus proximum* odgrywa pojęcie „wytworu ducha ludzkiego”. Wytwory ducha ludzkiego można podzielić na dwie grupy: jedna tworzy wytwory będące warunkiem powstawania, utrwalania, komunikowania sobie i przekazywania wytworów drugiej grupy, tj. religii, nauki, sztuki, działalności praktycznej i filozofii.

Rozważając wzajemny stosunek pierwszych czterech wytworów grupy drugiej, można stwierdzić ogniwa łączące każdy z tych czterech wytworów z pozostałymi trzema. Ogniwa te są znowu dwojakiego rodzaju. Do pierwszego z nich należą ogniwa powstające wtedy, gdy jeden wytwór staje się przedmiotem lub treścią drugiego (np. działalności praktycznej przedmiotem etyki naukowej, więc nauki; i na odwrót: nauka przedmiotem praktycznej działalności nauczycielskiej – i tak w każdym innym przypadku, jak to prelegent na szczegółowych wykazywał przykładach); do drugiego rodzaju należą ogniwa będące czymś, co nie jest wyłącznie ani jednym, ani drugim z tych wytworów, a jednak ma w sobie czynniki należące do każdego z nich – jak np. teologia, ogniwo przejściowe pomiędzy religią a nauką.

Otóż pomiędzy filozofią z jednej, a religią, nauką, sztuką i działalnością praktyczną z drugiej strony istnieją ogniwa pierwszego rodzaju; wszak mówi się o filozofii religii, nauki, sztuki, działalności, czyli życia, i na odwrót: mówi się o filozoficznej treści wierzeń religijnych, uogólnień lub założeń naukowych; istnieją dalej dzieła sztuki o treści filozoficznej i na koniec staje się filozofia treścią działalności praktycznej w propagandzie i w nauczaniu filozofii. Ogniwa pierwszego rodzaju zachodzą tedy między filozofią a religią, nauką, sztuką i działalnością praktyczną, tak samo jak zachodzą pomiędzy tymi czterema ostatnimi wytworami. Natomiast brak ogniw drugiego rodzaju między filozofią a tymi czterema innymi wytworami, to jest właśnie *differentia specifica* pojęcia filozofii, która tym sposobem, rozpatrywana z tego punktu widzenia, sama staje się ogniwem przejściowym pomiędzy tymi czterema wytworami, zajmując dzięki temu stanowisko pośród nich centralne, mając w sobie czynniki z każdego z nich i sięgając swymi wypustkami i rozgałęzieniami w każdy z nich. Pod tak sformułowane pojęcie filozofii da się podciągnąć wszystko, co jako filozofia w dziejach umysłowości kiedykolwiek wystąpiło; a wszystkie systemy i kierunki filozoficzne dadzą się scharakteryzować przy pomocy różnego ustosunkowania czynników wchodzących w skład filozofii ze strony religii, nauki, sztuki i działalności praktycznej.

Prof. Twardowski odpowiada [dyskutantom]:

(1) Prof. Straszewskiemu, że badając genezę filozofii obok tamtych utworów można by też uwzględnić to, że tamte utwory rodzą niezadowolenie, o ile nie spełniają całkowicie swych zadań; powstaje więc potrzeba przewyciężenia tego braku, która stwarza sobie organ nowy właśnie w filozofii.

(2) Drowi Gieleckiemu, po pierwsze, że [kiedy mówi o duchu ludzkim], nie chodzi o wyraz „duch zbiorowy”, lecz o konieczność rozróżnienia wytworów ducha jednostkowego i wytworów ducha, zawdzięczających swe powstanie faktowi społecznego współżycia ludzi – po

drugie, że nie odmawia filozofii Platona czynnika naukowego, stwierdza tylko, że wobec artystycznego czynnika, właściwego filozofii Platona, czynnik naukowy w jego filozofii nie ma stanowiska tak dominującego jak w filozofii Arystotelesa.

(3) Panu Biesiekierskiemu, że czynnik emocjonalny nie da się usunąć nawet z najbardziej trzeźwej pracy naukowej, kierowanej miłością do prawdy i gorącym pragnieniem rozwiązania problemów.

(4) Panu Wiegnerowi, [że] zarzut, że podana tutaj definicja filozofii jest za ogólna, formalna, za mało mówiąca, jest zbyt ogólny, formalny i za mało mówiący, by można nań odpowiedzieć. Co się zaś tyczy stosunku tej definicji do definicji Corneliusa, chodziło właśnie o to, by przewyciężyć wszystkie tego rodzaju jednostronne definicje, jaką jest definicja Corneliusa.

(5) Drowi Wasserbergowi, że zachodzi tu widocznie nieporozumienie co do rodzajów samych wytworów i rodzajów ogniwi; co się zaś tyczy zarzutu, jakoby podana tutaj definicja mówiła właśnie, że „filozofia jest filozoficznym sposobem traktowania różnych kwestii”, prosi interpelanta, by wskazał, które to wywody jego uzasadniają taki zarzut.

(6) Prof. Rubczyńskiemu, że systematyka wytworów ducha ludzkiego zawiera w sobie liczne bardzo zagadnienia, że jednak odgraniczenie zasadnicze religii i nauki można i trzeba przeprowadzić na tej podstawie, że każdy z tych wytworów operuje innym kryterium, decydującym o tym, co ma w układ swój przyjmować.

(7) Pani dr Golińskiej, że poruszone przez nią kwestie należą do zagadnień związanych z programatycznym, a nie z historycznym pojęciem filozofii, o które w referacie jedynie chodziło.

4.11. Dlaczego wiedza jest potęgą?

Wykład inauguracyjny Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich

Lwów, 10 listopada 1912²⁹⁹

Ruch Filozoficzny, t. XXXIV (1976), nr 1–2, s. 25–33

Do druku przygotowała Izydora Dąmbaska

Jeden z największych mędrców wszystkich czasów, żyjący w IV wieku przed Chr. w Grecji, Arystoteles, rozpoczyna jedno z dzieł swoich zdaniem: „Παντες ανθρωποι τον ειδεναι ορεγονται φυσει”. Wszyscy ludzie z przyrodzenia łakną wiedzy³⁰⁰ – czyli innymi słowy: każdy człowiek posiada wrodzony popęd do wiedzy. Jest to jedna z najbardziej znanych i utartych prawd, a na każdym kroku spotykamy się z faktami, które ją potwierdzają. Chłopak, który rozłamuje darowaną mu zabawkę, by zajrzeć do środka; przechodzień, który zobaczywszy zbiegowisko, sam przystaje i wciska się w tłum, by zobaczyć, co się tam stało; młodzieniec z zapartym tchem czytający książki pouczające, by nabyć najliczniejszych wiadomości; podróżnik zapuszczający się z narażeniem życia w dalekie i nieznane kraje, by wydrzeć im tajemnicę ich ukształtowania i zaludnienia; uczony, który zrzeka się wszelkich życia przyjemności i cały oddaje się badaniu obranych zagadnień; mędrzec, który w samotni swej, z dala od ludzi i świata, rozmyśla nad istotą wszechbytu – oni wszyscy łakną wiedzy. Oni chcą dojść do WIEDZY, oni pragną się DOWIEDZIEĆ, czym coś jest, jakie jest lub było, dlaczego jest takie, a nie

²⁹⁹ Twardowski poświęcał sprawie powszechnych wykładów wiele starania i czasu. Oto co na ten temat pisze S. Lempicki: „Kazimierz Twardowski jest w latach 1899–1903 właściwym organizatorem Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich i Politechnicznych we Lwowie i jako prezes tej instytucji kładzie fundamenty pod jej świetny rozwój przedwojenny i jej do dzisiaj owocną i pożyteczną działalność. Sam wygłasza co roku stale cykl wykładów, jedno- lub więcej seriowy we Lwowie, a nadto nie waha się kilka razy do roku wyjeżdżać na prowincję z wykładami, i to nie tylko do Stanisławowa czy Przemyśla, wielkich miast, ale i do Kałusza, Delatyna, Skolego. W żelaznej garści, ze świetnym planem trzymając całą instytucję, sam jak apostoł propaguje wszędzie znajomość filozofii, psychologii, pedagogiki, dydaktyki” („Rola Kazimierza Twardowskiego w uniwersytecie i w społeczeństwie”, [w:] *Kazimierz Twardowski. Nauczyciel – uczony – obywatel*, Lwów 1938, s. 32) [...] [przyp. I. Dąmbkiej].

³⁰⁰ Tymi słowami zaczyna się *Metafizyka* Arystotelesa (MAI 980a 21) [przyp. I. Dąmbkiej].

inne. Oni wszyscy chcą zaspokoić swoją CIEKAWOŚĆ, która nie daje im spocząć, dopóki się nie dowiedzą, czego się dowiedzieć pragnęli – ciekawość, która zaspokojona w jednym kierunku zwraca się w innym, ustawicznie każąc człowiekowi zdobywać coraz to nowe wiadomości. Bywa ta ciekawość czasem bardzo niewybredna, niekiedy znowu sięga najbardziej przepastnych głębin i najwznioślejszych szczytów, do których w ogóle umysł ludzki dotrzeć zdolen – ale tak czy owak, czy o marne, czy o wielkie chodzi rzeczy, czy w tej, czy w innej formie, wszyscy ludzie z przyrodzenia łakną wiedzy.

A łakną jej przede wszystkim dla niej samej, nie myśląc zrazu o ubocznych z niej korzyściach. Albowiem samo zaspokojenie ciekawości, samo dowiedzenie się czegoś nowego jest człowiekowi wielką przyjemnością i rzetelne daje mu zadowolenie. Gmin pospolity szydzi nieraz z uczonych ślęczących nad zagadnieniami, z których rozwiązania nikomu, jak mówi, nic nie przyjdzie – ale zapomina ten gmin, że i jemu nic z tego nie przychodzi, że się dowie, jak się nazywa samobójca, którego trupa znaleziono w lesie, albo jak wyglądają dalekie kraje, przez które odbywa podróż w kinematografie – nic mu z tego nie przychodzi prócz właśnie szczerego zadowolenia, płynącego z zaspokojenia ciekawości, popędu do wiedzy. Myliłby się jednak, kto by sądził, że popędy posiadamy tylko na to, by służyły nam za źródło przyjemności wynikającej z ich zaspokojenia. Ta przyjemność jest przynętą, która nas zachęca do zaspokojenia popędów, samo zaś ich zaspokajanie, poza przyjemnością z nim złączoną, ma znaczenie o wiele głębsze i doniosłość o wiele dalej sięgającą. Czynności bowiem, przy pomocy których zaspokajamy nasze popędy, gwoili – jakby się здавало – własnej przyjemności tylko, bądź są potrzebne do utrzymania i rozwoju naszego własnego życia, bądź są potrzebne do utrzymania i rozwoju życia ludzkości. Dość uprzytomnić sobie rolę, jaką odgrywa w życiu naszym popęd do odżywiania się, ujawniający się w głodzie, którego zaspokojenie sprawia nam tak żywą, tak wielką przyjemność. A przecież nikt nie powie, że jemy wyłącznie w tym celu, by sobie sprawić przyjemność. Wszak jemy, by nie zginąć z głodu, by utrzymać się przy życiu.

Otóż nabywanie wiedzy ma w sobie wiele podobieństwa do odżywiania się, a podobieństwo to ujawnia się w całym szeregu przenośni, którymi posługuje się mowa nasza, mówiąc o wiedzy i jej nabywaniu. „Pustą” nazywamy głowę, której brak wiadomości i wiedzy, tak jak pustym jest żołądek nieodżywiany. Trzeba mu pokarmu, tak jak i głowie pustej trzeba pokarmu duchowego, strawy umysłowej. Najbardziej dziś rozpowszechnionym środkiem żywności umysłowej są książki, więc też nad Królewską Biblioteką Berlińską umieścił śmiertelny naszego narodu wróg, ale dbały o oświatę własnego narodu, król pruski, napis: „*Nutrimendum spiritus*”.³⁰¹ W literaturze nabożnej mówi się nawet o obroku duchowym.³⁰² A najwyższe uczelnie, mianowicie uniwersytety, z których jeden, nasz kazimierzowski Uniwersytet Lwowski, zaprosił dzisiaj Państwa na to zebranie, bywają nazywane: „*Alma mater*” – „Matka żywiciela”, gdyż stąd płynie pożywienie ducha i strawa umysłowa wprost lub pośrednio do wszystkich członków narodu i społeczeństwa.

I tak jak dobrze odżywiany organizm rośnie i rozwija się, i z każdym dniem większego nabiera zapasu sił, tak też i umysł, karmiony strawą duchową, nabywa wiedzy i bogacąc się w wiadomości, rośnie z dniem każdym w siły. Te siły ducha służą zrazu tak samo jak siły ciała najprostszym potrzebom życiowym i ich zaspokojeniu. Walka o byt wymaga już na najniższych szczeblach rozwoju jednostki nie tylko silnych ramion, lecz także wiedzy o tym, jak, kiedy i gdzie tych ramion silnych używać. I już wtedy wiedza ludzka, nabyta doświadczeniem, staje się, obok dobrze rozwiniętych mięśni, siłą zapewniającą człowiekowi zwycięstwo w walce zaczepnej i obronnej z dzikimi zwierzętami lub wrogimi szczepami.

W tych zamierzchłych czasach, gdy człowiek z dniem każdym nabywał jakiegoś nowego doświadczenia, rozszerzając tym sposobem swoją wiedzę, wpadł też pewnego razu na wiadomość, dzięki której poczucie

³⁰¹ Królewską bibliotekę przeniósł z zamku do specjalnie na ten cel wybudowanego gmachu król pruski Fryderyk Wilhelm II i kazał umieścić na nim wspomniany łaciński napis [przyp. I. Dąbbskiej].

³⁰² Wyżej ołówkiem dopisał Twardowski między wierszami: „Nieprzetrawione wiadomości” [przyp. I. Dąbbskiej].

jego własnej mocy i potęgi wzrosło nagle w sposób niepomiarowy. Dowiedział się człowiek, że i w JAKI sposób może wzniecać ogień. Wiedza o tym była olbrzymią dla człowieka zdobyczą. Wszak stając się panem ognia, zdobył sobie sposób odstraszenia zwierząt, gotowania strawy, chronienia się od zimna, obrabiania metali itd. – dość, że wiedza o tym, że i jak [można] wzniecać ogień, przez wielu historyków kultury uważana jest za jeden z najważniejszych kroków, które ludzkość w rozwoju swym uczyniła. Świadomość wielkiej wagi tej nowej wiedzy znajduje swój wyraz w opowiadaniu o Prometeuszu, który jakoby ogień z nieba przyniósł ludziom, a który za to srogię musi cierpieć kary. Bo ogień to broń tak potężna, że nie bez trwogi bogowie widzą ją w rękach ludzkich, a zazdrość budzi się w nich wobec faktu, że już nie oni sami władają ogniem i płomieniem.

Ale ten ogień i ten płomień, który udało się osiągnąć człowiekowi wbrew woli bogów, jest zarazem symbolem wiedzy w ogóle. Ogień rozprasza ciemności, przed nim pierzcha wszelki mrok i znowu spotykamy w mowie ludzkiej liczne zwroty porównujące wiedzę ze światłem, które promieniuje z ogniska. Mówi się wszak o ogniskach wiedzy, o świetle rozumu, o oświeceniu szerokich warstw społeczeństwa, mówi się o oświacie i o wyjaśnianiu ciemnych zagadnień, o wieku oświecenia i o światłym zdaniu. Przenośnie te mają swe źródło ostateczne w pokrewieństwie wyrazów służących na oznaczanie wiedzy i widzenia. Wystarczy przytoczyć wyrazy „widzieć” i „wiedzieć”, aby sobie to uprzytomnić. I tak jak światło w dosłownym tego wyrazu znaczeniu pozwala nam widzieć to, czegośmy nie widzieli w ciemnościach, tak też i wszelkie oświecenie rozumu naszego, wszelkie udzielone nam pouczenie, wszelkie zdobyte przez nas doświadczenie i wyjaśnienie pozwala nam wiedzieć to, czegośmy przedtem nie widzieli. Toteż nie można się dziwić, że podobnie jak ogniu i światłu podania mityczne przypisują źródło nadprzyrodzone, wywodząc je od bogów, że tak samo i wiedza wszelka tkwi według wierzeń pierwotnych w sferach niebiańskich i przez bogów bywa ludzkości uprzystępniona. U każdego prawie ludu spotykamy się z wiarą w jakiegoś boga, który ludziom udzielił pierwszych zaczątków wiedzy.

W takim pojmowaniu pochodzenia wiedzy tkwi dowód przeświadczenia o tej wielkiej potędze, jaką jest wszelka wiedza. A dalszego dowodu dostarcza nam już nie mitologia, lecz cały szereg faktów historycznych, świadczących o tym, że przez długie wieki ci, co byli w posiadaniu wiedzy, zazdrośnie jej strzegli, aby tylko zachować całą jej potęgę dla siebie i nie dzielić się nią z innymi. Zrazu wszelka, wybiegająca choć trochę ponad potoczny zasób wiadomości wiedza była w posiadaniu kapłanów, a ci kapłani starannie ją ukrywali przed ciekawymi i tylko w obrębie swej kasty, swego stanu podawali ją z pokolenia na pokolenie. Z owych czasów przechowało się jeszcze pojęcie wiedzy tajnej, ukrytej przed okiem profanów, niedostępnej dla nikogo, kto nie należy sam do jej stróżów. Istnieją nawet w czasach dzisiejszych jeszcze objawy szczątkowe tego stanu rzeczy, np. w fakcie zamykania niektórych uczelni przed cudzoziemcami lub w niechęci, z jaką niektóre czynniki ciągle jeszcze spoglądają na tępienie analfabetyzmu i szerzenie oświaty. Niechęć ta bynajmniej nie płynie z dbałości o spokój i szczęście tych nieoświeconych dotąd warstw, lecz z obawy o utratę wyłącznego lub przeważającego wpływu własnego, ze strachu, który się rodzi na myśl, że potęgą wiedzy stanie się udziałem warstw niemających dotąd do niej przystępu.

Tak więc przekonanie o tym, że wiedza jest potęgą, niewątpliwie istnieje, a filozof angielski, który pierwszy wypowiedział w nieco odmienniej formie zdanie, że wiedza jest potęgą,³⁰³ nie rzekł nic nowego, lecz tylko ujął w jędrne słowa to, z czego ludzie już od dawien dawna mniej lub więcej wyraźnie zdawali sobie sprawę.

Miał przy tym ów filozof angielski, Franciszek Bacon z Verulamu, na myśli pewien rodzaj i kierunek wiedzy, mianowicie wiedzę przyrodniczo-techniczną. Istotnie, na tym polu najbardziej w oczy bije potęga wiedzy, i znowu nam się przypomina mit o Prometeuszu, który nauczył ludzi wzniecać ogień, wzbogacił ich właśnie wiedzą przyrodniczo-techniczną. Zdobywając sobie wiedzę na polu nauk przyrodni-

³⁰³ Ta myśl występuje u F. Bacona w kilku sformułowaniach; m.in. najczęściej cytowane: „*Tantum possumus, quantum scimus*”; „*Scientia et potentia humana in idem coincidunt*” (N.O. I, 3) [przyp. I. Dąbbskiej].

czych i ich zastosowań technicznych, człowiek opanowuje siły przyrody, ujarzamia je i sobie czyni posłusznymi. Jak to się dzieje, łatwo zrozumieć. Obserwując bieg zjawisk i faktów w przyrodzie, człowiek stwierdza, że między pewnymi zjawiskami i faktami zachodzi stały związek; stwierdza np., że między kierunkiem, w jakim płynie rzeka, a ukształtowaniem się powierzchni ziemi ten zachodzi stały związek, iż rzeka zawsze płynie od wyższych ku niższym częściom kraju; stwierdza np., że wydrażony pień drzewa utrzymuje się stale na powierzchni wody, a zrobiwszy te odkrycia, skorzystał z nich człowiek w tym celu, aby kazać pniu drzewa i wodzie przenosić z miejsca na miejsce i siebie, i różne ciężary. To wiedza [jest] bardzo prymitywna na pozór, sięgająca przedhistorycznych czasów ludzkości; ale przecież na tej samej wiedzy opierają się wszystkie badania, obliczenia i konstrukcje techników, potrzebne do budowania dzisiejszych dróg wodnych, kanałów spławnych oraz najpotężniejszych okrętów itd. Wiedza poucza nas o warunkach, od których zależą pewne fakty i zjawiska; skoro raz poznaliśmy te warunki, możemy dowolnie owe fakty i zjawiska tworzyć, o ile właśnie potrafimy urzeczywistnić potrzebne ku temu warunki. Niekiedy także znajomość tych warunków pozwala nam nie dopuścić do powstania jakiegoś niepożądanego zjawiska, faktu, albo zjawisko to, fakt ten stłumić, usunąć, o ile właśnie owe warunki są dla faktu lub zjawiska niezbędne. Na przykład wiedza o tym, że niezbędnym warunkiem powstawania pewnych chorób są drobnoustroje, pozwala nam zwalczać owe choroby przez tępienie drobnoustrojów; wiedza o tym, że tlen jest niezbędnym warunkiem palenia się ciał, pozwala nam opanowywać pożar. Wiedza o tym, że niezbędnym warunkiem powstawania głosu jest drganie jakiegoś ciała, że głos się przenosi dzięki drganiu powietrza, dalej wiedza o warunkach, od których zależeć może udzielanie się drgania innym ciałom, razem stworzyły telefon, który nie jest niczym innym, jak przyrządem do urzeczywistniania warunków, wśród których powstawać mogą fale głosowe w miejscach oddalonych od tego miejsca, w którym się je pierwotnie wywołuje. I co za potęgą tkwi w tym przyrządzie, dzięki któremu możemy rozmawiać z osobami przebywającymi o setki kilometrów od nas, jak gdyby przestrzeń nas od nich oddzielająca wcale nie istniała!

I czy trzeba wspominać o gramofonie, o aeroplanie, aby dotknąć najnowszych zdobyczy wiedzy i techniki ludzkiej po tylu innych, jak maszyna parowa, telegraf itd.? Zanadto oswoiliśmy się z tym wszystkim, już nic nam nie imponuje – ale przecież chwila zastanowienia się uprzytomnić nam potrafi ogromną potęgę tych wszystkich odkryć i wynalazków, w których odpowiednie zastosowanie wiedzy naszej o warunkach zjawisk i faktów pozwala nam zjawiska te i fakty w pewnych granicach dowolnie tworzyć! I aby tę potęgę wiedzy odczuć, wystarczy przypomnieć sobie naszą bezsilność w tych przypadkach, w których bądź nie znamy dostatecznie warunków jakichś faktów, albo też nie znamy sposobów ich urzeczywistnienia. Tak nam się dzieje na polu meteorologii. Nie wiemy po prostu, dlaczego tego roku mamy lato ciepłe i suche, a innego roku chłodne i wilgotne; dlaczego jednej jesieni wczesne mamy mrozy i śniegi, a druga obdarza nas rozkosznym babim latem – a gdybyśmy wiedzieli, od jakich warunków zależy takie lub inne ukształtowanie się aury i pogody, może i prawdopodobnie nie potrafilibyśmy urzeczywistnić tych warunków i w ten sposób dowolnie sprowadzić sobie pogodę pożądaną. Przypominając sobie naszą niemoc w tym przypadku i w wielu jeszcze innych, np. wobec pewnych chorób, jak rak *etc.*, tym bardziej cieszyć się będziemy, że tyle jest przypadków, w których już dzisiaj wiedza pouczyła nas o sposobie dowolnego w pewnych granicach stwarzania lub stłumienia faktów i zjawisk.

Jak wielka jest potęga tej właśnie wiedzy przyrodniczo-technicznej, o tym nas jeszcze poucza historia tych najnowszych czasów, w których olbrzymi jej rozwój pociągnął za sobą tak olbrzymie też przeobrażenie stosunków ekonomicznych, politycznych, społecznych w ogóle i kulturalnych. Formy wytwórczości, ustosunkowanie wzajemne warstw i stanów, stosunki pomiędzy najodleglejszymi krajami i narodami – wszystko to uległo daleko idącym zmianom dzięki właśnie wiedzy przyrodniczej i technicznej, która nam odkrywa warunki zjawisk i pozwala nam, stwarzając warunki te, stwarzać też pożądane nam zjawiska albo usuwając owe warunki, usunąć zjawiska niepożądane. Tu więc potęga wiedzy polega na tym, że czyni człowieka jak gdyby współtwórcą rzeczywistości, pozwalając mu na ukształtowanie się tej rzeczywistości wywierać

wpływ tym znaczniejszy, im szersza i głębsza staje się jego wiedza, im doskonalszymi stają się wskutek tego środki techniczne w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu.

Lecz nie tylko tam wiedza okazuje nam swą potęgę, gdzie daje nam możliwość wpływania na przebieg zdarzeń. Bardzo często wpływ taki jest niemożliwy, ponieważ niemożliwe jest dowolne stwarzanie lub tłumienie warunków, od których zależy przebieg zdarzeń. A mimo to sama znajomość tych warunków jest rzeczą niezmiernie cenną i daje człowiekowi wielką moc i potęgę. Na przykładzie sprawa się zaraz wyjaśni. Astronom, który dokładnie wie, od jakich warunków zależy zaćmienie Słońca lub Księżyca, mimo znajomości tych warunków nie potrafi żadnego zaćmienia dowolnie spowodować, żadnemu dowolnie zapobiec. Mimo to znajomość tych warunków niezmiernie jest cenna. Dlaczego? Bo pozwala z góry obliczać najdokładniej dzień, godzinę i minutę, i sekundę, w której zaćmienie się zacznie i skończy. Tak samo znajomość faktu, że Ziemia ma kształt kulisty, pozwoliła Kolumbowi z góry obliczyć, co się stanie, gdy stale w tym samym kierunku zacznie się po jej powierzchni posuwać na zachód. Więc wiedza daje nam dziwną moc sięgania w przyszłość i przewidywania jej. Bez względu na to, czy możemy w danym przypadku na przyszłość tę wpływać, dowolnie ją według naszych życzeń kształtować, sama możliwość przewidywania jej jest dla nas rzeczą niezmiernie pożądaną, albowiem pozwala nam odpowiednio się zachować, do tej przyszłości się przygotować, tak się urządzić, aby nie popaść w konflikt z tym, co będzie. Zapewne, że zaćmienie Słońca i Księżyca mało może nas w tej mierze obchodzić, ale już przykład Kolumba nas poucza, jak ważną jest rzeczą umieć przewidywać, a przykładów takich jest ogromnie wiele. Wystarczy wspomnieć o prawidłowym następstwie pór roku, dnia i nocy, przyływu i odpływu morza, aby uprzytomnić sobie, jak dalece znajomość panującej w przyrodzie prawidłowości jest nam niezbędna i jak potężną jest nam pomocą w należyтым urządzaniu sobie życia i działania naszego. A trzeba zważyć, że przecież i owe wszystkie poprzednio przytoczone przykłady, w których człowiek występuje jako współtwórca rzeczywistości, także zawierają w sobie owo przewidywanie, skoro spodziewamy się, że urzeczywistniwszy

odpowiednie warunki, stworzymy też pożądaną rzeczywistość. Wiedza zatem o prawidłowym związku między warunkami faktów i faktami samymi, więc, ogólnie mówiąc, wiedza o prawach rządzących przyrodą pozwala człowiekowi przewidywać przyszłość, PRZEWIDYWAĆ, A NIE ODGADYWAĆ. Stąd też francuski filozof Comte powiedział „*Savoir c'est prévoir*” – „Wiedzieć znaczy przewidzieć”. I czyż ta zdolność przewidywania przyszłości, jaką daje wiedza, nie jest olbrzymią potęgą? Znowu wystarczy sobie pomyśleć, co by było, gdyby nam ta wiedza została odjęta; gdybyśmy nic a nic o tym nie wiedzieli, co będzie za godzinę, jutro, za tydzień itd.; gdybyśmy nie wiedzieli, czy słońce jutro zejdzie, czy za tydzień ludzkość będzie istniała itd. Wtedy życie by ustało i zamarło, bo wtedy nie wiedzielibyśmy także, czy spożywszy strawę, zaspokoimy głód, czy przespawszy się, będziemy się czuli odświeżeni, czy zwróciwszy się do kogoś w języku, w którym dotąd do niego przemawialiśmy, będziemy przez niego zrozumiani, czy wsiadłszy do tramwaju jadącego w kierunku Łyczakowa, nie zajedziemy na dworzec główny itd. Zatem wiedza o tym, co będzie, oparta na znajomości praw przyrody, jest wprost warunkiem życia, niezbędną podstawą bytu naszego, jest więc tą potęgą, od której zależy całe nasze istnienie. A jest nią dlatego, że uczy nas przewidywać i tym samym umożliwia nam celowe działanie, odpowiednie zachowanie się i zastosowanie się do danej rzeczywistości.

Ale otaczająca nas rzeczywistość to nie tylko przyroda, to także ludzie – tacy jak my. I nie tylko z siłami przyrody wypada nam się liczyć, lecz także z jednostkami wokoło nas żyjącymi i takie samo prawo jak my do życia mającymi. Nie wątpimy, że i działanie ludzkie podlega prawidłowości, i że dokładna znajomość tej prawidłowości pozwoliłaby nam w podobny sposób wpływać na ludzi i działanie ich przewidywać, jak wpływamy na fakty przyrody albo je przynajmniej przewidujemy w pewnych granicach. Poniekąd możemy to czynić i dzisiaj. Niektórzy ludzie umiejętność tę posiadają w wysokim stopniu, a tym jednostkom przypisujemy właśnie wielką znajomość duszy ludzkiej; mówimy o nich, że grają na sercach ludzkich jak na instrumencie muzycznym. Zwrotami takimi i tym podobnymi wyrażamy przekonanie o wielkiej

potędze, jaką jest dokładna znajomość praw rządzących duszą ludzką, więc praw psychologicznych; brak tej dokładnej znajomości sprawia, że jesteśmy tak często bezsilni wobec innych ludzi, że ani nie możemy nimi kierować tak, jak byśmy tego pragnęli, ani też nie możemy nawet zawsze przewidzieć tego, co oni w danym położeniu zrobią, i dlatego jesteśmy skazani na zawody, przykre niespodzianki, rozczarowania itd. Dlatego też wpływ, znaczenie, władza wielkich mężów stanu, wybitnych polityków, wodzów i przodowników narodów polega głównie na tym, że są dobrymi psychologami, że WIEDZĄ doskonale, jak trafić do przekonania ludziom i jak ich sobie zniewolić. Najdobitniej ta potęga uwydatnia się w wielkich twórcach religii i w wielkich mędrcach, którzy zdając sobie doskonale sprawę z najskrytszych i najistotniejszych potrzeb dusz ludzkich, umieją dzięki temu zdobyć nad nimi wpływ, sięgający szeroko i trwający całe wieki i tysiąclecia. I zdaje się rzeczą niewątpliwą, że władza nad sercami ludzkimi, rząd dusz ludzkich, tworzy jedną z największych potęg dostępnych człowiekowi. Stąd też wartość i znaczenie tych gałęzi wiedzy, które, jak np. historia, uczą nas poznawać duszę jednostek i duszę zbiorową narodów, ich życie i losu koleje, i odsłaniają nam tajemnicę ich pobudek i zamiarów. I dlatego, choć w przeszłości grzebie historyk, dla doby współczesnej i dla przyszłości pracuje, gdyż istotnie *historia magistra est vitae* – historia uczy nas życia.

Gdybyśmy nic ponad to nie zawdzięczali wiedzy jak to, że pozwala nam wpływać na rzeczywistość i przyszłość przewidywać, że pozwala nam to zarówno czynić w zakresie przyrody, jak – choć może w słabszym stopniu – w zakresie życia ludzkiego, już by to było dostateczną podstawą do głoszenia hasła, iż wiedza jest potęgą. Ale dając nam wszystkie owe korzyści i wyposażając nas w tak wielkie wpływy, świecąc nam na drodze życia, byśmy mogli objąć wzrokiem naszym kierunek, w którym idziemy, i mogli zobaczyć leżące po drodze narzędzia pracy, zarazem rozprasza ona mroki i uwalnia nas tym samym od tego niemiłego uczucia, jakie rodzi w każdym człowieku tajemnicza ciemnia. A taką ciemnią [są] liczne przesady i zabobony, pochodzące z wieku dziecięctwa ludzkości, a utrzymujące się tym uporczywiej, im mniej jasno i szeroko promienieje światło wiedzy i oświaty. Te przesady i zabobony

krepują człowieka, zatruwają mu życie, paraliżują śmiały lot jego myśli – bardzo często prowadzą też go na manowce, każą mu marnować czas i siły dla niedoścignionych rzeczy. Jak biedny jest np. człowiek, który boi się czarów, boi się trzynastki, przeraża się, gdy ktoś poda rękę przez próg – jak szkoda sił i czasu człowieka, który życie całe trawi na tym, by z gwiazd wyczytać własną lub cudzą przyszłość, albo który śleczy nad kombinacjami liczb loteryjnych albo [nad] wymyślaniem uniwersalnego na wszystkie choroby lekarstwa! Śmieszne są to zabobony i przesady, i zmarnowane wysiłki, ale one nie są czymś z palca wyssanym i nie trzeba może nawet wychylić się poza granice Lwowa, by się z nimi spotkać. Istnieją też przesady innego rodzaju, od których nas wiedza po części już uwolniła, po części dopiero uwalniać zaczyna. Takimi przesadami było przekonanie o możliwości znalezienia kwadratury koła albo o możności skonstruowania *perpetuum mobile* – takim przesądem jest przekonanie, jakoby można znaleźć taką formę ustroju społecznego, która by wszystkim ludziom na równi poręczała zadowolenie. Wiedza – w miarę jak postępuje – od tego rodzaju przesądów nas uwalnia; każdy jej krok naprzód uczyniony uwalnia ludzkość od tej lub owej zmory na niej ciężącej. Każdy z nas zresztą ma niejedną taką zmore, która mu życie zatruwa. I tak zdaje nam się, że mamy prawo wymagać, aby inni ludzie w swych sądach, przekonaniach, zamiarach i zamiłowaniach z nami się zgadzali. Gdzie widzimy różność zdań, tam staramy się nasze zdanie drugiemu narzucić, a gdy nam się to nie udaje, gdy drugi przy swoim obstaje, zaczynamy jakoś mniej przyjaźnie niż przedtem nań patrzeć; nawet zaczynamy pewne odczuwać dlań lekceważenie, odmawiając mu bądź dostatecznej inteligencji, bądź wykształcenia, bądź nawet posądzając go o złą wolę. Stąd więc już jeden krok tylko do potępienia takiego człowieka. Otóż całe nasze postępowanie tego rodzaju polega na fatalnym przesądzie, psychologicznie zrozumiałym, ale rzeczowo wcale przez to jeszcze nieusprawiedliwionym: na przesądzie, że to, co my robimy, myślimy, czujemy, chcemy, pragniemy, kochamy, jest lepsze, więcej warte, ważniejsze aniżeli to, co myślą, czują, pragną, chcą i kochają inni. Zdaje się tak każdemu z nas i stąd tak trudno ludzie mogą się porozumieć. Ale skoro potrafimy wznieść

się do ISTOTNEJ WIEDZY o naszym stosunku do ludzi innych; skoro potrafimy zdać sobie sprawę, że z góry, czyli *a priori*, nie mamy żadnego prawa uważać swego zdania za lepsze od zdania drugiego, swej woli za cenniejszą od woli innych; ta zmora, pochodząca z niesłusznych pretensji do otoczenia naszego, musi zniknąć i dziwną wtedy odczuwamy lekkość i swobodę ducha i działania. Wtedy zrozumiemy też wielką prawdę tkwiącą we francuskim przysłowiu: *Tout comprendre, c'est tout pardonner*. Kto wszystko rozumie, ten wszystko wybacza; to znaczy: nie potępia drugiego, nie ma mu wszystkiego za złe, nie martwi się, nie gryzie, nie pieni i nie rzuca się, gdy drugi nie czyni tego, czego on chce, lub gdy działa z jego intencjami niezgodnie.

Ale zasadę tę stosować można nie tylko do ludzi, lecz do całego świata, z którym się w życiu naszym stykamy. Nie tylko bowiem ludzie krzyżują często nasze zamiary, lecz czyni to też tzw. bieg wypadków, tzw. los, czynią to okoliczności, warunki, stosunki itd. I znowu potrzeba nam dokładnej wiedzy o tym, w jakich granicach możemy na ten bieg wypadków wpływać, a gdzie kończy się nasza nad nim władza. Wszelkie szamotanie się z losem swoim, wszelkie uczucie niezadowolenia, pokrzywdzenia, wszelkie uderzenie głową o mur jest objawem przesądu, jakoby ono mogło coś w danym stanie rzeczy zmienić. A tymczasem to wszystko tylko utrudnia nam dokładne zorientowanie się w położeniu i dobranie środków, które by przynajmniej złagodzić mogły jego ujemne strony. Kto natomiast wie, że zmartwienie i smutek, załamywanie rąk i narzekanie nigdy jeszcze ani o jotę nie zmieniły istniejącego stanu rzeczy na lepszy, ten nie będzie marnował swych sił na tego rodzaju zajęcia. I uczuje on wtedy dziwną w sobie moc i potęgę, pochodzącą stąd, że ów los, ów bieg wypadków nie potrafi go rzucić o ziemię, że z miną pogodną i spokojną nastawia pierś na wszystkie ciosy, które mu grożą, że nic nie potrafi go wyprowadzić z równowagi.

Taka wiedza daje człowiekowi moc i potęgę największą, albowiem czyni go niezależnym od rzeczy, które nie są w jego mocy, czyni go wyższym ponad to wszystko, czemu zaplątany w przesądne mniemania o swym stosunku do świata człowiek ulega; wznosi go ponad zaszczyty, majątek, uznanie ludzkie i ponad przywiązanie do własnego życia.

O takim to człowieku poeta rzymski śpiewa, że wtedy, gdy świat cały się wali, on swej równowagi nie utraci.³⁰⁴

Tak więc wiedza nie tylko dlatego jest potęgą, że daje nam zdolność przewidywania przyszłości i władzę nad przyrodą i ludźmi, lecz także dlatego, że usuwa nas spod władzy tego wszystkiego, czym sami zawładnąć nie możemy. Tym samym zapewnia nam zadowolenie i równowagę umysłu: to, co jeżeli nie jest pełnym szczęściem, przecież najbardziej się do niego zbliża. A każdy chyba przyzna, że to, co potrafi nam dać albo zastąpić szczęście, być musi bądź co bądź potęgą wielką. Toteż taką wielką potęgą jest obok wszelkiej wiedzy psychologiczno-humanistycznej wiedza filozoficzna. Ona to uwalnia człowieka od przesądów, od błędów i fałszów, które popełniamy tak łatwo, bacząc na zewnętrzną stronę rzeczy i tylko ich powierzchnię badając; ona to uczy nas docierać zawsze do istoty spraw ludzkich i zapatrywać się na nie według ich prawdziwej wartości. Ona to leczy nas z głupiej zarozumiałości, dzięki której nam się wydaje, że my jesteśmy właściwą osią wrącego około nas życia. Dlatego też odkrycie Kopernika wytrącające Ziemię ze środka świata ma tak wielką doniosłość filozoficzną – ta wiedza filozoficzna okazuje nam całość wszechbytu, którego tylko drobną częścią jesteśmy, a zarazem każe nam się radować, że w tej całości, w tym wszechbycie mamy swoje miejsce i swoje zadanie do spełnienia. A chociaż potęga z takiej wiedzy płynąca jest tak niezmiernie wielka, nikomu ona innemu nie przeszkadza w osiągnięciu potęgi takiej samej; więc dążenie do takiej potęgi może być udziałem wszystkich.

Droga do wiedzy filozoficznej, dającej taką potęgę życiową, długa jest i mozolna. Nie od razu można ją sobie zdobyć i nie z samych tylko książek i wykładów. Ale droga do niej otwarta jest każdemu i z jakiegokolwiek by się ku niej zbliżał punktu, każdy krok uczyniony w kierunku kształcenia się poważnego, w kierunku nabywania wiedzy, a tym

³⁰⁴ Chodzi zapewne o Horacjańską odę III, 29 („*Tyrrhena regum*”), w której poeta sławi tego, kto włada sobą („*potens sui*”) i zachowuje równowagę ducha w obliczu klęsk żywiołowych i przeciwieństw losu [przyp. I. Dąmbskiej.]

samym orientacji w świecie, jest zarazem krokiem ku temu idealnemu celowi życia ludzkiego, u którego zbiegają się wszelkie dążenia do wiedzy, do potęgi i do szczęścia.

4.12. Pojęcie filozofii

Odczyt w Związku Naukowo-Literackim

Stanisławów, 6 marca 1914

Kurier Stanisławowski, 1914, nr 1489 (15 marca), s. 2

WYKŁAD PROF. DRA TWARDOWSKIEGO na temat „Co to jest filozofia” odznaczał się niezwykłą przejrzystością. Szan[owny] prelegent określił filozofię jako wytwór ducha ludzkiego, stojący ponad wszystkimi innymi wytworami – wiążącą się w jedną całość bez skazy. Prof. dr Twardowski mówił bardzo przystępnie; wyszedłszy od rzeczy powszechnie znanych, stopniowo opanował pojęcia centralne. Słowa prelegenta płynęły z duszy pełnej, zapalanej iskrą Bożą, zahartowanej w pracy naukowej i społecznej, tworząc formę nad wyraz piękną.

4.13. Pojęcie wychowania

Wykład podczas Zjazdu Towarzystwa Pedagogicznego we Lwowie

Lwów, 5 lipca 1914

[1] *Dziennik Polski*, r. XLVII (1914), nr 179 (6 lipca), s. 3 [abstrakt]

[2] *Gazeta Wieczorna*, r. IV (1914), nr 1960 (6 lipca), s. 5 [abstrakt]

[1]

Prof. Kaz[imierz] TWARDOWSKI wygłosił referat „O pojęciu wychowania”. Referat, głęboko obmyślany, nagrodzono burzliwymi oklaskami.

[2]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

4.14. Program nauczania psychologii w szkole średniej

Muzeum, t. XXXVI (1921), z. 1–2, s. 28–33

Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie zastanawiało się w ciągu roku 1920 kilkakrotnie nad sprawą nauczania propedeutyki filozofii, rozważając kwestię wymiaru godzin, zakres przedmiotu, krytykując *Projekt programu* nadesłany przez Wydział Programowy Sekcji Szk[ół] Śr[ednich] Min[isterstwa] WRiOP. Owocem ostatecznym narad była przede wszystkim opinia o konieczności ograniczenia przedmiotu do logiki i psychologii, które by jednak były obowiązkowo nauczane we wszystkich gimnazjach, a jedynie zakres wzajemny mógłby być odmienny, zależnie od różnych typów szkoły. Po wtóre, zaznaczono potrzebę nauczania propedeutyki filozoficznej przez dwa lata choćby w 2 godzinach tygodniowo; gdyby zaś okazało się to niemożliwe, przełożenie nauki do klasy przedostatniej, by zyskać czas na ugruntowanie wiedzy drogą prywatnej, nadobowiązkowej lektury. Wreszcie, prócz uwag krytycznych i pewnych modyfikacji w ministerialnym programie nauczania logiki, ustalono na podstawie referatu prof. Kazimierza Twardowskiego szczegółowy, oryginalnie opracowany program nauczania psychologii. Wynik swoich obrad nad nauczaniem propedeutyki filozoficznej w szkole średniej przedłożyło Polskie Tow[arzystwo] Filozoficzne 10 sierpnia 1920 Ministerstwu WRiOP w obszernym memoriale. Z memoriału tego podajemy poniżej wywody dotyczące się specjalnie nauczania psychologii wraz z programem nauczania tego przedmiotu.

Jeżeli, jak tego pragnie Polskie Tow[arzystwo] Filozoficzne, nauka propedeutyki obejmie zarówno logikę, jak psychologię, i jeżeli według projektu Ministerstwa przedmiot ten będzie ograniczony do jednej klasy, łatwo stać się może, iż nauczyciel nieposiadający dostatecznego doświadczenia i dostatecznej rutyny nie zdąży wyczerpać przepisanego programem materiału psychologii. Jeśli materiał ten będzie uło-

żony w sposób zwykle praktykowany i także przez ministerialny program zalecony, tj. jeśli po kilku wyjaśnieniach wstępnych treści ogólnej rozpocznie się naukę od wrażeń zmysłowych, by potem przejść do wyobrażeń i pamięci, do fantazji, uwagi itp., to wobec skłonności poświęcenia początkowym partiom przedmiotu – gdy się ma przed sobą jeszcze «wiele czasu» – więcej godzin, pewne stosunkowo elementarne fakty psychiczne znajdą w nauce szkolnej niestosunkowo szerokie uwzględnienie, a fakty bardziej złożone, zagadnienia przede wszystkim uczniów interesujące i życiowo ważne będą traktowane bądź bardzo pobieżnie, w ogromnym skróceniu, bądź nawet zupełnie odpadną. Tak czy owak, pozostanie uczniom z nauki psychologii jakiś obraz fragmentaryczny; wyniosą oni z niej wrażenie, że w najlepszym razie poznali tylko jakowś strzępy życia psychicznego. Aby temu zapobiec, proponuje Polskie Tow[arzystwo] Filozoficzne odmienny od zwykłego układ materiału psychologicznego: proponuje rozpocząć po niezbędnym wstępie od sumarycznego przeglądu najważniejszych rodzajów i gatunków zjawisk psychicznych i dyspozycji psychicznych. Ten przegląd polegałby na uświadomieniu uczniom (przy pomocy odwoływania się do ich własnego doświadczenia) znanych im z życia potocznego i ze szkoły terminów psychologicznych i na wyjaśnieniu im znaczenia najważniejszych nieznanym im dotąd terminów. Zadanie, które by tu miał spełnić nauczyciel psychologii, można by porównać z zadaniem nauczyciela oprowadzającego uczniów po muzeum zoologicznym. Zwiedzając z uczniami muzeum, nie będzie nauczyciel dokładnie opisywał każdego okazu, a tym mniej wyczerpująco opowiadał o budowie anatomicznej i o sposobie życia każdego zwierzęcia. Starać się będzie natomiast o to, by uczniowie, którzy spotykali się już z nazwami różnych zwierząt, ale ich samym nie widzieli, po zwiedzeniu muzeum łączyli z wyrazami „dziobak”, „pingwin”, „żmija” itp. konkretny obraz każdego z tych zwierząt. Nauczyciel będzie w pewnych razach dodawał także – objaśniając okaz – uwagi o pewnych charakterystycznych szczegółach; zwróci np. kilku słowy uwagę na osobliwe stanowisko dziobaka w systemie kręgowców; ale nie będzie to systematyczny wkład zoologii chociażby w najelementarniejszym zakresie, lecz jedynie uzmysłowienie i ustale-

nie znaczeń nazw gatunków i rodzajów zwierząt w muzeum reprezentowanych. Analogiczne zadanie ma spełnić wspomniany przegląd głównych rodzajów i gatunków zjawisk i dyspozycji psychicznych. Ma on sprawić, że uczniowie, używając dotąd wyrazów, takich jak „czucie” i „uczucie”, „pamięć” i „przypomnienie”, „rozum”, „kojarzenie” itp. bez jasnego zdawania sobie sprawy z ich znaczenia, będą odtąd z tymi wyrazami łączyli ściśle określone znaczenie, wiedząc dokładniej niż przedtem, jakie zjawiska psychiczne i jakie dyspozycje psychiczne wyrazom tym odpowiadają.

Taki sumaryczny przegląd głównych rodzajów i gatunków zjawisk i dyspozycji psychicznych da już sam przez się – gdyby się nawet nauka psychologii na nim skończyła – pewną zaokrągloną całość i pewną, choć skromną, wiedzę psychologiczną. Jest jednak taki przegląd potrzebny także ze względu na proponowany przez Polskie Tow[arzystwo] Filozoficzne sposób dalszego prowadzenia nauki psychologii. Dalsza nauka psychologii bowiem nie ma przebiegać kolejno poszczególnych rodzajów i gatunków zjawisk i dyspozycji psychicznych, i szczegółowo omawiać ich własności oraz prawa, którym podlegają, lecz ma się zajmować kolejno zasadniczymi i ogólnymi właściwościami i prawami tych zjawisk i dyspozycji, tj. właściwościami i prawami dotyczącymi się nie specjalnie tego lub owego rodzaju zjawisk i dyspozycji, lecz wszystkich w ogóle zjawisk i dyspozycji. W każdym więc z powstających w ten sposób rozdziałów nauki psychologii będzie mowa o życiu psychicznym w całości, poszczególne zaś rodzaje i gatunki zjawisk i dyspozycji psychicznych będą służyły jako przykłady zastosowania tych praw ogólnych do poszczególnych przypadków, jako ilustracje owych właściwości wspólnych. Każdy więc taki rozdział tworzyć będzie zamkniętą w sobie całość i uwzględni całokształt życia psychicznego, rozpatrywanego z pewnego punktu widzenia. Chociażby więc nauczyciel nie zdołał przejść z uczniami wszystkich tych rozdziałów, przecież zapozna ich bodaj z kilku najogólniejszymi właściwościami życia psychicznego i z kilku najogólniejszymi prawami, całokształtem życia tego rządzącymi.

W myśl powyższych uwag program nauki psychologii przedstawiałby się w następujący sposób:

I) Życie fizyczne i psychiczne. Zjawiska fizyczne i zjawiska psychiczne. Jaźń fizyczna, psychiczna, psychofizyczna.

II) Zjawiska psychiczne i dyspozycje psychiczne (psychofizyczne).

III) Krótki przegląd i najogólniejsza charakterystyka głównych rodzajów i najważniejszych gatunków zjawisk i dyspozycji psychicznych jako ogólny pogląd na różnorodność składników i wewnętrznych warunków życia psychicznego: Czucie zmysłowe (wrażliwość, czułość). Wyobrażenia spostrzegawcze, odtwórcze, wytwórcze. Pamięć. Fantazja. Abstrahowanie. Pojęcia. Sądy bezpośrednie, dostarczone przez doświadczenie zmysłowe (sposrtrzeżenia) i przez introspekcję. Złudzenia i halucynacje. Sądy oparte na pamięci. Sądy po[d]dawane przez otoczenie. Sądy wysnute rozumowaniem. Myślenie konkretne i abstrakcyjne (intutywne i dyskursywne). Bystrość, rozum, inteligencja, zdolność kombinowania, twórczość. Uczucia przyjemne i przykre. Stany obojętne. Przykrość i przyjemność fizyczna i moralna. Zadowolenie i niezadowolenie. Smutek, radość. Usposobienie, humor, temperament. Pogoda i równowaga umysłu. Wewnętrzna rozterka. Uczucia wartości. Ambicja. Poczucie (honoru, sprawiedliwości, piękna). Smak, sumienie. Wstyd. Pragnienie i odraza. Pożądanie i wstręt. Chęć i niechęć. Afekty. Bojaźliwość. Odwaga. Zuchwałość. Strach. Złość. Gniew. Nadzieja i obawa. Rozpacz. Skłonność i namiętność. Miłość i nienawiść. Sympatia i antypatia. Egoizm i altruizm. Wola. Postanowienie. Zamiar. Intencja. Energia. Chwiejność. Upór. Charakter.

IV) Świadomość. Jedność i pojemność świadomości, jej obwód i ognisko. Uwaga dowolna i mimowolna. Wahania uwagi. Skupienie i rozpraszanie się uwagi. Zainteresowanie.

V) Sen i jawa. Sen naturalny i sztuczny (narkotyczny i hipnotyczny). Marzenia senne. Rozdwajanie się jaźni. Zaburzenia psychiczne.

VI) Trwanie zjawisk psychicznych w czasie. Ich następstwo i równoczesność. „Prąd świadomości” (James). Czas psychologiczny i «przedmiotowy».

VII) «Intensywność» zjawisk psychicznych. Natężenie czuć zmysłowych w stosunku do podmiotów. Tzw. siła przekonania. Siła uczuć i pragnień, skłonności i namiętności. Siła woli i postanowień.

VIII) Wprawa i znużenie. Rozwój i kształcenie, zanik i stępanie dyspozycji w zakresie zjawisk intelektualnych, uczuciowych i wolicjonalnych – zwłaszcza spostrzegawczości, pamięci, fantazji, zdolności doznawania uczuć estetycznych i moralnych, woli.

IX) Kожарzenie się zjawisk psychicznych jako szczegółowy przypadek wprawy. Skожарzeniowy przebieg myślenia w przeciwieństwie do przebiegu kierowanego wolą (uwagą). *Expectatio suum similem*. Irradiacja uczuć. Kary i nagrody.

X) Wzajemne oddziaływanie na siebie zjawisk psychicznych bezpośrednio i za pośrednictwem dyspozycji. Splatanie i stapianie się zjawisk psychicznych oraz ich wzajemne tamowanie się. Kontrast w zakresie czuć zmysłowych i uczuć. Przyczynowość w życiu psychicznym. Samorzutne i kierowane wolą występowanie i zanikanie zjawisk psychicznych. Panowanie nad myślami, uczuciami, pragnieniami. Pobudki instynktowne i racjonalne. Stosunek postanowień do pobudek i charakteru. Zagadnienie wolności woli. Odpowiedzialność i poczytalność.

XI) Wzajemne oddziaływanie na siebie życia fizycznego i psychicznego. Tendencja zjawisk psychicznych do uzewnętrzniania się. Wyraz zewnętrzny zjawisk psychicznych. Ruchy automatyczne (odruchy, ruchy zmechanizowane) oraz ruchy dowolne. Mimika, gestykulacja, mowa.

XII) Życie psychiczne a układ nerwowy. Narządy zmysłowe. Tzw. lokalizacja zjawisk psychicznych w mózgu. Rzut oka na ontogenetyczny i filogenetyczny rozwój życia psychicznego. Hipotezy o wzajemnym stosunku duszy i ciała.

XIII) Życie psychiczne człowieka jako źródło wytworów logicznych (nauki), estetycznych (sztuki), etycznych (moralności) i społecznych (organizacji współżycia). Życie psychiczne człowieka i zwierząt jako środek przystosowania się otoczenia; zachowanie bytu jednostkowego i gatunkowego. Orientowanie się w otoczeniu. Świat zmysłowy, przekonanie o jego istnieniu (realizm naiwny i krytyczny). Poznawanie cudzego życia psychicznego. Znajomość ludzi i umiejętność kierowania nimi. Pedagogika i polityka. Rola psychologii w tej mierze.

XIV) Rekapitulacja materiału na tle omówienia charakteru psychologii jako nauki. Jej przedmiot i główne zadania: inwentaryzacja i opis,

analiza i klasyfikacja zjawisk psychicznych; formułowanie praw życia psychicznego, tłumaczenie faktów psychicznych. Metody psychologii. Psychologia człowieka i zwierząt. Stosunek psychologii do innych nauk.

4.15. Konkurs dla studentów filozofii

Ruch Filozoficzny, t. VI (1921–1922), nr 8–10, s. 115–116

Zgodnie z zapowiedzią uczynioną w V roczniku *Ruchu Filozoficznego* (nr 7–8, s. 149a) rozpisuję niniejszym konkurs na rozprawę filozoficzną, otwarty wyłącznie dla studentów (studentek) poświęcających się w jednym z uniwersytetów polskich studium filozofii w znaczeniu ścisłym. Pragnący brać udział w konkursie mogą dowolnie wybrać do opracowania jeden z dwu następujących tematów.

(1) „W sprawie wzajemnego stosunku trybów sylogizmu.” Chodzi o pogląd, który prof. W. Lutosławski w sprawie tej rozwija w swym podręczniku *Logiki* (*Logika ogólna*, Kraków, Gebethner i Sp., 1906, s. 284–289), a według którego można wszystkie ważne tryby sylogizmu sprowadzić do sześciu trybów „głównych”. Należy tedy pogląd ten przedstawić, porównać ze sposobem tradycyjnym sprowadzania trybów figury drugiej, trzeciej i czwartej do trybów figury pierwszej oraz ocenić wartość poglądu prof. Lutosławskiego jako teorii sylogizmu.

(2) „Analiza psychologiczna zazdrości.” Chodzi o monografię psychologiczną zazdrości; jako wzory ujęcia tematu służyć mogą monografia prof. dra Władysława Witwickiego pt. „Analiza psychologiczna ambicji” (*Przegląd Filozoficzny*, III, s. 26–49) oraz monografia Th. Ribota o antypatii (Th. Ribot, *Z zagadnień psychologii uczuć*. Przełożył H. Świerczewski, Lwów, Altenberg, 1912, s. 104–157).

Nagroda, wynosząca 10 000 (dziesięć tysięcy) Mp³⁰⁵, przyznana będzie pracy najlepszej, bez względu na obrany temat, przy czym w ocenie

³⁰⁵ Na kwotę tę złożyły się następujące datki: studenci i studentki Uniwersytetu Lwowskiego, pracujący w Seminarium Filozoficznym i w Zakładzie Psychologicznym

prac główny nacisk będzie położony na metodyczność opracowania oraz ścisłość i jasność wyrażania się.

Prace, napisane czytelnie i zaopatrzone w godło, należy nadsyłać do dnia 31 marca 1923 pod moim adresem. Równocześnie z pracą należy w zamkniętej i w samo godło zaopatrzonej kopercie przysłać imię, nazwisko i adres autora (autorki) oraz wydany przez dziekana dotyczącego wydziału filozoficznego dowód, stwierdzający, że autor był (jest) przynajmniej w jednym z lat akademickich 1919/1920, 1920/1921, 1921/1922 – studentem (słuchaczem zwyczajnym) wydziału filozoficznego. Praca, która otrzyma nagrodę, będzie wydana drukiem.

4.16. Więcej filozofii!

Ruch Filozoficzny, XIII (1932–1937), nr 1–4 (1932), s. 1–5

Nie o tej filozofii mowa, której jak najwięcej przydałoby się każdemu człowiekowi, więc nie o tzw. filozofii praktycznej, czyli życiowej, lecz o tej, na którą składa się szereg nauk, takich jak logika, psychologia, teoria poznania itd., a której znajomość jest potrzeba nie tylko tym, co ją uprawiają niejako zawodowo, lecz także wszystkim, którzy w jakimkolwiek kierunku pracują naukowo, czy to na polu językoznawstwa, czy na polu historii wszelakiej, czy też na polu nauk przyrodniczych, prawnych, lekarskich lub innych. Wszak pominąwszy już kwestie metody badań naukowych, które są wprost kwestiami filozoficznymi, wszyscy ci uczeni spotykają się w swej pracy bardzo często z zagadnieniami filozoficznymi; zagadnienia te muszą oni rozumieć, muszą je umieć ujmować i różne sposoby ich rozwiązania krytycznie oceniać, aby móc wobec nich zająć stanowisko najlepiej uzasadnione oraz w danym ra-

prof. Twardowskiego 3350 Mp, ks. Józef Krukowski 1000 Mp., p. Adam Łysakowski 1500 Mp, p. Maria Fränklówna 70 Mp, dr Edmund Gromski 200 Mp, p. Ludwik Przy-siecki 200 Mp, dr Juliusz Twardowski 100 Mp, Helena i Aniela Twardowskie 1000 Mp, prof. dr K. Twardowski 1950 Mp.

zie także drogą rozważań własnych przyczyniać się do lepszego wyświeetlenia tych zagadnień i tym sposobem oddawać usługi samej filozofii. O tym ustawicznym stykaniu się specjalistów z filozofią przekonuje rzut oka na współczesną literaturę naukową z zakresu np. składni gramatycznej, fizyki teoretycznej, prawa karnego, psychiatrii itd. Faktu, że nabycie wykształcenia filozoficznego jest uznane za rzecz nieodzowną dla wszystkich, którzy się sposobią do jakiegokolwiek pracy naukowej, dowodzi organizacja przygotowujących do takiej pracy studiów. Wszak już szkoła średnia obejmuje swym programem tzw. propedeutykę filozofii, a studia uniwersyteckie zobowiązują zarówno młodzież wydziałów filozoficznych, humanistycznych i matematyczno-przyrodniczych, jak też prawników i medyków do przyswajania sobie pewnych wiadomości z zakresu nauk filozoficznych.

Zdawałoby się więc, że istotnej potrzebie staje się zadość i że istniejące na tym polu urządzenia zaspokajają słuszne wymagania. Kto jednak przyjrzy się bliżej wynikom tych studiów filozoficznych, do których są zobowiązani studenci poszczególnych wydziałów uniwersytetu, ten nie będzie podzielał tak optymistycznego poglądu. Wyniki te ujawniają się w tym, co piszą i drukują byli studenci uniwersytetu, gdy – usamodzielniając się – ogłaszają swoje prace naukowe. Zmuszeni często poruszać się na pograniczu swej własnej nauki i nauk filozoficznych, dowodzą zwykle, że wykształcenie filozoficzne, wyniesione z uniwersytetu, jest zgoła niewystarczające. I tak samo jak ono nie wystarcza do pracy naukowej, tak też nie wystarcza do nauczania propedeutyki filozofii, udzielanej często w szkole średniej przez takich absolwentów wydziałów filozoficznych, humanistycznych i matematyczno-przyrodniczych, którzy wcale nie uprawiali nauk filozoficznych jako właściwego przedmiotu swych studiów. Ta sprawa nabiera obecnie szczególniejszego znaczenia wobec faktu, że nowe gimnazjum ogólnokształcące nie obejmuje swym programem osobnego przedmiotu poświęconego do starczaniu uczniom elementarnych wiadomości z logiki i psychologii, że więc to zadanie z natury rzeczy spada na wszystkich nauczycieli mających przy udzielaniu swych własnych przedmiotów liczne sposobności do zapoznawania uczniów z zasadniczymi pojęciami z zakresu nauk

filozoficznych.³⁰⁶ Ale do tego, by z tych sposobności należycie skorzystać, ogół nauczycieli szkół średnich nie jest dostatecznie przygotowany.

Tak więc zarówno pracownicy naukowcy, czynni w najrozmaitszych dziedzinach badań, jak też nauczyciele szkół średnich grzeszą bardzo często brakiem tak potrzebnego im wykształcenia filozoficznego. Nie można się temu dziwić, gdy się zważy, jak mało czasu poświęcają nabywaniu tego wykształcenia w czasie swych studiów uniwersyteckich. I tak, prawnik słucha przez trzy trymestry jednego roku wykładu dwugodzinnego z historii filozofii prawa i zdaje z końcem roku z tego przedmiotu egzamin. Medyk słucha bez obowiązku egzaminowego przez jeden trymestr dwugodzinnego wykładu psychologii, przez dwa trymestry dwugodzinnego wykładu historii i filozofii medycyny, i uczęszcza przez jeden trymestr na dwugodzinne ćwiczenia z tych przedmiotów i to musi wystarczyć. A przy tym jeszcze nie wiadomo, ile czasu poświęca się tu historii, a ile filozofii. Dla studentów wydziału filozoficznego, humanistycznego i matematyczno-przyrodniczego w zasadzie wcale nie istnieją obowiązkowe wykłady z zakresu filozofii; istnieje natomiast obowiązek zdawania w ramach egzaminu magisterskiego także egzaminu z „głównych zasad nauk filozoficznych”. Wymagania przy tym egzaminie są na poszczególnych wydziałach i poszczególnych uniwersytetach bardzo różne, zależnie od tego, co poszczególni egzaminatorowie rozumieją przez „główne zasady nauk filozoficznych”, i zależnie od wagi, którą do tego egzaminu przywiązują. Jakkolwiek bądź jednak rzecz się ma, trudno się spodziewać chociażby skromnego wyrobienia filozoficznego po studencie, który – często nie wysłuchawszy żadnego wykładu filozoficznego – wyuczył się chociażby najsumienniejsze w celach ściśle egzaminowych niezbyt wielkiego materiału podręcznikowego lub skryptowego i na tym poprzestał. A wartość tego przygotowania filozoficznego obniża znacznie jeszcze fakt, że – jak słusznie zaznacza prof. T. KOTARBIŃSKI – egzamin z „głównych zasad nauk filozoficznych” kandydat na magistra

³⁰⁶ W. WĄSIK, „Nawiasowy kurs logiki formalnej przy nauczaniu języka polskiego metodą dyskusyjną”, *Przegląd Pedagogiczny* XXXVII (1918), nr 9. I. DĄBBSKA, „W sprawie nauczania logiki przy sposobności nauczania języka polskiego”, *Przegląd Humanistyczny*, r. V (1930), nr 3.

„może odbyć i odbywa zazwyczaj w latach początkowych, niemal najajutrz po egzaminie dojrzałości, w chwili więc, gdy jest jeszcze... bardzo niedojrzały”.³⁰⁷

Uprzymieniając sobie jasno ten stan rzeczy, niepodobna obronić się przekonaniu, że w całej tej sprawie panuje dziwna połowiczność. Z jednej bowiem strony uznaje się potrzebę wykształcenia filozoficznego zarówno w ramach wykształcenia ogólnego, jak też w ramach przygotowania do pracy naukowej i do takich zawodów, które wymagają umiejętności naukowego myślenia; z drugiej zaś strony stwarza się dla zaspokojenia tej potrzeby takie urządzenia, które faktycznie nie mogą skutecznie do celu prowadzić. W gruncie rzeczy więc istnieją tylko pozory, jakoby stawiało się zadość postulatowi wykształcenia filozoficznego; w rzeczywistości bowiem studenci kończący uniwersytet wynoszą z niego zwykle tylko mniej lub więcej żywe wspomnienie o tym, że byli na jakichś wykładach filozoficznych i że nawet uczyli się do jakiegoś egzaminu z filozofii; nie pamiętają jednak zwykle już ani treści owych wykładów, ani materiału przerobionego do egzaminu. Wyjątkowo tylko ten lub ów, zetknąwszy się w czasie studiów z zagadnieniami filozoficznymi, znajduje upodobanie w ich rozważaniu i zaczyna się nimi poważnie interesować, dochodząc dzięki temu do gruntowniejszej na tym polu wiedzy. Na ogół jednak tak nie jest i nie można się w takich warunkach dziwić, jeśli absolwent studiów uniwersyteckich, wyrósłszy na badacza naukowego i piszący rozprawy ze swej specjalności, niepewnym porusza się krokiem, ilokrotnie konieczność zawiedzie go na teren filozoficzny lub chociażby tylko na rubieże nauk filozoficznych. Toteż woli – gdy tylko można – trzymać się z dala od tych niegościnnych dlań stron.

Rada na to jest jedna: trzeba znacznie rozszerzyć i pogłębić studium filozofii. I to zaczawszy od szkoły średniej. Wobec dokonującej się obecnie reformy także dwu ostatnich lat tej szkoły, które tworzyć będą liceum ogólnokształcące, sprawa jest zarówno aktualna, jak też możliwa do przeprowadzenia. Należy ilość godzin, które będą w liceum poświęcone

³⁰⁷ T. KOTARBIŃSKI, „Zmierzch i odrodzenie doktoratu filozofii”, *Kultura*, r. II, nr 6, 7 lutego 1932.

propedeutyce filozofii, w porównaniu z dzisiejszym stanem rzeczy, wydatnie pomnożyć, a zarazem naukę tego przedmiotu rozciągnąć na obie klasy licealne. Nauka propedeutyki powinna tedy trwać dwa lata przez co najmniej cztery godziny tygodniowo, i to we wszystkich oddziałach, na które się przyszłe liceum będzie rozgałęziało. Żądanie takie wcale nie jest nieskromne, jak poucza rzut oka na program nauczania filozofii w szkole średniej francuskiej.³⁰⁸

Samo jednak wyznaczenie temu przedmiotowi większej ilości godzin w programie szkolnym nie wystarczy – trzeba także dbać usilnie o to, by udzielali go wyłącznie nauczyciele kwalifikowani; wszak wiadomo, że obecnie panuje niekiedy dziwna pod tym względem praktyka, prowadząca m.in. do takich np. objawów groteskowych, że nawet w szkołach, w których jest zatrudniony nauczyciel kwalifikowany do nauczania propedeutyki filozofii, przedmiotu tego uczy nie on, lecz nauczyciel inny, niekwalifikowany w tym zakresie. Sprawa ta była już wielokrotnie omawiana, ale jak dotąd bez należytego skutku. Może wolno się spodziewać, że duch reformy, unoszący się nad naszym szkolnictwem, także i w tej dziedzinie wyda pożądane wyniki i że w niedalekiej już przyszłości nauczanie propedeutyki filozofii, które przed kilku laty uzyskało specjalną opiekę dzięki utworzeniu w Ministerstwie instruktoratu tego przedmiotu, spocznie wyłącznie w rękach nauczycieli znających przedmiot i umiejących go młodzieży udzielać. A wtedy też absolwent przyszłego liceum ogólnokształcącego przejdzie z niego do studiów akademickich z odpowiednim zainteresowaniem i przygotowaniem filozoficznym.

Sprawa takiego urządzenia uniwersyteckich studiów filozoficznych, aby każdy student obok swego studium fachowego mógł i musiał poświęcić się także poważnemu, a nie tylko bardzo powierzchownemu studium filozofii, nie jest, rzecz jasna, łatwa. Nie mniej jak dotychczasowych braków trzeba tu unikać przesady. Toteż trudności związane z tą sprawą wyłonią się od razu przy próbie wyznaczenia zakresu studium

³⁰⁸ Zob. Z. Czerny, „Nauka filozofii we francuskiej szkole średniej”, *Ruch Filozoficzny*, t. IX, s. 33–42.

filozoficznego, obowiązkowego dla studentów poszczególnych wydziałów uniwersytetu. Przedstawiciele filozofii zapewne sami nie okażą się w tej mierze ze sobą zgodni. Inną trudnością będzie brak odpowiedniej ilości katedr filozoficznych; wszak naprawdę poważne studium filozofii nie może się odbywać bez udziału młodzieży w ćwiczeniach; ćwiczenia takie zaś mogą być w sposób celowy prowadzone tylko przy niezbyt wielkiej liczbie uczestników – inaczej znowu stworzy się pozory zamiast rzeczywistości. Więc obecna – w ostatnich czasach w dodatku boleśnie zmniejszona – liczba katedr filozofii temu zadaniu nie sprostą. Dalszą niemałą trudnością okaże się prawdopodobnie opór większości przedstawicieli przedmiotów specjalnych, którzy w postulatcie poważnego wykształcenia filozoficznego wszystkich bez wyjątku studentów uniwersytetu będą się na ogół dopatrywali groźby nie tylko zbytecznego, lecz wprost szkodliwego obciążenia młodzieży. Jednym słowem, próba spełnienia tego postulatu ujawni cały szereg niełatwych do rozwiązania zagadnień i natrafi na sprzeczny i przeszkody natury osobowej i rzeczowej.

Ale przewidując te trudności, nie należy się nimi zniechęcać, lecz trzeba tym bardziej szukać dróg skutecznego działania. Pierwszym krokiem powinno, jak się zdaje, być porozumienie się uniwersyteckich przedstawicieli filozofii między sobą w celu podjęcia wspólnej akcji. Szukając porozumienia między sobą, powinni oni zwrócić się także do przedstawicieli nauk szczegółowych i starać się pozyskać ich dla swego postulatu. A to tym bardziej, że rozmawiając o rozszerzeniu i pogłębieniu wykształcenia filozoficznego wszystkich studentów z przedstawicielami nauk niefilozoficznych, będzie można uzyskać od nich z pewnością niejedną cenną uwagę, niejedną wartościowy pomysł dotyczący zakresu i sposobu tego rozszerzenia i pogłębienia. Przeprowadziwszy zaś potrzebne narady i konferencje w obozie własnym i poza nim, przedstawiciele filozofii będą mogli przystąpić do opracowania ostatecznego programu studiów filozoficznych dla studentów poświęcających się naukom szczegółowym, a następnie program ten wprowadzić w życie, wyjednawszy dla niego w razie potrzeby aprobatę Ministerstwa i zdobywszy potrzebne do jego realizacji pomnożenie katedr filozofii.

Sprawa jest – wbrew wszelkim pozorom – niezmiernie doniosła i pilna. Nie ulega wątpliwości, że tam, gdzie pracy naukowej brak podkładu filozoficznego, gdzie nie ma świadomości jej zazębiania się o zagadnienia filozoficzne i umiejętności wysnuwania stąd właściwych w badaniu konsekwencji – że tam ta praca naukowa narażona jest na jednostronne zacieśnianie się w uprawianiu badań, kierowanych jedynie rutyną, rozdrobnionych na szczupłe specjalności i pozbawionych wzajemnego kontaktu. Skutkiem tego cierpi ogólny poziom tych badań, którym wtedy brak zarówno szerokich widnokręgów, jak głębi w ujmowaniu zagadnień i polotu w dążeniu do ich rozwiązywania. A taki stan rzeczy odbija się ujemnie na całokształcie kultury umysłowej narodu, zwłaszcza na tych jej dziedzinach, których rozwój pozostaje w ściślejszej zależności od uprawy nauki i od jej wyników. I dlatego właśnie trzeba grunt pod tę uprawę użyźniać takim wykształceniem przygotowujących się do niej pracowników, w którym byłoby więcej niż dotąd filozofii.

4.17. „Ankieta” i „kwestionariusz”

Ruch Filozoficzny, t. XIII (1932–1937), nr 1–4 (1932), s. 63a–b

Zanikające u nas wykształcenie humanistyczne i – co za tym idzie – malejąca znajomość języków obcych prowadzi coraz częściej do używania wyrazów niepolskich, lecz językowi polskiemu przyswojonych, w znaczeniu niewłaściwym. Jednym z przykładów tego stanu rzeczy jest sposób, w jaki bywa niekiedy stosowany wyraz „ankieta”. Z wyrazem tym spotkać się można w najrozmaitszych dziedzinach, a często czyta się go także w pismach psychologicznych, albowiem psychologowie niejednokrotnie posługują się ankietami. Otóż zdarza się, że psycholog, zdając sprawę ze swej pracy, wywodzi, że rozesłał do tylu a tylu osób ankietę albo że pewne osoby otrzymały od niego ankietę do wypełnienia. Czytając takie zwroty, a wiedząc, co znaczy wyraz „ankieta”, doznaje się bardzo niemiłego uczucia. Wyraz „ankieta” bowiem wzięty jest z języka francuskiego, gdzie brzmi „*enquête*”; ma on swój początek

w łacińskim wyrazie „*inquisitio*”; zarówno wyraz „*inquisitio*”, jak wyraz „*enquête*” znaczy tyle, co „DOCHODZENIE”, „BADANIE”, „POSZUKIWANIE” (synonimem wyrazu „*enquête*” jest wyraz „*recherche*”). A obok tego pierwotnego znaczenia wyrazu „*enquête*”, w którym oznacza on wszelkie w ogóle badanie, czyli poszukiwanie, pojawiło się z biegiem czasu i stosowane bywa znacznie ciaśniejsze, w którym „*enquête*” oznacza specjalnego rodzaju badanie, mianowicie badanie przy pomocy wystosowywania do mniejszej lub większej grupy osób jednego pytania lub szeregu pytań, zebrania odpowiedzi na nie i analizy tych odpowiedzi. I gdy się używa dzisiaj np. w psychologii wyrazu „ankieta”, ma się na myśli nie jakiegokolwiek badanie, lecz właśnie takie BADANIE POSŁUGUJĄCE SIĘ PYTANIAMI, a więc badanie, które wymaga gromadzenia odpowiedzi na zadawane pytania. Pytania te można zadawać ustnie, zwykle jednak zadaje się je – jak wiadomo – w ten sposób, że się rozdaje lub rozsyła arkusze, na których owe pytania są wypisane. Taki arkusz z pytaniami nazywa się „kwestionariuszem”. Wyraz ten pochodzi również z języka francuskiego, gdzie brzmi „*questionnaire*”, od „*question*” (po łacinie „*quaestio*”) czyli „pytanie”. Niemcy nazywają kwestionariusz „*Fragebogen*”, tj. arkuszem z pytaniami. Tym więc, co psycholog, dokonując pewnego rodzaju badań, rozdaje lub rozsyła, jest KWESTIONARIUSZ. Gdy się zaś czyta, że ktoś rozesłał ankietę albo że pewna ilość osób otrzymała do wypełnienia ankietę, jest to tak, jak gdyby się czytało, że ktoś rozesłał badanie posługujące się pytaniami albo że pewna ilość osób takie badanie do wypełnienia otrzymała. Ankietę można urządzać, przeprowadzać, można jej dokonywać, ale rozsyłać lub wypełniać jej niepodobna. Rozsyłać lub wypełniać można tylko kwestionariusz.

5. Historia filozofii

A. OKRESY STARSZE

5.1. O stosunku filozofii greckiej do indyjskiej

Odczyt na 23 posiedzeniu Towarzystwa Filologicznego
Lwów, 11 kwietnia 1896

[1] *Gazeta Lwowska*, r. LXXXVI (1896), nr 87 (16 kwietnia),
s. 4 [abstrakt i głos w dyskusji]

[2] *Eos*, r. III (1896), s. 228 [tekst identyczny jak *sub* [1]]

Dr Kazimierz Twardowski [...] za nowoczesnymi indologami wykazał podobieństwo pomiędzy rozwojem indyjskiej filozofii i greckiej. Zwłaszcza nauka Pitagorasa w ogóle, a o wędrówce dusz w szczególności, przypomina widocznie szkołę indyjską. Tylko co do teorii liczb i jej pochodzenia może zachodzić wątpliwość. Również hinduizm wpłynął mógł na gnostycyzm w II i III wieku naszej ery. Podobne analogie powtarzają się także między neoplatońską filozofią Plotyna i Porfiriusza z jednej, a indyjskimi systematami z drugiej strony. Prelegent ustrzegł się jednak wyprowadzania daleko idących wniosków o wpływie indyjskiej filozofii na grecką; poprzestał tylko na skonstatowaniu faktu o liczy-nych, jakie pomiędzy nimi zachodzą, podobieństwach.

W dyskusji [...] Dr Twardowski zgodził się na to, że pewniejsze są dane przemawiające za zależnością gnostyków i neoplatoników od filozofii indyjskiej niż dowodzące jej wpływu na Pitagorasa i jego naukę.

5.2. Sokrates

Filomata, 1931, t. 29, s. 590–599

Sokrates, syn rzeźbiarza Sophroniska i położnej Phainarety, urodzony w roku 469 w Atenach, **które opuszczał tylko wtedy, gdy obowiązek służenia pod bronią wołał go poza mury miasta**, był **pod niejednym względem podobny do sofistów**, z którymi, tak jak z innymi przedstawicielami ówczesnego ruchu umysłowego, często obcował. Jak sofisci bowiem poświęcił się nauczaniu młodzieży, a także starszych, w tym zaś nauczaniu omijał jak oni zagadnienie istoty wszechświata, sądząc, że rozwiązanie tego zagadnienia nie jest dostępne umysłowi ludzkiemu. I tak jak sofisci pragnął uczynić uczniów **swoich ludźmi dzielnymi**, w tym przekonaniu, że o ile będą dzielni, będzie im z tym dobrze. Nie kazał sobie jednak za naukę swoją płacić, czując się nauczycielem z Bożej woli i z Bożej łaski; nauczał też sposobem zgoła odmiennym od sofistów. Nie wędrował jak oni z miasta do miasta, lecz przechadzał się całymi dniami – zapewne ku niezadowoleniu swej żony Xanthippy – po ulicach i placach ateńskich, **zachodził na boiska, odwiedzał znajomych**, a skoro **nadarzyła się sposobność** – zwykle **sam ją stwarzał** – rozpoczynał rozmowę. Albowiem Sokrates nauczał, prowadząc rozmowy, czyli dialogi, a nie **wygłaszał jak sofisci wykładów i pięknych przemówień do tłumnie zebranych słuchaczy**. W rozmowach **tych poczynął sobie Sokrates tak, jak gdyby nie chciał pouczać, lecz szukał pouczenia u tych, z którymi rozmawiał**. Wprawdzie wyrocznia delficka uznała go za najmądrzejszego z ludzi, lecz Sokrates, **badając siebie w myśl wypisanej na świątyni delfickiej zasady „Poznaj siebie samego”**, doszedł do przekonania, że chyba został uznany za mądrzejszego od innych, ponieważ wie, że nic nie wie, gdy tymczasem inni nawet tego nie wiedzą. Roztrząsał więc **na równo z własnym także umysły innych, doprowadzając ich tym sposobem do tego, że sobie uświadamiali własną niewiedzę**. Na tym właśnie polegała ironia cechująca rozmowy Sokratesowe, iż on, który naprawdę pouczał, występował w roli **człowieka, który szukał pouczenia**, i że drudzy, którzy – pewni swej wiedzy – gotowi byli owego pouczenia udzielać, rychło spostrzegli, iż wiedza ich jest tylko pozorna.

Ale skoro rozmowa dochodziła do tego punktu, zaczynała być naprawdę pouczająca, albowiem teraz Sokrates, zadając w dalszym ciągu pytanie za pytaniem, naprowadzał tych, z którymi **rozmawiał, na właściwe ujęcie sprawy i wydobywał z nich poglądy, o które mu chodziło**. Mawiał tedy, że myśli, utajone w głowach uczestników rozmowy, wyprowadza na światło dzienne, podobnie jak jego matka – będąc położną – dzieci.

Z tą rzucającą się w oczy różnicą zachodzącą między nauczaniem Sokratesa i sofistów co do formy szła ręką w rękę zasadnicza różnica co do treści. Sokrates był głęboko przekonany, że w zakresie spraw ludzkich człowiek może dążyć skutecznie do prawdy bezwzględnej i ją osiąść. I nie mniej silnie wierzył w to, że istnieją powszechnie obowiązujące zasady postępowania i że człowiek może je poznać. Relatywizmowi i subiektywizmowi sofistów przeciwstawił absolutyzm i obiektywizm zarówno **intelektualny, jak moralny. Był – rzecz można – fanatykiem rozumu i sumienia, wiedzy i prawego postępowania, prawdy i dobra**. Wiedza, której szukał przez całe swe życie, w samotnych rozmyślaniach i w ożywionych z drugimi rozmowach, miała tworzyć niewzruszoną podstawę dla jedynie właściwego sposobu postępowania.

Przeciwstawiając «prawdzie» indywidualnej i podmiotowej sofistów prawdę obiektywną i powszechną, Sokrates głosił, że przedmiotem wiedzy bezwzględnie prawdziwej, wiedzy posiadającej walor ogólny nie może być to, co jest indywidualne, zmienne, przypadkowe, lecz tylko to, co jest ogólne, stałe, istotne. **Trzeba ująć jednym słowem istotę rzeczy, ich postać właściwą, która jest wspólna wszystkim rzeczom jednostkowym tego samego rodzaju i która występuje w nich wszystkich stale i niezmiennie, choć poza tym wygląd tych rzeczy jednostkowych bywa wielce różny**. Więc nie posiędzie prawdziwej wiedzy np. o tym, co nazywamy „mężnym”, ten, kto **tylko będzie znał poszczególnych ludzi męжных**, poszczególne słowa męжные, poszczególne czyny męжные; wiedzę taką będzie miał tylko ten, kto potrafi ująć, co w tych ludziach, słowach i czynach jest wspólnego, **co stale występuje w tym wszystkim, co nazywamy „mężnym”**, co tworzy właściwą postać męstwa, jego istotę i co sobie uświadamiamy w ogólnym pojęciu męstwa, obejmującym sobą najrozmaitsze poszczególne wypadki męstwa. Upatrując niezbędny

warunek wiedzy prawdziwej, posiadającej **walor obiektywny**, w ogólnych pojęciach, Sokrates dokonał jednego z największych odkryć w dziejach **umysłowości ludzkiej**: **odkrył mianowicie jedną z najbardziej istotnych cech poznania naukowego, wiedzy naukowej, nauki**, której rdzeniem są prawdy i prawa ogólne. Odtąd sprawa pojęć ogólnych i ich **przedmiotów nie przestaje żywo zajmować filozofów**, stając się niekiedy zarzewiem gorących sporów.

Do ujęcia rzeczy, do uchwycenia ich właściwej postaci, do zdobycia ogólnego pojęcia, któremu są podporządkowane pewne przedmioty jednostkowe, do ustalenia treści tego pojęcia za pomocą jego określenia, czyli definicji, zmierzały wszystkie owe rozmowy «naprowadzające», które Sokrates toczył ze swoimi uczniami. A ponieważ w rozmowach tych wychodził od poszczególnych wypadków, np. od poszczególnych przykładów ludzi męźnych, słów **męźnych, czynów męźnych i rozpatrując je**, naprowadzał swych uczniów na ogólne pojęcie męstwa, przeto ten sposób dochodzenia prawdy, postępujący od poszczególnych wypadków ku ogólnemu ich ujęciu, zyskał nazwę „naprowadzania” („επαγωγή”, „*inductio*”).

Te rozprawy naprowadzające – zwykle co prawda nie doprowadzały do ostatecznego wyniku, gdyż **wyłaniające się w ich ciągu określenia pojęć po największej części nie zadowalały Sokratesa**. Mimo to były niezmiernie owocne. Po pierwsze bowiem, **uczyły autokrytycyzmu i skromności**, uświadamiając osobom, z którymi Sokrates rozmawiał, jak dalece ich sądy i poglądy, ich pojęcia i zasady są powierzchowne, nieprzemyślane, nieodporne na pierwszy lepszy zarzut. Po drugie, **roztrząsały sumienia**, wykazując, że do tego, co każdy uważa za cel życia, to jest do szczęśliwości, nie prowadzą te drogi, które zwykł obierać bezmyślny tłum, lecz inne, **bardziej ciemiste, ale niezawodne**. I tylko ten, kto te właściwe drogi obierze, będzie postępował naprawdę **dzielnie i posiedzie** niczym niezamącone zadowolenie. Zatem niejeden młodzieniec pod wze-
rajającym mu się w duszę ogniem pytań Sokratesa zachwiał się w swym dotychczasowym poglądzie na życie, a choć zrazu miał może pewien żal do człowieka, który tak bez litości odsłaniał mu jego pustkę wewnętrzną, przecież czuł zarazem, jak się w tym ogniu oczyszcza i szlachetnieje,

i za to zaczynał Sokratesa kochać, a nawet uwielbiać, starając się go zarazem naśladować.

Naśladować Sokratesa i być człowiekiem dzielnym w jego rozumieniu nie było rzeczą łatwą, choć on sam sądził, że każdego można nauczyć dzielności i właściwego sposobu postępowania. Wychodząc z założenia, że każdy człowiek pragnie być szczęśliwym, cieszyć się trwałym zadowoleniem i stałą pogodą ducha, był też przekonany, iż wystarczy wiedzieć, jakie postępowanie do tego celu prowadzi, by **w ten właśnie sposób** postępować, czyli postępować właściwie, dzielnie i dobrze. Wszak nikt nie zechce świadomie postępować wbrew własnemu zadowoleniu, własnej szczęśliwości. Fakt, że Sokrates uważał za postępowanie dzielne i dobre także właśnie postępowanie, które prowadzi do szczęśliwości, tłumaczy się nie tylko tym, że w języku greckim jeden i ten sam zwrot znaczy „mieć się dobrze” i „czynić dobrze” („πραττειν”, „εὖ πραττειν”), lecz także i zapewne przede wszystkim tym, że Sokrates znajdował największe **zadowolenie osobiste w takim właśnie postępowaniu**, które według jego najgłębszego przekonania i poczucia było dobre w znaczeniu etycznym, które więc wypływało z dzielności moralnej i o niej świadczyło. Tym tedy sposobem Sokrates mógł głosić, że dzielność, czyli zwycięska skłonność do dobrego postępowania polega na wiedzy, że jest w swej istocie wiedzą o tym, **jakie postępowanie jest dobre**, tj. prowadzi do szczęśliwości – a już tylko prostą **konsekwencją** takiego stanowiska było jego przekonanie o możliwości nauczania dzielności; wszak wiedzy można udzielać innym. Dalszą ważną konsekwencją tego stanowiska było przekonanie, że źródłem i podstawą prawdziwej dzielności jest rozum, **któremu przecież człowiek wszelką wiedzę zawdzięcza**. Odpowiadało to zupełnie duchowi czasu, kładącego taki nacisk na kształcenie i oświecanie rozumu, odpowiadało zwłaszcza także żywionej przez Sokratesa niezachwianie wierze w zdolność poznawczą **rozkładu** w zakresie spraw ludzkich. I trzecia jeszcze **konsekwencja** płynęła ze sprowadzenia dzielności do wiedzy, mianowicie pogląd, że jedna tylko istnieje naprawdę dzielność, że wszystkie pozornie tak różne rodzaje dzielności, różne zalety i cnoty są co do swej istoty **jedną i tą samą dzielnością**, mianowicie wiedzą o tym, jak należy postępować. W tej unifikacji wszelkiej

dzielności zaznaczyła się raz jeszcze dążność Sokratesa do uchwycenia ogółu w szczegółach, dążność każąca mu szukać tego, co w poszczególnych objawach dzielności stale się powtarza jako dzielność w ogóle, jako ich najgłębsza istota; **występując zaś jako nauczyciel tak pojętej dzielności**, nie uczył Sokrates swych uczniów – jak to czynili sofisci – wiedzy, która by im zapewniała zewnętrzne powodzenia w pewnym tylko zakresie działalności ludzkiej, zwłaszcza w zakresie działalności publicznej, lecz starał się czynić ich dzielnymi ludźmi w ogóle, tj. ludźmi, którzy by bez względu na rodzaj swych zajęć postępowali zawsze dobrze i w takim właśnie postępowaniu znajdowali największe zadowolenie wewnętrzne.

Sposobem rozpatrywania i ujmowania zagadnień etycznych Sokrates stał się twórcą etyki naukowej; zasadnicza zaś myśl jego etyki, ustanawiająca **ściśły związek między rozumem, dzielnością, dobrym postępowaniem a szczęśliwością**, wywarła niezmiernie doniosły wpływ na dalszy rozwój etyki greckiej w ogóle, dając początek pojęciu mędrca, tj. człowieka doskonałego rozumem i cnotą, a tym samym szczęśliwego.

Kto więc chce być naprawdę szczęśliwym, ten przede wszystkim musi – uczył Sokrates – poddać całe swe postępowanie i zachowanie się rozumowi. Musi tedy panować nad sobą i we wszystkim zachowywać miarę. Kto goni za przyjemnościami, ten **zakłóca sobie spokój wewnętrzny**, tak samo jak ten, kto przywiązuje się do dóbr zewnętrznych, do majątku, do sławy itd. i stwarza sobie tym sposobem różne potrzeby, których zaspokojenie nie od niego **tylko zależy**. **Wszak nie mieć żadnych potrzeb jest rzeczą boską**, a mieć ich jak najmniej najbardziej nas do bogów zbliża. Należy też unikać krzywdzenia kogokolwiek; trzeba być sprawiedliwym i raczej krzywdę znosić, niż wyrządzać ją innym. **A chociaż ustawy państwa, w którym żyjemy, niekoniecznie są najlepsze**, winniśmy im posłuszeństwo i ściśle przestrzeganie.

Te i tym podobne zasady nie uchroniły jednak Sokratesa od tragicznego konfliktu z władzami ateńskimi. Liczył lat siedemdziesiąt, gdy oskarżono go, że nie uznaje oficjalnych bogów, a wprowadza bóstwa nowe, i że szkodliwie oddziaływa na młodzież. **Zapewne nie był Sokrates bezkrytycznym wyznawcą oficjalnego politeizmu, chociaż zalecał wykonywanie tradycyjnych praktyk religijnych, ale ponad bogami,**

czczonymi według dawnego zwyczaju, przyjmował istotę wyższą, której świat zawdzięcza celowe urządzenie i opatrnościowe rządy ku dobru człowieka. Wierzył też, że w duszy jego odzywa się niekiedy głos Boży – zwał go „δαίμωνιον” – ostrzegający go **przed krokami niewłaściwymi**. Może tą właśnie wiarą Sokratesa gorszyli się jego oskarżyciele. Ale **niechęć do Sokratesa miała jeszcze źródła inne**. Już **sam jego wygląd zewnętrzny zrażał**. Wszak odznaczał się wyjątkową brzydotą, której nie mógł przecież łagodzić strój ubogi i zaniedbany. I ten człowiek szpetny nie wahał się uczyć innych rozumu, upokarzając ich natrętnymi pytaniami, na które często nie **umieli znaleźć odpowiedzi**. I nie tylko poglądy swego otoczenia krytykował, lecz także ustrój państwa, wytykając mu jako główną wadę to, że rządzą nim i zarządzają ludzie powołani do tego zadania nie **zaletami rozumu i serca, lecz wyborem lub nawet losowaniem**. Wszystko poddawał rozbiorowi, wszystkich pragnął nawracać, przeciwstawiając się opiniom potocznym i drażniąc ich przedstawicieli. I znajdował gorących, całą duszą mu oddanych uczniów, wśród których szerzył swego ducha, zdaniem ogółu tak bardzo destruktywnego! Więc został – co prawda drobną tylko większością głosów – uznany winnym zarzuconych mu zbrodni; gdy jednak mając przedstawić własny wniosek co do wymiaru kary, wyraził przekonanie, że mu się za jego działalność raczej publiczna nagroda aniżeli kara należy, znaczniejsza już większość sędziów oświadczyła się za karą śmierci. Czekać z powodów natury religijnej dni **trzydzieści na wykonanie wyroku, pozostał wierny zasadzie posłuszeństwa** względem ustaw państwa i nie przyjął ofiarowanej mu przez przyjaciół pomocy w ucieczce z więzienia; skoro zaś chwila nadeszła, wychylił kielich z trucizną. Stało się to w maju roku 399.

Sokrates nie pisał; postać i naukę jego przekazali nam w swych dziełach dwaj jego uczniowie: **Xenophon, znany wódz i historyk, oraz filozof Platon**.

5.3. O filozofii średniowiecznej

Wykład z cyklu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich

Lwów, 1906

Powszechne Wykłady Uniwersyteckie, t. VII (1905), seria II (styczeń i luty 1906),
s. 12–13 [program]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

5.4. O filozofii średniowiecznej wykładów sześć

Lwów–Warszawa 1910, H. Altenberg & E. Wende i Sp., s. 138

Przegląd Filozoficzny, t. XIII (1910), z. 1–2, s. 250–251 [autoreferat]

W tych sześciu wykładach starałem się podać zarys dziejów filozofii średniowiecznej. Dzieje te podzieliłem na okres przygotowawczy, sięgający do wieku VIII, okres rozwoju, obejmujący wieki IX–XII, okres rozkwitu, wypełniający wiek XII, i okres zaniku właściwej średniowiecznej, a tworzenia się nowożytnej filozofii, przypadający na wieki XIV i XV. Osnowę przedstawienia rozwoju filozofii średniowiecznej stanowi jej zależność od filozofii starożytnej (z której najważniejsze wiadomości podałem też z tego powodu w wykładzie pierwszym) oraz rozróżnienie dwóch jej głównych prądów: scholastycznego w znaczeniu ściślejszym i mistycznego, obok których gdzieś słabo tylko zarysowuje się prąd empiryczno-przyrodniczy. Unikając podawania szczegółów i usiłując ograniczyć się do głównych rozgałęzień tych prądów i ich najważniejszych reprezentantów, starałem się uwypatnić znamienne momenty stosunku czerpanych z filozofii starożytnej pojęć do średniowiecznej teologii. Stopniowo coraz silniej zaznaczający się rozłam między tą teologią a dążnościami filozoficznymi prowadzi następnie do zwrotu ku samym filozofom starożytnym, a tym samym do upadku filozofii średniowiecznej.

Aby nie przerywać toku przedstawienia rozwoju prądów i kierunków filozoficznych, podałem wiadomości najniezbędniejsze o życiu i pismach wymienianych w tekście filozofów na końcu, układając je alfabetycznie.

tycznie według nazwisk filozofów. Orientowaniu się w chronologii służyć pragną tablice synchronistyczne, a dodana na końcu – o ile mi wiadomo, po raz pierwszy w tego rodzaju książce – mapka Europy ułatwi może pogląd na udział poszczególnych krajów i miejscowości w kolejno po sobie następujących fazach rozwoju filozofii średniowiecznej. W tym celu wspomniane w książce miejscowości są na niej zaznaczone w czterech różnych barwach, w innej dla każdego z okresów, na który rozwój ten został w książce podzielony.

5.5. Filozof Leibniz o Polsce

Referat podczas 167 posiedzenia naukowego PTF
Lwów, 12 lutego 1916

Gazeta Poranna, r. VI (1916), nr 2732 (14 lutego), s. 3–4 [abstrakt]

Wśród licznych dzieł tego wszechstronnego filozofa XVII wieku znajduje się obszerna rozprawa polityczna dotycząca sprawy elekcji króla w Polsce po ustąpieniu Jana Kazimierza. Pod koniec panowania Jana Kazimierza kilku kandydatów starało sobie zapewnić wybór na króla i w tym celu agitowało za sobą we wszelki możliwy sposób wśród szlachty. Między innymi kompetował o tron Polski książę Filip Wilhelm Neuburgski, palatyn nadreński, w którego żyłach płynęło nieco krwi jagiellońskiej. Minister jego, hr Boyneburg, zlecił Leibnizowi, liczącemu wówczas 22 lata życia, aby zapoznał się dokładnie z politycznymi stosunkami ówczesnej Polski i przedłożył materiał, na podstawie którego można by rozwinąć działalność dla przeprowadzenia kandydatury księcia Filipa Wilhelma Neuburgskiego. Na podstawie gruntownego studium stosunków polski wygotował Leibniz obszerny referat i wydał w Gdańsku [*de facto* w Wilnie] w roku 1669 pod pseudonimem [Georgio Uicovio Lithuano] broszurę agitacyjną *Specimen de rege Poloniae eligendo*, wydaną także w Paryżu w roku 1843 przez Cendrowicza, w tłumaczeniu, a raczej w streszczeniu polskim.

Leibniz starał się ubrać tok swoich myśli i dowodzeń w formę możliwie ścisłą, zbliżoną do metody prac matematycznych. W kilkudziesięciu

tezach (*propositiones*) ujmując zasadnicze typy politycznej i społecznej struktury państwa polskiego i wskazówki, na jakiej drodze należałoby dbać o rozwój Polski, a w szczególności, jakiego króla Polska potrzebuje. W licznych korolariach i scholiach uzasadnia swe tezy i wyprowadza swe wnioski, wykazując sławną swą bystrość umysłu i gruntowną znajomość przedmiotu.

Zdaniem jego Polska jest republiką ściśle szlachecką. Ideą ustroju Polski jest wolność i równość szlachecka, ograniczona jedynie względami na bezpieczeństwo publiczne. Polska jest przedmurzem chrześcijaństwa i kultury europejskiej i dlatego szlachta musi być ciągle w pogotowiu wojennym. Leibniz określa szczegółowo, jakie w tych warunkach osobiste zalety i stosunki polityczne winien posiadać król polski. W szczególności przestrzega Polaków przed wyborem króla spośród siebie samych lub spośród regentów państw sąsiedzkich.

Nie wiadomo, jaki wpływ polityczny wywarła broszura Leibniza. Mimo mądrych i obiektywnych rad w niej zawartych okrzyknięto królem Michała Korybuta. Broszura ta jednak zachowała zawsze swe wielkie znaczenie dla filozofii praktycznej tak ze względu na niezwykle sposób pisania, odbiegający od oratorstwa i frazeologii pism politycznych, jak też ze względu na liczne rozsiane uwagi ogólne o tym, co społecznie jest sprawiedliwe, a co pożyteczne.

W dyskusji zabierali głos pp. prof. Witwicki, prof. Bad, dr Perlmutter, radca I. Drexler i prelegent.

5.6. Od tłumaczy.³⁰⁹ [W:] David Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*

Lwów, Nakładem PTF

Wydania: I (1905), s. 247–248; II (1919)

[zawiera posłowie do I i – nowe – do II wydania], s. 200

III (1928) [jak w wydaniu II], s. 200–201

DO PIERWSZEGO WYDANIA:

Niniejszy przekład opiera się na tekście angielskim umieszczonym w zbiorowym wydaniu dzieł Hume’a, podjętym przez T.H. Greena i T.H. Grossa (Longmans, Green and Co., London, New York & Bombay 1898). Tekst, sporządzony przez wymienionych wydawców, a uwzględniający wszystkie warianty wydań, przez samego Hume’a do druku przygotowanych, staraliśmy się oddać jak najwierniej, nic nie opuszczając, nic nie dodając, prócz liczb porządkowych na czele każdego wstępu; takie numerowanie wstępów nie tylko ułatwia cytowanie w ogóle, lecz także okazuje się pożyteczne zwłaszcza przy wspólnym czytaniu w seminariach.

Do przekładu *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* dodaliśmy autobiografię Hume’a i list Adama Smitha; oba te dokumenty zapoznają czytelników z postacią filozofa lepiej, aniżeli to potrafiły uczynić jakiegokolwiek «wstępy». Tekst oryginalny autobiografii i rzonego listu znajduje się w III tomie zbiorowego wydania dzieł Hume’a. Stamtąd zaczerpnęliśmy też podany powyżej „Spis wydań”.

W roku akademickim 1903/1904 przekład niniejszy był czytany w odczytach szczerkowych w Seminarium Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego. Członkom tegoż Seminarium zawdzięczamy niejedną trafną uwagę co do strony językowej przekładu oraz pomoc w usuwaniu pomyłek drukarskich.

Mimo wszelką staranność przekład niezawodnie nie jest doskonały. Toteż wszystkie uwagi zmierzające do usunięcia niedostatków naszej pracy przyjmujemy z prawdziwą wdzięcznością.

Lwów, w styczniu 1905.

³⁰⁹ *Scil.* J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

DO DRUGIEGO WYDANIA:

Warunki zewnętrzne, w których trzeba było przystąpić do sporządzenia drugiego wydania polskiego przekładu *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, nie pozwoliły współdziałać w tej pracy obu tłumaczom podpisanym pod pierwszym wydaniem przekładu. Za zgodą tedy prof. dra Jana Łukasiewicza, przebywającego od jesieni 1915 roku stale w Warszawie, podjąłem się sam wygotowania niniejszego wydania drugiego. Tekst wydania pierwszego, w którym mimo naszą staranność pozostały – jak to przewidywaliśmy – różne usterki, porównałem ponownie z oryginałem, starając się usunąć niedostatki pierwotnego przekładu; tym sposobem powstał przekład miejscami prawie nowy – o ile zaś zarazem lepszy od poprzedniego, nie moją rzeczą sądzić.

Lwów, w marcu 1919.

5.7. Filozofia w XIX wieku

Odczyt z cyklu *Wiedza i życie w XIX stuleciu* w sali obrad Rady Miejskiej
Lwów, 14 marca 1902

[1] *Słowo Polskie*, r. VII (1902), nr 132 (19 marca), s. 2–3 [abstrakt]

[2] *Kurier Lwowski*, r. XX (1902), nr 80 (21 marca), s. 7 [abstrakt]

[1]

Poglądy na świat, należące do filozofii wieku XIX, cechują dwa znamiona: monizm i ewolucjonizm. Z trzech głównych form monizmu najslabiej reprezentowany jest wśród filozofów materializm, który natomiast szerokie zajmuje miejsce w przekonaniach półinteligencji. Filozofowie prawie wyłącznie tworzą poglądy na świat spirytualistyczne albo spinozystyczne. Do pierwszych należą Fichte, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, Lotze, Herbart, Wundt w Niemczech, Cousin we Francji, Rosmini we Włoszech, w Polsce oprócz filozofów szkoły heglowskiej także Lutosławski. Systemy na wzór Spinozy tworzą: Schelling, Fechner w Niemczech, w Anglii Spencer.

Ewolucjonizm, cechujący poglądy na świat wieku XIX, występuje w dwu głównych formach. Pierwszą utworzył Hegel, twierdząc, że

wszelkie formy bytu są przejawami bezwzględnego rozumu, z którego wyłaniają się drogą procesu dialektycznego, kolejnym po sobie następstwem, tezy, antytezy i syntezy. Druga forma ewolucjonizmu znajduje się w systemie Spencera; czynnikami jej są dyferencjacja i integracja. Ewolucjonizm przyrodniczy Darwina, wyprowadzający wyższe formy organizmów z niższych, złączył się do pewnego stopnia z ewolucjonizmem Spencera; w tej formie skombinowanej wywarł w drugiej połowie wieku XIX podobnie wszechstronny wpływ na liczne pola wiedzy ludzkiej jak przedtem proces dialektyczny Hegla.

Ale podczas gdy ewolucjonizm Hegla był idealistyczny, ewolucjonizm Spencera i Darwina jest naturalistyczny. W zastosowaniu do objawów życia społecznego i duchowego powoduje on podciąganie tych objawów pod kategorie przyrodnicze, w czym objawia się wpływowe stanowisko, które wśród innych nauk zdobyły sobie w ciągu wieku XIX nauki przyrodnicze. Że jednak mimo to nie następuje odnowienie materializmu w filozofii, należy przypisać działaniu pozytywizmu.

Pozytywizm, pochodzący od Hume'a, a ponownie sformułowany przez Comte'a w pierwszej połowie XIX wieku, uznaje jako jedyne źródło wiedzy – doświadczenie, odmawia zatem człowiekowi zdolności zgłębiania tajemnic bytu, wykrycia jego istoty.

Materializm jest zatem według pozytywizmu takim samym przekroczeniem granic wiedzy jak jakakolwiek inna metafizyka. Pogląd na świat może polegać jedynie na jak najszerszym uogólnianiu faktów, na powiązaniu w całość jednolitą wyników nauk szczegółowych. Takim właśnie poglądem na świat chce być filozofia syntetyczna Spencera, zwana też „agnostycyzmem”, ponieważ uważa absolut za niepoznawalny.

Pod wpływem krytycyzmu, zwanego w Niemczech „nowokantianizmem”, ponieważ polega na recepcji Kantowskiej teorii poznania, pozytywizm przemienia się w filozofię immanentną, według której dane nam są, ściśle biorąc, tylko nasze spostrzeżenia i oparte na nich czynności psychiczne.

Pozytywizm przemienia się w dalszym ciągu w filozofię immanentną, ograniczającą naszą wiedzę wyłącznie do treści naszych wyobrażeń i pojęć; pogląd ten zbliżony jest do immaterializmu Berkeley'a.

Odnowiony zaś krytycyzm Kanta, czyli tzw. nowokantianizm, również nie dopuszcza metafizyki naukowej. W połączeniu z pozytywizmem wywołuje on silny prąd agnostycyzmu także pośród przyrodników (Mach). Spokrewniona z nim jest filozofia czystego doświadczenia Avenariususa.

Wskutek nawoływania, aby filozofia nie przekraczała granic doświadczenia, jedni usiłują nadać swym poglądom na świat najszersze podstawy empiryczne; inni natomiast zarzucają zupełnie tworzenie poglądów na świat i ograniczają się do empirycznego traktowania takich dziedzin filozofii, które mogą być opracowane niezależnie od poglądów metafizycznych. Tak powstaje psychologia sztuki i twórczości artystycznej Taine'a i wiele innych tego rodzaju prac. Największy jednak stąd pożytek odniosła psychologia, stawszy się w całym tego słowa znaczeniu nauką empiryczną i używając na wzór nauk przyrodniczych eksperymentu. A Herbart i Fechner usiłują nawet zastosować w niej matematykę.

Empiryzm, opanowawszy filozofię, uszczuplił w niej te czynniki, które przedtem, zwłaszcza w romantycznej filozofii niemieckiego idealizmu, zaspokajały także potrzeby uczuciowe człowieka. Ten związek z uczuciem jest nawet znamieny dla tej filozofii, tak samo jak dla pozostającej pod wpływem Hegla filozofii polskiej. Tym się też tłumaczy związek owej filozofii z poezją. Silne zaś zaakcentowanie czynnika woli, jakie cechuje system Fichtego, tę prawdziwą filozofię czynu, spowodował rozwój woluntaryzmu w filozofii wieku XIX w reakcji przeciw intelektualizmowi wieku oświecenia. Wola staje się nie tylko podwaliną systemu Schopenhauerowskiego, w którym tkwią filozoficzne podstawy rozpowszechniającego się w wieku XIX pesymizmu, lecz także nowszych systemów ewolucji; intelekt spada do roli środka, przy pomocy którego wola usiłuje osiągnąć swe cele.

Z uprzytomnieniem sobie znaczenia woli łączy się w filozofii wieku XIX silny antagonizm pomiędzy indywidualizmem a uniwersalizmem. Pierwszy reprezentują np. Carlyle i Nietzsche; drugi natomiast znajduje wyraz w materialistycznym pojmowaniu dziejów albo w teorii środowiska Taine'a. A podobnie jak w tej sprawie, zajmują poszczególne kierunki filozofii także różne stanowiska w kwestii stosunku religii do filozofii.

W ogólności cechuje wiek XIX spotęgowanie czynnika wiary w różnych jej formach. Tłumaczy się to po części rozgraniczeniem sfer wiary i wiedzy, dokonanym pod wpływem pozytywizmu i Kanta. Spencer uznaje wyraźnie konieczność uzupełnienia naukowego poglądu na świat przez religijny. A Kant żąda oparcia wiary metafizycznej na poczuciu etycznym. Toteż liczne systemy filozoficzne albo wprost się skłaniają ku pewnemu mistycyzmowi (Schelling, mesjanizm polski), albo przyjmują przynajmniej w swój skład pierwiastki religijne: bądź chrześcijańskie, bądź też inne. Na przeciwległym stanowisku stoją systemy antyreligijne, jak np. system Feuerbacha albo pogląd na świat Nietzschego. Miejsce pośrednie zajmują pozytywizm i krytycyzm, rozgraniczając sferę wiary i wiedzy, religii i filozofii. [...] ³¹⁰ A ponieważ to stanowisko pośrednie zdobywa sobie coraz więcej zwolenników, więc nastąpiło pewne zbliżenie między filozofią a religią.

Dalszemu złagodzeniu antagonizmu między wiarą a wiedzą stanął na przeszkodzie *Syllabus* ³¹¹ i odnowienie tomizmu; mimo to jednak antagonizm ten nie jest u schyłku wieku XIX tak zaogniony jak u schyłku wieku XVIII, kiedy to Kościół musiał prowadzić walkę z materializmem, który w ciągu wieku XIX stracił stopniowo stanowisko w filozofii.

Nie został też załatwiony w wieku XIX spór między idealizmem i naturalizmem; ale kierunek, w którym można się spodziewać pojednania tych dwu poglądów, wskazał Fechner, a są także liczne dowody, że jego system coraz więcej zdobywa sobie uznania.

Do zagadnień, których rozwiązania nie dokonał wiek XIX, należy też problemat etyczny; jego doniosłość objawia się w tzw. ruchu etycznym, powstałym w drugiej połowie wieku XIX. A rozwiązanie tego problemu może się dokonać tylko przez dokładne rozróżnienie kwestii kryterium etycznego, które powinno być od założeń metafizycznych

³¹⁰ Opuściliśmy tu zdanie „Spencer żąda nawet wprost uzupełnienia naukowego poglądu na świat przez religijny”, które jest niemal dosłownym powtórzeniem zdania z początku akapitu [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

³¹¹ Chodzi o „*Syllabus errorum*” – dodatek do encykliki *Quanta cura* (z 1864 roku) papieża Piusa IX; w dodatku tym wyszczególnione zostały poglądy uznane za błędne z punktu widzenia ówczesnej doktryny Kościoła Katolickiego [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

niezależne – od kwestii pobudek moralnych, które bez założeń metafizycznych pozbawione są dostatecznej siły.

Nie można by się zgodzić na takie załatwienie tych wszystkich problemów, jakie zwykła dawać dawniejsza filozofia, rozstrzygając najzawilsze zagadnienia aprioryczną konstrukcją. Czasy, w których filozofia panowała jako despotyczna królowa nauk, narzucając im swe poglądy, minęły. Dzisiaj liczy się ona z wynikami nauk szczegółowych, tak jak monarchini konstytucyjna z opinią swych podwładnych. Odebrano jej samowolę, ale za to uzyskała ona pewne podstawy i ciągłość rozwoju. I to jest najcenniejsza zdobycz, którą wyniosła z wieku XIX.

[2]

W piątek odbył się ostatni z serii odczytów objętych wspólną nazwą *Wiedza i życie w XIX stuleciu*. Tematem jego był rozwój filozofii, którą postawiono na końcu, jako najwyższy wyraz, syntezę tych uogólnień, które szczegółowo zgromadziła myśl ludzka w innych dziedzinach umysłowości. Zadanie więc prelegenta, prof. Twardowskiego, było bardzo trudne. Raz dlatego, że najłatwiej tu było wpaść w nie dla wszystkich zrozumiałe ogólniki, a po wtóre dlatego, że konsekwencje ostateczne, jakie filozofia wyciąga z poszczególnych nauk dla zrozumienia zagadnienia bytu, te wspólne mianowniki wiedzy ludzkiej podobne są do siebie z natury rzeczy – są analogiczne.

Toteż zaraz na początku zastrzegł się prelegent, że podział na okresy jest tu najtrudniejszy, a to dlatego, że rozmaite kierunki filozofii i filozofowie podają sobie ręce ponad przepaściami stuleci i pozornie wszystko się tu od wieków powtarza. Ale to tylko pozornie, bo w istocie myśl filozoficzna się przeobraża i w każdym nowym objawie są nowe, choć może nie od razu dostrzegalne dowody nieustannego rozwoju.

Cechą znamioną filozofii XIX stulecia jest monizm, czyli usiłowanie wytłumaczenia najwyższych zagadnień bytu za pomocą jednego pierwiastka, a i wstręt do rozłamu życia na dwa pierwiastki – ducha i materii – lub nawet na więcej. Przejęty od XVIII wieku materializm, czyli wyprowadzanie wszelkiego życia z materii, zaraz na początku wieku ustępuje idealizmowi. Fichte, Schelling, wywodzą świat z ducha,

a za nimi przychodzi Hegel ze swoim panlogizmem, czyli wywiedzeniem wszystkich zjawisk z rozumu. Po tym filozofie, który najdłuższy czas panował nad umysłami kwiatu inteligencji, przychodzą Schopenhauer z tłumaczeniem świata za pomocą woli do życia, Hartmann – pierwiastka nieświadomego itd. itd., aż do Spencera, który w swoim syntetycznym systemie uważa absolut za wspólny pierwiastek wszelkich form ducha i przyrody. Podobnie jest na początku XIX wieku w innych krajach, gdzie albo panuje jeden z wyżej wymienionych filozofów, jak w Polsce Hegel, albo ich modyfikacji, jak we Francji i we Włoszech.

Przy tym monizm ten jest ewolucyjny. Typowymi jego objawami są właśnie systemy Hegla i Spencera. U pierwszego rozum przybiera kolejno rozmaite formy zjawisk; u drugiego absolut dzieli się na części (różnicuje), a potem łączy w całości wyższej kategorii (całkuje) itd. Ale myśl ewolucji, która potem w drugiej połowie odegrała tak olbrzymią rolę, zawdzięcza swe panowanie dopiero Darwinowi. Ewolucja Hegłowska była rozumowa, idealistyczna; Darwinowska ma piętno przyrodnicze. Teoria jego o niestałości gatunków w przyrodzie, lecz o rozwoju ich z niższych w wyższe, przesyciła sobą Spencera; on wprowadził ewolucję do badań społecznych i tak powoli ewolucja, jako metoda badań przyrodnicza, opanowała całą umysłowość XIX stulecia. W ten sposób jako reakcja przeciwko metafizycznemu idealizmowi niemieckiemu zapanowały światem nauki przyrodnicze: naturalizm.

Dalszymi cechami badań filozoficznych XIX stulecia były pozytywizm i krytycyzm. Pierwszy z nich, wyszedłszy z Anglii, głosił, że przedmiotem wiedzy ludzkiej może być tylko to, co leży w granicach doświadczenia. W Anglii reprezentował ten prąd John Stuart Mill. We Francji Comte, dawszy temu prądowi nazwę „pozytywizmu”, wyznaczył filozofii jako zdanie uogólnianie rezultatów szczegółowych badań naukowych i wysnutych z nich praw. Wszelki zaś absolut, jako leżący poza granicami doświadczenia, jest niepoznawalny. Od tej niepoznawalności kierunek pozytywistyczny nazwano także „agnostycyzmem”. Z nim połączył się w walce przeciwko metafizyce krytycyzm, dążący także do tego, żeby nie wyjść poza to, co się spod krytyki doświadczenia usuwa. Tak dokonało się znamienne przeobrażenie. Potrzeba metafizycznych

dociekań ją szukać dla siebie materiału w doświadczeniu i z tego powstał empiryzm, czyli badania oparte na doświadczeniach.

Najwięcej skorzystała na tym psychologia, która – uprawiana drogą eksperymentów – stała się z czasem punktem wyjścia dla wszystkich filozoficznych zagadnień. Taine opracował psychologię piękna i sztuki; inni wzięli się do sumienia; powstała cała sieć psychologicznych laboratoriów. Już Schopenhauer usiłował posługiwać się eksperymentem, a po nim Lotze, Wundt, Fechner, ogromnie daleko w tym kierunku doprowadzili zagadnienia bytu, oparłszy się na doświadczeniu; [przedsięwzięcia te jednak] nie doprowadziły do systemów skonsolidowanych jak w czasach dawniejszych, ale za to usunęły z badań filozoficznych mglistą dowolność i ich podobieństwo do współczesnej poezji.

Silne zaakcentowanie woli i indywidualności wywołało konflikt jednostki ze społeczeństwem. Carlyle i Taine wyprowadzają człowieka ze środowiska; Nietzsche masę uznaje jedynie o tyle, o ile na niej może żyć jednostka wyższa. Hegel podporządkowywał wszystko państwu, zaś Guyau postawił formułkę, że najintensywniejsze życie jednostki jest zarazem najekstensywniejszym życiem społecznym, chcąc w ten sposób zrównoważyć powstały konflikt pojęć filozoficznych.

Natomiast złągodził się zdaniem prelegenta konflikt wiary z wiedzą, filozofii z religią. Brakło w tym stuleciu najzawziętszego wroga wiary i religii, tj. racjonalizmu i czystego materializmu. O ile zaś filozofia ścierała się z religią, o tyle zawsze pierwsza okazywała się bardziej ustępcza niż druga. Do porozumienia prowadziły właśnie te badania nad ewolucją, które religia tak energicznie zwalczała. Także antagonizm idealizmu z naturalizmem (ducha z materią) zdaniem prelegenta posunął się znacznie na drodze do wyrównania. Wszyscy prawie filozofowie o to się starali, choć to ten, to ów przesunął się bądź w jedną, bądź w drugą stronę, a zawiązkiem porozumienia jest pogląd na świat Fechnera, który chce, żeby w doświadczeniu oba pierwiastki, bez względu na swoje metafizyczne pochodzenie, znalazły równomierne uwzględnienie. Ostatnim wreszcie praktycznym rezultatem jest prawdopodobieństwo pogodzenia się w życiu praw jednostki i obowiązków społecznych. Początek rozwiązania etycznego problemu widzi prelegent w tzw. «ruchu etycznym».

Oto główne zadania, jakie zdaniem prelegenta filozofia wieku XIX przekazuje filozofii w XX wieku. Czy je rozwiąże – nie wiadomo. Nazywano ją „królową nauk” i wszystkiego się po niej spodziewano. Potem upadkiem Hegla strącono ją z tronu, który zajęły nauki przyrodnicze, ale koniec wieku zastaje ją znowu na tronie, tylko nie jako despotkę chcącą życiu narzucić swe wyobrażenia, lecz jako monarchinię konstytucyjną rządzącą się na podstawie kodeksu metod naukowych. Wydaje postanowienia najogólniejsze, ale dopiero po wysłuchaniu opinii podwładnych. W ten sposób usunięta została samowola, a uzyskana silna podstawa i ciągłość rozwoju.

Tym porównaniem zakończył dr Twardowski odczyt, który pod względem obfitości materiału i jedności wykładu był obok odczytu p. Kuczery o medycynie w XIX wieku najlepszym jako referat. Być może, że chcąc być bardzo bezstronnym, wyrządził p. Twardowski krzywdę niejednemu, stawiając go na równi z górnym; niekoniecznie trzeba się zgodzić na wyrównywanie różnic duchowych za pomocą kompromisów, bo z dwóch przeciwieństw zawsze jedno jest wyższym niż drugie. Ale jako dzieło spopularyzowania filozoficznego dorobku stu lat miał odczyt p. Twardowskiego wartość dużą, zwłaszcza że chodziło o rzeczy czysto myślowe, niepodpadające pod wyobraźnię, a zatem mało dostępne.

5.8. Przedmowa. [Do:] Oswald Külpe, *O zadaniach i kierunkach filozofii*

Lwów–Warszawa, H. Altenberg & E. Wende i Sp.
Wydania: I (1899) i II (1910), s. I–IV

Książka, którą w niniejszym przekładzie oddaję do użytku czytelników polskich, doczekała się w ojczyźnie autora w krótkim stosunkowo czasie dwóch wydań; została też przełożona na język angielski (1897). Świadczy to wymownie o jej użyteczności, wobec czego można się spodziewać, że przekład polski nie będzie uważany za zbyteczny.

W istocie brak u nas dotąd książki, która by podawała najniezbędniejsze wiadomości o rozwoju filozofii w połączeniu z obrazem jej

obecnego stanu; która by w formie treściwej pouczała czytelnika o głównych zadaniach filozofii w najszerszym tego słowa znaczeniu i o zasadniczych kierunkach myśli filozoficznej; która by na koniec zawierała wyjaśnienie historyczne i rzeczowe najważniejszych pojęć filozoficznych. Gdy tedy kilku członków istniejącego w łonie tutejszej Czytelni Akademickiej Kółka Filozoficznego powzięło myśl przełożenia książki prof. KÜLPEGO na język polski, chętnie się na to zgodziłem i podjąłem się redakcji przekładu, chociaż nie podzielam wszystkich poglądów autora. Zwłaszcza co do pojęcia i zakresu filozofii jestem odmiennego od niego zdania, które starałem się swego czasu uzasadnić w rozprawie przytoczonej na s. 82 niniejszego tomu.³¹²

Przekładu dokonali w ciągu roku akademickiego 1897/1898 na podstawie pierwszego wydania pp. Józef BLAETH, Józef JERICHT, Jan PIEPES-PORATYŃSKI i ARTUR RAFAŁOWSKI, podówczas słuchacze Uniwersytetu Lwowskiego i członkowie wspomnianego Kółka Filozoficznego. Wkrótce jednak po ukończeniu przekładu pojawiło się drugie, znacznie zmienione wydanie niemieckie. Trzeba tedy było odpowiednio przerobić pierwotny rękopis, w czym był mi po części pomocny p. Stanisław BRZOZOWSKI.

Pragnąc uprzystępnić książkę szerszym kołom, niezajmującym się zawodowo filozofią, uczyniłem w tekście niektóre skrócenia. Opuściłem mianowicie wszystkie wywody autora, których pełne zrozumienie wymagałoby już poprzedniej znajomości przedmiotu. Zdaje mi się, że tym sposobem ułatwiłem może wykształconemu ogółowi korzystanie z wiadomości nagromadzonych w pracy prof. KÜLPEGO, nie zmniejszając w niczym jej wartości i nie zmieniając jej zasadniczej treści. Starałem się też uzupełnić wskazówki bibliograficzne autora, przytaczając niektóre prace polskie.

Nadto zmieniłem tytuł książki, który brzmi w oryginale: *Einleitung in die Philosophie*. Zmiana ta wydała mi się wskazana z tego powodu, że posiadamy w naszej literaturze dzieło o podobnym tytule, mianowicie prof. STRUVEGO *Wstęp krytyczny do filozofii*, które jednak całym swym układem i przeprowadzeniem różni się zasadniczo od niniejszej książki.

³¹² Chodzi o pracę Twardowskiego „Psychologia wobec fizjologii i filozofii” (1897) [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

Tom drugi, który wyjdzie z druku w czerwcu, zawierać będzie historyczno-krytyczny rozbiór głównych kierunków filozoficznych w dziedzinie metafizyki, teorii poznania i etyki, oraz uzasadnienie własnego poglądu autora na zadanie i zakres filozofii.

Na koniec wypada mi wyrazić szczere podziękowanie zarówno Autorowi, jak też firmie nakładowej *S. Hirzel* w Lipsku za zupełną bezinteresowność, z jaką zgodzili się na ogłoszenie polskiego przekładu.

Lwów, w kwietniu 1899.

5.9. Wstęp. [Do:] Hans Vaihinger, *Filozofia Nietzschego*

Lwów–Warszawa 1904, H. Altenberg & E. Wende i Spółka, s. 1–2

Niniejsza rozprawa o Nietzschem pióra znanego autora *Komentarza do Kanta* KRYTYKI CZYSTEGO ROZUMU i wydawcy czasopisma *Kantstudien*, posiada liczne zalety, które niewątpliwie usprawiedliwią jej przekład w oczach polskich czytelników. Zaleca się ta rozprawa przede wszystkim tym, że podaje krótki, a zarazem wyczerpujący i zupełnie bezstronny rozbiór zasadniczych myśli Nietzschego, wiążąc je w całość zaokrągloną. Przeczytawszy tę rozprawę, niepodobna Nietzschego rozumieć tak, jak to się często dzieje, tj. jednostronnie. Dlatego nadaje się niniejsza książka doskonale jako wstęp do lektury pism samego Nietzschego. Następnie orientuje dziełko Vaihingera czytelnika w sposób bardzo jasny o historycznym stanowisku Nietzschego w dziejach filozofii; tym samym zaś przygotowuje grunt pod sprawiedliwą ocenę jego poglądów i jego znaczenia. Niemalą też zaletą jest styl książki, powstałej widocznie pod silnym wpływem opracowanego autora. Czy przekład nie zatarł tej zalety formalnej pracy Vaihingera, o tym sąd pozostawić muszę czytelnikowi; zaznaczę tylko tyle, że tłumacząc, starałem się nie wykroczyć przeciwko duchowi języka polskiego. Dlatego też nie znajdzie czytelnik w tym przekładzie zwrotów tak niepolskich, jak „wola do potęgi” itp., chociaż je czytać można w niejednym z pism polskich.

Lwów, w kwietniu 1904.

B. OKRES BIEŻĄCY

5.10. Ruch filozoficzny we Lwowie [1]

Przegląd Filozoficzny, t. V (1902), z. 3, s. 359–361

[1.] Od kilku lat objawia się wśród lwowskiej młodzieży filozoficznej żywe zainteresowanie filozofią i jej zagadnieniami. Pierwszym dobitnym objawem tego wzmożonego zainteresowania się było znaczne zwiększenie się w łonie istniejącego przy tutejszej Czytelni Akademickiej KÓŁKA FILOZOFICZNEGO, o czym świadczy liczba posiedzeń tego Kółka.

Mianowicie odbyło się posiedzeń Kółka Filozoficznego w roku akademickim:

1894/1895	9	1898/1899	31
1895/1896	16	1899/1900	30
1896/1897	24	1900/1901	29
1897/1898	32	1901/1902	29

Przeważająca część tych posiedzeń bywa poświęcona dyskusji o najnowszych publikacjach filozoficznych; za podstawę dyskusji służą zwięzłe referaty z tych publikacji, opracowane przez członków Kółka. Nadto odbywają się od czasu do czasu swobodne «pogadanki», których tematem są podnoszone przez uczestników zebrania kwestie filozoficzne. Na posiedzeniach Kółka Filozoficznego stale bywa obecny prof. dr Kazimierz Twardowski, pod którego redakcją członkowie Kółka dokonali przekładu dzieła Külpego *O zadaniach i kierunkach filozofii* (Lwów, Nakładem Altenberga, 1899, 2 tomy).

Do rozbudzenia wśród młodzieży uniwersyteckiej interesu filozoficznego przyczynia się także istniejące przy tutejszym uniwersytecie SEMINARIUM FILOZOFICZNE. Zostało ono utworzone rozporządzeniem Ministerium Wyznań i Oświaty z dn. 14 września 1896 roku, tak iż Uni-

wersytet Lwowski może się szczycić, że jako PIERWSZY u nas posiadał tego rodzaju instytucję, poświęconą specjalnie studiom filozoficznym. O organizacji lwowskiego Seminarium Filozoficznego poucza wydrukowany poniżej statut; dodać należy, że kierowali nim zrazu prof. Skórski i Twardowski; zaś od dwóch lat obu oddziałami seminaryjnymi kieruje prof. Twardowski. Z licznych prac podjętych w tym Seminarium ukazały się dotąd dwie, także w druku; jedna wykonania w oddziale prof. Skórskiego przez p. K. Wróblewskiego pt. *Bronisław Trentowski. Szkic biograficzny* (Lwów 1899); druga, wykonana w oddziale prof. Twardowskiego przez dra W. Witwickiego pt. „Psychologiczna analiza ambicji” (*Przegląd Filozoficzny*, t. III (1900), z. 4).

[2.] W zimie 1898/1899 odbyło się pierwsze w Uniwersytecie Lwowskim kolegium z zakresu PSYCHOLOGII EKSPERYMENTALNEJ, które wygłosił prof. Twardowski, „O złudzeniach wzrokowych”, ilustrując wykład odpowiednimi doświadczeniami; w zimie ubiegłej zaś odbywał tenże ze słuchaczami stale przez dwie godziny tygodniowo ĆWICZENIA z zakresu psychologii eksperymentalnej, w celu zapoznania słuchaczy z dotyczącymi metodami badania. Potrzebnych do tego rodzaju wykładów i ćwiczeń przyrządów, tablic, rysunków dostarczyły po części Zakład Fizyczny i Zakład Fizjologiczny Uniwersytetu, po części zaś zakupiono je z datków osób prywatnych, dzięki którym powstał tym sposobem zawiązek pierwszego Instytutu Psychologicznego w naszym kraju.

[3.] W POWSZECHNYCH WYKŁADACH UNIWERSYTECKICH, urządzanych od trzech lat we Lwowie i w różnych miastach prowincjonalnych przez Uniwersytet Lwowski, zajmują odpowiednie miejsce także wykłady z zakresu filozofii. I tak, wygłosił p. Ludwik Przysiecki szereg wykładów o Fryderyku Nietzsche, prof. Twardowski zaś o psychologii i filozofii greckiej.

[4.] Nie brak też w tutejszych towarzystwach wykładów treści filozoficznej lub blisko z filozofią związanych. Towarzystwo Prawnicze urządziło ubiegłej zimy szereg wykładów o zadaniach i kierunkach współczesnej socjologii; inicjatywa do tych wykładów wyszła od prof. Ochenkowskiego, a wygłosili je prof. Władysław Pilat, oraz Witold Lasota. Wywołały one bardzo ożywioną dyskusję, która ciągnęła się przez

kilka wieczorów. W Związku Naukowo-Literackim mówił p. Elmer o *Panideale* Holzapfla, a w cyklu urządzonym przez to towarzystwo pod zbiorowym tytułem *Wiedza i życie w XIX wieku* mówił prof. Twardowski o filozofii XIX wieku. Tenże wygłosił też w Stowarzyszeniu Nauczycielek cykl wykładów z zakresu psychologii wychowawczej. W Towarzystwie Przyrodników im. Kopernika mówił dr M. Ernst o przypadkowości w przyrodzie. Kilka wykładów z zakresu psychologii odbyło się też ubiegłej zimy w Towarzystwie Uniwersytetu Ludowego im. Adama Mickiewicza, gdzie p. Turczyński wykladał o wyobraźni i jej objawach.

[5.] Na zakończenie podajmy wykłady treści filozoficznej, które zapowiada *Program Wykładów Uniwersytetu Lwowskiego* na półrocze zimowe roku akademickiego 1902/1903.

Prof. TWARDOWSKI:

Logika, 4 godz. – Zarys dziejów filozofii, 1 godz. – Seminarium filozoficzne niższe: Lektura i interpretacja Berkeleya rozprawy pt. *Rzecz o zasadach poznania ludzkiego*. Wypracowania piśmienne, 2 godz. – Seminarium filozoficzne wyższe: Lektura i interpretacja rozprawy Schopenhauera pt. *Fundament etyki*. Wypracowanie piśmienne, 2 godz.

Prof. DZIEDUSZYCKI:

Filozofia polska w wieku XIX, 3 godziny.

[6.] STATUT SEMINARIUM FILOZOFICZNEGO W UNIWERSYTECIE LWOWSKIM

§1. Celem Seminarium jest wdrożenie słuchaczy Uniwersytetu do samodzielnego sądu i umiejętnego badania na polu filozofii, jako też wykształcenie kandydatów stanu nauczycielskiego w dziedzinie propedeutyki filozoficznej.

§2. Seminarium zostaje pod kierownictwem profesorów filozofii, wyznaczonych przez c.k. Ministerium Oświaty.

§3. Członkiem Seminarium może zostać każdy słuchacz, który ukończył przynajmniej dwa półrocza uniwersyteckie, o ile kierownicy oddziałów nie uczynią żadnych zastrzeżeń przeciwko jego wstąpieniu do Seminarium.

§4. Ćwiczenia seminaryjne są publiczne i bezpłatne, a odbywają się w dwóch oddziałach.

§5. Ćwiczenia pierwszego oddziału polegają na wspólnym czytaniu i omawianiu dzieł filozoficznych. W drugim oddziale kierownik udziela członkom wskazówek do wypracowań piśmiennych, których tematy podaje im do wyboru. Przedłożone prace są przedmiotem dyskusji na posiedzeniach seminarium.

§6. Ćwiczenia każdego oddziału odbywają się co najmniej przez dwie godziny tygodniowo. Członkowie są obowiązani uczęszczać na ćwiczenia regularnie i brać w nich udział wedle otrzymanych wskazówek. Zaniebywanie obowiązków może spowodować wykreślenie członka z Seminarium.

§7. Członkowie otrzymają za najlepsze prace odpowiednie remuneratione, które na wniosek kierowników Seminarium rozdaje c.k. Ministerium Oświaty z przeznaczonej na ten cel kwoty.

§8. Przy końcu każdego półrocza zdają kierownicy Seminarium c.k. Ministerium Oświaty sprawę z działalności członków i przedkładają napisane przez nich prace.

5.11. Ruch filozoficzny we Lwowie [2]

Przegląd Filozoficzny, r. VII (1904), z. 1, s. 104–106

KÓŁKO FILOZOFICZNE odbyło w rb. w Czytelnii Akademickiej 20 posiedzeń, które wypełniły przeważnie referaty z przeczytanych dzieł, rzadziej odczyty oryginalne i pogadanki.

Oto ich zestawienie:

1. Kol. Bandrowski: Referat z rozprawy dra Wartenberga *Obrona metafizyki*.
2. Dalszy ciąg dyskusji poprzedniego referatu.
3. Kol. Dunin-Wąsowicz: Psychologia uwagi (podług Ribota).
4. Dalszy ciąg dyskusji nad poprzednim referatem.
5. Kol. Elmer: Przesilenie we współczesnej psychologii (podług Willy'ego).
6. Pogadanka o empiriokrytycyzmie, zagaił kol. Bandrowski.

7. Kol. Reinhold: Wiedza i jej granice.
8. Kol. Dunin-Wąsowicz i Elmer: Referat z dzieła Bergsona *Śmiech*.
9. Kol. Załęski: O tzw. prawdach względnych (podług rozprawy prof. Twardowskiego).
10. Kol. Kolankowski: Znaczenie filozofii w życiu umysłowym narodu (podług Struvego).
11. Kol. Müller: O czasie (podług Lutosławskiego).
12. Czy czas jest czymś realnym; pogadanka.
13. Kol. Bandrowski: Czy możliwa jest naukowa etyka normatywna.
14. Kol. Elmer: Czy możliwa jest naukowa etyka normatywna.
15. Kol. Wąsowicz: Poglądy M. Guyau'a na sztukę (podług Fouillégo).
16. Kol. Borowski: Czy jednakowe skutki mogą być wywołane różnymi przyczynami?
17. Kol. Müller: O E. Haecklu (podług Paulsena).
18. Pogadanka o podziale zjawisk na fizyczne i psychiczne.
19. Kol. Müller: O determinizmie (podług Lutosławskiego).
20. Kol. Elmer: Metody socjalnej psychologii.
21. Kol. Stögbauer: Piękno w muzyce (podług Hanslicka). Część I.
22. To samo. Część II.
23. Kol. Dunin-Wąsowicz: Pojęcie ewolucji w dzisiejszej filozofii (podług Stumpfa).
24. Kol. Strusiński: Problemат prawdy z kulturalno-filozoficznego stanowiska (podług Lesera).
25. Kol. Reinhold: Historiozofia filozofii (podług Brentana, Struvego, Straszewskiego). Część I.
26. To samo. Część II.

Na posiedzeniach Kółka bywało około 80 osób; z tych uczęszczali stale koledzy: Bandrowski, Boroń, Borowski, Elmer, Jarecki, Müller, Reinhold, Rollauer, Sośnicki, Strusiński, Dunin-Wąsowicz, Zabielski, Załęski, Zawirski.

Najwyższa liczba osób obecnych na posiedzeniu wynosiła 37, najniższa 9, przeciętna 18.

Dochód Kółka wynosił kor. 4,08, rozchód 61 gr. – pozostałość kasowa 3 kor. 74 gr.

Kółko otrzymało od Czytelni Akademickiej *Przegląd Filozoficzny*; nadto przybyło w bieżącym roku do biblioteki Kółka: Twardowski: *O tzw. prawdach względnych*; Twardowski: *Über relative Wahrheiten*; Bergson: *Śmiech*.

Niezmiernie wiele zawdzięcza Kółko w tym roku, jak i w latach poprzednich, łaskawej opiece prof. dra Twardowskiego, który bywał stale na posiedzeniach Kółka, kierował dyskusją, nie szczędził cennych wskazań i przez to podnosił poziom posiedzeń Kółka i budził żywe zajęcie się kwestiami filozoficznymi. Za życzliwą opiekę składamy mu w tym miejscu serdeczne podziękowanie. Również składamy podziękowanie dr. Rubczyńskiemu, który również był łaskaw uczęszczać na nasze posiedzenia.

Zarząd: Bronisław Bandrowski – przewodniczący, Benedykt Elmer – zastępca przewodniczącego, Jerzy Dunin-Wąsowicz – sekretarz.

Na drugą i trzecią serię tegorocznych Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich, urządzanych przez Uniwersytet Lwowski, zapowiedział prof. dr K. Twardowski 12 wykładów pt. *Krótki kurs logiki*, a prof. dr M. Wartenberg 12 wykładów pt. *O filozofii Kanta*. Jako wstęp do tych wykładów wygłosił dr Jan Łukasiewicz 6 wykładów pt. *O poprzednikach Kanta*.

5.12. Z Kongresu Psychologii Eksperymentalnej odbytego w kwietniu 1904 w Giessen

- [1] *Słowo Polskie* (Lwów), r. IX (1904), nr 193 [popołudniowy] (23 kwietnia), s. 2–3
nr 197 [popołudniowy] (26 kwietnia), s. 3
Rzecz czytana na posiedzeniu PTF
Lwów, 21 grudnia 1904
- [2] *Przegląd Filozoficzny*, t. VIII (1905), z. 1, s. 91–101

[1]

[A] Giessen, 18 kwietnia 1904.

Dzisiaj został tutaj, w miasteczku uniwersyteckim Wielkiego Księstwa Heskiego, otwarty Kongres Psychologii Eksperymentalnej. Nie jest to pierwszy w ogóle zjazd psychologów; pierwszy odbył się bowiem w Londynie w 1892 pod nazwą „Kongresu Psychologii FIZJOLOGICZNEJ”; trzeci, 1900 w Paryżu, był już po prostu tylko Kongresem Psychologów, bez jakiegokolwiek dodatku. W tych różnych nazwach można upatrywać objaw ewolucji, którą psychologia w ostatnich czasach przeżyła; gdy bowiem pod wpływem Fechnera i Wundta wprowadzono w badania psychologiczne eksperymenty, wielu się zdawało, że odtąd psychologia musi oprzeć się całkowicie na fizjologii systemu nerwowego. Niebawem przekonano się jednak, iż charakter nauki eksperymentalnej, który psychologia przybrała, nie powinien jej pozbawiać samodzielności; psychologia, powiedziano sobie, musi być eksperymentalna, ale nie powinna być fizjologiczna, tj. nie powinna tworzyć tylko części fizjologii. A ponieważ w dalszym ciągu znikła nieufność, którą zrazu budzi u wielu stosowanie eksperymentu w badaniach psychologicznych, i ponieważ eksperyment zdobył sobie tak pełne prawo obywatelstwa w psychologii, że podkreślanie tego faktu stało się zbędne; przeto też nazwano zjazd roku 1900 „psychologicznym”. Drugą cechą znamionną jest okoliczność, iż zjazd nie jest międzynarodowy w znaczeniu zjazdów dawniejszych. Zwołał go komitet złożony wyłącznie z niemieckich przedstawicieli eksperymentalnych badań psychologicznych; zaprosił jednak do udziału także szereg nieniemieckich psychologów. Toteż udział biorą, obok zebranych niemal w komplecie

eksperymentalnych psychologów niemieckich, Francuzi: Henri (Paryż), Claperède i Flournoy (Genewa), Holenderczycy Heymas i Struycken, ze Szwecji Alrutz, Anglicy Abbot, i McDougall, Węgier Eperjessy i jako Polak niżej podpisany.

Sposobem obrad kongres obecny również różni się od dawniejszych. Obrady jego nie odbywają się oddzielnie w sekcjach, lecz bez wyjątku gremialnie. Dodatnią stroną tego urządzenia jest to, że wszyscy uczestnicy słuchają wszystkich odczytów. Ale wobec wielkiej ilości tych odczytów (zgłoszono ich 52) obrady pierwszego dnia trwały od 9½–1½ i od 4–9, a mimo to nie wyczerpano programu dnia pierwszego. Zachodzi więc wątpliwość, czy przecież nie trzeba będzie podzielić obrad przynajmniej na dwie sekcje, zwłaszcza że po każdym odczycie wywołuje się ożywiona rozprawa.

Na koniec niepodobna pominąć zupełnej nowości – po raz pierwszy przy kongresach psychologicznych zaprowadzonej: jest nią wystawa przyrządów przeznaczonych do badań eksperymentalno-psychologicznych. Był to pomysł nadzwyczaj trafny; wobec wielkiej bowiem różnorodności tych przyrządów nawet największe pracownie psychologiczne nie dają pełnego obrazu chociażby ważniejszych aparatów. Tutaj zaś zebrano wszystkie przyrządy najnowsze i oddano tym sposobem uczestnikom kongresu prawdziwą przysługę.

[B] Giessen, 19 kwietnia 1904.

Przewodniczącym kongresu obrano przez aklamację Jerzego Eliasza Müllera, znakomitego psychologa z Getyngi. Prócz niego weszli do prezydium Ebbinghaus (Wrocław), Exner (Wiedeń), Külpe (Würzburg) i Sommer, tutejszy profesor psychiatrii, który stał na czele komitetu przygotowującego zjazd. Po przemówieniach powitalnych rektora wszechnicy, w której murach zjazd się odbywa, reprezentantów rządu i państw, rozpoczęły się odczyty referatem Henriego (Paryż) o zadaniach i metodach psychologii indywidualnej. Z dalszych odczytów pierwszych dwóch dni wybiły się na pierwszy plan: referat Ebbinghaus w sprawie złudzeń wzrokowych, doskonały zarówno pod względem treści, jak formy; następnie rzecz, którą J.E. Müller wygłosił, a w której rozwinął bardzo pomysłową, nową zupełnie teorię wrażeń wzrokowych. Nowa ta teo-

ria nie tylko równie dobrze jak teorie dawniejsze tłumaczy zjawiska widzenia normalnego, lecz nadto o wiele lepiej od dawniejszych wyjaśnia wszystkie znane dotąd, a tak różnorodne wypadki ślepoty na pewne barwy. Bardzo żywe zainteresowanie wzbudził prof. Sommer, okazując dwa przyrządy własnej konstrukcji, mające służyć do uwidocznienia zewnętrznych objawów zjawisk psychicznych. Jeden z tych przyrządów uwidocznia najłżejsze i niedostrzegalne gołym okiem ruchy ręki i końców palców wahaniami natężenia światła lampek żarowych. Lampki są różnego koloru, stosownie do różnych kierunków, w których ruchy odbywać się mogą; gdy np. ręka drgnie w kierunku ku górze, słabnie światło lampki czerwonej itp. Drugi przyrząd Sommera wyraża ruch tętna, który dotąd był uwidoczniiony za pomocą krzywych rysowanych stygmografem, w sposób całkiem odmienny, mianowicie za pomocą głosu piszczałki języczkowej. Piszczałka ta, złączona ze stygmografem, wydaje głos, którego wysokość zmienia się stosownie do skurczu i rozkurczu tętnicy, do której przymocowany został stygmograf. Przyrząd ten pozwala tedy słyszeć tętno i wszelkie zachodzące w tętnie zmiany, powodując odpowiednie zmiany głosu. Okazanie tego doświadczenia wzbudziło wprost sensację wśród audytorium. Nie brakło i drugiej jeszcze sensacji. Dostarczył jej przedstawiony zgromadzeniu przez J.E. Müllera młody człowiek, około-28-letni, doktor filozofii, obecnie urzędnik w pewnym biurze technicznym. Odznacza się [on] pamięcią liczb tak fenomenalną, iż zaćmiwa nią wszelkich znanych dotąd i zbadanych rachmistrzów. Dość powiedzieć, że szereg liczb składający się z pięciu liczb pięciocyfrowych, który mu został jeden raz w zwykłym tempie odczytany, zapamiętuje od razu tak doskonale, że potrafi wszystkie cyfry powtórzyć w dowolnym porządku, a nawet w dowolnych kombinacjach. Zdumienie zgromadzenia doszło do najwyższego stopnia, gdy ów młody człowiek, siedząc obok prezydenta, wyuczył się na pamięć w przeciągu dwunastu minut szeregu złożonego z dwustu ośmiu liczb. Potrafił następnie nie tylko powtórzyć ten szereg wstecz lub naprzód, podać, jaka cyfra znajduje się na 10 lub 155 itd. miejscu, lecz powtórzył też wierne treść wykładu wygłoszonego tuż obok niego, w czasie gdy uczył się owych cyfr na pamięć.

[C] Giessen, 21 kwietnia 1904.

Dwa ostatnie dni kongresu, tj. trzeci i czwarty, przyniosły prócz szeregu referatów, obchodzących bliżej tylko psychologów z zawodu, także niektóre odczyty, których treść może ogólnie zainteresować. Bardzo ciekawa była np. wiadomość, podana przez Amenta z Würzburgu, że wszystkie metody, którymi się posługuje dzisiejsza psychologia dziecka celem zbadania jego zdolności, wytrwałości w pracy, umiejętności skupiania uwagi itp., opisał już w XVIII wieku niejaki Ruder w książce wydanej w roku 1737. Poszła ona niebawem w zapomnienie, tak iż dopiero doba obecna, doprowadziwszy psychologię dziecka do takiego rozkwitu, z pyłu bibliotecznego znowu ją wygrzebała. W związku ścisłym z psychologią dziecka pozostawał też odczyt Laya o dydaktyce eksperymentalnej. Zamiast rozprawiać teoretycznie o różnych metodach nauczania elementarnego, należy metody te wypróbować. Lay uczył więc np. pewną ilość dzieci rachunków przy pomocy liczydła, a inną grupę dzieci tego samego mniej więcej wieku i pozostających w ogóle w podobnych warunkach uczył rachunków przy pomocy patyczków. Porównując następnie metodami znanymi w psychologii eksperymentalnej wyniki obu sposobów nauczania, zyskał lepszą niż dotąd podstawę do porównania ich względnej wartości dydaktycznej. Takich eksperymentów dydaktycznych przeprowadził Lay w ciągu kilku lat wielką ilość i dostarczał tym sposobem dydaktyce możliwości eksperymentalnie uzasadnionego wyboru pomiędzy różnymi metodami nauczania. Bardzo pouczającym był odczyt Sterna (Wrocław), który podał wyniki badań przeprowadzonych nad rozwojem mowy u dziecka, przy czym po raz pierwszy uwzględniono tutaj także składnię mowy dziecięcej. Na pograniczu psychologii i biologii stał wykład Claparède'a (Genewa), który uzasadniał nową teorię snu. W przeciwieństwie do poglądów upatrujących przyczynę senności i snu w zatruciu organizmu wywołanym nagromadzeniem się w ustroju różnych wytworów procesów fizjologicznych, bronił Claparède tezy, że sen jest funkcją instynktową, która ma właśnie zapobiec takiemu zatruciu i w ogóle zbytniemu zużywaniu się ustroju żywego. Teorię tę poparł Claparède licznym szeregiem obserwacji dotyczących senności i snu u ludzi dorosłych, dzieci i zwierząt. Pewną stroną

biologiczną miał też referat Groosa (Giessen), w którym prelegent zbijał Darwinowski pogląd na początki sztuki. Według tego dość powszechnie przyjętego poglądu początków wszelkiej sztuki należy szukać w popędzie płciowym i w różnych sposobach, którymi się jedna płć (zwierząt i ludzi) posługuje w celu zdobycia sobie względów płci drugiej. Groos natomiast przytoczył cały szereg faktów z rozwoju sztuk, na podstawie których doszedł do wniosku, że na powstanie sztuki złożyły się bardzo liczne czynniki, wśród których popęd rozrodczy zajmuje tylko jedno z miejsc, i to wcale nie najważniejsze.

Wśród biorących czynny w kongresie udział były też dwie niewiasty: jedna Angielka, panna Gordon, druga Niemka, panna Borst. Pierwsza mówiła o wpływie upodobania i nieupodobania na zapamiętanie przedmiotów; druga podała wiele nowych i ciekawych obserwacji z dziedziny stworzonej przez Sterna, tzw. psychologii powiedzenia. Oba referaty były oparte na licznych eksperymentach.

Kongres zakończył się bankietem, na którym nie brakło ani przemówień poważnych, ani wesołych, oraz zawiązaniem Towarzystwa Psychologii Eksperymentalnej, któremu polecono zająć się zwołaniem następnego zjazdu na rok 1906 do Würzburga.

[2]

Pragnąc zdać w krótkości sprawę z przebiegu i najważniejszych wyników Kongresu Psychologii Eksperymentalnej, odbytego w kwietniu 1904 roku w Giessen, miasteczku posiadającym od roku 1607 uniwersytet, słynny działalnością Liebiga (1824–1852), opieram się na wrażeniach osobistych oraz na sprawozdaniach pism fachowych i innych. Wśród tych sprawozdań wymienić należy przede wszystkim wydany przez prof. dra F. Schumanna *Bericht über den ersten Kongress für experimentelle Psychologie* (Leipzig, Barth, 1904, s.: XXV i 127); książka ta nie podaje wprawdzie referatów w całości, ale zawiera sporządzone przez samych autorów, więc zupełnie wierne, streszczenie referatów, oraz informuje o ogólnym przebiegu dyskusji. Nadto można by przytoczyć sprawozdanie dra E. Dürra w *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* (t. 35, 1904); dalej bardzo wprawdzie tre-

ściwe, lecz mimo to dokładne sprawozdanie dra F. Krügera w *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* (Monachium, 1904, nr 99, 103, 104) itp. Na koniec wspominam, że kilka uwag o kongresie podałem swego czasu w *Słowie Polskim* (Lwów 1904, nr 194 i 197 z 23 i 26 kwietnia 1904 roku).

Od poprzednich kongresów psychologicznych obecny różnił się po części nazwą. Kongres odbyty 1892 roku w Londynie był kongresem psychologii FIZJOLOGICZNEJ; kongres w Monachium z roku 1896 nazywał się wprawdzie tak jak obecny, „kongresem psychologii EKSPERYMENTALNEJ”, ale następny zjazd, odbyty w 1900 roku w Paryżu, nazywał się całkiem po prostu „kongresem PSYCHOLOGICZNYM”. Kto zna początki i rozwój psychologii eksperymentalnej, łatwo w tej chwiejności nazwy odczyta fluktuacje, którym podlegała do niedawna psychologia eksperymentalna. Fluktuacje te i związane z nimi spory zaznaczyły się także jeszcze podczas przygotowań do obecnego zjazdu. Komitet przygotowujący zjazd długo się wahał, czy nazwać go „kongresem psychologii eksperymentalnej”; a gdy postanowił obrać tę drugą nazwę, jeden z najbardziej znanych psychologów niemieckich, uważając tylko tamtą nazwę za usprawiedliwioną, wycofał się zupełnie z udziału. Zresztą nazwa „psychologii eksperymentalnej” nie miała wcale oznaczać, jakoby psychologowie pracujący w dziedzinach psychologii niedostępnych dotąd eksperymentowi mieli być od udziału wyłączeni; istotnie też szereg referatów dotyczyło zagadnień leżących poza zakresem właściwej psychologii eksperymentalnej. Obierając dla zjazdu wspomnianą nazwę, chciano, jak mi mówił jeden z członków komitetu przygotowującego, jedynie zaznaczyć, że kongres ma służyć celom czysto psychologicznym: badaniom, prowadzonym metodą ściśle na doświadczeniu opartą; w tym znaczeniu eksperymentalnym jest każdy psycholog, który uznaje, że należy się posługiwać eksperymentem psychologicznym w zakresie jak najszerszym i że tylko tam się go wolno rzec, gdzie żadną miarą nie można go zastosować.

Znamionną cechą obecnego zjazdu była ta okoliczność, że nie był międzynarodowy w ścisłym tego wyrazu znaczeniu. Z góry ustanowiono, że językiem obrad ma być wyłącznie język niemiecki. Toteż Niemcy dostarczyli najliczniejszych członków kongresu. Zestawiając

członków z pominięciem tych, którzy zgłosili swój udział, lecz nie przybyli wskutek różnych przeszkód, według narodowości otrzymamy: 68 Niemców, 4 Anglików, 3 Francuzów, 2 Węgrów, 2 Holenderczyków, po 1 Włochu, Szwedzie, Polaku i Rosjaninie. Razem więc członków kongresu [było] 83, a oprócz tego 28 «uczestników» (*Hörer*), z których 1 Japończyk, 1 Czech, 1 Angielka, a reszta Niemcy.

Ta szczupła stosunkowo liczba uczestników kongresu miała jednak także inną przyczynę, poza pozbawieniem kongresu charakteru międzynarodowego. Przyczyną tą był sam sposób zwołania zjazdu. Komitet przygotowujący zjazd (G.E. Müller, Ebbinghaus, Külpe, Meumann, Sommer, Schumann, do których przyłączyli się później: S. Exner, Groos, E. Hering, Kries, Siebieck, Stumpf i Ziehen) nie wzywał ogłoszeniami w pismach fachowych jak największej liczby psychologów do udziału, lecz porożysłał zaproszenia imienne do tych, „u których przypuszczał czynne zainteresowanie się psychologią eksperymentalną”. Komitet wychodził przy tym z założenia, iż zjazdy bardzo liczne z natury rzeczy muszą być podzielone na sekcje, że wskutek tego utrudniają do pewnego stopnia pracę wspólną i bezpośrednie zetknięcie się członków kongresu, że w ślad za tym dyskusja albo nie może się należycie rozwinąć, albo też przybiera rozmiary zbyt obszerne. Sam przebieg kongresu giesseńskiego w zupełności stwierdził słuszność tych założeń. Nie było podziału na sekcje; wszystkie posiedzenia, obrady, dyskusje odbywały się przy udziale wszystkich; wszyscy członkowie kongresu mogli wejść z sobą w bezpośrednią wymianę myśli. Chociaż więc pracowników na tym zjeździe było mniej aniżeli na zjazdach międzynarodowych, przecie, jak mi się zdaje, pracowano znacznie więcej, albowiem praca była bardziej skupiona i bardziej natężona. Wystarczy wspomnieć, że posiedzenia odbywały się przez cztery dni kongresu dziennie po mniej więcej 8–9 godzin.

Referatów zgłoszono na zjazd 53. Faktycznie wygłoszono ich 40. Poza referatami członkowie kongresu zajęli się zwiedzaniem urząduzonej równocześnie wystawy przyrządów psychologicznych.

W niniejszym sprawozdaniu niepodobna streścić dokładnie lub chociażby scharakteryzować wszystkich wygłoszonych na zjeździe refera-

tów. Niektóre bowiem z takich streszczeń byłyby zrozumiałe tylko na podstawie szczegółowego, rysunkami popartego opisu danych przyrządów. Podam tedy ogólny przegląd poruszonych na zjeździe tematów i zagadnień, a przy niektórych zatrzymam się nieco dłużej.

Referaty zgłoszone ugrupowano ze względu na ich treść w 11 działach: (1) Psychologia indywidualna; (2) Psychofizjologia zmysłów; (3) Pamięć; (4) Czynność rozumowa; (5) Świadomość i sen; (6) Ruchy i czynność woli; (7) Uczucia i estetyka; (8) Psychologia dziecka i pedagogika; (9) Psychologia kryminalistyczna; (10) Psychopatologia; (11) Eksperymenty dotyczące czasu reakcji u osobników normalnych i umysłowo chorych.

W dziale pierwszym zgłoszono dwa referaty; ponieważ jednak prof. Meumann z Zurychu nie przybył, referat jego pt. „Podstawy psychologii indywidualnej” odpadł, a odbył się tylko referat B. Henriego (z Paryża), opracowany wspólnie z Binetem (tamże) i Larguierem des Bancelis (Lozanna), pt. „O metodach psychologii indywidualnej”. Henri podał przegląd prac i badań przeprowadzonych przez niego i wspomnianych właśnie uczonych w ostatnich dziewięciu latach w kierunku określenia tzw. różnic indywidualnych. Badania te doprowadziły pod względem metodycznym do wyniku, że używana dawniej powszechnie, a jeszcze obecnie w szerokim zakresie stosowania metoda tzw. *mental tests*, tj. metoda zmierzająca do oznaczenia u jak największej ilości osobników wrażliwości, pamięci, zdolności rozumowych, napięcia uwagi itp. nie prowadzi do celu; badania powinny być prowadzone w ten sposób, by niewielką stosunkowo ilość osobników śledzić przez dłuższy okres i na tej podstawie starać się wykryć ich cechy duchowe osobiste i typowe. Badania jednak, prowadzone tym właśnie sposobem przez dziewięć lat przez Bineta i Henriego, nie pozwalają dotąd wysnuć stanowczych wniosków; należy je więc jeszcze dalej rozwinąć i udoskonalić. Referent ten wywołał bardzo obszerną dyskusję, w której wszyscy niemal zgodzili się na poglądy Henriego; podnoszono liczne braki i wady metody tzw. *mental tests*; zwracano uwagę na różnice zachodzące między metodologią psychologii ogólnej a psychologii indywidualnej, wskazując, że psychologia ogólna głównie dbać musi o zbadanie pierwiastków życia psychicznego,

gdy tymczasem psychologia indywidualna śledzić musi poważnie bardziej złożone funkcje psychiczne, skoro właśnie w funkcjach złożonych i «wyższych» najwyraźniej występują różnice indywidualne. Zwrócono też uwagę na znaczenie, które dla psychologii indywidualnej posiadają biografie, jako też metoda ankietowa. Tak więc zaraz ten pierwszy referat uwzględnił pożyteczność zjazdu w całej pełni, pozwalając jego uczestnikom podzielić się doświadczeniami poczynionymi co do metod badania w jednej z najbardziej obecnie uprawianych gałęzi psychologii.

Liczne bardzo referaty, najliczniejsze ze wszystkich, obejmował dział drugi, poświęcony PSYCHOFIZJOLOGII ZMYŚŁÓW. Zgłoszono referatów 14; odpadły następujące: Ashera (Berno) „Prawo swoistej energii zmysłów”, Dessoira (Berlin) „Badania eksperymentalne, dotyczące tzw. wrażeń ustrojowych” oraz Detlefsena (Wismar) „Harmonia barw na podstawie nowej metody ilościowego rozkładania barw”. Z wygłoszonych faktycznie referatów większość, mianowicie 9, poświęconych było zmysłowi wzroku, jeden zmysłowi słuchu, jeden zmysłowo dotykowo-mięśniowemu.

Referat G. Martiusa (Kilonia) pt. „Nowy przyrząd do przerywania podniet świetlnych”, oraz Struyckena (Breda) pt. „Oznaczanie wrażliwości słuchowej w mikromilimetrach” dotyczyły konstrukcji i sposobu zastosowywania nowych przyrządów, zatem strony technicznej psychologii eksperymentalnej. Jej strony teoretycznej dotyczył natomiast referat obszerny G.E. Müllera pt. „Teoria barw przeciwnych i ślepotą na barwy”. Müllerowi chodziło głównie o sformułowanie takiej teorii widzenia barw, która by objąć i wyjaśnić potrafiła wszystkie znane dotąd wypadki ślepoty na barwy obok normalnego widzenia barw. W tym celu zmodyfikował teorię Heringa w ten sposób, że oddzielił ściśle funkcje fizjologiczne w siatkówce od funkcji psychofizycznych w ośrodkach korowych i podkorowych narządu wzrokowego. W trzech bowiem kierunkach może zachodzić w tym narządzie proces asymilacji lub dysymilacji. Powstaje stąd sześć wrażeń zasadniczych: wrażenie barw zielonej i czerwonej, niebieskiej i żółtej, czarnej i białej. Otóż Müller w każdym z czterech pierwszych procesów odróżnia jego wartość siatkówkową, czyli zewnętrzną, i wartość wewnętrzną. Każdemu mianowicie podrażnieniu

chromatycznemu siatkówki odpowiadają trzy wartości wewnętrzne: ze-wnętrznemu podrażnieniu barwą czerwoną odpowiada wewnętrzne po-drażnienie czerwone, żółte, białe; zewnętrznemu podrażnieniu barwą żółtą odpowiada wewnętrzne podrażnienie żółte, zielone i białe; ze-wnętrznemu podrażnieniu barwą zieloną odpowiada wewnętrzne po-drażnienie zielone, niebieskie i czarne; zewnętrznemu podrażnieniu barwą niebieską odpowiada wewnętrzne podrażnienie niebieskie, czer-wone, czarne. Według tego, których z tych procesów wewnętrznych lub zewnętrznych brak, mogą powstać bardzo liczne formy ślepoty na barwy; tym sposobem różnorodność możliwych tutaj kombinacji po-zwala objąć i te wypadki takiej ślepoty, które dotąd nie dały się podpro-wadzić pod żadną teorię.

Bezpośrednim i naocznym niejako potwierdzeniem tej teorii był referat następny Schumanna (Berlin), który opisał swą własną ślepotę na barwę zieloną przy nienaruszonej wrażliwości na barwę czerwoną, przy czym nadto barwa zielona, widziana przez Schumanna zawsze jako szara, wywołuje zjawiska kontrastu barwnego, jak u normalnie widzą-cego osobnika.

Z innej nieco strony aniżeli Müller zajął się wrażliwością na barwy referat Gutmanna (Berlin); lekarz ten badał liczne wypadki zmniejszonej wrażliwości na barwy. Obok bowiem osób widzących barwy normalnie i osób ślepych na barwy istnieją osobniki, których wrażliwość na barwy jest zmniejszona; osoby te zajmują tedy miejsce pośrednie między nor-malnie widzącymi a między ślepych na barwy. Takie osoby o zmniej-szonej wrażliwości na barwy mniej łatwo rozróżniają barwy, trudniej je rozpoznają, łatwiej nużą się wrażeniami barwnymi itp.

Kwestii barw tzw. kolorowych poświęcony był też referat Benus-siego (Graz), który usiłował za pomocą nowych eksperymentów wyka-zać, że barwy kolorowe posiadają istotnie swoistą jasność; w dyskusji zaś, która się rozwinęła nad tymi referatami o barwach i ich widze-niu, zaznaczono fakt, że przytoczone tutaj obserwacje i teorie przema-wiają stanowczo za tym, iż przyczyny negatywnych wrażeń następnych oraz kontraktu współczesnego szukać należy bądź w siatkówce, bądź w ośrodkach podkorowych, lecz nie w ośrodkach korowych.

Kontrastem zajął się też Heymans (Gröningen), lecz w odniesieniu do barw niekolorowych. Fakt, iż przedmiot wydaje się tym ciemniejszy, na im jaśniejszym okazuje się tło, tłumaczy się zwykle powoływaniem się na kontrast, tj. na prawo, według którego przedmiot na tle równie jasnym jak on sam, nie doznaje ani zaciemnienia, ani rozjaśnienia, na tle ciemniejszym doznaje rozjaśnienia, a na tle jaśniejszym zaciemnienia. Otóż Heymans jest za innym wytłumaczeniem, sprowadzając zjawisko kontrastu do tzw. psychicznego tamowania, polegającego na tym, iż każde zjawisko psychiczne działa tamując na inne, dane równocześnie, i że stopień tamowania jest proporcjonalny do intensywności tamującego zjawiska. Według tego poglądu trzeba przyjąć, że przedmiot nie doznaje zaciemnienia tylko na tle zupełnie czarnym, tj. pozbawionym zupełnie wszelkiego światła; wszelkie zaś tło inne działa na przedmiot zaciemniająco. W dyskusji podniesiono przeciw tej teorii zarzuty; przede wszystkim zwrócono uwagę na trudność wynikającą z faktu, że kontrast zachodzi nie tylko między czarną i białą barwą, lecz także między barwami kolorowymi.

Widzeniu przestrzennemu poświęcone były dwa referaty: Ebbinghausa o złudzeniach geometryczno-optycznych i A. Tschermaka (Halle) o widzeniu w głąb. Ebbinghaus usiłował dostarczyć nowego materiału do wyjaśnienia złudzeń geometryczno-optycznych przez zastosowanie nowych metod. Metody te polegają głównie na rozkładaniu figur wywołujących złudzenie na czynniki pierwsze oraz na porównywaniu złudzeń wzrokowych z dotykowymi. (Ta druga metoda w tej samej formie i w odniesieniu do tego samego złudzenia (figura Müllera-Lyera) została już stosowana przedtem na ćwiczeniach z zakresu psychologii eksperymentalnej w Uniwersytecie Lwowskim przez M. Borowskiego, lat temu pięć.) Wynikiem badań Ebbinghausa było twierdzenie, iż trzeba się zrzec jednolitego tłumaczenia złudzeń geometryczno-optycznych, gdyż każdy ich rodzaj wymaga osobnego, indywidualizującego niejako tłumaczenia.

Referat Tschermaka był obroną Heringowskiej teorii natywistycznej widzenia przestrzennego i wywołał na ten temat bardzo ożywioną dyskusję, w której z referentem starł się Zygmunt Exner, jako uczeń Helmholtza, obrońca teorii empirystycznej. Zaznaczył jednak zarazem Exner, że w ostatnich latach dawne skrajne przeciwieństwo między obu teo-

riami zaczyna się wyrównywać, tak że może w niedalekiej przyszłości obie teorie zleją się w jedną, powstałą z odrzucenia twierdzeń, w obu teoriach za daleko idących, a z przyjęcia twierdzeń, dających się pomieścić w ramach teorii tak jednej, jak i drugiej.

Referat Schumanna pt. „Rozpoznawanie liter i wyrazów w oświetle-
niu chwilowym”, przeprowadzone przy pomocy tachistoskopu, usuwają-
cego w dowolnej chwili po działaniu podniety powstające wskutek niej
wrażenia następce, dostarczył licznych nowych obserwacji o sposobie,
jakim się odbywa spostrzeganie kompleksów liter i pojedynczych liter.
Pokazało się np., że wrażenie następce nie wpływa wcale na łatwość
rozpoznawania liter i wyrazów; dalej, że przy pewnej wprawie wystar-
cza czas 0,002 sekund do rozpoznawania nawet dłuższych wyrazów itp.
Uwagi godnym jest przede wszystkim jeden z rezultatów Schumanna,
mianowicie, iż „samo odtworzenie nazwy nie jest jeszcze właściwym
rozpoznaniem spostrzeżonego wyrazu; cechą dla tego rozpoznania zna-
mienną jest raczej świadomość przynależności wyrazu spostrzeżonego
wzrokiem i jego wyobrażenia słuchowego”. Wynik ten dowodzi, że roz-
poznawanie jest aktem sądzenia i nie może, jak tego chcą niektórzy, być
sprowadzone do procesów kojarzeniowych.

Jeśli tym sposobem referat Schumanna porusza już kwestie z za-
kresu funkcji rozumowych, referat Exnera stał na pograniczu psycholo-
gii i fizjologii. Mówił bowiem Exner o wypadkach, w których po znisz-
czeniu pewnych części mózgu spostrzeżenia wzrokowe bądź na zawsze
ustają, bądź też w pewnych warunkach po jakimś czasie ponownie wy-
stępują. Dotyczące doświadczenia, przeprowadzone w pracowni Exnera
na wzór doświadczeń Hitziga, rzucają nowe światło na stosunek funk-
cyjnych i organicznych zaburzeń procesów nerwowych i psychicznych,
gdyż dowodzą, że przeprowadzenie ścisłego rozgraniczenia jednych od
drugich natrafia na wielkie trudności.

Wrażeniom dotykowo-mięśniowym poświęcony był referat S. Al-
rutza (Uppsala). Omawiał [on] paradoksalne wrażenie zimna powstające
po podrażnieniu pewnych punktów skóry – jako skutek napływającej po-
nownie do podrażnionego miejsca krwi; następnie starał się wykazać, że
właśnie z takich wrażeń składa się wrażenie mokrości; dalej okazał bardzo

prosty przyrząd, zbudowany z szeregu obok siebie naciągniętych na ramie drewnianej strun metalowych; przesuwając tę ramę między dłońmi, ma się wrażenie powierzchni zupełnie gładkiej. Na koniec postawił hipotezę co do powstawania wrażenia swędzenia, polegającą na przypuszczeniu, że to wrażenie jest identyczne z wykrytym przez Goldscheidera tzw. wtórnym wrażeniem bólu (*secudäre Schmerzempfindung*).

W trzecim dziale referatów, poświęconym PAMIĘCI, zgłoszono referatów siedem, z których odpadł referat Meumanna pt. „O pewnym rozszerzeniu eksperymentalnych metod badania pamięci”. Z pozostałych referatów jeden był okazaniem i objaśnieniem przyrządu wynalezione go przez Wirtha (Lipsk); przyrząd ten służy do podawania w prawidłowych odstępach całych szeregów wyrazów. R. Müller (Strassburg) mówił o istocie procesu odtwarzania; usiłując wykazać, że proces ten nie może być pojmowany jako proste powtórzenie pierwotnego zjawiska lub stanu psychofizycznego. Panna K. Gordon (Würzburg) i dr Ranchsburg (Peszt) mówili o czynnikach wpływających na zapamiętywanie i odtwarzanie; pierwsza o roli, jaką w tej mierze odgrywa upodobanie i nieupodobanie, drugi o znaczeniu podobieństwa. Wyniki obu referatów odbiegają nieco od przyjętych zwykle poglądów, gdyż według eksperymentów panny Gordon upodobanie i nieupodobanie, jak się zdaje, nie wywiera żadnego wpływu na łatwość lub trwałość zapamiętywania, a według dra Ranchsburga treść z rozmaitych czynników złożona bywa lepiej zapamiętywana, aniżeli treść złożona z czynników jednorodnych. Wyniki niezmiernie licznych eksperymentów (przeszło 20 000) podał Wreschner (Zurych). Eksperymenty te dotyczyły tzw. reakcji w połączeniu z kojarzeniem (*Associationsreactionen*). Z wyników można by podnieść, że według Wreschnera u mężczyzny szybciej występują wyobrażenia skojarzone aniżeli u kobiet i że to dotyczy zarówno osobników wykształconych, jak niewykształconych. Poniekąd nowością były doświadczenia Wreschnera dotyczące trwałości skojarzeń; powtarzając bowiem eksperymenty w odstępach co najmniej siedmiu³¹³ dni, na daną podniętę otrzy-

³¹³ W oryginale jest ewidentna omyłka: „od siedmiu do siedmiu” [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

mał przy pierwszym powtórzeniu jeszcze 60% nowych skojarzeń, a przy ósmym powtórzeniu tej samej podniety już tylko 20% nowych skojarzeń. Bardzo ciekawa i zasadnicza była dyskusja po tym referacie. Podnoszono bowiem, że wynik tych bardzo licznych eksperymentów tylko wtedy pełną posiadałyby wartość, gdyby poddano je także analizie jakościowej, a nie tylko ilościowej; zwrócono też uwagę na fakt, że pod nazwą „kojarzenia” badano tutaj cały szereg bardzo różnorodnych procesów psychicznych. Nie brakło też głosów, które na podstawie innych doświadczeń twierdziły, że skojarzone wyobrażenia zjawiają się szybciej u kobiet aniżeli u mężczyzn.

Najciekawszym, wprost sensacyjnym jednak z działu referatów o pamięci był referat G.E. Müllera o pamięci dra Rücklego, matematyka z Kassel, którego pamięć liczbowa przechodzi wszystkie dotąd znane wyjątkowe zdolności pamięciowe. Kwadrat złożony z 25 cyfr umie na pamięć, popatrzywszy się nań przez 19 sekund; powtarza wszystkie cyfry w dowolnym porządku, w poprzek, w odwrotnym następstwie, w porządku spiralnym itd. To samo potrafi, gdy mu tylko raz odczyta się taki kwadrat cyfr. Szeregu 204 cyfr wyuczył się na pamięć w ciągu 13 minut; szeregu 102 cyfr uczył się 3–5 minut, siedząc tuż obok katedry, na której wykladał referent, i nadto pamiętając także całą treść wygłoszonego równocześnie wykładu. Pamięć ta nie jest tylko mechaniczna; sam dr Rückle podaje, że ułatwia sobie pamiętanie liczb szybkim uchwyceniem zachodzących między nimi związków logicznych i matematycznych; że istotnie także kombinacyjna zdolność matematyczna jest tutaj niesłychanie wielka, dowodzi fakt, że dr Rückle rozłożył w ciągu dwóch minut liczbę pięciocyfrową na sumę czterech kwadratów, podając zarazem pierwiastki tych kwadratów. Obok pamięci, zdolności kombinacyjnej przypisać trzeba drowi Rücklemu ogromną zdolność skupienia uwagi.

Czwarty dział referatów obejmował CZYNNOŚCI ROZUMOWE, do których po części już niektóre badania zawarte w referatach działu trzeciego odnosiły się. W dziale tym mówił Elsenhans (Heidelberg) o potrzebie systematycznego badania interpretacji zewnętrznych objawów zjawisk psychicznych, skoro ogromne działy psychologii, a nadto innych

nauk umysłowych opierają się właśnie na interpretacji tych objawów. Spearman (Lipsk) podał szereg formułek pozwalających wyrazić ilościowo zależność zachodzącą między wynikami eksperymentów dotyczących różnych stron życia psychicznego. Można mianowicie zauważyć, że krzywe wyrażające czas reakcji tego samego osobnika na różne podniety i w różnych warunkach okazują pewien przebieg jednostajny. Dla innego osobnika inny taki jednostajny przebieg jest znamieny. Otóż Spearman usiłuje tę zależność wyrazić przy pomocy dość skomplikowanych formułek matematycznych; ponieważ jednak co do wyprowadzenia tych formułek powoływał się na prace swe, wówczas po części jeszcze nieogłoszone, przeto zebranie nie mogło sobie o wartości tych formułek wyrobić ostatecznego zdania. Bardzo obszerny i obfity w nowe eksperymenty był referat Külpego (Würzburg) o abstrakcji. Eksperymenty polegały na okazywaniu tachistoskopicznym czterech różnych wyrazów wypisanych w różnych barwach i w różnym układzie. Chodziło o to, na co uwaga przy takim widzeniu najłatwiej i najprędzej się zwraca, a od czego widz w takich warunkach najłatwiej abstrahuje. Wyniki w ten sposób otrzymane nie różnią się zasadniczo od wyników już znanych przed przeprowadzeniem tych eksperymentów; na wszelki jednak wypadek stwierdzono tutaj eksperymentalnie, że w każdym wyobrażeniu spostrzegawczym tkwią już początki abstrakcji, czyniąc to wyobrażenie ogólnikowym; że dalej uwaga łatwiej kieruje się na takie cechy, które już przedtem czymś innym się wyróżniły; że istnieją pod tym względem różnice między osobnikami, gdyż jedni zwracają uwagę przede wszystkim na kształt, inni na barwę itd.

Do działu piątego, poświęconego ŚWIADOMOŚCI I SNOWI, zgłoszono trzy referaty, które też wszystkie wygłoszono. Wirth (Lipsk) okazał skomplikowany dosyć przyrząd pozwalający mierzyć objętość całej świadomości, gdy tymczasem dotąd mierzono zakres, uwytatniony uwagą. Wskutek tego badano zakres świadomości, ale zaniedbywano różnicę poszczególnych stopni świadomości. Dwa inne wykłady tego działu zajęły się snem. Weygandt (Würzburg) przeprowadził cały szereg eksperymentów celem określenia stopnia, w którym po krótszym lub dłuższym śnie umysł odzyskuje pierwotną sprawność. W tym celu kazał

siebie i innych budzić po półgodzinie, godzinie i kilku godzinach i wykonywać zadania arytmetyczne lub uczyć się na pamięć. Pokazało się, że zadania arytmetyczne bywają wykonane już bardzo dobrze po stosunkowo krótkim śnie, gdy tymczasem dla odzyskania normalnej zdolności uczenia się na pamięć trzeba kilkugodzinnego snu. Z ogólnego punktu widzenia zajął się snem Claperède (Genewa), rozwijając pogląd, według którego sen nie jest wynikiem intoksykacji organizmu, lecz czynnością instynktową, zapobiegającą intoksykacji. Teorię tę nazwał Claperède „teorią biologiczną snu”.

Z referatów zgłoszonych do działu szóstego, O RUCHACH I CZYNNOŚCIACH WOLI, odpadły dwa: Henriego o koordynacji ruchów i Kohnstamma o ruchach będących objawem stanów psychicznych. Z pozostałych zasadnicze dla techniki eksperymentalnej znaczenie miał referat Martiusa (Kilonia), który dowodził, że wszystkie dotychczasowe eksperymenty mające metodą pletysmograficzną utrzymywać objawy stanów psychicznych do celu nie prowadzą, albowiem nie potrafią usunąć w zupełności mimowolnych ruchów, niemających związku z danymi stanami psychicznymi. O ile w tej mierze metody dotychczasowe nie tylko wymagają ulepszenia, lecz także istotnie mogą być ulepszone, dowodził Sommer (Giessen), okazując dwa przyrządy, z których jeden ruchy ręki nawet nieznaczne uwidocznia przy pomocy zmian intensywności światła różnokolorowych lampek żarowych, drugi zaś pozwala słyszeć wszelkie zmiany w tętnie i sam normalny przebieg tętna na tej podstawie, że bębenek Mareya, połączony odpowiednio z piszczałką, każdą zmianę tętna oddaje za pomocą zmiany w wysokości tonu piszczałki. Referat Acha (Getynga) dotyczył tzw. reakcji z wyborem i rozpoznawaniem, a referat Ettlingera (Monachium) wyrażał przekonanie, że cały szereg czynności sprowadzanych obecnie do popędu naśladowczego należy tłumaczyć inaczej i że skutek tego samego pojęcia naśladownictwa ruchów musi ulec pewnemu ściślejszemu sformułowaniu.

Siódmy dział, poświęcony UCZUCIOM I ESTETYCE, obejmował cztery referaty. Elsenhans (Heidelberg) mówił o uogólnianiu uczuć, streszczając swe własne dawniejsze publikacje; Groos (Giessen) wystąpił przeciwko tej teorii sztuki, która jej początki upatruje w czynnikach do-

boru płciowego; usiłował wykazać, że teoria ta jest z faktami wprost sprzeczna, gdyż m.in. nie zważa na to, iż sztuka ludów pierwotnych jest prawie zupełnie pozbawiona czynników erotycznych i że estetyczne upodobanie w piękności ciała ludzkiego oznacza już jeden z najwyższych szczebli rozwoju artystycznego. Siebeck (Giessen) mówił o wczuwaniu się w muzyce, usiłując zjawisko to wytłumaczyć zlanie wywołanego w słuchaczu wskutek działania podniet dźwiękowych na nerwy nastroju z wyobrażeniami dźwięków słyszanych. Na koniec podał Marbe (Würzburg) wyniki swych badań, dotyczących rytmu utworów pisanych prozą. Zbadawszy w tej mierze ustępy pism Goethego i Heinego, doszedł do przekonania, że każdemu autorowi właściwy jest pewien rytm w jego utworach pisanych prozą; Marbe spodziewa się, że obficie przeprowadzone obliczenia tego rodzaju dostarczyć mogą wiele przyczynków nie tylko do psychologii, lecz także do teorii stylu, do lingwistyki itd. W dyskusji zwrócono uwagę, że w tym celu badania musiałyby być prowadzone z większą dokładnością, że należałoby uwzględnić nie tylko surowy akcent, lecz także wysokość głosu, jego intensywność, trwanie, zabarwienie i że dopiero z tak pełnego obrazu rytmu utworów pisanych prozą wolno będzie wysnuć wnioski konkretne.

Dział ósmy, poświęcony PSYCHOLOGII DZIECKA I PEDAGOGICE, przyniósł trzy referaty. Ament (Würzburg) podał szereg uwag o teorii eksperymentów, dotyczących rozwoju psychicznego dzieci. Ciekawy był fakt historyczny, że używane dzisiaj powszechnie metody badania umysłu dziecka były po części już znane i opisywane w wieku XVIII, np. w książce pewnego Szweda, nazwiskiem Ruder. Ament przestrzegał przed jednostronnym stosowaniem eksperymentu w psychologii dziecka; twierdził, że w wielu wypadkach trzeba się zadowolić obserwacją, której niepodobna, jak to czyni Wundt, odmówić znaczenia równorzędnego eksperymentowi. Lay (Karlsruhe) mówił o dydaktyce eksperymentalnej, żądając, aby miejsce rozpraw i polemik o metodach dydaktycznych zajął systematyczny eksperyment dydaktyczny. Taki eksperyment dydaktyczny nie jest niczym innym, jak ścisłym postępowaniem przy nauczaniu, zmierzającym do ilościowego określenia wyniku w stosunku do stosowanych środków dydaktycznych. Jak to należy

w szczegółach przeprowadzić, podał Lay w obszernym dziele pt. *Experimentelle Didaktik*. Bardzo żywe zajęcie obudził referat W. Sterna (Wrocław). Podał wyniki przeprowadzonej wspólnie z żoną obserwacji własnego dziecka od chwili, gdy zaczęło mówić, aż do ukończonego czwartego roku życia. Zwracano przy tym uwagę w pierwszym rzędzie na syntaktyczno-gramatyczną stronę mowy dziecięcej i na rozwój tej strony położono główny nacisk. Wyniki, zestawione bardzo instruktywnie w tablicy synchronistycznej, dowodzą m.in., że mowa dziecka zaczyna się od poszczególnych wyrazów, wyrażających cały sąd, że strona czynna czasownika występuje na rok przed bierną, że pierwszy czas, który dziecko wyraża, dotyczy bezpośredniej przyszłości, a później dopiero zjawia się teraźniejszy, jeszcze później przeszły, że wyraz „nie” wyraża pierwotnie zawsze „nie chcę”, a dopiero później „nie jest”. Wszystkie te fakty potwierdzają zdaniem W. Sterna teorię, według której mowa pierwotnie służy wyrazowi uczuć i dążeń, a dopiero później wyrazowi stosunków i faktów przedmiotowych.

Ten sam badacz miał także wygłosić referat w dziale dziewiątym, poświęconym PSYCHOLOGII KRYMINALISTYCZNEJ; miał mówić o obecnym stanie badań dotyczących powiedzenia. Z powodu braku czasu odpadł ten referat; tak samo odpadł referat Grossa (Praga) o wartości zeznań świadków i referat Stumpfa o poczytywaniu. Pozostał w tym dziale tylko jeden referat, panny Borst (Genewa), która podała sposób ilościowego oznaczania wierności zeznań i powiedzeń, przez co dotyczące badania dadzą się może ująć w formy ściślejsze. Eksperymenty, które referentka swoją metodą przeprowadziła, dowiodły, że wierność zeznań i powiedzeń można odpowiednim oddziaływaniem pedagogicznym podnieść.

Ponieważ z działu dziesiątego (PSYCHOPATOLOGIA) odpadł referat Wolffa (Bazylea) pt. „Krytyka nauki o zaburzeniach mowy”, przeto mówił tutaj tylko Sommer (Giessen), podając szereg metod, przy pomocy których można uprzedmiotowiać i utrwaląć symptomy chorób umysłowych. Metody te polegają po części na rejestrowaniu trójwymiarowym ruchów nieznaczących (drgawek, marszczenia się itp.), po części na zdjęciach kinematograficznych i fotograficznych.

Jedenasty, i ostatni, dział zawierał według zapowiedzi referat Ziehena o mierzeniu czasu reakcji u zdrowych i u chorych; referat ten odpadł; odbył się referat Acha, który podał wyniki badań dotyczących czasu utajenia (*Latenzzeit*) przy chronoskopie Hippra, dalej referat Watta (Würzburg) o eksperymentach dotyczących reakcji w połączeniu z wyborem i na koniec referat Bechera (Bonn), podający opis przyrządów, którymi posługiwali się Erdmann i Dodge w swych znanych eksperymentach dotyczących czytania. Becher wykazywał, na czym jego zdaniem polega wyższość tachistoskopu Erdmanna nad tachistoskopami innymi.

Z całej tej powodzi referatów i poruszonych w nich zagadnień oraz podanych wyników jedna rzecz już w ciągu samego kongresu się wyłoniła w sposób niewątpliwy: Psychologia eksperymentalna wyrosła już ze swych lat dziecięcych i dlatego też zaczyna się coraz bardziej pozbywać swych wad dziecięcych. Jedną taką wadą była pogarda dla wszelkich badań psychologicznych, które nie posługiwały się eksperymentem, a drugą wadą, w związku z pierwszą, było niesłychane przecenianie wyników [eksperymentów], zwłaszcza [wyników] ilościowych [...]. Obecnie nastąpiła zmiana; uwidoczniła się także wyraźnie na samym kongresie. Z powyższego streszczenia referatów widać, że sami psychologowie eksperymentalni domagają się uzupełnienia badań drogą obserwacji pośredniej i bezpośredniej; widać też, że samo gromadzenie liczb i tablic o nieskończonych kolumnach cyfrowych już nikomu nie imponuje. Wymaga się dzisiaj jasnego zdania sobie sprawy, jaką doniosłość, jakie znaczenie mają te cyfry i kolumny pod względem psychologicznym. Żąda się, aby nie eksperymentowano na oślep, lecz by jasno przede wszystkim formułowano zagadnienie, którego wyjaśnieniu służyć ma eksperyment. Uświadomienie sobie tego wszystkiego i przypomnienie tym, którzy by może o tym pamiętać nie chcieli – oto może najgłośniejsza ogólna zdobycz kongresu.

Wynikiem, który dopiero w przyszłości dowieść potrafi swej wartości, jest stworzenie na tym kongresie Towarzystwa Psychologii Eksperymentalnej. Celem tego towarzystwa według statutu jest „popieranie psychologii eksperymentalnej i wszystkich pokrewnych usiłowań

metodyczno-psychologicznych; środkami zaś do celu zjazdu, zbiorowe badania według wspólnych punktów widzenia, publikacje i inne sposoby”. Członkami Towarzystwa mogą być tylko takie osoby, które ogłosiły już jakąś pracę naukową z zakresu psychologii lub dziedzin pogranicznych. Wydział Towarzystwa składa się obecnie z Jerzego Eliasza Müllera (prezesa), R. Sommera (zastępcy prezesa), F. Schumanna (sekretarza), a nadto wchodzi w skład wydziału Ebbinghaus, Exner, Külpe, Meumann. Do 1 października 1904 roku przystąpiło do towarzystwa członków 85.

Na końcu jeszcze słów kilka o wystawie psychologicznej. Urządzono ją w klinice psychiatrycznej Sommera w Giessen, jedynej tego rodzaju klinice niemieckiej posiadającej osobną pracownię psychologiczną, co we Francji jest prawie regułą. Wystawa nie była wielka pod względem ilościowym; obejmowała wszystkiego 64 numerów; była natomiast w najwyższym stopniu pouczająca. Umieszczono w niej przede wszystkim przyrządy, rysunki, tablice, potrzebne do referatów zjazdu; oprócz tego można tutaj było oglądać szereg przyrządów jeszcze nie bardzo rozpowszechnionych i dlatego znanych tylko tym, którzy znają daną pracownię. Tym sposobem wystawa uzupełniała doskonale referaty zjazdu. Dokładny opis samej wystawy, jako też najważniejszych znajdujących się na niej przyrządów, zawiera broszurka ilustrowana Sommera pt. *Die Ausstellung von experimental psychologischen Apparaten und Methoden bei dem Kongress f. exp. Psychologie in Giessen* (Lepzig, Barth, 1904, s.: 78).

Następny tego rodzaju kongres uchwaliło Towarzystwo Psychologii Eksperymentalnej zwołać w roku 1906 do Würzburga.

5.13. Filozofia w encyklice *Pascendi dominici gregis*

Odczyt podczas 79 posiedzenia naukowego PTF

Lwów 12 lutego 1909

[1] *Kurier Lwowski*, r. XXVII (1909), nr 76 [poranny] (16 lutego), s. 2 [abstrakt]

[2] *Gazeta Lwowska*, r. XCIX (1909), nr 37 (17 lutego), s. 3

[tekst prawie identyczny jak *sub* [1]]

[3] *Przegląd Polityczny, Społeczny i Literacki* nr 38, 17 lutego 1909, s. 2 [abstrakt]

[4] *Wiek Nowy*, r. IX (1909), nr 2285 (17 lutego), s. 5 [tekst identyczny jak *sub* [1]]

[5] *Przegląd Filozoficzny*, t. XII (1909), z. 4. s. 560 [tekst identyczny jak *sub* [2]]

[1]

Prelegent wykazał, że potępiona w tej encyklice filozofia modernistów ma swoje źródła głównie³¹⁴ w *Krytyce czystego rozumu* Kanta i w teorii ewolucji sformułowanej przez Darwina oraz w syntezie poglądów obu, dokonanej przez Spencera.

[3]

TEKSTU NIE UDAŁO SIĘ ODNALEŹĆ.

5.14. Sprawozdanie z obrad Sekcji Filozoficznej XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich

Ruch Filozoficzny, t. I (1911), nr 8, s. 161–167

Zgodnie z programem (zob. *Ruch Filozoficzny* z 15 lipca br., s. 139–141) Sekcja odbyła pięć posiedzeń w dniach od 18 do 20 lipca. Referatów zgłoszonych było ogółem 29, z których wygłoszono 22. Jeden referat odpadł, ponieważ referent nie przybył; sześć odpadło z powodu braku czasu, przy czym część referentów krakowskich zrzekło się głosu na rzecz referentów zamiejscowych.

³¹⁴ W *Gazecie Lwowskiej* słowo „głównie” zostało opuszczone [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

Obrady zagał przewodniczący Komitetu Przygotowawczego, ks. prof. dr Pawlicki; imieniem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego powitał zebranych prof. dr K. Twardowski; imieniem Krakowskiego Towarzystwa Filozoficznego prof. dr M. Straszewski. Do prezydium Sekcji wybrano pp.: Biegańskiego, Dawida, Dobrzyńską-Rybicką, ks. Gabryła, Garfeina-Garskiego, Łukasiewicza, Merczynga, Ochorowicza, Raciborskiego, Twardowskiego, Weryhę.

Obrady rozpoczęły się dyskusją na temat „Zagadnienie prawdy”, która rozwinęła się na podstawie dwóch referatów:

1. Prof. dr Jan ŁUKASIEWICZ (Lwów) poruszył trzy punkty zagadnienia: pojęcie prawdy, kryterium prawdy, stosunek prawdy do nauki. Przez prawdę rozumie referent sąd, który odtwarza fakty istnienia lub nieistnienia. Żadnego kryterium prawdy nie można udowodnić. Nie wszystkie prawdy należą do nauki, lecz tylko te, które powiązane stosunkami logicznymi tworzą syntezy naukowe.

2. Prof. dr Tadeusz GARBOWSKI, zaznaczywszy, że nie należy pytać o istotę prawdy, lecz o to, co ludzie przez prawdę rozumieją i skąd się wzięły wszelkie zagadnienia alejologiczne, utrzymuje, że pytania te znalazły dostateczną odpowiedź w wynikach biogenezy, którą uważa za jedyny punkt wyjścia do ujęcia całej sprawy poznania. W samym fakcie, że człowiek i inne istoty organiczne rozwinęły zdolność orientacji w otoczeniu, leży dowód możliwości poznania, a zatem i kryterium prawdy (którego nie daje w stopniu wystarczającym ani np. przewidyżm, ani zgodność sądów jednostki z sądami drugich). Prawdy są względne, o ile poznanie odnosi się do stosunku podmiotu do otoczenia; zasadnicze jednak warunki poznania, kategorie myślenia itd. są dla wszystkich istot, dających się w empirycznym świecie pomyśleć, jednakie, tak że w tym znaczeniu można mówić i o prawdach stałych, «bezwzględnych».

W dyskusji zabierali głos pp. Dobrzyńska-Rybicka, Straszewski, Wasserberg, Grzybowski, Rubczyński, Bujakowski, Łukasiewicz.

3. Ks. prof. dr Stefan PAWLICKI (Kraków): „Co to znaczy monizm?”. [...] [Referent] podaje zarys rozwoju zarówno wyrazu, jak też pojęcia, zwracając uwagę na jego stronę filozoficzną i religijną, oraz na pojęcie, które łączą z tym wyrazem zwolennicy posiadającego silny

podkład polityczny i społeczny ruchu, wszczętego pod hasłem monizmu przez Haeckla.

W dyskusji zabierali głos pp. Rubczyński, Gielecki, Bereżyński, Biesiekierski i referent.

4. Prof. dr Kazimierz TWARDOWSKI (Lwów): „Historyczne pojęcie filozofii”. Przez historyczne pojęcie filozofii w przeciwstawieniu do dogmatycznego rozumie referent takie pojęcie filozofii, które obejmuje wszystko to, co w dziejach umysłowości ludzkiej zdobyło sobie prawo do nazwy „filozofia”. *Genus proximum* tego pojęcia musi być tak dobrane, aby pod nie podpadała zarówno «naukowa», jak «nienaukowa», teoretyczna, jak praktyczna itd. filozofia. Na takie *genus proximum* nadaje się pojęcie wytworu ducha ludzkiego. *Differentia specifica* pojęcia filozofii, różniąca ją od czterech innych głównych wytworów ducha ludzkiego, więc religii, nauki, sztuki, organizacji życia, tkwi w swoistym stosunku filozofii do tych innych wytworów. Gdy bowiem między jakimkolwiek dwoma z tych czterech innych wytworów istnieją wytwory przejściowe, odmienne od wytworów głównych – między którymi tworzą przejście, nie ma takich wytworów przejściowych między filozofią a którymkolwiek z owych czterech głównych wytworów. Dzięki temu filozofia w swym pojęciu historycznym zajmuje stanowisko centralne wśród wytworów ducha ludzkiego.

W dyskusji zabierali głos pp. Straszewski, ks. Pawlicki, Gielecki, Biesiekierski, Wiegner, Wasserberg, Rubczyński, Daszyńska-Golińska i referent.

5. Dr Ignacy HALPERN (Warszawa): „O stronności i bezstronności w nauce”. Wywodzi, że pragmatyzm trafnie wskazał na utylitarne uwarunkowania poznania, ale wpada w anarchię; empiriokrytycyzm znowu wykazuje upraszczającą czynność nauki, ale nie dość liczy się z metodologią. Połączenie ich możliwe jest na gruncie aprioryzmu, pojętego jako teoria potrzeb. Sprawa stronności rozwiąże się wtedy w taki sposób: Praca naukowa jest zawsze stronna, odpowiada bowiem poszczególnym potrzebom, ale staje się bezstronna, bo powszechna, na skutek metod, które stanowią dalszy ciąg praktyki, wypróbowanej jako ogólnoludzka.

6. Dr Wacław GRZYBOWSKI (Kraków): „O metodzie filozofowania”. Pierwiastek subiektywny w stosunku filozofii do badanych zjawisk zyskuje w filozofii współczesnej coraz szersze znaczenie. Nowe to stadium jest prostym wynikiem rozwoju metody pragmatyzmu i pokrewnych mu prądów, przeciwstawiających nauce o materii naukę o życiu jako odrębną gałąź wiedzy. Osobowość filozofa staje się w ten sposób czynnikiem zasadniczej wagi.

7. Edward STAMM (Kraków) wygłasza referat pt. „Genetyczne ujęcie logiki ogólnej”, w którym przedstawia stopnie rozwoju logicznego, będące zarazem genezą poznania; dalej mechanizm powstawania i zastosowania rezultatów naukowych, możliwość nowych teorii logicznych i genetycznego systemu zasad logicznych. Genetyczny system logiki jest zarazem częścią genetycznego systemu metodologii w ogóle.

8. J. Władysław DAWID (Kraków): „O intuicji w filozofii Bergsona”. Wywodzi, że intuicja w wypadkach, gdy działa w stopniu najwyższym i formie najczystszej, najbardziej wolnej od przymieszek zmysłowo-intelektualnych, mianowicie w stanach somnambulicznych i mistycznych, nie posiada bynajmniej tych cech, jakie jej przypisuje Bergson, i dzięki którym mogłaby się stać organem filozoficznego poznania; intuicja nie działa ani ogólnie, ani bezinteresownie, ma charakter konkretny, osobisty i praktyczno-życiowy. Rezultat «doświadczenia» mistycznego sprowadza się do pewnego stwierdzenia «obecności» albo rzeczywistości obiektywnej ducha i do moralnego odrodzenia człowieka, wyczulenia jego świadomości moralnej. Poza tym wszystko, co dają somnambulicy i mistycy, ma pochodzenie empiryczne; jest odbiciem świadomości, poglądów i wierzeń danej epoki i otoczenia. Stan mistycyzmu jest egzaltacją normalnego uczucia moralnego; to ostatnie jest zaczątkowym stanem mistycznym. Intuicja jest organem nie metafizyki, ale moralności, tj. życia moralnego albo «rozumu praktycznego», jak chciał Kant, który w ten sposób ujął rolę i zastosowanie intuicji głębiej i zgodnie z faktami doświadczenia aniżeli Bergson.

9. Dr Bronisław BANDROWSKI (Lwów): „Obecny stan badań eksperymentalnych nad psychologią myślenia”. Już przed zastosowaniem metod eksperymentalnych do badania zjawisk myślenia refleksja życia

codziennego i badania prowadzone innymi metodami zdobyły szereg trafnych pomysłów i obserwacji. Badania eksperymentalne potwierdzają niektóre z nich, przede wszystkim tezę psychologii asocjacyjnej, z tą jednak różnicą, że to, co było dawniej pomysłem, jest dziś hipotezą naukową, zastosowaną do wyjaśniania faktów i pozwalającą postawić mechanizm jako zasadę heurystyczną dla tłumaczenia procesów myślowych.

10. Dr Zygmunt ZAWIRSKI (Lwów): „W sprawie okresowości wszechświata”. Wykazawszy, że wszelkie dotychczasowe próby uzasadnienia teorii okresowości wszechświata są niewystarczające, zwraca uwagę na to, że pewne obserwacje astronomiczne dotyczące zjawiska gwiazd nowych wcale niedwuznacznie wskazują możliwość powrotu do życia zagasłych układów słonecznych. Wnioski te nie uprawniają wszakże do przypuszczenia, że powracać będą stany identyczne ze stanami okresu poprzedniego, czemu zresztą sprzeciwia się także prawo rozproszenia energii (zasada wzrostu entropii). Choćbyśmy zaś zakwestionowali nawet bezwzględną ważność tego prawa dla wszelkich procesów kosmicznych, to i wtedy jeszcze okresowość w ścisłym znaczeniu tego wyrazu musi się wydać niezmiernie mało prawdopodobną.

11. Dr DOBRZYŃSKA-RYBICKA (Poznań): „Brown i Mackintosh (przyczynek do metodologii etyki)”. Referentka zwraca uwagę na artykuł Mackintosha w *Encyclopedia Britannica*, który podaje niektóre zasadnicze i metodologicznie nader doniosłe sformułowania podstawowych pojęć etyki. Wyniki swe zawdzięcza Mackintosh Tomaszowi Brownowi. Ułatwiają one poniekąd pogodzenie intuicjonizmu i eudajmonizmu.

12. Prof. dr Jan ROZWADOWSKI (Kraków): „Stosunek elementów uczuciowych i wyobrażeń w rozwoju językowym”. Stwierdzając, że automatyzacja językowa nie może rość *in infinitum*, że prowadzi zawsze do hiperautomatyzacji wskutek zaniku pierwiastka uczuciowego, czemu zaradza znowu dysautomatyzacja (oczywiście uczuciowa), a dalej, że te same zjawiska obejmują cały rozwój psychiczny człowieka, stawia tezę: energia psychiczna zdąża w pewnym stałym kierunku, mianowicie do *maximum* uczucia. Jest to *pendant* do entropii energii wszechświata.

13. Dr Adam STÖGBAUER (Lwów): „O funkcjach intelektualnych”. Referent konstruuje – analogicznie do obiektywnych pojęć, jakimi się posługują nauki przyrodnicze w celu wyjaśnienia danego nam świata zjawisk – podmiotowe pojęcie funkcji psychicznych. Za zasadniczą spośród funkcji intelektualnych uważa wyobrażenie i stara się wyprowadzić szereg bliższych określeń zarówno tej funkcji, jak też i innych, na niej opartych, a to na podstawie ogólnie znanego faktu, że wyobrażeniem nie ujmujemy od razu całej wyobrażanej rzeczy (przedmiot), lecz tylko jej część (treść).

14. Stefan BŁACHOWSKI (Getynga): „Psychologia i fizjologia wobec malarstwa”. Referent stara się wykazać, że zastosowanie psychologicznych i fizjologicznych rozważań może oddać ważne usługi historii sztuki. Omówiwszy sposób, w jaki malarz może odtworzyć rzeczywistość, tak przebogatą w niezliczoną ilość odcieni jasności i barw, swymi ograniczonymi środkami malarskimi, zwraca się do analizy roli, jaką w malarstwie odgrywa celowe użycie kontrastów optycznych, oraz znaczenia, jakie mają przystosowanie oka do istniejącego stanu oświetlenia i anormalne systemy wzrokowe, i kończy ogólnym poglądem na rozwój malarstwa, w którym – podobnie jak w życiu jednostki tworzącej – stwierdza przejście z intelektualistycznego sposobu odtwarzania rzeczywistości do impresjonistycznego ujęcia artystycznego natury.

W dyskusji zabierali głos prof. dr Rubczyński i referent.

15. Ludwik POMIAN-BIESIEKIERSKI (Częstochowa): „Analogia zasadniczych pojęć metafizycznych u Porfiriusza i Plotyna w związku z filozofią chrystianizmu”. Prelegent: (1) wykazał ścisłą analogię między treścią metafizyczną zawartą w *Απορρμαι προς τα νοητα* Porfiriusza a całokształtem pojęć skryształizowanych w *Enneadach* Plotyna; (2) zaznaczył ogromny wpływ neoplatonizmu na filozofię patrystyczną, zwłaszcza w dziełach *Contra academicos* III, 18, *De civitate Dei*, *passim*, i *Epistulae* CXVIII, których autorem [jest] św. Augustyn; (3) przedstawił różnicę zachodzącą między teorią idei platońskich a teorią neoplatoników i filozofów chrześcijańskich; (4) zwalczał pogląd Zeller'a, utrzymując, że wysoce transcendentalny system Platona, będący na pozór tylko panteistycznym monizmem, posiada w znacznej mierze, obok

pierwiastków mistycznych, potężny żywioł dialektyczny, a przeto Zeller niesłusznie, bo zbyt jednostronnie i wyłącznie zowie go „systemem religijnym”.

W dyskusji zabierali głos dr Gielecki, prof. dr Rubczyński i referent.

16. Dr Kazimierz LUBECKI (Kraków): „Argument i układ etyki witalnej”. „Etyka witalna” znaczy znawstwo dobra na zasadzie życiowej. To kryterium tkwi właściwie w chrześcijaństwie, buddyzmie, a także w filozofii polskiej (Śniadecki, Pawlicki itd.). Argument: (a) Życie warunkiem szczęścia, a szczęście celem. (b) W doświadczeniu zjawiskiem najdoskonalszym życia. (c) Porównawczo z systemami etyki, etyka witalna zawiera i przewyższa argumenty ekonomiczny, społeczny, higieniczny. (d) Porównawczo z estetyką, teorią poznania itd. *principium* witalne ma przyszłość naukową w etyce. Układ: (1) Człowiek wobec siebie (podmiot etyki i punkt wyjścia). (2) Wobec niższych ustrojów (zwierzęta, w ogóle cząstki przyrody). (3) Wobec wyższych zbiorowych (np. ludzkość). W takim układzie swobodnie może się odbywać ewolucja, bo to nie reguły, lecz kierunki wytyczne.

17. Prof. Henryk MERCZYNG (Petersburg): „O najnowszych poglądach fizycznych Einsteina i Lorentza na zasadę względności w pojmowaniu czasu i przestrzeni”. Referatowi, przedstawiającemu wymienione poglądy ze szczególnym uwzględnieniem momentów zasługujących na uwagę ze stanowiska filozoficznego, przysłuchiwali się także licznie zebrani członkowie Sekcji Matematycznej i Fizycznej oraz Sekcji Nauk Ścisłych.

18. Dr Władysław WITWICKI (Lwów): „W sprawie przedmiotu i podziału psychologii”. Referent uzasadnia następujące tezy: (1) Przedmiotu psychologii nie stanowią akty zjawisk duchowych. (2) Przedmiot psychologii stanowi świat subiektywny. Poza nim przyjmujemy dla orientacji i porozumienia się świat obiektywny. (3) Uczucia nie stanowią osobnej grupy zjawisk duchowych, współrzędnej, a jakościowo różnej od przedstawień. (4) Można starać się sprowadzić różne grupy pierwiastków psychicznych do jedności.

19. Dr August WRÓBLEWSKI (Paryż): „O moralności z punktu widzenia przyrodniczego”. Referent uzasadnia twierdzenie, że kryterium po-

stępowania moralnie dodatniego stanowi korzystność jego dla rozwoju ludzkości wraz ze świadomością tej korzystności.

W dyskusji zabrali głos prof. dr Twardowski i referent.

Obrady zakończył referat zbiorowy na temat „Stosunek filozofii do nauk przyrodniczych i matematyki”. Referowali:

20. Prof. dr Marian RACIBORSKI (Lwów), który zajmując się związkiem nauk biologicznych z filozofią, podkreśla i omawia dwa kierunki dzisiejszych badań biologicznych. Jeden z nich to coraz silniej zaznaczająca się przepaść dzieląca zjawiska przyrody martwej od zjawisk przyrody żywej, których znamieniem [jest] ogólna tendencja wzmożonej ruchliwości. Drugi – to wyniki badań nad homo- i heterozygotami, liniami czystymi a populacjami w odniesieniu do idei postępu biologicznego. W przeciwieństwie do linii czystych i do homozygot zapewnienie bytu biologicznego i postępu leży w heterozygotach i populacjach.

21. Prof. dr S. ZAREMBA (Kraków) przedstawia najważniejsze pojęcia teorii mnogości. Nauka ta, stworzona przez Jerzego Cantora, poddała analizie matematycznej mnogości pozaskończone i umożliwiła w ten sposób ściśle określenie pojęć nieskończoności oraz ciągłości. Dzięki temu nauka ta posiada zarówno dla filozofii matematyki, jak dla teorii poznania doniosłe znaczenie.

22. Prof. dr Maurycy STRASZEWSKI (Kraków), nawiązując do wywodów prof. Raciborskiego, uwydatnił głównie rolę, jaką spełnia filozofia wobec nauk szczegółowych, stanowiących dla niej materiał i przedmiot badań. Filozofia uzasadnia z jednej strony rację bytu matematyki i nauk przyrodniczych, z drugiej strony opracowuje, skupia, pogłębia, krytycznie oświecla ich wyniki, nadając im w całokształcie wiedzy ich właściwe znaczenie. Filozofia – to czynnik, który wyhodował nauki. Gdyby ktokolwiek zapytał o owoce badań filozoficznych, to można wskazać obecny stan i rozwój nauk i umiejętności jako dzieło filozofii.

Po ukończeniu obrad merytorycznych powzięto jednomyślnie następujące trzy uchwały.

1) Uchwalono na wniosek prof. dra M. Straszewskiego urządzić w roku 1914 samoistny Zjazd Filozofów Polskich, poruczając wyko-

nanie tej uchwały Komitetowi, w skład którego weszli: z Warszawy dr Wł. Weryho i dr I. Halpern, ze Lwowa prof. dr K. Twardowski i prof. dr J. Łukasiewicz, z Krakowa prof. dr M. Straszewski i prof. T. Garbowski, a któremu dano prawo kooptacji.

2) Uchwalono na wniosek ks. J. Nuckowskiego następujące oświadczenie: Sekcja Filozoficzna XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich wyraża przekonanie, że nauce logiki w szkole średniej należy poświęcić co najmniej dwie godziny tygodniowo przez jeden pełny rok nauki.

3) Uchwalono wysłać do prof. dra Henryka Struvego telegram z wyrazami czci i hołdu.

W końcu wspomnieć należy, że do prezydium honorowego XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich powołano m.in. prof. dra K. Twardowskiego jako przedstawiciela Sekcji Filozoficznej, którego też ponownie wybrano zastępcą członka stałej delegacji zjazdów.

5.15. O odparciu relatywizmu przez ks. Wojciecha Tytkowskiego

Wypowiedź podczas 147 posiedzenia naukowego PTF
Lwów, 31 października 1913
Ruch Filozoficzny, t. III (1913), nr 9, s. 253a–b [abstrakt]

Prof. dr K. Twardowski zwrócił z okazji drukującego się w *Ateneum Kapłańskim* studium ks. prof. dra F. Gabryła o ks. Wojciechu Tytkowskim uwagę na pewien ustęp dzieła tego uczonego jezuitę, wydanego w roku 1692 pt. *Uczone rozmowy wszystkie w sobie prawie zawierające filozofię* (tytuł w studium wspomnianym podany nieco niedokładnie; zob. *Ateneum Kapłańskie* z. 47, s. 99). W ustępie tym znajduje się odparcie relatywistycznej teorii prawdy, oparte na rozróżnieniu sądu i powiedzenia (myśli i słowa).

5.16. I Polski Zjazd Filozoficzny

Ruch Filozoficzny, t. VII (1922/1923), nr 6, s. 81–82

Myśl urządzenia samoistnego Zjazdu Filozofów Polskich zbliża się ku urzeczywistnieniu. Powzięto ją w czasie XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich w lipcu 1911 w Krakowie. Na ostatnim posiedzeniu Sekcji Filozoficznej³¹⁵ tego Zjazdu zapadła na wniosek śp. prof. dra Maurycego Straszewskiego uchwała następująca: „W roku 1914 ma się odbyć osobny I Polski Zjazd Filozoficzny. Komitet Organizacyjny składają: prof. dr Kazimierz Twardowski i prof. dr Jan Łukasiewicz ze Lwowa, dr Władysław Weryho i dr Ignacy Halpern z Warszawy, prof. dr Tadeusz Garbowski i prof. dr Maurycy Straszewski z Krakowa – z prawem kooptacji” (*Księga pamiątkowa XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich w Krakowie, 18–22 lipca 1911*, s. 122). Odbyciu się Zjazdu w wymienionym terminie stała na przeszkodzie wojna światowa. Myśl urządzenia Zjazdu nie poszła jednak w zapomnienie; podjął ją i rozwinął dr Tadeusz Czeżowski w artykule pt. „I Polski Zjazd Filozoficzny”, ogłoszonym w *Ruchu Filozoficznym* z grudnia 1919 (r. V, nr 3), a Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego postanowił uchwałą, powziętą dnia 24 maja 1920, wdrożyć kroki w celu doprowadzenia Zjazdu do skutku. Ale znowu szcęk oręża pracę w tym kierunku podjętą zakłócił i przerwał. Nie spuszczać jednak sprawy z oka, Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego uchwalił 9 maja 1921 roku ponownie nią się zając, utworzyć w tym celu Komitet i przedstawić mu wniosek urządzenia zjazdu w roku 1923 we Lwowie.

Zanim jednak Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego powołał do życia wspomniany Komitet, otrzymał od Zarządu Warszawskiego Instytutu Filozoficznego wiadomość, że tenże również postanowił wdrożyć kroki w celu doprowadzenia do skutku uchwały powziętej w lipcu 1911 roku przez Sekcję Filozoficzną XI Zjazdu Lekarzy i Przy-

³¹⁵ O sekcjach zrazu psychologicznych, a następnie filozoficznych, tworzonych w ramach Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich, informuje artykuł pt. „Filozofia na Zjazdach Lekarzy i Przyrodników Polskich” (*Ruch Filozoficzny*, t. I (1911), s. 137–141).

rodników Polskich. Wobec tego Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wszedł w porozumienie z Zarządem Warszawskiego Instytutu Filozoficznego w celu ustalenia, która z obu organizacji ma się zająć przygotowaniem zjazdu. Otóż Warszawski Instytut Filozoficzny zgodził się na to, by to uczyniło Polskie Towarzystwo Filozoficzne.

Przystąpił tedy Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego do utworzenia Ogólnego Komitetu Zjazdowego. W skład tego komitetu weszli: dr Wincenty LUTOSŁAWSKI, prof. filozofii w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, dr Jan ŁUKASIEWICZ, profesor filozofii w Uniwersytecie Warszawskim i wówczas rektor tego uniwersytetu, dr Witold RUBCZYŃSKI, profesor filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, dr Michał SOBESKI, profesor filozofii w Uniwersytecie Poznańskim, i dr Kazimierz TWARDOWSKI, profesor filozofii w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Komitet przyjął wniosek Wydziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, by zjazd odbył się we Lwowie w maju 1923 roku.

Praca około przygotowania Zjazdu spoczywa obecnie w rękach Ogólnego Komitetu Zjazdowego i pozostających pod przewodnictwem członków Komitetu Ogólnego w miejscu ich zamieszkania Komitetów Miejsowych. Jest nadzieja, że mimo trudności, na które w dzisiejszych warunkach natrafiają zjazdy naukowe, Pierwszy Polski Zjazd Filozoficzny zgromadzi we Lwowie pokaźny zastęp pracowników na niwie nauk filozoficznych i da jak najpełniejszy obraz badań dokonywających się w Polsce nad zagadnieniami metafizycznymi, epistemologicznymi, logicznymi i metodologicznymi, psychologicznymi, etycznymi, estetycznymi, nad problematami z zakresu filozofii religii, historii, prawa itd. oraz nad historią filozofii. Tym samym Zjazd uwydatni rolę, jaką w polskim życiu umysłowym odgrywa filozofia, i może pogłębić zrozumienie jej doniosłości.

5.17. Po I Polskim Zjeździe Filozoficznym

Ruch Filozoficzny, t. VII (1922/1923), nr 9–10, s. 129–132

Zjazd rozpoczął się uroczystym otwarciem dnia 10 maja 1923 w Auli Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Przemówienia powitalne wygłosili JM ks. rektor Stanisław Narajewski imieniem Uniwersytetu, zastępca wojewody lwowskiego Stanisław Zimny imieniem rządu, wiceprezydent miasta prof. dr Marceli Chłamtacz imieniem reprezentacji miasta, prezes Towarzystwa Naukowego prof. dr Oswald Balzer imieniem tegoż Towarzystwa, po czym prof. dr Kazimierz Twardowski zagaił Zjazd imieniem Ogólnego i Miejscowego Komitetu Zjazdowego. Pisma i telegramy powitalne nadesłali Pan Marszałek Sejmu Maciej Rataj, Pan Kierownik Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dr Józef Mikułowski-Pomorski, JM rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego dr Władysław Natanson, pan naczelnik Wydziału Nauki w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dr Stanisław Michalski, Polskie Towarzystwo Fizyczne, redakcja *Kwartalnika Filozoficznego* (Kraków), prof. dr Władysław Heinrich i prof. dr Przemysław Dąbkowski.

Po zagajeniu Zjazdu wygłosił prof. dr Władysław Witwicki (Warszawa) odczyt pt. „Z filozofii nauki”.

Nastąpiło załatwienie spraw natury formalnej – przede wszystkim uchwalono regulamin Zjazdu, w myśl którego przewodnictwo Zjazdu sprawowali kolejno członkowie Ogólnego Komitetu Zjazdowego; na sekretarzy Zjazdu powołano pp. dra Czesława Znamierowskiego i dra Romana Ingardena; w końcu ukonstytuowały się sekcje. Wybrano mianowicie: (1) w Sekcji Logiki przewodniczącymi pp. dra Tadeusza Czeżowskiego i dra Leona Chwistka, sekretarzami pp. drkę Marię Niedźwiecką i Alfreda Tarskiego; (2) w Sekcji Metafizyki i Epistemologii przewodniczącymi pp. prof. dra Tadeusza Garbowskiego, dra Benedykta Bornsteina, sekretarzem p. Izydora Kardasza; (3) w Sekcji Psychologii przewodniczącymi pp. prof. dra Władysława Witwickiego i prof. dra Stefana Błachowskiego, sekretarzami pp. Jerzego Kuryłowicza

i Adolfinę Górzycką-Wieleżyńską; (4) w Sekcji Historii Filozofii przewodniczącymi pp. prof. dra Władysława Tatarkiewicza i dra Ignacego Myślickiego, sekretarzami pp. dra Adama Zieleńczyka i dra Tadeusza Strumiłłę; (5) w Sekcji Ogólnej przewodniczącym p. Zygmunta Herynga, sekretarką p. Adolfę Ginsburg. Obowiązki gospodarzy sekcji pełnili: (1) w Sekcji Logiki docent Uniwersytetu dr Kazimierz Ajdukiewicz; (2) w Sekcji Metafizyki i Epistemologii prof. dr Zygmunt Zawirski; (3) w Sekcji Psychologii asystent Uniwersytetu Mieczysław Kreutz; (4) w Sekcji Historii Filozofii p. Stefan Dańcewicz; (5) w Sekcji Ogólnej dr Edmund Gromski.

Obrazy Zjazdu toczyły się po części na zebraniach plenarnych, po części na posiedzeniach poszczególnych sekcji, po części na posiedzeniach sekcji połączonych.

Zebrania plenarne odbyły się dwa: jedno z nich było poświęcone zagadnieniu wolności woli; referaty na ten temat wygłosili prof. dr Wincenty Lutosławski (Wilno) i prof. dr Stanisław Trzebiński (Wilno); drugie było poświęcone teorii czynu (prakseologii); referaty na ten temat wygłosili prof. dr Tadeusz Kotarbiński (Warszawa) pt. „Zadania teorii czynu” oraz dr Marian Borowski (Warszawa) pt. „O składnikach i rodzajach czynu”.

Posiedzenia sekcji połączonych odbyły się również dwa. Na wspólnym posiedzeniu Sekcji Logiki i Historii Filozofii wygłosił prof. dr Jan Łukasiewicz (Warszawa) referat pt. „O logice stoików”, a na wspólnym posiedzeniu Sekcji Logiki oraz Metafizyki i Epistemologii wygłosił dr Kazimierz Ajdukiewicz (Lwów) referat pt. „O stosowaniu kryterium prawdy.

W Sekcji Logiki wygłoszono następujące referaty: (1) docent politechniki dr Lucjan Bötcher (Lwów) „O zasadzie sprzeczności”; (2) dr Stanisław Kaczorowski (Lwów) „O zwrotnych stosunkach przechodnich”; (3) dr Leon Chwistek (Kraków) „Zasady czystej teorii typów”; (4) prof. E. Żyliński (Lwów) „O przedstawialności funkcji prawdziwościowych jednych przez drugie”; (5) dr Franciszek Smolka (Lwów) „Pojęcie zależności logicznej u Bernarda Bolzana i Bertranda Russella”; (6) prof. dr Zygmunt Zawirski (Lwów) „Współczesne próby aksjomaty-

zacji przyrodoznawstwa matematycznego i ich znaczenie filozoficzne”; (7) docent politechniki dr Lucjan Bötcher (Lwów) „O antynomii Russella”; (8) prof. dr Kazimierz Twardowski (Lwów) „Z logiki przymiotników”.

W Sekcji Metafizyki i Epistemologii ogłoszono następujące referaty: (1) dr Benedykt Bornstein (Warszawa) „Sądzenie a widzenie”; (2) dr Leon Chwistek (Kraków) „Zastosowanie zasady konstrukcyjnej w teorii poznania”; (3) dr Antoni Złotnicki (Dziewiczopole) „Granice poznawalności a metafizyka”; (4) ks. Franciszek Kwiatkowski T.J. (Poznań) „Najnowszy zwrot ku realizmowi”; (5) dyrektor Edward Stamm (Ciechanów) „Rekonstrukcja transsubiektywna rozwoju świata”; (6) ks. prof. dr Stanisław Kobylecki (Warszawa) „Kryterium poznania rzeczywistości”; (7) dr Roman Ingarden (Toruń) „Czy i jak można wykazać obiektywność spostrzeżenia zewnętrznego?”.

W Sekcji Psychologii ogłoszono następujące referaty: (1) prof. dr Kazimierz Twardowski (Lwów) „Przykład wpływu wyobrażeń słuchowych na wzrokowe”; (2) prof. dr Ludwik Jaxa-Bykowski (Lwów) „Przyczynki do charakterystyki psychicznej naszej młodzieży szkolnej”; (3) docentka uniwersytetu drka Ludwika Dobrzyńska-Rybińska (Poznań) „Psychologia wyborów i jej stosunek do etyki”; (4) drka Bronisława Wójcikówna (Lwów) „Psychologia muzyczna”; (5) dr Salomon Igel (Lwów) „O przedmiocie psychologii”; (6) asystent uniwersytetu Mieczysław Kreutz (Lwów) „Próba zdefiniowania kilku podstawowych pojęć psychologii”; (7) asystent uniwersytetu Jerzy Kuryłowicz (Lwów) „Podstawy psychologiczne semantyki”; (8) docentka uniwersytetu drka Ludwika Dobrzyńska-Rybińska (Poznań) „O piśmie automatycznym”.

W Sekcji Historii Filozofii ogłoszono następujące referaty: (1) dr Dawid Einhorn (Częstochowa) „Zagadnienie przedmiotu historii filozofii jako swoistej rzeczywistości”; (2) dr Władysław Maliniak (Warszawa) „Filozofia przedsokratyczna a renesans prawa natury”; (3) dr Ludwik Pomian-Biesiekierski (Gniezno) „Stanowisko filozoficzne mistyczne Doktora Serafickiego w *Itinerarium mentis in Deum*”; (4) prof. dr Adam Żółtowski (Poznań) „Stanowisko Kanta w dziejach filozofii”; (5) prof. dr Juliusz Kleiner (Lwów) „System Towiańskiego”; (6) prof. dr Leopold Caro (Lwów) „Materializm dziejowy jako jedna

z podstaw marksizmu”; (7) dr Ludwik Pomian-Biesiekierski (Gniezno) „O drogach ducha Cieszkowskiego”; (8) prof. dr Władysław Tatar-kiewicz (Poznań) „O potrzebie i zadaniach historii filozofii w Polsce”; (12) dr Adam Zieleńczyk (Warszawa) „Czynnik pragmatystyczny w filo-zofii polskiej”; (13) dr Bolesław Gawecki (Warszawa) „Zagadnienie istoty filozofii w polskiej literaturze filozoficznej ostatniego 25-lecia”; (14) nadto odczytano nadesłany na piśmie referat prof. dra Władysława Szumow-skiego (Kraków) pt. „Znaczenie Hippokratesa w historii indukcji”.

W Sekcji Ogólnej wygłoszono następujące referaty: (1) dr Czesław Znamierowski (Poznań) „Norma prawna a struktura grupy społecznej”; (2) prof. dr Władysław Tatar-kiewicz (Poznań) „Stanowisko estetyki wobec nowych prądów w sztuce i w historii sztuki”; (3) dr Aleksander Kielski (Warszawa) „Determinizm i indeterminizm a kwestia odpowiedzialności”; (4) docent uniwersytetu dr Zygmunt Czerny (Lwów) „Na-uka filozofii w średnim szkolnictwie francuskim”; (5) Zygmunt Heryng (Warszawa) „Świat jako ruch”; (6) Hirsch Bad (Lwów) „Teoria względ-ności Wenzla Hoffmanna”; (7) nadto odczytano nadesłany na piśmie re-ferat prof. dra Władysława Szumowskiego (Kraków) pt. „Rozwój me-dycyny a zagadnienie przyczynowości”.

Wliczając odczyt prof. dra Władysława Witwickiego, wygłoszony na uroczystym otwarciu Zjazdu, oraz dwa referaty nadesłane na piśmie i na posiedzeniach sekcji odczytane, Zjazd objął ogółem referatów 51, wygłoszonych przez 42 referentów; z referatów tych przypada na posie-dzenia plenarne 5, na posiedzenia sekcji połączonych 2, na Sekcję Lo-giki 8, na Sekcję Metafizyki i Epistemologii 7, na Sekcję Psychologii 8; na Sekcję Historii Filozofii 14; na Sekcję Ogólną 7. Według miejsca za-mieszkania referentów przypada na referentów ze Lwowa 18, z War-szawy 13, z Poznania 8 referatów, z Krakowa 4 referaty, z Wilna i Gnie-zna po 2 referaty, z Ciechanowa, Częstochowy, Dzievuczopola i Torunia po 1 referacie.

Uczestników liczył Zjazd ogółem 123. Według miejsca zamieszka-nia przypało na Lwów uczestników 47, na Warszawę 36, na Kraków 10, na Poznań 7, na Wilno 5, na Trembowlę 4, na Ciechanów 2, na Sanok 2, a po 1 na Baczków (Ziemia Siedlecka), Buczacz, Częstochowę, Dziev-

czopole, Gniezno, Huwniki (Ziemia Przemyska), Katowice, Książniczki (Ziemia Kielecka), Przemyśl i Toruń. Pragnąc umozębnić młodzieży akademickiej przysłuchiwanie się obradom Zjazdu, wydał Komitet Zjazdu osobne karty wstępu dla studentów i studentek, mianowicie dla lwowskich 117, dla warszawskich 16, a dla krakowskich 9.

Na ostatnim plenarnym posiedzeniu Zjazdu zapadły następujące uchwały:

W sprawie badań w zakresie historii filozofii:

A) Na wniosek prof. dra Witolda Rubczyńskiego: Pierwszy Polski Zjazd Filozoficzny uznaje, iż dla postępu wiedzy o dziejach filozofii w Polsce potrzebne jest energiczne współpracownictwo nie tylko osób oddających się jej badaniu, dla którego to celu istnieje już Komisja przy Polskiej Akademii Umiejętności, przy Towarzystwie Naukowym Warszawskim oraz przy Poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk – lecz także wszystkich osób znajdujących się w posiadaniu źródeł do tychże dziejów, a więc czy to druków rzadkich, czy to rękopisów niewydanych jeszcze dzieł filozofów polskich, czy ich korespondencji, czy notatek dotyczących się ważniejszych dla ich działalności wydarzeń; toteż Zjazd odwołuje się do obywatelskiego poczucia każdego, komu poznanie rozwoju myśli polskiej leży na sercu, by zawiadomił o tych źródłach jedną ze wspomnianych Komisji i ułatwił badaczom ich zużytkowanie.

B) Na wniosek dra Ignacego Myślickiego: (a) Zjazd uznaje potrzebę stworzenia w każdym polskim uniwersytecie państwowym osobnej katedry historii filozofii; (b) zjazd uznaje za pożądaną usilną działalność przekładania i wydawania przekładów klasyków filozofii, wykonanych stosownie do wymagań filologiczno-historycznych; (c) ze względu na to, że materiały do historii filozofii w Polsce częstokroć znajdują się na obczyźnie, Zjazd uważa za godne materialnego poparcia wyjazdy historyków filozofii za granicę dla badań źródłowych.

2) W sprawie Instytutu Psychotechnicznego na wniosek Sekcji Psychologii, przedstawiony przez prof. dra Stefana Błachowskiego: Zjazd Filozoficzny, zdając sobie sprawę z doniosłości badań psychotechnicznych dla nauki i dla życia praktycznego, uważa założenie Instytutu Psychotechnicznego za konieczne i nie wątpi, że Ministerstwo WRIOP

poprze mające się podjąć w tym kierunku starania. Do zadań Instytutu Psychotechnicznego należałoby: (a) naukowe opracowanie metod badania; (b) przeprowadzanie badań i udzielanie porad psychotechnicznych; (c) kształcenie pracowników na niwie psychotechniki.

3) W sprawie nauczania filozofii w szkole średniej na wniosek Sekcji Ogólnej Zjazd wyraża przekonanie, że program nauczania filozofii w szkole średniej winien być znacznie rozszerzony, a ilość godzin na ten przedmiot przeznaczonych odpowiednio powiększona. Zarazem Zjazd zwraca uwagę na piekącą potrzebę opracowania podręczników szkolnych dla uczniów oraz szczegółowych wskazówek metodycznych dla nauczycieli filozofii w szkole średniej.

4) W sprawie działających w Polsce towarzystw filozoficznych: Zjazd przekazuje Ogólnemu Komitetowi Zjazdowemu wniosek p. dra Bolesława Gaweckiego: Zjazd wyraża życzenie, aby zarządy towarzystw, skupiających pracowników na polu filozofii w Warszawie, Lwowie, Krakowie itd., porozumiały się w sprawie wyłonienia wspólnego organu, który by miał za zadanie przygotowanie połączenia się tych towarzystw w jedno Polskie Towarzystwo Filozoficzne z oddziałami we wszystkich miastach uniwersyteckich Rzeczypospolitej. Jako siedzibę zarządu głównego Zjazd proponuje Lwów.

5) W sprawie następnego Polskiego Zjazdu Filozoficznego: I Polski Zjazd Filozoficzny porucza oznaczenie miejsca, czasu i formy następnego Zjazdu Komitetowi Ogólnemu, który zorganizował obecny Zjazd, udzielając mu zarazem prawa dobrania sobie dalszych członków.

5.18. II Polski Zjazd Filozoficzny

Ruch Filozoficzny, t. X (1926/1927), nr 1–6, s. 15–16

Komitet Ogólny Polskich Zjazdów Filozoficznych, w skład którego wchodził w czasie I Polskiego Zjazdu Filozoficznego panowie prof[esorowie] W. Lutosławski, J. Łukasiewicz, W. Rubczyński, M. Sobeski i K. Twardowski, dobrał w myśl otrzymanego uchwałą tego Zjazdu upo-

ważnienia (zob. *Ruch Filozoficzny*, t. VII, s. 132) do swego grona panów prof[esorów] St. Błachowskiego, T. Czeżowskiego, T. Garbowskiego, T. Kotarbińskiego, W. Tatarkiewicza i W. Witwickiego i uchwalił na odbytym dnia 30 marca 1926 w Warszawie przy udziale wszystkich wymienionych członków z wyjątkiem panów prof[esorów] W. Lutosławskiego i M. Sobeskiego posiedzeniu wyznaczyć termin II Polskiego Zjazdu Filozoficznego na jesień 1927.

Ponieważ po I Polskim Zjeździe Filozoficznym rozwinęła się dyskusja na temat SŁOWIAŃSKICH zjazdów filozoficznych (zob. artykuł St. Błachowskiego „O Słowiańskim Zjeździe Filozoficznym”, *Ruch Filozoficzny*, t. VIII, s. 133–136, oraz ankietę ogłoszoną pt. „Głosy w sprawie Słowiańskiego Zjazdu Filozoficznego”, tamże, t. IX, s. 1–6), przeto Komitet Ogólny zajął się na wspomnianym posiedzeniu swoim także tą sprawą i uchwalił pójść w tej mierze drogą proponowaną przez pana prof. dra Vl. Dvornikoviča w Zagrzebiu, w artykule ogłoszonym w czasopiśmie *Jugoslovenska Njiva* z października 1925. W artykule tym pan prof. Dvornikovič zdaje sprawę z ogłoszonej w *Ruchu Filozoficznym* w kwestii słowiańskich zjazdów filozoficznych ankiety (zob. powyżej), stwierdza, że większość biorących udział w ankiecie przedstawicieli filozofii oświadczyła się za takimi zjazdami, rozprawia się z wywodami pana prof. W. Witwickiego, który się wypowiedział przeciw urządzaniu słowiańskich zjazdów filozoficznych i proponuje, aby I Słowiański Zjazd Filozoficzny odbył się w Warszawie, chociażby w związku z II Polskim Zjazdem Filozoficznym, gdyż zewnętrzna forma, w której mieliby się zgromadzić przedstawiciele filozofii wśród Słowian, jest obojętna. W końcu pan prof. Dvornikovič zwraca się w artykule swoim z apelem do filozofów polskich, by tę wszystkim filozofom słowiańskim wspólną sprawę wzięli w swoje ręce i doprowadzili do skutku przy pomocy przedstawicieli filozofii należących do innych narodów słowiańskich.

Otóż Komitet Ogólny uchwalił zgodnie z tą propozycją zaprosić do udziału w II Polskim Zjeździe Filozoficznym także przedstawicieli filozofii należących do innych narodów słowiańskich.

Organizację II Polskiego Zjazdu Filozoficznego z udziałem innych Słowian filozofów uchwalił Komitet Ogólny poruczyć Komitetowi

Wykonawczemu, delegując do niego panów prof[esorów] T. Kotarbińskiego, J. Łukasiewicza, W. Tatarkiewicza, K. Twardowskiego i W. Witwickiego, i upoważniając Komitet Wykonawczy do dobierania sobie w razie potrzeby dalszych członków.

Komitet Wykonawczy odbył swe pierwsze posiedzenie przy udziale wymienionych powyżej członków dnia 17 grudnia 1926 w Warszawie, a wybrałszy swoim przewodniczącym pana prof. dra T. Kotarbińskiego i uchwalwszy dobrać do swego grona pana prof. dra K. Ajdukiewicza oraz pana dra St. Ossowskiego i panią drkę M. Ossowską, powziął szereg uchwał dotyczących organizacji Zjazdu, który odbędzie się we wrześniu 1927.

5.19. Po II Polskim Zjeździe Filozoficznym

Ruch Filozoficzny, t. X (1926/1927), nr 7–10, s. 93–97

W dniach od 23 do 28 września 1927 odbył się w Warszawie w gmachu głównym Uniwersytetu II Polski Zjazd Filozoficzny. W Zjeździe wzięli udział uczeni polscy z wszystkich dzielnic Polski oraz następujący uczeni spośród innych narodów słowiańskich: Mikołaj Bierdiajew, Rosjanin (Clamart pod Paryżem), prof. Ramiro Bujas, Kroat (Zagrzeb), dr Konstanty Czechowicz, Ukrainiec (Berlin), prof. dr Siemion Frank, Rosjanin (Berlin), prof. dr Sergiusz Hessen, Rosjanin (Praga), dr Sergiusz Karczewski, Rosjanin (Praga), prof. dr Iwan Łapszin, Rosjanin (Praga), prof. dr Mikołaj Łosskij, Rosjanin (Praga), prof. dr Iwan Mirczuk, Ukrainiec (Berlin), dr Ferdynand Pelikan, Czech (Praga), prof. dr Branislav Petronijewić, Serb (Białogród), prof. dr Karel Vorovka, Czech (Praga).

Otwarcie Zjazdu nastąpiło w Auli Uniwersytetu 23 września 1927. Prof. dr Kazimierz Twardowski zagaił Zjazd imieniem Ogólnego Komitetu Polskich Zjazdów Filozoficznych i imieniem Komitetu Wykonawczego II Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Imieniem Rządu powitał Zjazd Pan Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, senator dr Gustaw Dobrucki, po czym przemawiali: imieniem Polskiej

Akademii Umiejętności prof. dr Kazimierz Twardowski, imieniem Czeskiego Uniwersytetu w Pradze prof. dr Karel Vorovka, imieniem Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie i Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie prof. dr Witold Rubczyński, imieniem Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu dziekan prof. dr Marcell Handelsman, imieniem Rosyjskiego Towarzystwa Naukowego w Pradze prof. dr Mikołaj Łoskij, imieniem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego i Kasy im. Dra J. Mianowskiego prof. dr Wiktor Porzeziński.

Po uchwaleniu regulaminu obrad, proponowanego przez Komitet Wykonawczy Zjazdu, nastąpił wybór przewodniczących i sekretarzy posiedzeń plenarnych. Zgodnie z uchwałą obecnych, urząd przewodniczącego na pięciu plenarnych posiedzeniach, przewidzianych przez program Zjazdu, piastowali kolejno: prof. dr Kazimierz Twardowski, prof. dr Witold Rubczyński, prof. dr Florian Znaniecki, prof. dr Tadeusz Czeżowski i prof. dr Jan Łukasiewicz. Sekretarzem generalnym Zjazdu został obrany dr Bolesław Gawecki, jego zastępcami [zostali]: dr Salomon Igel, dr Franciszek Smolka i dr Zygmunt Zawirski.

Po wysłuchaniu Komunikatu Komitetu Wykonawczego, regulującego różne sprawy administracyjne, przystąpiono do części naukowej posiedzenia inauguracyjnego. (1) Prof. dr Jan Łukasiewicz (Warszawa) wygłosił odczyt „O metodę w filozofii”; (2) prof. dr Florian Znaniecki (Poznań) wygłosił odczyt „Zadanie syntezy filozoficznej”.

Dalsze obrady Zjazdu toczyły się na posiedzeniach plenarnych i w siedmiu następujących Sekcjach: Historii Filozofii, Metafizyki i Epistemologii, Semantyki, Logiki, Filozofii Przyrodoznawstwa, Estetyki, Psychologii.

W ciągu posiedzeń plenarnych wygłoszono, oprócz dwóch wymienionych wyżej odczytów, odczyty następujące: (3) prof. dr Karel Vorovka (Praga) „Powroty materializmu w filozofii” (po francusku); (4) ks. prof. dr Konstanty Michalski (Kraków) „Zachodnie prądy filozoficzne w XIV w. i stopniowy ich wpływ w środkowej i wschodniej Europie”; (5) prof. dr Branislav Petronijević (Białogród) „Przestrzeń nieciągła i geometria nieeuklidesowa” (po francusku); (6) prof. Czesław Białobrzeski (Warszawa) „Aksjomatyzacja fizyki” (po francusku);

(7) Mikołaj Bierdiajew (Clamart) „Metafizyczne zagadnienie wolności” (po francusku); (8) dr Stanisław Schayer (Warszawa) „O głównych epokach w rozwoju filozofii staroindyjskiej” (po niemiecku); (9) prof. dr Iwan Mirczuk (Berlin) „O filozofii słowiańskiej” (po ukraińsku); (10) prof. dr Adam Zieleńczyk (Warszawa) „Źródła polskiego pozytywizmu filozoficznego”.

W Sekcji Historii Filozofii ogłoszono referaty następujące: (1) prof. dr Ignacy Myślicki (Warszawa) „Sprawa początku dziejów filozofii”; (2) dr Ludwik Biesiekierski (Gniezno) „Filozofia mistyki flamandzkiej”; (3) dr Ludwik Chmaj (Kraków) „Zagadnienie rozwoju filozoficznego Kartezjusza”; (4) prof. dr Adam Żółtowski (Poznań) „Teoria wiedzy u Leibniza”; (5) prof. dr Władysław Tatarkiewicz (Warszawa) „O niektórych postaciach racjonalizmu XVII i XVIII w.”; (6) dr Stefan Rudniański (Warszawa) „De Spinoza jako jeden z głównych protoplastów materializmu w. XVIII-go; (7) Wiesława Woyczyńska (Wilno) „„Idea” i „notion” w filozofii Berkeley’a”; (8) Hirsch Bad (Lwów) „O kwestii istnienia teorii Kanta–Laplace’a”; (9) dr Witold Steinberg (Kraków) „Założenie poznawcze krytycyzmu Kanta”; (10) drka Janina Suchorzewska (Kraków) „Geometryczny schemat architektoniki Kantowskiej”; (11) Mikołaj Bierdiajew (Clamart) „O filozofii rosyjskiej” (po rosyjsku); (12) prof. dr Iwan Mirczuk (Berlin) „Filozof ukraiński Skoworoda” (po ukraińsku); (13) Wacław Radziwonowicz (Warszawa) „O filozofii Fehnera–Hilarowa”; (14) prof. dr Sergiusz Hessen (Praga) „Idea dobra u Dostojewskiego” (po rosyjsku); (15) Paulin Chomicz (Warszawa) „Prawo stworzenia Hoene-Wrońskiego”; (16) Kazimierz Wize (Sędzino) „Fenomenalizm Jana Śniadeckiego i aprioryzm Kanta”. Obradom Sekcji przewodniczyli: prof. dr Ignacy Myślicki i prof. dr Adam Żółtowski. Sekretarzowali dr Ludwik Chmaj i dr Stefan Rudniański.

W Sekcji Metafizyki i Epistemologii ogłoszono referaty następujące: (1) prof. dr Siemion Frank (Berlin) „Zagadnienie rzeczywistości: byt i poznanie (po rosyjsku); (2) prof. dr Witold Rubczyński (Kraków) „Niektóre strony problemu rzeczywistości, wiążące się z faktami pomiarów i wartościowań”; (3) prof. dr Benedykt Bornstein (Warszawa) „Logiczna (topologiczna) struktura rozmnażania organicznego”;

(4) dr Kazimierz Wize (Sędzino) „Nauka o ogólnym przekraczaniu”; (5) dr Ferdynand Pelikan (Praga) „Filozofia religii u T.G. Masaryka (po francusku); (6) ks. dr Andrzej Krzesiński (Warszawa) „Psychiczne warunki poznania prawdy”; (7) prof. dr Władysław Maliniak (Warszawa) „Konieczność jako jedyny przedmiot nauki”; (8) prof. dr Mikołaj Łosskij (Praga) „O warunkach możliwości ewolucji” (po rosyjsku); (9) dr Salomon Igel (Lwów) „Z filozofii elementów witalnych”; (10) prof. dr Marceli Handelsman (Warszawa) „Pewność poznania historycznego”; (11) dr Henryk Elzenberg (Warszawa) „O doniosłości poznawczej myślenia metafizycznego”; (12) prof. dr Sergiusz Hessen (Praga) „Stosunek Arystotelesowego poglądu na świat do fizyki Galileusza (po niemiecku); (13) prof. dr Iwan Łapszin (Praga) „Intuicja w twórczości naukowej, technicznej i filozoficznej” (po rosyjsku); (14) dr Adam Wiegner (Poznań) „O tzw. teorii poznania”; (15) prof. dr Ignacy Myślicki (Warszawa) „Stanowisko socjologiczne w teorii poznania”. Obradom Sekcji przewodniczyli: prof. dr Witold Rubczyński i prof. dr Benedykt Bornstein. Sekretarzowali: dr Henryk Elzenberg i dr Adam Wiegner.

W Sekcji Semantyki ogłoszono referaty następujące: (1) dr Sergiusz Karczewski (Praga): „O różniczkowym charakterze znaków językowych” (po francusku); (2) dr Konstanty Czechowicz (Berlin) „Filozofia mowy u O. Potebni” (po ukraińsku); (3) drka Maria Ossowska (Warszawa) „O pojęciu wyrażania”. Obradom sekcji przewodniczył prof. dr Witkor Porzeziński. Sekretarzował dr Stanisław Ossowski.

W Sekcji Logiki ogłoszono następujące referaty: (1) prof. dr Zygmunt Zawirski (Lwów) „O stosunku logiki do matematyki”; (2) dr Henryk Greniewski (Warszawa) „Próba precyzacji pewnych pojęć teorii czynu”; (3) prof. dr Jan Łukasiewicz (Warszawa) „Reforma logiki” (po niemiecku); (4) prof. dr Stanisław Leśniewski „Podstawy teorii klas”; (5) dr Edmund Erdmann (Wieleń n/Notecią) „Urzeczywistnienie *characteristica universalis* Leibniza”; (6) dr Alfred Tarski (Warszawa) „Uwagi o niektórych pojęciach z metodologii nauk dedukcyjnych”; (7) dr Henryk Mehlberg (Lwów) „O strukturze przedmiotu”; (8) prof. dr Kazimierz Ajdukiewicz (Warszawa) „W sprawie klasyfikacji rozumowań”; (9) prof. dr Stanisław Leśniewski (Warszawa) „Podstawy ontologii”;

(10) prof. dr Jan Łukasiewicz (Warszawa) „Z badań nad teorią dedukcji”; (11) prof. dr Stanisław Leśniewski (Warszawa) „Podstawy logistyki”. Obradom Sekcji przewodniczyli: prof. dr Jan Łukasiewicz i prof. dr Kazimierz Twardowski. Sekretarzował dr Henryk Greniewski.

W Sekcji Filozofii Przyrodoznawstwa wygłoszono następujące referaty: (1) prof. dr Tadeusz Czeżowski (Wilno) „O stosunku przyczynowym”; (2) dr Bolesław Gawecki (Warszawa) „O stosunku czasowym przyczyny i skutku”; (3) prof. dr Zygmunt Zawirski (Lwów) „Teorem fazy Poincarégo i jego znaczenie dla naukowego poglądu na świat”. Obradom Sekcji przewodniczył prof. dr Zygmunt Zawirski; sekretarzował dr Ignacy Gliksman.

W Sekcji Estetyki wygłoszono następujące referaty: (1) drka Stefania Zahorska (Warszawa) „Zagadnienie formalne filmu”; (2) dr Jan Szuman (Żnin) „Istota piękna”; (3) ks. Franciszek Mech (Kraków) „Prawidło smaku według Hume’a”; (4) prof. dr Władysław Tatarkiewicz (Warszawa) „Estetyka asocjacyjna w XVII wieku”; (5) dr Stanisław Ossowski (Warszawa) „O przeciwstawieniu przyrody i sztuki w estetyce”. Obradom Sekcji przewodniczył prof. dr Jakub Segal. Sekretarzowała Aniela Natansonówna.

W Sekcji Psychologii wygłoszono następujące referaty: (1) prof. Ramiro Bujas (Zagrzeb) „Założenia epistemologiczne w postrzeganiu cudzych zjawisk psychicznych” (po niemiecku); (2) prof. dr Stefan Błachowski (Poznań) „Skłonności arytmomaniacznego u osób normalnych”; (3) dr Stefan Baley (Lwów) „Psychologia sensu”; (4) dr Stefan Szuman (Poznań) „Dwa spostrzeżenia z dziedziny psychomotorycznego rozwoju dziecka”; (5) prof. dr Stefan Borowiecki (Poznań) i prof. dr Stefan Błachowski (Poznań) „Z psychologii i psychopatologii epidemii psychicznej”; (6) Barbara Milawska (Łódź) „Metoda przyczyn i skutków Dawida (seria obrazkowa) jako test do badania inteligencji”; (7) Zygmunt Szulczyński (Wilno) „Procesy uczenia się eidetyków”. Obradom Sekcji przewodniczyli: prof. dr Stefan Błachowski i dr Stefan Baley. Sekretarzowała Maria Żebrowska.

Ogółem 59 referentów wygłosiło 70 referatów. Z tych referatów 10 wygłoszono na posiedzeniach plenarnych, 16 na Sekcji Historii Fi-

lozofii, 15 na Sekcji Metafizyki i Epistemologii, 3 na Sekcji Semantyki, 11 na Sekcji Logiki, 3 na Sekcji Filozofii Przyrodoznawstwa, 5 na Sekcji Estetyki i 7 na Sekcji Psychologii.

Według miejsca zamieszkania referentów przypadło na Warszawę 28 referatów, na Lwów, Kraków i Poznań po 6 referatów, na Wilno 3, na Sędzino (Wielkopolska) 2, na Gniezno, Łódź, Wieleń nad Notecią i Żnin (Wielkopolska) po 1 referacie. Goście spoza granic Polski wygłosili 15 referatów, w tym Rosjanie 8 referatów, Ukraińcy 3, Czesi 2, i Jugosłowianie 2 referaty.

Lista uczestników Zjazdu liczyła 144 pozycje. Ponadto w ciągu Zjazdu przybyły 3 osoby, ogółem zatem Zjazd liczył 147 uczestników. Według miejsca zamieszkania przypadło: na Warszawę uczestników 75, na Poznań 14, na Lwów 13, Kraków 12, Pragę 7, Wilno 5, Lublin 3, Berlin 3, Łódź 2, a po 1 na Baczków (Z. Siedlecka), Białogród, Bratysławę, Bydgoszcz, Clamart pod Paryżem, Gniezno, Huwniki (Z. Przemyśla), Przemyśl, Sędzino (Wielkopolska), Toruń, Wieleń nad Notecią, Zagrzeb i Żnin. Kart wstępu młodzieży akademickiej i osobom spoza Uniwersytetu wydano 205.

Na zakończenie Zjazdu imieniem Uniwersytetu pożegnał zebranych rektor Uniwersytetu Warszawskiego, ks. prof. dr Antoni Szlagowski, po czym imieniem Rosyjskiego Instytutu Naukowego w Berlinie przemówił prof. dr Siemion Frank. Po wysłuchaniu powyższych przemówień przystąpiono do rozpatrzenia zgłoszonych wniosków. Zjazd uchwalił:

1) zwrócić się do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, powołując się na braki, na jakie cierpi obecnie nauczanie filozofii w szkole średniej ogólnokształcącej, [i] prosić, aby prócz obecnie wyznaczonych na ten przedmiot w klasie VIII trzech godzin tygodniowo wyznaczyć nań jeszcze co najmniej 2 godziny w klasie VII oraz aby zapewnić dla każdej szkoły średniej ogólnokształcącej siły nauczycielskie posiadające pełne kwalifikacje do nauczania filozofii (wniosek prof. dra Kazimierza Twardowskiego);

2) zwrócić się do Komitetu Polskiego Komisji Współpracy Intelktualnej przy Lidze Narodów, aby zechciał utworzyć biuro przekładów na

obce języki prac naukowych przedstawionych przez ich autorów (wniosek prof. dra Ignacego Myślickiego);

3) powierzyć Komitetowi Ogólnemu Polskich Zjazdów Filozoficznych do rozpatrzenia:

a) wniosek p. Paulina Chomicza w sprawie założenia w Warszawie Instytutu Filozofii Słowiańskiej;

b) wniosek p. dra Henryka Karneckiego w sprawie utworzenia Stałej Delegacji Polskich Towarzystw Filozoficznych;

c) wniosek p. drki Gizeli Landau w sprawie utworzenia czasopisma poświęconego utrzymaniu kontaktu nawiązanego na Zjeździe.

Obrady zamknął prof. dr Kazimierz Twardowski, dziękując wszystkim tym, którzy zasłużyli się około organizacji Zjazdu, oraz uczestnikom Zjazdu za gorliwy udział w jego pracach, zwłaszcza przybyłym na Zjazd przedstawicielom innych narodów słowiańskich.

5.20. Wstęp. [Do:] *Księga Pamiątkowa I Polskiego Zjazdu Filozoficznego*

Przegląd Filozoficzny, r. XXX (1927), z. 4, s. 255(3)–258(6)

Zanim przedstawiciele filozofii w Polsce zgromadzili się na I samodzielnym Polskim Zjeździe Filozoficznym, spotykali się na Zjazdach Lekarzy i Przyrodników Polskich. Zrazu filozofia wchodziła w program prac tych zjazdów ubocznie i pośrednio, o ile mianowicie omawiano na nich kwestie z zakresu metody badań albo teorii nauk przyrodniczych, albo o ile chodziło o spory psychologiczne, o które teoretyczne i praktyczne nauki lekarskie na każdym niemal kroku potracają. Toteż ogłoszono na owych zjazdach niejeden odczyt, niejeden referat treści filozoficznej, bądź na zebraniach ogólnych, bądź na posiedzeniach sekcyjnych.

Na VI Zjeździe Lekarzy i Przyrodników Polskich, który się odbył w roku 1891 w Krakowie, utworzono po raz pierwszy Sekcję Psychologiczną. Powstała ona na wniosek dra N. Cybulskiego, profesora fizjologii w Uniwersytecie Jagiellońskim. Wygłoszono na niej 13 referatów.

Sekcję Psychologiczną posiadał także IX Zjazd Polskich Lekarzy i Przyrodników, który odbył się w Krakowie w roku 1900. Liczba referatów wynosiła wtedy 12.

Na X Zjeździe Polskich Lekarzy i Przyrodników, który się odbył we Lwowie w roku 1907, Sekcję Psychologiczną przekształcono na wniosek prof. dra Kazimierza Twardowskiego na Sekcję Filozoficzną. Wygłoszone na niej referaty w liczbie 30 wydrukowano *in extenso* wraz ze streszczeniem dyskusji w *Księdze pamiątkowej Sekcji Filozoficznej X Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich*, która wyszła jako 4 zeszyt X rocznika *Przeglądu Filozoficznego*. Na następnym, XI Zjeździe Polskich Lekarzy i Przyrodników, który odbył się w roku 1911 w Krakowie, utworzono również Sekcję Filozoficzną. Objęła ona 21 referatów, streszczonych wraz z dyskusją w *Księdze pamiątkowej XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich* (s. 83–122).³¹⁶

Na ostatnim posiedzeniu tej sekcji wyłoniła się myśl urządzenia samoistnego Zjazdu Filozofów Polskich. Podniósł ją prof. dr Maurycy Straszewski, na którego wniosek zapadła następująca uchwała: „W roku 1914 ma się odbyć osobny I Polski Zjazd Filozoficzny. Komitet Organizacyjny składają: prof. dr Kazimierz Twardowski i prof. dr Jan Łukasiewicz ze Lwowa, dr Władysław Weryho i dr Ignacy Halpern z Warszawy, prof. dr Tadeusz Garbowski i prof. dr Maurycy Straszewski z Krakowa – z prawem kooptacji”. Odbyciu się zjazdu w wymienionym terminie stała na przeszkodzie wojna światowa. Myśl urządzenia zjazdu nie poszła jednak w zapomnienie. Podjął ją i rozwinął dr Tadeusz Czeżowski w artykule pt. „I Polski Zjazd Filozoficzny”, ogłoszonym w *Ruchu Filozoficznym* z grudnia 1919 roku (r. V, nr 3), a Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego postanowił uchwałą, powziętą 24 maja 1920 roku, wdrożyć kroki w celu doprowadzenia zjazdu do skutku. Ale znowu szcęk oręża pracę w tym kierunku podjętą zakłócił i przerwał. Nie spuszczając jednak sprawy z oka, Wydział Polskiego Towarzystwa

³¹⁶ Por. artykuł pt. „Filozofia na zjazdach lekarzy i przyrodników polskich”, *Ruch Filozoficzny*, t. I, nr 7, s. 137 i nn., który podaje bliższe szczegóły o sekcjach psychologicznych i filozoficznych tych zjazdów.

Filozoficznego uchwalił 9 maja 1921 roku ponownie nią się zająć, utworzyć w tym celu Komitet i przedstawić mu wniosek urządzenia zjazdu w roku 1923 we Lwowie.

Zanim jednak Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego powołał do życia wspomniany Komitet, otrzymał od Zarządu Warszawskiego Instytutu Filozoficznego wiadomość, że tenże również postanowił wdrożyć kroki w celu doprowadzenia do skutku uchwały powziętej w lipcu 1911 roku przez Sekcję Filozoficzną XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich. Wobec tego Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wszedł w porozumienie z Zarządem Warszawskiego Instytutu Filozoficznego w celu ustalenia, która z obu organizacji ma się zająć przygotowaniem zjazdu. Otóż Warszawski Instytut Filozoficzny zgodził się na to, by to uczyniło Polskie Towarzystwo Filozoficzne.

Na tej podstawie Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego przystąpił do utworzenia Ogólnego Komitetu Zjazdowego. W skład tego komitetu weszli: dr Wincenty Lutosławski, profesor filozofii w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, dr Jan Łukasiewicz, profesor filozofii w Uniwersytecie Warszawskim i wówczas rektor tego uniwersytetu, dr Witold Rubczyński, profesor filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, dr Michał Sobieski, profesor filozofii w Uniwersytecie Poznańskim, i dr Kazimierz Twardowski, profesor filozofii w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie.

Komitet przyjął wniosek Wydziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, by zjazd odbył się w maju 1923 roku we Lwowie.

Ogólny Komitet Zjazdowy, wyznaczwszy termin zjazdu na czas od 10 do 13 maja 1923 roku, zwrócił się do każdego ze swoich członków, aby utworzył w miejscu swego zamieszkania Komitet Miejscowy Zjazdu. W ten sposób powstały następujące komitety miejscowe:

W Warszawie: przewodniczący – dr Jan Łukasiewicz, rektor Uniwersytetu. Członkowie: dr Marian Borowski, przewodniczący Warszawskiego Instytutu Filozoficznego, dr Tadeusz Czeżowski, przewodniczący Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, dr Tadeusz Kotarbiński, profesor Uniwersytetu, dr Adam Zieleńczyk, sekretarz Warszawskiego Instytutu Filozoficznego.

W Krakowie: przewodniczący – dr Witold Rubczyński, profesor Uniwersytetu. Członkowie: dr Tadeusz Garbowski, profesor Uniwersytetu, dr Stefan Harassek, asystent Uniwersytetu.

W Poznaniu: przewodniczący – dr Michał Sobeski, profesor Uniwersytetu. Członkowie: dr Stefan Błachowski, profesor Uniwersytetu, August Cieszkowski, drka Ludwika Dobrzyńska-Rybicka, docentka Uniwersytetu, dr Władysław M. Kozłowski, profesor Uniwersytetu, dr Władysław Tatarkiewicz, profesor Uniwersytetu, dr Adam Żółtowski, profesor Uniwersytetu.

We Lwowie: przewodniczący – dr Kazimierz Twardowski, profesor Uniwersytetu. Członkowie: dr Kazimierz Ajdukiewicz, docent Uniwersytetu, Stefan Dańcewicz, drka Daniela Gromska, asystentka Uniwersytetu (sekretarka Komitetu), dr Edmund Gromski (skarbnik Komitetu), Mieczysław Kreutz, asystent Uniwersytetu, dr Franciszek Smolka, dr Mścisław Wartenberg, profesor Uniwersytetu, dr Zygmunt Zawirski, profesor gimnazjalny.

W Wilnie nie powstał Komitet Miejskowy – jego zadania pełnił członek Ogólnego Komitetu Zjazdowego, dr Wincenty Lutosławski, profesor Uniwersytetu.

Ze względu na miejsce Zjazdu Lwowski Komitet Miejskowy był zarazem gospodarczym komitetem Zjazdu. W tym charakterze swoim wdrożył starania o uzyskanie ulgowych biletów kolejowych dla zamiejscowych uczestników Zjazdu. Mimo najgorętsze poparcie, jakiego życzył staraniom Komitetu Pan Kierownik Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dr J. Mikułowski-Pomorski, Ministerstwo Kolei Żelaznych odmówiło ze względów zasadniczych prośbie Komitetu Gospodarczego, o czym zawiadomiło go pismem z dnia 9 lutego 1923 L. III/8123/13. Zupełnym natomiast powodzeniem były uwieńczone starania Komitetu Gospodarczego około zapewnienia zamiejscowym uczestnikom Zjazdu – o ile sobie tego życzyli – bezpłatnego pomieszczenia we Lwowie w czasie Zjazdu, a to dzięki niezwyklej uprzejmości członków Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, ich rodzin i znajomych, którzy użyczyli przybywającym spoza Lwowa uczestnikom Zjazdu u siebie gościny.

Dzięki życzliwemu stanowisku, jakie względem Zjazdu zajął Senat Akademicki Uniwersytetu Jana Kazimierza z Jego Magnificencją Rektorem, ks. prof. drem Stanisławem Narajewskim, na czele, obrady Zjazdu toczyły się w auli i w salach wykładowych gmachu uniwersyteckiego. W związku ze Zjazdem odbyły się dwa zebrania towarzyskie, jedno w przeddzień Zjazdu wieczorem w restauracji Hotelu Krakowskiego, drugie – w postaci skromnego rautu – wieczorem dnia 12 maja 1923 roku w salach reprezentacyjnych Uniwersytetu. Stroną gospodarczą rautu zajęło się na prośbę Komitetu grono Pań pod przewodnictwem Pani Profesorowej Alfredowej Halbanowej.

Zjazd zgromadził ogółem 123 uczestników. Według miejsca zamieszkania przypadło na Lwów uczestników 47, na Warszawę 36, na Kraków 10, na Poznań 7, na Wilno 5, na Trembowłę 4, na Ciechanów 2, na Sanok 2, a po 1 na Baczków, Buczacz, Częstochowę, Dzieńchówkę, Gniezno, Huwniki, Katowice, Książniczkę, Przemyśl i Toruń. Imienny spis uczestników znajduje się na końcu *Księgi*. Pragnąc umożliwić młodzieży akademickiej przysłuchiwanie się obradom Zjazdu, Komitet wydał osobne karty wstępu i dla studentów, i studentek, mianowicie dla lwowskich 117, dla warszawskich 16, a dla krakowskich 9.

Wliczając odczyt prof. dra Władysława Witwickiego, wygłoszony na uroczystym otwarciu Zjazdu, oraz dwa referaty, nadesłane na piśmie i na posiedzeniach sekcji odczytane, Zjazd objął ogółem referatów 51, wygłoszonych przez 42 referentów; z referatów tych przypadło na posiedzenia plenarne 5, na posiedzenia sekcji połączonych 2, na Sekcję Logiki 8, na Sekcję Metafizyki i Epistemologii 7, na Sekcję Psychologii 8, na Sekcję Historii Filozofii 14, na Sekcję Ogólną 7. Według miejsca zamieszkania referentów przypadło na referentów ze Lwowa 18, z Warszawy 13, z Poznania 8 referatów, z Krakowa 4 referaty, z Wilna i Gnie-

zna po 2 referaty, z Ciechanowa, Częstochowy, Dziewczopola i Torunia po 1 referacie.

Sprawozdania z I Polskiego Zjazdu Filozoficznego z przytoczeniem nazwisk wszystkich referentów i tytułów wszystkich referatów ukazały się w następujących czasopismach: *Ruch Filozoficzny*, r. VII (1923), s. 129–132; *The Journal of Philosophy*, vol. XX (1923), s. 530–532; *Kant-Studien*, B. 29 (1924), z 325–327; *Revue Néoscholastique de Philosophie* XXV A. (1923), s. 461–463. Krótsze wzmianki o Zjeździe umieściły *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XII A. (1923), s. 592, oraz *L'Année Psychologique*, XXIV za rok 1923 (wydana 1924) na s. 682.

5.21. VI Międzynarodowy Zjazd Filozoficzny³¹⁷

Ruch Filozoficzny, t. XI (1928/1929), nr 1–10, s. 15–16

VI Międzynarodowy Zjazd Filozoficzny, który odbył się w Cambridge (Massachusetts) w Stanach Zjednoczonych w dniach od 13 do 17 września 1926 roku, zgromadził przeszło 400 uczestników, w tym około 70 spoza Ameryki. W Zjeździe brali też udział Polacy, z których dwaj wygłosili odczyty. Ogółem, pomijając przemówienia okolicznościowe, wygłoszono 101 odczytów.

Zjazd rozpoczął się przemówieniem powitalnym prezesa Komitetu Organizacyjnego N.M. BUTLERA. Przemawiali następnie: imieniem Uniwersytetu Harvarda (w którego murach toczyły się obrady Zjazdu)

³¹⁷ Niniejsze sprawozdanie opiera się na cytowanym w poprzednim artykule *Pamiętniku Zjazdu*. [Chodzi o *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Longmans, Green and Co., New York 1927 – cytowany w artykule J. Łukasiewicza „Wrażenia z VI Międzynarodowego Zjazdu Filozoficznego”, *Ruch Filozoficzny*, t. XI (1928/1929), nr 1–10, s. 1 [przyp. nasz – A.B. i J.J.]].

A.L. LOWELL, imieniem Sekcji Wschodniej Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego W.E. HOCKING, imieniem Sekcji Zachodniej R.C. LODGE, imieniem Sekcji Pacyficznej tegoż Towarzystwa H.W. STUART. W imieniu delegacji zagranicznych przemawiał rektor Uniwersytetu Paryskiego P. LAPIE, dziś już nieżyjący.

Obrazy naukowe Zjazdu, zgodnie z programem (zob. *Ruch Filozoficzny*, IX, s. 169), toczyły się w czterech oddziałach, obejmujących po cztery sekcje. Każdy oddział obok posiedzeń sekcyjnych odbywał jedno posiedzenie ogólne. Posiedzenia ogólne przypadały na wieczory 14 i 16 września oraz na popołudnia 15 i 17 września. W sekcjach obradowano równocześnie przez wszystkie cztery dni.

ODDZIAŁ A poświęcony był metafizyce wraz z filozofią przyrody, filozofią umysłu i filozofią religii.

I. Na posiedzeniu OGÓLNYM tego oddziału zajęto się hipotezą ewolucji skokowej, jej znaczeniem i obecnym stanem jej uzasadnienia. Pierwszy przemawiał H. DRIESCH (Lipsk), krytykując hipotezę ewolucji skokowej Lloyda Morgana. Termin „ewolucja skokowa” (*emergent evolution*) użyty został po raz pierwszy przez Lewesa na oznaczenie zjawiska powstawania w ciągu procesu ewolucji nowych, niedających się przewidzieć form. Wedle Morgana ewolucja wszechświata jest ewolucją skokową, uwarunkowaną istnieniem Boga jako jedynej aktywności. Driesch uważa hipotezę Morgana za błędną w odniesieniu do świata nieorganicznego, za niemożliwą do sprawdzenia w odniesieniu do świata organicznego. H. WILDON CARR (Londyn) w odczycie zatytułowanym „Życie i materia” odrzuca również hipotezę ewolucji skokowej. Pojmuje ją jednak odmiennie niż Driesch, który skłonny był pojęcie ewolucji skokowej w świecie organicznym utożsamiać z Bergsonowskim pojęciem ewolucji twórczej. Wedle Carra pojęcia te przeciwstawiają się sobie. Na stanowisku ewolucji twórczej życie i myśl są przejawem siły, działającej w kierunku przeciwnym do kierunku ewolucji kosmicznej; na stanowisku ewolucji skokowej życie i myśl zjawiają się w pewnych określonych fazach ewolucji kosmicznej. W obronie hipotezy ewolucji skokowej stanął A.I. LOVEJOY (Baltimore). Zdaniem jego jednak hipoteza ta nie potrzebuje ani uciekać się do teologicznej koncepcji świata, ani przyjmować

jakiegoś witalnego rozpędu kosmicznego, lecz może i powinna zjawiska występowania nowych typów – z różnych od tych, których oczekiwać by należało ze względu na poprzednią fazę rozwojową – tłumaczyć spóźnioną ewolucją integracji siły i materii. W.M. WHEELER (Cambridge) mówił o „Ewolucji skokowej w dziedzinie socjalnej”. Zwróciwszy uwagę na płodność hipotezy skokowej ze względu na najróżnorodniejsze teorie naukowe (fizykalna teoria kwantów, biologiczna teoria mutacji i in.), zajął się prelegent problemem ewolucji skokowej w odniesieniu do zjawisk życia społecznego.

II. SEKCJE Oddziału A.

Przedmiotem obrad Sekcji Pierwszej był problem czasu. E.B. MCGILVARY (Madison) mówił o „Czasie Newtona i Einsteina”. Szereg paradoksów w systemie Einsteina zdaje się wynikać stąd, iż odczytywanie czasu w systemie względności odbywa się przy pomocy zegarów tak samo nastawionych, idących z taką samą szybkością, lecz niepodlegających synchronizmowi Newtona. H. WEYL (Zurych) wygłosił odczyt pt. „Stosunki czasowe we wszechświecie: czas właściwy, czas przeżywany i czas metafizyczny”. Do pojęcia czasu właściwego dochodzimy, przedstawiając sobie wszechświat jako linię, której punkty pozostają do siebie w stosunku następstwa i której fragmenty można porównywać za pomocą miar. Czas przeżywany jest ustawicznym «teraz», wypełnionym zmienną treścią. Syntezą pojęcia czasu właściwego i pojęcia czasu przeżywanego jest pojęcie czasu metafizycznego, jako produktu świadomości, dążącej do uzgodnienia swych indywidualnych doświadczeń z rzeczywistością. A.N. WHITEHEAD (Cambridge) mówił „O czasie”. Na pojęcie czasu składają się trzy fundamentalne kategorie: nakładanie się jednych zdarzeń na drugie, czyli tzw. supersesja, następnie prehensja, przez co należy rozumieć „określony sposób, w jaki jedno zdarzenie włącza inne w swej konkretyzacji”, i wreszcie niekompletność, co „znaczy, iż każde zdarzenie niesie w sobie swą przyszłość”. Do tego pojęcia niekompletności nawiązuje referent pojęcie fizycznej pamięci, przyczynowości oraz obiektywnej nieśmiertelności (w rozumieniu obszernym). Równoczesne mogą być wszelkie zdarzenia niezwiązane przyczynowo. To obszerne pojęcie równoczesności umożliwia jego relatywizację. Supersesja

zdarzeń nie jest procesem ciągłym; wyraża to referent zdaniem, iż czas jest epochalny. Epochalna teoria czasu jest podstawą teorii kwantów. W imieniu nieobecnego na kongresie A. WASILJEWA (Kazań i Leningrad) odczytano jego komunikat pt. „Zdobycze i zagadki filozofii przyrody”. Einsteinowska interpretacja wszechświata, stosująca matematyczną analizę do «czasu-przestrzeni», przyczyniła się do rozwiązywania szeregu zagadnień filozofii przyrody. Niemniej i na jej gruncie próby wyjaśniania kwestii jakości zmysłowych, pojęcia przeszłości, pojęcia kierunku w przestrzeni i szeregu innych zagadnień natrafiają na liczne, kto wie, czy możliwe do usunięcia trudności. Obrady sekcji zakończyło przemówienie G.H. MEADA (Chicago) „O obiektywnej rzeczywistości perspektyw”. Referent przenosi pewne pojęcia filozofii relatywizmu, wypracowanej przez Whiteheada, na grunt psychologii i socjologii. W miejsce absolutnego czasu i absolutnej przestrzeni relatywizm wprowadza mnogość «perspektyw», tj. mnogość systemów czasowo-przestrzennych, przywiązanych do poszczególnych organizmów, które to perspektywy najrozmaiciej się ze sobą łączą. Otóż i w psychologii oraz socjologii należy za punkt wyjścia obrać owe perspektywy, a więc postawy i punkty widzenia jednostek. Społeczeństwo wyłania się z chwili, gdy jednostka potrafi działać nie tylko we własnej perspektywie, lecz także w perspektywie innych, zwłaszcza we wspólnej perspektywie grupy społecznej.

Sekcja Druga Oddziału A poświęcona była filozofii religii ze szczególnym uwzględnieniem wschodniego i zachodniego mistycyzmu. Zdaniem E.D. STARBUCKA (Iowa), przedstawionym w odczycie pt. „Empiryczne badanie mistycyzmu”, problemy mistycyzmu rozwiązane być mogą wyłącznie na drodze badania empirycznego. Stwierdziwszy, że do tego celu nadają się doskonale metody psychologii eksperymentalnej, przedstawił prelegent wyniki ankiety przeprowadzonej wśród studentów psychologii. Wyniki tej ankiety miałyby świadczyć o niższym stopniu inteligencji osobników o usposobieniu mistycznym. S. DASGUPTA (Calcutta), wedle którego mistycyzm jest podstawą życia religijnego w ogóle, zajął się, w odczycie „O wschodnim i zachodnim mistycyzmie”, analizą porównawczą prądów mistycznych chrystianizmu, islamu i hinduizmu, wskazując podobieństwo ich cech istotnych, róż-

niących się tylko sposobem występowania. H. VON GLASENAPP (Berlin) [mówił] o „Tendencjach pragmatystycznych w religii i filozofii Indusów”. Sposób, w jaki ustosunkowują się Indusi zarówno do filozoficznych poglądów na świat, jak i do systemów religijnych, do ksiąg i obrzędów świętych, jest wyrazem stanowiska epistemologicznego zbliżonego do pragmatyzmu, poniekąd także do filozofii fikcji. Filozofowie indyjscy bowiem przyjmują sprzeczne nieraz poglądy na świat jako zarówno «prawdziwe»; *Vedanta* i *Mahâyâna* uczą o „pożytecznych błędach”; wyznawcy religii czczą jako święte księgi, zawierające sprzeczne między sobą «objawienia». Tego rodzaju postawa wynika z przekonania, że wszelkie poglądy na świat są tylko konstrukcjami pomocniczymi, fikcjami mniej lub bardziej praktycznymi, zbliżającymi człowieka do w istocie niepoznawalnego absolutu. Ch.A. BENNETT (New Haven) w odczycie pt. „Paradoks mistycyzmu” zwalcza tezę, jakoby mistycyzm był skrajnym sceptycyzmem. Przeżycie mistyczne zakłada tylko jako fazę przygotowawczą zawieszenie metod dyskursywnego poznania. Na zakończenie wygłosił E. SCRIBNER AMES (Chicago) odczyt pt. „Mistycy: ich doświadczenie i nauka”, w którym podkreślał konieczność ścisłego odgraniczenia mistyki w sensie wewnętrznego przeżycia od mistyki jako nauki. W pierwszym znaczeniu mistyka jest przedmiotem doświadczenia i winna być badana przy pomocy metod psychologii na równi z pokrewnymi przeżyciami natury estetycznej, poznawczej i praktycznej.

Sekcja Trzecia Oddziału A była poświęcona filozofii umysłu ze szczególnym uwzględnieniem istoty obcowania między umysłami. P.E. WHEELWRIGHT (New York) w odczycie pt. „Kategoria samotranscendencji jako zasadniczy element pojęcia osobowości” uważa, iż istotnym składnikiem pojęcia osobowości jest pojęcie samotranscendencji, która polega na dążności każdego indywiduum do odnoszenia się do czegoś poza sobą. Dążność ta objawia się zrazu subiektywnie w uznaniu własnej osobowości, później obiektywnie w uznaniu autonomicznego istnienia innych osobowości. J.A. SMITH (Oxford) wyraża w odczycie „O istocie umysłu i o rzeczywistości naturalnego obcowania umysłów” przekonanie, że odpowiedzi na pytanie, czym jest umysł, szukać należy nie u myślicieli lecz u poetów. Jako istotną cechę umysłu podaje referent

świadomość. W.M.H. SHELDON (New Haven) broni w odczycie pt. „Immaterialna rzeczywistość nieduchowa” tezy powszechnego immaterializmu, pojętego jako rodzaj energetyzmu. Wedle H.A. OVERSTREETA (New York), który wygłosił odczyt pt. „Tworzenie wspólnoty umysłowej”, indywiduum w ogóle nie istnieje. Przekonanie o istnieniu indywiduum jest podobnym złudzeniem jak przekonanie o istnieniu bezwzględniego ruchu. Analizując pojęcie indywiduum, wykrywamy w nim liczne sprzeczności. Odrzuciwszy istnienie indywiduum, odrzuca też referent możliwość realnego obcowania umysłowego, przemawia natomiast za rozwojem poczucia tożsamości umysłowej. Posiedzenie zakończył odczyt W. DURANTA (Brooklyn) pt. „Czy filozofia jest skazana na zagładę?”, zwrócony głównie przeciw J. Watsonowi, który wychodząc ze stanowiska behawiorystycznego, uważa dni filozofii za policzone. Referent starał się wykazać, że ci, którzy zwalczają filozofię, uprawiają ją sami, popadając w ten sposób nieuchronnie w niekonsekwencję, i że nie należy obawiać się zaniku filozofii.

Sekcja Czwarta Oddziału A obejmowała tematy dowolne. Pierwszy przemawiał tu E.S. BRIGHTMAN (Boston), charakteryzując znaczenie filozofa amerykańskiego B.P. Bowne’a (1847–1910) dla spopularyzowania personalizmu w Ameryce. Personalizm przyjmuje, że „być” znaczy to samo, co „być osobą”, przy czym może występować jako teoria bądź monistyczna, bądź populistyczna. Bowne, a za nim referent reprezentują personalizm pluralistyczny i teistyczny. R. MÜLLER-FREIENFELS (Berlin) poruszył „Problem indywidualności”. Starał się wykazać, że indywidualność jest całością, dającą się ująć wyłącznie za pośrednictwem irracjonalnej intuicji; mimo to indywidualność nie jest jakimś chaosem, lecz kategorią ogromnie doniosłą zwłaszcza ze względu na problematykę filozofii religii i metafizyki. E.A. BURTT (Chicago) wygłosił referat pt. „Ewolucja realna a abstrakcyjna”. Rozgraniczenie pojęć ewolucji abstrakcyjnej, tj. stwierdzającej jedynie porządek obiektywny faz rozwojowych, i ewolucji realnej, tj. podającej nadto sposób wyłaniania się tych faz, przyczynić się może do wyjaśnienia istotnego znaczenia empiryzmu w badaniach przyrodniczych. Ostatnie przemówienie wygłosił w tej sekcji G. VIDARI (Turyn) pt. „Stosunek etyki do religii”. Referent

rozpatrywał stosunek etyki do religii z punktu widzenia pozytywizmu Comte'a i Spencera, z punktu widzenia absolutnego idealizmu Gentilego oraz z punktu widzenia idealizmu praktycznego. Zdaniem referenta etyka i religia są obok wiedzy i sztuki wytworami umysłu ludzkiego. Etyka jest wytworem umysłu podporządkowującego się absolutowi jako prawu; religia wyraża dążność umysłu do połączenia się z absolutem.

ODDZIAŁ B skupiał tematy z zakresu logiki, teorii poznania i filozofii nauki.

I) Na posiedzeniu OGÓLNYM omawiano ciągłość i nieciągłość w naukach. Pierwszy przemawiał F. ENRIQUES (Rzym), wygłaszając odczyt pt. „Jedność nauki”. O jedności nauki mówić należy w dwóch znaczeniach: w znaczeniu pierwszym ze względu na przedmiot badań naukowych; w znaczeniu drugim ze względu na poznający podmiot. W znaczeniu pierwszym jedność nauk polega na jedności przedmiotu, czyli rzeczywistości, którą pojąć musimy jako zbiór wzajemnie zależnych zjawisk. Jedność nauki w drugim znaczeniu, ujawniająca się we wzajemnej zależności historycznego rozwoju badań naukowych, polega na jedności samego rozumu. „O różnicy i związku między naukami” mówił E. BECHER (Monachium). Trzy momenty decydują o charakterze każdej nauki: (1) przedmiot; (b) metoda uwarunkowana naturą przedmiotu; (c) założenia logiczne. Stosunek więc wzajemny nauk zależy od podobieństwa lub niepodobieństwa wymienionych czynników. W sposób naturalny dzielią się z tego względu nauki na realne i idealne. W.E. HOCKING (Cambridge) w odczycie pt. „Umysł i *quasi*-umysł” zastanawia się nad pytaniem, o ile umysł może być dla siebie samego przedmiotem. W ścisłym tego słowa znaczeniu podmiot poznania nie może nigdy stać się przedmiotem poznania. Wysiłek, by uczynić umysł przedmiotem badań, prowadzi do wytworzenia systemu przedmiotów zastępczych, praktycznie równoważnych umysłowi *quasi*-umysłów.

II) SEKCJE Oddziału B.

Sekcja Pierwsza była poświęcona dyskusji na temat „Dane zmysłowe i przedmioty nauki – ich wzajemny stosunek”. E. WIND (Chapel Hill) w odczycie „Eksperyment i metafizyka” starał się wykazać, że nawet czynność fizykalnego mierzenia zakłada pewne momenty

metafizyczne. G. DAWES HICKS (Londyn) wygłosił rzecz pt. „Jakości zmysłowe a przedmioty materialne”. Jakości zmysłowe są cechami przedmiotów, a nie przedmiotami istniejącymi. Uważanie jakości zmysłowych za przedmioty istniejące prowadzi do licznych, trudnych do przyjęcia konsekwencji, tak w odniesieniu do natury i powstania tych jakości, jak i co do ich stosunku do przedmiotów spostrzeżenia. Na tym stanowisku niepodobna wytłumaczyć, w jaki sposób, spostrzegając jakości, poznajemy przedmiot. B. BAUCH (Jena) miał referat pt. „Stanowisko i wzajemny stosunek zmysłowości i przedmiotu nauki”. Poznanie zmysłowe jest nie tylko psychologicznym, lecz także przedmiotowym punktem wyjścia wszystkich nauk, nie wyłączając matematyki. Każda nauka przewyższa poznanie zmysłowe, aby znowu móc się nim posłużyć dzięki zastosowaniu kategorii, które subiektywnym wrażeniom zmysłowym udzielają obiektywnego waloru. H. CHAPMAN BROWN (Palo Alto) wystąpił w odczycie „Dlaczego obrazy zmysłowe?” przeciw przyjmowaniu obrazów zmysłowych jako przedmiotów swoistego rodzaju czy to fizycznych, czy psychicznych, opierając się na analizie procesu widzenia przedmiotu, dokonanej ze strony psychologicznej, fizjologicznej i fizycznej. Owe obrazy zmysłowe nie pozostają w stosunkach przestrzennych ani ze sobą, ani z odpowiadającymi im przedmiotami; nie można też z różności obrazów zmysłowych wnosić o różności przedmiotów widzialnych. J. GIBSON HUME (Toronto) przedstawił rzecz pt. „Wszechświat konkretny”. Zajął się pojęciami czasu, przestrzeni, substancji i przyczynowości oraz ich stosunkiem do przedmiotów doświadczenia zewnętrznego. Podał nadto rozbirowi pojęcie podmiotu i zastanawiał się nad pytaniem, w jakim stosunku pozostaje działanie podmiotu do działania przyczyny w świecie fizycznym.

Sekcja Druga Oddziału B poświęcona była kwestii subsystemu i esencji w bieżącej logice i teorii poznania. Pierwszy przemawiał R.W. SELLARS (Ann Arbor). [W odczycie] pt. „Esencja i egzystencja w świetle krytycznego realizmu” [podkreślił, że] problem uniwersaliów tkwi u podstaw wszystkich ważniejszych kierunków nowożytnej myśli filozoficznej. Na stanowisku krytycznego realizmu esencjom, będącym treściami logicznymi, przy pomocy których myśl ujmuje przedmioty

realne, nie przysługuje rzeczywiste istnienie. R.F.A. HOERNLÉ (Johannesburg) w odczycie pt. „Egzystencja i subsystemacja we współczesnej logice i teorii poznania” pragnął dać przegląd głównych problematów związanych z kwestią istnienia. Dokonawszy podziału sposobów bycia na egzystencję i subsystemację, podkreślił rolę Meinongowskiej teorii przedmiotów, na której gruncie można mówić o realności przedmiotów nieistniejących. W ostatniej części odczytu podniósł prelegent szereg zagadnień szczegółowych jako to: czy istnieje świat jako całość, czy esencja implikuje egzystencję, jaka jest funkcja łącznika „jest” itp. M. GEIGER (Getynga) wygłosił odczyt pt. „Postawa filozoficzna a problem subsystemacji i esencji”. Różnice w sposobie rozwiązywania problemu esencji i subsystemacji są wynikiem różnic w ogólnej postawie filozoficznej. Nastawienie naturalistyczne wiedzie nieuchronnie do nominalizmu, nastawienie fenomenologiczne do realizmu. Rozstrzygnięcie sporu leży nie na drodze analiz przytaczanych przez obie strony dowodów, lecz na drodze rozważenia słuszności stanowiska filozoficznego, warunkującego oba dowody. A.W. MOORE (Chicago), w odczycie „Subsystemacja i egzystencja w neorealizmie”, sądził, iż aby uniknąć trudności związanych z subiektywno-obiektywną teorią przedmiotów, trzeba przyjąć klasę przedmiotów obejmującą wszystkie możliwe przedmioty myśli. Przyjęcie takiej klasy jednak prowadzi do pewnych trudności, zawartych np. w pytaniu, czy klasa ta obejmuje także myśl, która ją myśli. Ponadto powracają wątpliwości, jak definiować stosunek podmiotu nieistniejącego do istniejącego itp. Trudności te można jednak usunąć, jeśli przestanie się przeciwstawiać egzystencję esencji, podciągając obie te kategorie pod wspólną klasę znaczeń.

Sekcja Trzecia Oddziału B zajęła się kwestią znaczenia, które posiada rozróżnienie sądów o istnieniu i sądów o wartości dla logiki i teorii poznania. W.M. URBAN (Hanoover, Stany Zjednoczone) w odczycie „Wartość, logika i rzeczywistość” sądzi, iż wartość nie jest czymś wniesionym w rzeczywistość, lecz jest istotnym składnikiem przedmiotów. Stąd wszelkie poznanie zakłada sądy o wartości. Logika, interesując się nie treścią lecz formą naszych poznań, nie zajmuje się sądami o wartości, które są takimi właśnie ze względu na treść. Zdaniem F.C.S. SCHILLERA

(Oxford), wyrażonym w odczycie „Fakt i wartość”, nie należy przeciwstawiać sobie faktów i wartości. Sądząc o faktach, przekonani jesteśmy o tym, że sąd, który wydajemy, jest «lepszy» od wszystkich innych możliwych sądów. Fakty nie są niczym innym jak ukrytymi wartościami. Stają się wartościami jawnymi i być nimi przestają zależnie od potrzeb poznającego przedmiotu. L.J. RUSSELL (Birmingham) mówił „O wartości i istnieniu”. Wartość jest warunkiem poznania rzeczywistości, warunkiem wszelkiego doświadczenia. Wartościami bowiem są tkwiące u podstaw każdej teorii ostateczne postulaty, tj. twierdzenia ani oczywiste, ani konieczne, przyjęte *a priori* i funkcjonujące tak, jak gdyby wymienione cechy im przysługiwały. Wartości jako postulaty wymagają jednakowoż sprawdzenia przez fakty. Stąd ich charakter względny. Na zakończenie A.P. BROGAN (Austin) przedstawił „Wnioski meliorystyczne, dotyczące wzajemnego stosunku wartości i istnienia”. Na stanowisku teorii melioryzmu wartość nie jest czymś, co by się dołączało do istnienia lub jemu przeciwstawiało, lecz jest ona stosunkiem między przedmiotami istniejącymi, stosunkiem podobnym do stosunku przyczynowego itp. Sądy o wartości zaliczyć należy jako formę swoistą obok znanych już form do klasy sądów wyodrębnionych na podstawie relacji.

Sekcja Czwarta Oddziału B obejmowała tematy dowolne. J.E. HEYDE (Greifswald) w odczycie pt. „Problem poznania w świetle filozofia Jana Rehmkego” przedstawił epistemologiczne poglądy Rehmkego, dające się streścić w następujących tezach: (1) świat poznania jest jeden; (2) istnieją dwa sposoby rozważania go. Obie te tezy wynikają z naczelnej zasady: istnieją dwa w istocie swej różne, lecz nierozdzielone światy – świat materialny przedmiotów przywiązanych do miejsca i świat niematerialny nieprzywiązanych do miejsca świadomości. W.M. Kozłowski (Poznań) wygłosił odczyt pt. „Myśl rozważana jako czyn a pewniki logiczne”. Prelegent rozróżnia myślenie kontemplacyjne i skuteczne. Kryterium wartości pierwszego jest zadowolenie wewnętrzne z jego wytworu; drugiego – skuteczność zdeterminowanego przez myślenie czynu. Myślenie logiczne jest myśleniem skutecznym. Myślenie skuteczne powstaje podobnie z myślenia kojarzeniowego jak ruch dowolny z odruchów. Pewniki logiczne są wyrazem przystosowania się dyskursywnego myśle-

nia skutecznego do postulatów wiedzy. A.E. HEATH (Swansea) mówił „O pojęciu zrozumiałości w myśleniu naukowym”. Jednym z postulatów tkwiących u podstaw nauki jest wymaganie, by ona czyniła przyrodę zrozumiałą. Postulat ten zakłada: (1) że istnieje w przyrodzie jakiś porządek; (2) że ten porządek można odkryć. Założenie drugie zakłada znów następujące twierdzenia: (a) prawa rządzące w świecie nie są ani zbyt liczne, ani zbyt skomplikowane; (b) we wszechświecie można wyróżnić zjawiska indywidualne (w przeciwnym razie abstrakcja byłaby niemożliwa); (c) doznajemy wrażeń w takim porządku, że odkrycie praw rządzących jest rzeczą możliwą. K. VOROVKA (Praga) wygłosił referat pt. „Analiza stosunku przyczynowego przy pomocy pojęcia działania dostatecznego”. Wychodząc z założenia, że błędne jest stanowisko Macha, rugujące z nauki prawa przyczynowe, referent przedstawił próbę przystosowania pojęcia przyczynowości do potrzeb metodologii nauk empirycznych. C.J. DUCASSE (Providence) mówił „O pewnym zaniedbanym znaczeniu prawdopodobieństwa”; starał się sprowadzić prawdopodobieństwo do względnej możliwości, którą określał przy pomocy pojęcia przyczynowości. Wreszcie H.M. SHEFFER (Cambridge) przedstawił rzecz pt. „Względność znakowa”; podał w niej rozważania z dziedziny systematów dedukcyjnych, pokrewne teorii względności w fizyce, a prowadzące do teorii względności znaków, w której chodzi o konsekwencje niektórych uogólnień strukturalnych.

ODDZIAŁ C zajmował się etyką i teorią wartości, filozofią społeczną i estetyką.

I. Posiedzenie ogólne miało za temat „Filozofię i stosunki międzynarodowe”. Po kilku słowach prof. URBANA, poświęconych pamięci Rudolfa Euckena, pioniera idei pacyfistycznej, wygłosił C.Ch. BOUGLÉ (Paryż) odczyt pt. „Orientacja filozofii a przygotowanie pokoju”. Filozofia, której cechą istotną jest dążność do systemizacji wiedzy ogólnoludzkiej, jest z natury swej międzynarodowa, filozof natomiast jako reprezentant kultury pewnej rasy *resp.* pewnego narodu łatwo popaść może w skrajny indywidualizm narodowościowy. Potężniejący jednak duch demokratyczny sprzyja filozofii w walce z instynktami naturalistycznymi i nacjonalistycznymi istoty ludzkiej. E. BECHER (Monachium)

w odczycie „Darwinizm i stosunki międzynarodowe” poddaje krytyce Darwinistyczne usprawiedliwianie wojny. Hipoteza Darwina, że walka o byt jest czynnikiem dodatnim, dzięki temu, iż ulegają w niej tylko organizmy źle przystosowane, a organizmy doskonalsze zdobywają sobie lepsze warunki rozwoju, zawodzi zupełnie w zastosowaniu do stosunków międzynarodowych. W wojnach bowiem między narodami cywilizowanymi ulegają często nie najslabsze, lecz najwyżej rozwinięte organizmy społeczne. „O filozofii w stosunkach międzynarodowych” mówił C. ALBERINI (Buenos Aires), wywodząc, że nacjonalizm i internacjonalizm tworzą specjalny przypadek zagadnienia stosunków, zachodzących między szczegółem a ogółem w zakresie teorii wartości. R. POUND (Cambridge) przedstawił referat „O udziale filozofii w prawie międzynarodowym”. Wyróżniwszy w dziejach prawa międzynarodowego okres autorytetu, okres racjonalizmu i okres empiryzmu, referent twierdził, że metodą rozwiązania aktualnego zagadnienia, w jaki sposób pogodzić sprzeczne dążności różnych społeczeństw, może być tylko metoda empiryczno-racjonalna. Na zakończenie posiedzenia ogólnego tego oddziału F.C.S. SCHILLER (Oxford), G. KUWAKI (Tokio) i N. HARTMANN (Kolonja) odczytali komunikaty na temat „Filozofia i stosunki międzynarodowe”, w których podkreślali – każdy ze swego punktu widzenia – wielką doniosłość filozofii dla przezwyciężenia nacjonalizmu i separatyzmu narodowego i dla wytworzenia ducha wzajemnego porozumienia.

II. SEKCJE Oddziału C.

Sekcja Pierwsza była poświęcona zagadnieniu podstawy obiektywnych sądów w etyce. J.A. Ryan (Washington) jest zdania, że obiektywność sądów etycznych uwarunkowana jest ich przedmiotem, którym są obiektywne stosunki między człowiekiem a innymi przedmiotami. Stosunki te zaś są obiektywne dzięki stałości natury ludzkiej, o ile tylko zostały w sposób właściwy określone przez rozum. Zdaniem L. LÉVY-BRUHLA (Paryż) obiektywnej podstawy sądów etycznych szukać należy w stosunkach społecznych panujących w danym środowisku ludzi. Najbliższym więc zadaniem etyki winna być analiza socjologiczna zjawisk moralnych. W.D. Ross (Oxford), stwierdziwszy, iż przez podstawę rozumieć należy podstawę logiczną i że obiektywne jest to, co jest prawdą

niezależnie od psychicznych reakcji sądzącego podmiotu, stawia sobie następujące zagadnienia: (1) czy istnieją cechy moralne niezależne od sądzącego podmiotu; (2) jeśli tak, czy można wykryć, czemu te cechy przysługują; (3) czy sądy nasze, orzekające te cechy, są bezpośrednie, czy wywnioskowane, czy też częścią bezpośrednie, częścią wywnioskowane; (4) jeśli są wywnioskowane, to z jakich przesłanek wynikają. Referent ogranicza swą analizę do sądów o formie „*X* jest dobre” i dochodzi do wniosków: (1) że cecha dobroci jest obiektywna; (2) że istnieją przedmioty, co do których wszyscy się godzą, iż cecha dobroci im przysługuje (cnota, poznanie, przyjemność); (3) że sądy orzekające tę cechę po części są wywnioskowane; (4) że wnioski te opierać się muszą na różnych terminach średnich i dotyczą jedynie tego, co jest dobre jako środek, a nie tego, co jest dobre samo w sobie. M.W. CALKINS (Wellesley) sądzi, że jakkolwiek ze względu na wchodzące w grę czynniki emocjonalne moralność jest nieuchronnie subiektywna, niemniej przeto sądom etycznym przysługuje w pewnym znaczeniu cecha obiektywności. Obiektywność ta polega na względnej powszechności sądów etycznych. Wedle G.P. ADAMSA (Berkeley) tendencji wiedzy współczesnej, by ograniczyć poznanie obiektywne do poznania teoretycznego, bezwzględnie przeprowadzić nie można. Sądom natury praktycznej przysługuje również pewnego rodzaju obiektywność, zwłaszcza ze względu na to, że wszelkie zainteresowania praktyczne odnoszą się do specyficznych przedmiotów i są przez te przedmioty zdeterminowane.

Sekcja Druga Oddziału C poświęcona była estetyce. Po przemówieniu S.C. PEPPER (Berkeley), który opisywał doświadczenie estetyczne, wygłosił N. HARTMANN (Kolumbia) odczyt „O stanowisku wartości estetycznych w świecie wartości w ogóle”. Wartości estetyczne nie są wartościami przeżyć estetycznych, lecz przedmiotów tych przeżyć. Nie są to jednak wartości przedmiotu jako takiego, lecz przedmiotu, o ile jest przedmiotem danego aktu. Od wartości etycznych różnią się wartości estetyczne swym charakterem względnym i tym, że w świecie realnym mogą być tylko ujawnione, nigdy urzeczywistnione. Autonomię i niezależność posiadają wartości estetyczne w świecie idealnym, który jest ich światem właściwym. DE WITT H. PARKER (Ann Arbor) w odczycie „Za-

spokajanie pragnień i intuicja w sztuce” krytykuje jako zbyt jednostronne zarówno stanowisko intelektualistyczne (Croce), wedle którego sztuka jest poznaniem, jak i emocjonalistyczne (Freud), wedle którego punktem wyjścia dzieła sztuki jest chęć zaspokojenia pożądanego. T. YAMADA (Tokio), mówiąc „O estetyce dramatu japońskiego *No*”, charakteryzuje ten typ dramatu jako rodzaj sztuki naśladowczej, wyrażającej w sposób symboliczny naczelną tezę filozofii buddyzmu. Wedle I.G. CAMPBELLA (Aurora), który mówił „O obiektywnej formie i jej roli w estetyce”, element subiektywny nie jest czynnikiem dominującym w wyrazie artystycznym. Analiza dzieł sztuki wykazuje, że istnieją pewne stałe formy i ich kombinacje, powtarzające się w najróżnorodniejszych twórcach artystycznych.

Sekcja Trzecia Oddziału C, której obrady miały być poświęcone wyłącznie filozofii prawa, objęła jeszcze dwa referaty z zakresu estetyki. W pierwszym z nich, zatytułowanym „Podstawy estetyki”, E. PUFFER HOWES (Northampton) wyraziła zdanie, że piękne są te przedmioty, które doprowadzają osobę przeżywającą je do stanu pewnej jedności i samozupełności, polegającego na odzyskaniu równowagi po odchyleniach wywołanych szczegółami przedmiotu przeżywanego. Drugi z tych referatów wygłosił M. GEIGER (Getynga) pt. „Powierzchowne i głębokie oddziaływanie sztuki”. Referent wywodził, że celem sztuki nie jest przyjemność, która należy do sfery witalnej i jest czymś subiektywnym, lecz szczęście, które należy do sfery personalnej i obchodzi całą ludzkość. Dzieło sztuki winno być syntezą elementu witalnego i personalnego. Do właściwego tematu sekcji przystąpił M.R. COHEN (New York) w odczytanie pt. „Pozytywizm i granice idealizmu w filozofii prawa”. Skrajne na pozór przeciwieństwo pozytywizmu i idealizmu w filozofii prawa znika, jeśli się zważy, jak mało różni się pozytywizm, uznający zasady moralne za źródło prawa, od idealizmu, przyjmującego konieczność ograniczania sprawiedliwości, o ile stosuje się ona do spraw ludzkich czy to w dziedzinie życia społecznego, czy międzynarodowego. Następnie przedstawił F. DE LOS RIOS (Granada) referat pt. „Charakter religijny prawodawstwa kolonialnego Hiszpanii w wieku XVI”, w którym ilustrował przy pomocy tego prawodawstwa fakt, że istnieje ścisła i istotna analogia po-

między państwem i kościołem co do ich prawniczej i politycznej struktury, która to analogia sprawia, że organizacja państwa przybiera niekiedy charakter organizacji kościelnej.

Sekcja Czwarta Oddziału C obejmowała tematy różnorodne. Mówiła tu H.D. OAKELEY (Londyn) „O perspektywizmie w etyce”. Perspektywizm, czyli pogląd, że każdej jednostce odpowiada swoisty, jej tylko dostępny świat doświadczenia, uwarunkowany położeniem tej jednostki we wszechświecie, pozwala pogodzić stanowisko obiektywistyczne w etyce i w ogóle w teorii wartości ze stanowiskiem relatywistycznym: w każdym świecie indywidualnym wartości posiadają charakter absolutny, ale zarazem są one wraz ze światem indywidualnym, do którego należą, zależne od jednostki, więc względne. P. LAPIE (Paryż) mówił „O wychowaniu moralnym w szkołach francuskich”, podkreślając jego niezależność od postulatów religijnych i metafizycznych. G. TAURO (Cagliari) charakteryzował pedagogikę, szkoły i wychowanie w nowej Italii. J.B. KOZÁK (Praga) w odczycie pt. „Podstawa sądów obiektywnych w etyce” powrócił do zagadnienia Sekcji Pierwszej. Zdaniem referenta wszystkie sądy obiektywne uwarunkowane są bezpośrednio lub pośrednio, w sposób jawny lub ukryty przez fakty. Podobnie ma się rzecz z sądami etycznymi. Podstawy obiektywności tych sądów szukać należy w porządku moralnym, tkwiącym u podstaw doświadczenia moralnego, analogicznie do porządku naturalnego, warunkującego prawa nauk przyrodniczych. W końcu K. WIZE (Poznań) w odczycie „Kategorie etyczne i cnoty” wykazywał, nawiązując do Renouviera, że punktem wyjścia różnych postaci dobra są kategorie logiczne, zaś cnoty kardynalne mają swe źródło w danych psychologicznych.

ODDZIAŁ D zajmował się historią filozofii.

I. Obrady posiedzenia OGÓLNEGO dotyczyły roli filozofii w dziejach cywilizacji. Wedle H.O. TAYLORA (New York) rola filozofii w dziejach cywilizacji polega na tym, iż filozofia, odpowiadając dążności umysłu ludzkiego do posiadania prawdy, usiłuje w każdej fazie dziejów osiągnąć i sformułować ostateczne prawdy racjonalne, dotyczące zagadnień, które kolejno absorbowały umysł ludzki. Tezę swą ilustrował prelegent krótkim przeglądem dziejów filozofii. E. GILSON (Paryż) scharakteryzował

trzy możliwe poglądy na rolę filozofii w dziejach cywilizacji. Wedle pierwszego z nich filozofia jest wyrazem ideologicznym każdoczesnego stanu cywilizacji; wedle drugiego filozofia tworzy każdoczesny stan cywilizacji; wedle trzeciego filozofia, jako wyraz prawd bezczasowych, nie jest ani skutkiem, ani przyczyną cywilizacji, lecz czymś transcendentnym ze względu na każdoczesny stan cywilizacji. W syntezie tych trzech niewykluczających się stanowisk widzi prelegent właściwe rozwiązanie problemu. Zdaniem J. DEWEYA (New York) znaczenie filozofii nie polega na tym, jakoby mogła ona osiąść jakąś prawdę bezwzględną, lecz na tym, że porządkuje ona i wyraża pewien system wartości kulturalnych. Probiezrsem siły i rzetelności każdej cywilizacji jest jej zdolność wypowiedzenia się w filozofii. S. RADHAKRISHNAN (Calcutta) nie mówił, na czym polega, lecz na czym polegać powinna rola filozofii w cywilizacji, zwłaszcza w dobie obecnej, w której runęły już stare systemy metafizyczne, moralne i społeczne, obalone postępowaniem nowoczesnej wiedzy. Obrady posiedzenia ogólnego zakończył referat B. CROCEGO (Neapol) pt. „Współczesna koncepcja filozofii”, zbliżony tendencją swą do przemówienia Deweya.

II) Posiedzenia SEKCyjne Oddziału D.

Sekcja Pierwsza, poświęcona filozofii starożytnej, roztrząsała kwestię Sokratycznych i Platońskich pierwiastków w poglądach zawartych dialogach Platońskich. Po przedstawieniu przez W.D. ROSSA (Oxford) poglądów nieobecnego J. BURNETA (Edinburgh), który skłonny jest widzieć w dialogach Platońskich wierne odtworzenie nauki Sokratesa, wygłosił R.C. LODGE (Winnipeg) odczyt pt. „O nowej hipotezie dotyczącej Platońskiego Sokratesa”. Zdaniem referenta równoległość rozwoju nauki Platońskiej z rozwojem myśli Sokratesa w szeregu dialogów, tudzież sprzeczności w charakteryzowaniu roli Sokratesa, widoczne przy porównaniu *Teajtet*, *Fedona*, *Fajdrosa*, *Republiki* i *Filebosa*, przemawiają przeciw hipotezie Burneta, a za stanowiskiem, wedle którego Platon przez usta Sokratesa wypowiada swe własne, oryginalne poglądy. L. ROBIN (Paryż) w odczycie „O *Fedonie*” przytacza szereg argumentów przemawiających za tym, że wbrew opinii Burneta *Fedon* nie jest sprawozdaniem z ostatniej rozmowy Sokratesa ani nawet wiernym przedstawieniem jego poglądów, lecz fikcją zawierającą wyłącznie Platoński

Traktat o duszy. P. SHOREY (Chicago), zajmując w odczycie pt. „Problem pierwiastków Sokratycznych w Platonie” stanowisko zgodne ze stanowiskiem poprzednich mówców, kładzie nacisk na charakter literacki dialogów i na świadectwo Arystotelesa jako na momenty przemawiające przeciw temu, jakoby Sokrates był ojcem nauki o ideach. W.A. HEIDEL (Middleton) w odczycie „Eksperyment krzyżowy” skłonny byłby przyjmując hipotezę Burneta, stwierdza jednak niemożliwość przeprowadzenia jakiegoś *experimentum crucis*, które by ostatecznie pozwoliło rozwiązać problem elementu Sokratycznego w filozofii Platona.

Sekcja Druga zajmowała się filozofią średniowieczną ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia stworzenia świata. Pierwszy przemawiał W. TURNER (Buffalo) na temat „Racjonalizm i mistycyzm w filozofii średniowiecznej”, przeciwstawiając sobie w krótkim rzucie oka na rozwój filozofii średniowiecznej oba wymienione kierunki. Następnie E. GILSON (Paryż) wygłosił referat pt. „Studium filozofii arabskich i jego rola w interpretowaniu scholastyki”. Zaznaczywszy, że historycy filozofii pojmują na ogół zbyt ciasno rolę filozofii arabskiej w wiekach średnich, stwierdził referent: (1) iż wpływ filozofów arabskich nie kończy się z wiekiem XIII, lecz sięga poprzez całe wieki średnie aż do renesansu; (2) że błędne jest mniemanie, jakoby w kształtowaniu się systemów scholastycznych mniejszą rolę odegrał Avicenna niż Averroes. T. DE BOER (Amsterdam) mówił „O muzułmańskich teoriach stworzenia świata”. Teorii takich rozróżnił trzy: według *Koranu* Bóg stworzył świat przez swoją wolę, według mutazylitów przez swą mądrość, według mistyków przez swoją miłość, a według filozofów przez akt intelektualny. H.A. WOLFSON (Cambridge) przedstawił rzecz pt. „Zagadnienie początku materii w średniowiecznej filozofii żydowskiej i jego analogia ze współczesnym zagadnieniem poglądów na zagadnienie początku życia”. Filozofowie żydowscy wyznawali w wiekach średnich jeden z trzech poglądów na zagadnienie stworzenia materii: (1) materia została stworzona przez Boga z niczego; (2) materia istnieje odwiecznie obok Boga; (3) materia wyłoniła się (drogą emanacji) z istoty Boga. Różnym postaciami, które przybrała teoria emanacji materii, można przyporządkować różne współczesne teorie dotyczące powstania życia.

Sekcja Trzecia objęła tematy z zakresu historii filozofii nowożytnej ze szczególnym uwzględnieniem neoscholastyki. M.A. AYNİ (Konstantynopol) przedstawił i ilustrował licznymi cytataми poglądy Ismaila Hakki (1644–1719), jedyne go – jego zdaniem – prawdziwego filozofa Turcji. „O neoscholastycznej teorii poznania” mówił L. NOËL (Lowanium). Neoscholastyzm nie ogranicza się do pogłębiania historycznej znajomości filozofii średniowiecznej, lecz posługuje się jej zdobyczami w celu rozwiązania szeregu zagadnień filozofii współczesnej. Zwłaszcza neoscholastyczna teoria poznania, w tendencji swej bliska kierunkom realistycznym, wnosi do filozofii współczesnej szereg pojęć i poglądów właściwych teoriom epistemologicznym pisarzy scholastycznych średniowiecza. J.A. RYAN (Washington) w odczycie pt. „Neoscholastyzm jako filozofia współczesna” stwierdza, iż nie będąc kierunkiem eklektycznym, łączy neoscholastyzm, jako filozofia skończoności i nieskończoności, neoidealizm z neorealizmem. B. RAND (Cambridge) podał komunikat o bliskim ukazaniu się w druku korespondencji Locke’a z Clarkiem, obejmującej blisko 200 listów. W odczycie „Filozofia Oktawa Hamelina” przedstawił L. ROBIN (Paryż) nie dosyć jego zdaniem znane poglądy filozoficzne Hamelina, zawarte zwłaszcza w dziele *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, a nawiązujące w znacznej mierze do neokrytycyzmu Renouvier’a i filozofii Hegla.

Sekcja Czwarta, poświęcona współczesnym prądom filozoficznym w różnych krajach, odbyła dwa posiedzenia. Na pierwszym mówili: J. LAIRD (Abedreen) o współczesnej filozofii brytyjskiej, F. THILLY (Ithaca) o współczesnej filozofii w Ameryce, R. PICCOLI (Neapol) o współczesnych dążnościach filozofii włoskiej. Na posiedzeniu drugim wygłosili odczyty: F. DE LOS RIOS (Granada) o obecnym stanie filozofii w Hiszpanii, C. ALBERINI (Buenos Aires) o współczesnych dążnościach filozoficznych w południowej Ameryce ze szczególnym uwzględnieniem Argentyny, E. BECHER (Monachium) o współczesnych prądach w filozofii niemieckiej, G. KUWAKI (Tokio) o kierunkach filozoficznych w Japonii, C. BOUGLÉ (Paryż) o filozofii we Francji i ruchu socjologicznym, S. RADHAKRISHNAN (Calcutta) o zagadnieniach związanych z pojęciem *Maya*, F. PELIKAN (Praga) o czeskiej myśli narodowej.

Po południu ostatniego dnia Zjazdu odbyło się zebranie administracyjne, na którym wyrażono podziękowanie organizatorom Zjazdu i uchwalono, że następny, Siódmy Międzynarodowy Kongres Filozoficzny odbędzie się w Oksfordzie w 1930 roku. Tegoż dnia wieczór raz jeszcze zgromadzili się uczestnicy Zjazdu na obiedzie wydanym przez rząd stanu Massachusetts; w czasie tego obiadu przemawiali: prezydent senatu stanu Massachusetts, Wellington Wells, S. Dasgupta (Calcutta), H. Driesch (Lipsk), F. Enriques (Rzym), W.M. Kozłowski (Poznań), L. Lévy-Bruhl (Paryż), R. Pound (Cambridge), J.A. Smith (Oxford) i W.P. Montague (New York).

5.22. III Polski Zjazd Filozoficzny Kraków, 24–27 września 1936

Ruch Filozoficzny, t. XIII (1932–1937), nr 5–10 (1937), s. 71–75

Z inicjatywy Ogólnego Komitetu Polskich Zjazdów Filozoficznych³¹⁸ odbył się w jesieni 1936 w Krakowie III Polski Zjazd Filozoficzny. Urządził go Miejscowy Komitet Wykonawczy, o którego zorganizowanie zwrócił się Ogólny Komitet do pana prof. dra RUBCZYŃSKIEGO jako swego członka i przedstawiciela w Krakowie.

W skład Komitetu Wykonawczego weszli dr W. Rubczyński, hon. prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, jako przewodniczący, dr T. Garbowski, em. prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, jako zastępca przewodniczącego, dr M. Heitzman, doc. Uniwersytetu Jagiellońskiego, jako sekretarz, dr L. Chmaj, doc. Uniwersytetu Jagiellońskiego, jako skarbnik, dr Wł. Heinrich, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, ks. dr K. Michalski,

³¹⁸ Komitet ten, powołany do życia przed I Zjazdem (lwowskim) w roku 1923 i składający się wówczas z panów prof. W. Lutosławskiego, J. Łukasiewicza, W. Rubczyńskiego, M. Sobieskiego i K. Twardowskiego, przybrał do swego grona przed II Zjazdem (warszawskim) w roku 1927 panów prof. S. Błachowskiego, T. Czeżowskiego, T. Garbowskiego, T. Kotarbińskiego, W. Tatarkiewicza i W. Witwickiego, a w roku 1935 p. prof. Z. Zawirskiego.

prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, dr St. Szuman, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, dr J. Lande, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, dr Z. Mysłakowski, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, dr W. Gielecki, kustosz Biblioteki Jagiellońskiej, dr St. Harassek, doc. Uniwersytetu Jagiellońskiego, dyr. Dr E. Stamm i dr W. Steinberg. Komitet Wykonawczy odbył pierwsze swoje posiedzenie 9 listopada 1935.

Zjazd odbył się w dniach od 24 do 27 września 1936 w *Collegium Novum*, a wzięli w nim udział prócz uczonych polskich dr Ferdynand Pelikan (Praga), drka Róża Rand (Wiedeń), prof. dr Branislav Petronijewić (Beograd), prof. dr Dymitr Tschizewskij (Römerstadt), dr Andrzej Goupil-Vardon (Zakopane).

Otwarcie Zjazdu nastąpiło w Auli Uniwersytetu 24 września 1936. Prof. dr W. Rubczyński zagaił Zjazd imieniem Ogólnego Komitetu Polskich Zjazdów Filozoficznych i imieniem Komitetu Wykonawczego III Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Imieniem Uniwersytetu Jagiellońskiego powitał zjazd JM rektor Uniwersytetu, prof. dr W. Szafer, imieniem filozofów czechosłowackich, zgrupowanych około czasopisma *Ruch Filozofický* dr F. Pelikan, a imieniem Wolnej Wszechnicy Polskiej prof. dr B. Bornstein. Nadto odczytano depesze i listy od p. Ministra W.R. i O.P., prof. W. Świątosławskiego, p. podsekretarza stanu, prof. dra J. Ujejskiego, Towarzystwa Naukowego we Lwowie, Kasy im. Mianowskiego, prof. dra W. Heinricha i in.

Następnie przystąpiono do wyboru Prezydium Zjazdu. Prezesem honorowym wybrany został prof. dr K. Twardowski, a prezesami urzędującymi prof[esorowie:] dr Kazimierz Ajdukiewicz ze Lwowa, dr Tadeusz Czeżowski z Wilna, dr Władysław Heinrich z Krakowa, dr Jan Łukasiewicz z Warszawy i dr Z. Zawirski z Poznania. Sekretarzem generalnym został wybrany dr M. Heitzman, docent Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Uchwalono regulamin Zjazdu proponowany przez Komitet Wykonawczy.

Odczyt inauguracyjny pt. „Okresy filozofii europejskiej” wygłosił prof. dr Wł. Tatarkiewicz.

Dalsze obrady Zjazdu toczyły się na posiedzeniach plenarnych i na posiedzeniach sześciu następujących Sekcji: Historii Filozofii,

Teorii Poznania i Ontologii, Logiki, Estetyki, Socjologii i Etyki oraz Psychologii.

Na posiedzeniach plenarnych ogłoszono prócz wyżej wymienionego odczytu inauguracyjnego następujące odczyty: (1) prof. dr Jan Łukasiewicz (Warszawa) „Co dała filozofii logika matematyczna?”; (2) prof. dr Czesław Białobrzeski (Warszawa) „O syntetycznym rozwoju pojęć fizyki”; (3) prof. dr Kazimierz Ajdukiewicz (Lwów) „Problemat idealizmu w sformułowaniu semantycznym”; (4) prof. dr Leon Chwistek (Lwów) „Filozoficzne znaczenie logiki semantycznej”; (5) prof. dr Tadeusz Garbowski (Kraków) „O jednolitości wiedzy ludzkiej”; (6) prof. dr Witold Wilkosz (Kraków) „Co dała logika matematyczna matematyce i innym logikom ścisłym?”; (7) prof. dr Zygmunt Zawirski (Poznań) „W sprawie syntezy naukowej”; (8) prof. dr Roman Ingarden (Lwów) „Czy zadaniem filozofii jest synteza nauk szczegółowych?”; (9) doc. dr Bolesław Gawecki (Warszawa) „Współczesne zadania filozofii”; (10) prof. dr Tadeusz Kotarbiński (Warszawa) „Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii”; (11) prof. dr Bogumił Jasinowski (Wilno) „Nauka i filozofia”.

W Sekcji Historii Filozofii, której przewodniczącym był ks. prof. dr K. Michalski, a sekretarzem p. E. Stamm, ogłoszono następujące referaty: (1) prof. drka Helena Willman-Grabowska (Kraków) „Pojęcie czasu w starożytnych Indiach”; (2) dr Ludwik Pomian-Biesiekierski (Włocławek) „Synteza filozofii Augustyna i pseudo-Areopagity w związku z filozofią neoplatońską”; (3) doc. dr Marian Heitzman (Kraków) „Związki platonizmu odrodzenia ze średniowieczem i reformacją”; (4) dr Edward Stamm (Wieliczka) „*Tractatus de continuo* Tomasa Bradwardyny – niewydany rękopis z XIV w.”; (5) prof. dr Adam Żółtowski (Bolcieniki pod Lidą) „O filozofii Descartes’a rzeczy stare i nowe”; (6) Jakub Bleiberg (Warszawa) „Pojęcie intuicji u Spinozy”; (7) ks. Antoni Korcik (Wilno) „O źródłach drukowanych i niedrukowanych logiki Leibniza”; (8) ks. prof. dr Jan Stepa (Lwów) „Istota państwa u Hegla”; (9) drka Janina Suchorzewska (Kraków) „Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów”; (10) Mieczysław Lewiński (Kraków) „Tło socjologiczne idealistycznych kierunków w filozofii”;

(11) Jerzy Braun (Warszawa) „Rola metody genetycznej w doktrynie Hoene-Wrońskiego”; (12) ks. mgr Jan Szczotka (Szczakowa) „Filozofia religii u Trentowskiego i jej źródła”; (13) mgr Jan Wępieć (Borszczów) „Filozofia Wiszniewskiego jako ostatni przejaw empiryzmu z epoki polskiego oświecenia”; (14) dr Michał Ambors (Wilno) „W sprawie polskiej bibliografii filozoficznej”. Oprócz powyższych referatów na posiedzeniach Sekcji wygłoszonych – nadesłano następujące referaty, które nie zostały wygłoszone: (a) Paulin Chomicz (Warszawa) „Hoene-Wrońskiego filozofia matematyki”; (b) dr Edward Reauenglas (Paryż) „*Listy filozoficzne Voltaire’a*”; (c) mgr Tadeusz Gościcki (Warszawa) „Sylvain Régis – kartezjanin-empiryk”; (d) mgr Zbigniew Jordan (Poznań) „Platon odkrywca metody aksjomatycznej”.

W Sekcji Teorii Poznania i Ontologii, której przewodniczącym był prof. dr T. Garbowski, a sekretarzem dr W. Gielecki, wygłoszono następujące referaty: (1) prof. dr Tadeusz Kotarbiński (Warszawa) „Z dziejów pojęcia teorii adekwatnej”; (2) prof. dr Benedykt Bornstein (Warszawa) „Ontologiczne znaczenie logiki geometrycznej”; (3) drka Janina Suchozewska (Kraków) „Architektonika myśli filozoficznej w zastosowaniu do systemotwórstwa i typologii systemów filozoficznych”; (4) dr Henryk Mehlberg (Lwów) „O przyczynowej koncepcji przestrzeni i czasu”; (5) Narcyz Naum Łubnicki (Łódź) „Podstawowe momenty światopoglądu pozytywistycznego”; (6) dr Ludwik Pomian-Biesiekierski (Włocławek) „Teoria ideału wobec gnoseologicznej filozofii religii i doświadczenia”; (7) dr Walter Auerbach (Warszawa) „Zagadnienie poznania przeszłości”; (8) dr Jan Drewnowski (Warszawa) „Technika wiedzy”; (9) dr Edward Stamm (Wieliczka) „Granice poznania według współczesnych badań matematyczno-przyrodniczych”; (10) Janina Hosiasson-Lindenbaumowa (Warszawa) „O prawdopodobieństwie hipotez”; (11) doc. dr Adam Wiegner (Warszawa) „Teoria poznania czy teoria prawdy?”; (12) Stanisław Ignacy Witkiewicz (Zakopane) „O ontologicznej beznadziejności logiki, fizykalizmu i pseudonaukowego monizmu i o perspektywach koncepcji monadystycznej”; (13) Jan Leszczyński (Tarnowiec pod Jaszem) „Próba idealistycznej monadologii”; (14) drka Maria z Kokoszyńskich Lutmanowa (Katowice) „W sprawie względności i bezwzględności prawdy”;

(15) drka Izydora Dąbska (Lwów) „Czy intersubiektywne podobieństwo wrażeń zmysłowych jest niezbędnym warunkiem uprawiania nauk empirycznych?”; (16) mgr Jarosław Jaropek Stępniewski (Tomaszów Mazowiecki) „Racjonalizm absolutny wobec doktryn intuicjonistycznych filozofii współczesnej”; (17) Jerzy Szydłowski (Warszawa) „Sądy egzystencjalne i ich wartość dla ontologii”; (18) tenże „Reforma metafizyki wobec definicji filozofii według Petrażyckiego i wobec rozwoju filozofii egzystencjalnej”. Oprócz powyższych referatów na posiedzeniach sekcji wygłoszonych nadesłano następujące referaty, które nie zostały wygłoszone: (a) mgr Tadeusz Gościński (Warszawa) „Analiza pojęcia wrażenia”; (b) Sergiusz Hessen (Warszawa) „Uwagi w sprawie obiektywności nauk o kulturze”; (c) Czesław Jastrzębiec-Kozłowski (Włochy pod Warszawą) „Przyczynek do systematyki języka”.

W Sekcji Logiki, której przewodniczącym był prof. dr Jan Łukasiewicz, a sekretarzem p. J. Kuczyński, wygłoszono następujące referaty: (1) prof. dr Branislav Petronijević (Beograd) „Sur le concept du quotient différentiel”; (2) dr Zygmunt Schmierer (Lwów) „O funkcjach charakterystycznych w logikach wielowartościowych”; (3) drka Róża Rand (Wiedeń) „Die Logik der verschiedenen Arten von Sätzen”. Oprócz powyższych referatów na posiedzeniach Sekcji wygłoszonych nadesłano następujące referaty, które nie zostały wygłoszone: (a) Edward Habermann (Poznań) „Pojęcie biegunowości i logika wielowartościowa”; (b) dr Jerzy Kreczmar (Warszawa) „O znaczeniu przenośnym (metaforycznym)”.

W Sekcji Socjologii i Etyki, której przewodniczącym był prof. dr J. Lande, a sekretarzem W. Steinberg, wygłoszono następujące referaty: (1) prof. dr Tadeusz Czeżowski (Wilno) „O przedmiocie aksjologii”; (2) doc. drka Maria Ossowska (Warszawa) „Ocena i opis”; (3) ks. dr Walenty Urmanowicz (Wilno) „O kryterium wartości moralnej czynów ludzkich”; (4) ks. doc. Dr Kazimierz Kowalski (Poznań) „Metoda neotomistycznej filozofii moralnej”; (5) prof. drka Ludwika Dobrzyńska-Rybicka (Poznań) „Rola czynników społecznych w rozwoju świadomości moralnej”; (6) ks. doc. dr Franciszek Mirek (Nowa Góra pod Krzeszowicami) „Problematyka grupy społecznej”; (7) dr Leon Dattner (Kraków) „O współdziałaniu”; (8) dr Adam Stawarski (Kraków) „Materializm

historyczny i rasizm jako nowe poglądy na świat”; (9) prof. dr Czesław Martyniak (Lublin) „Filozoficzne podstawy teorii prawa Kelsena”; (10) doc. dr Henryk Elzenberg (Wilno) „Powinność i rozkaz”; (11) dr Witold Steinberg (Kraków) „Obowiązek a uprawnienie”; (12) dr Sawa Frydman (Wilno) „Problem definicji prawa”; (13) mgr Jerzy Szytkgold (Łódź) „Negacja normy”; (14) prof. dr Leon Chwistek (Lwów) „Rola zasady konsekwencji w zagadnieniu sprawiedliwości społecznej”; (15) doc. dr Stanisław Ossowski (Warszawa) „O pewnych zależnościach pomiędzy ustrojem społecznym a kulturą artystyczną”; (16) prof. dr Feliks Koneczny (Kraków) „Warunki postępu moralności”; (17) doc. dr Stefan Rudniański (Warszawa) „Zagadnienie stosunku teorii do praktyki w świetle materializmu dialektycznego”. Oprócz powyższych referatów na posiedzeniach Sekcji wygłoszonych nadesłano następujące referaty, które nie zostały wygłoszone: (a) prof. dr Ignacy Czuma (Lublin) „Koncentryczność i hierarchiczność *boni communis*”; (b) drka Irena Panenkowa (Warszawa) „Filozofia i życie”.

W Sekcji Estetyki, której przewodniczącym był prof. dr W. Rubczyński, a sekretarzem dr S. Harassek, wygłoszono następujące referaty: (1) dr Leopold Blaustein (Lwów) „Rola percepcji w doznaniu estetycznym”; (2) dr Mieczysław Wallis-Walfisz (Warszawa) „O właściwych i niewłaściwych doznaniach estetycznych”; (3) Ignacy Fik (Oświęcim) „Podstawa klasyfikacyjna dzieł sztuki”; (4) prof. dr Witold Rubczyński (Kraków) „Aksjologia Ruskina”; (5) doc. dr Stefan Harassek (Kraków) „Krytyka rozumu praktycznego jako jeden z etapów kształtowania się pojęcia wzniosłości u Kanta”; (6) Jerzy Braun (Warszawa) „Problemy estetyki czystej”; (7) drka Zofia Lissa (Lwów) „Funkcje muzyki w utworze filmowym”. Oprócz powyższych referatów na posiedzeniach Sekcji wygłoszonych nadesłano następujące referaty, które nie zostały wygłoszone: (a) Jerzy Gałęcki (Kraków) „Zagadnienie ważności sądu estetycznego”; (b) prof. dr Eugeniusz Kucharski (Lwów) „Czynniki logiczne sztuki literackiej”; (c) dr Kazimierz Lubecki (Mława) „Estetyczna dominanta ewolucji współczesnej i jej konsekwencje etyczne”.

W Sekcji Psychologii, której przewodniczącym był prof. dr Stefan Szuman, a sekretarką p. M. Einhornówna, wygłoszono następujące re-

feraty: (1) prof. dr Mieczysław Kreutz (Lwów) „Psychologiczne uwagi o kształceniu charakteru”; (2) dr Tadeusz Witwicki (Lwów) „W sprawie klasyfikacji typów umysłowych”; (3) ks. doc. dr Piotr Chojnacki (Warszawa) „Noetyczna czy biologiczna koncepcja świadomości”; (4) drka Helena Słoniewska (Lwów) „O poznawaniu cudzych stanów psychicznych drogą analogii z własnymi przeżyciami”; (5) doc. dr Ferdynand Pelikan (Praga) „La théorie affective de la personnalité”; (6) dr Edmund Romahn (Lwów) „Samopoczucie i samowiedza”; (7) ks. doc. dr Stefan Skibniewski (Tłusteńskie pod Tarnopolem) „Psychologia głębi w sensie katolickim”; (8) dr G. Jampoler (Warszawa) „Interpsychologia, psychologia socjalna, socjologia”; (9) Lucjan Freytag (Warszawa) „Zagadnienie poznania przyrodniczego w świetle analizy psychologicznej”; (10) prof. dr Stefan Szuman (Kraków) „Geneza pojęcia przyczynowości na tle pytań dzieci”; (11) dr Zbigniew Łubieński (Londyn) „Psychologiczne podstawy metody Montessori”; (12) dr Bronisław Biegeleisen (Kraków) „O znaczeniu logiki matematycznej dla badań psychologicznych nad nauczaniem początków matematyki”; (13) mgr Tadeusz Tomaszewski (Lwów) „Sens i bezsens”; (14) drka Stefania Łobaczewska (Lwów) „O pewnych czynnikach przeżycia muzycznego”; (15) dr Tadeusz Strumiłło (Mysłowice) „Elementy poglądu na świat w świetle doświadczenia wychowawczego”; (16) mgr Andrzej W. Lewicki (Lwów) „Krytyka psychologii indywidualnej”; (17) Andrée Gopil-Vardon (Zakopane) „Poésie pure et personnalité”. Oprócz powyższych referatów na posiedzeniach sekcji wygłoszonych nadesłano następujące referaty, które nie zostały wygłoszone: (a) drka Julia Dickstein-Wieleżyńska (Warszawa) „Język i praca w wyobrażeniach człowieka pierwotnego”; (b) dr Józef Pieter (Warszawa) „Sprawa genezy zagadnień filozoficznych”.

Ogółem 81 referentów wygłosiło 88 referatów. Z tych referatów 12 wygłoszono na posiedzeniach plenarnych, 14 na Sekcji Historii Filozofii, 18 na Sekcji Teorii Poznania i Ontologii, 3 na Sekcji Logiki, 17 na Sekcji Socjologii i Etyki, 7 na Sekcji Estetyki i 17 na Sekcji Psychologii.

Według miejsca zamieszkania referentów przypadło na Warszawę 21 referatów, na Lwów 16 referatów, na Kraków 16 referatów, na Wilno 4 referaty, na Poznań 4 referaty, na Zakopane 2 referaty, na Łódź

2 referaty; dalej na Beograd, Borszczów, Bolcieniki pod Lidą, Katowice, Londyn, Mysłowice, Nową Górę pod Krzeszowicami, Oświęcim, Pragę, Szczakowę, Tarnowiec pod Jasłem, Tłusteńkie pod Tarnopolem, Tomaszów Mazowieckie, Wiedeń, Wieliczkę i Włocławek po 1 referacie.

Zjazd liczył 278 uczestników, z tego zwyczajnych 211, nadzwyczajnych 67. Z tych uczestników pochodziło z Krakowa 54 zwyczajnych (35 nadzwyczajnych), z Warszawy 55 (16), ze Lwowa 31 (3), z Wilna 12 (2), z Poznania 8 (2), Lublina 6 (1), z Katowic 4 (0), z Łodzi 2 (1), z Tarnowa 1 (1), z Zakopanego 2 (0), z innych miejscowości 36 (6).

Zamknięcie Zjazdu nastąpiło na plenarnym posiedzeniu dnia 27 września 1936; na posiedzeniu tym zgłoszono po części wprost, po części za pośrednictwem sekcji kilka wniosków:

(1) Prof. dr Petronijewicz zgłosił wniosek, aby najbliższemu, tj. IV Polskiemu Zjazdowi Filozoficznemu, nadać charakter Słowiańskiego Zjazdu Filozoficznego.

(2) P. Jerzy Szydłowski zgłosił wniosek utworzenia w Warszawie Międzynarodowego Instytutu Syntezy Naukowej.

(3) Mgr Jerzy Siwecki zgłosił wniosek w sprawie organizacji posiedzeń sekcyjnych.

Doc dr M. Heitzman wyjaśnił, że powyższe wnioski zostaną przekazane Ogólnemu Komitetowi Polskich Zjazdów Filozoficznych, który też zajmie się sprawą terminu i miejsca następnego Polskiego Zjazdu Filozoficznego.³¹⁹

Obrady Zjazdu zamknął przewodniczący Zjazdu, prof. dr W. Rubczyński.

³¹⁹ Przedstawiony przez dra J.F. Drewnowskiego na Sekcji Teorii Poznania i Ontologii „Projekt uchwały w sprawie techniki wiedzy” nie został zgłoszony na plenarnym posiedzeniu Zjazdu, lecz odesłany wprost Ogólnemu Komitetowi Polskich Zjazdów Filozoficznych.

Skorowidz imienny

Układ alfabetyczny dla liter z polskimi znakami diakrytycznymi odpowiada ogólnie przyjętej kolejności; obce znaki diakrytyczne są przy ustalaniu tej kolejności ignorowane.

Gwiazdkami (*) oznaczone są imiona postaci fikcyjnych i mitycznych. W skorowidzu pominięte zostały imiona funkcjonujące jako nazwy oficyn wydawniczych.

A

- Abbot, Francis Ellingwood 567
Ach, Narziss Kasper 458, 581, 584
Adams, George Plimpton 627
Areopagita, Pseudo-Dionizy 635
Ajdukiewicz Kazimierz, Kazimierz (Ducio) 14, 86, 598, 604, 607, 613, 634, 635
Ajdukiewiczowa, Maria z Twardowskich 86
Alberini, Coriolano 626, 632
Alrutz, Sydney 567, 577
Ambors, Michał 636
Ament, Wilhelm 569, 582
Ampère, André-Marie 174
Andrzej, św. 56
Arago, François Jean Dominique 25
Anzelm Kantuareński, zob. Anzelm z Canterbury
Anzelm z Canterbury, św. 211, 212
Arnauld, Antoine 80, 87, 91, 93, 94, 196, 197
Arouet, François-Marie – zob. Voltaire
Arystoteles 28, 30, 33, 38, 45, 47, 114, 117, 153, 163, 164, 191, 196, 198, 202, 204, 205, 215, 271, 302, 309, 311–313, 317, 328, 331, 338, 408, 409, 411, 427, 462, 486, 509, 510, 631
Asher, Leon 574
Auerbach, Walter 636
Augustyn, św. 117, 121, 344, 591, 635
Avenarius, Richard 240, 552
Averroes 631
Avicenna 631
Ayni, Mehmet Ali 632
- ### B
- Bacon, Francis [Franciszek] z Verulamii 514
Bad, Hersch 184, 548, 600, 606
Bain, Alexander 272
Baldwin, James Mark 312
Baley, Stefan 608
Balzer, Oswald 597
Bauch, Bruno 622
Baumgarten, Alexander Gottlieb 186
Becher, Erich 584, 621, 625, 632
Beck, Adolf 184
Beethoven, Ludwig van 265

- Bennett, Charles Henry Allan 619
 Benussi, Vittorio 575
 Bereżyński, Kazimierz 588
 Bergmann, Julius 197
 Bergson, Henri 564, 565, 589, 616
 Berkeley, George 117, 226, 234, 432, 551, 562, 606, 627
 Berlioz, Hector 262
 Berlitz, Maximilian Delphinus 477
 Bertholon de Saint-Lazare, Pierre 24, 25
 Białobrzęski, Czesław 605, 635
 Biegański, Władysław 587
 Biegeleisen, Bronisław 639
 Bierdiajew, Mikołaj 604, 606
 Biesiekierski – zob. Pomian-Biesiekierski
 Bigaj, Tomasz 287
 Binet, Alfred 573
 Blaustein, Leopold 13, 638
 Blauth, Józef 558
 Bleiberg, Jakub 635
 Błachowski, Stefan 591, 597, 601, 603, 608, 613, 633
 Boas, George 202, 218, 232
 Boer, Tjitze de 631
 Bolesław II Śmiały, król Polski 19
 Bolzano, Bernard 80, 114, 144, 187
 Bornstein, Benedykt 184, 597, 599, 606, 607, 634, 636
 Boroń, Franciszek *resp.* Stanisław 564
 Borowiecki, Stefan 608
 Borowski, Marian 564, 576, 598, 612
 Borst, Marie 570, 583
 Bötcher, Lucjan 598, 599
 Boué, Ami 25
 Bouglé, Célestin Charles Alfred 625, 632
 Boullier, Francisque 158
 Bowne, Borden Parker 620
 Boyneburg, Johann Christian von 547
 Bradwardina – zob. Bradwardine
 Bradwardine [Bradwardina], Thomas [Tomasz] 635
 Braun, Jerzy 636, 638
 Brentano, Franz 50, 86–88, 90, 206, 207, 214, 333, 337, 463
 Brighman, Edgar Sheffield 620
 Brogan, Albert Perley 624
 Brown, John 447
 Brown, Thomas [Tomasz] 590
 Brożek, Anna *passim*
 Bruchnalski, Wilhelm 502
 Brzozowski, Stanisław 558
 Büchner, Ludwig 128
 Bujakowski, Zygmunt 587
 Bujas, Ramiro 604, 608
 Bunsen, Robert Wilhelm 467
 Buridan [Burydan], Jean [Jan] 302
 Burnet, John 630, 631
 Burt, Edwin Arthur 620
 Burydan, Jan – zob. Buridan, Jean
 Butler, Nicholas Murray 615
 Bykowski – zob. Jaxa-Bykowski
- C**
 Caesar [Cezar], Gaius Julius 362
 Calkins, Mary Whiton 627
 Campbell-Fisher, Ivy G. 628
 Cantor, Georg [Jerzy] 593
 Carlyle, Thomas 552, 556
 Caro, Leopold 599
 Celsius [Celsjusz], Anders 295
 Celsjusz – zob. Celsius
 Cendrowicz, Leon 547
 Cezar – zob. Caesar
 Chapman Brown, Harold 622
 Charcot, Jean-Martin 157
 Chladni, Ernst 25
 Chlamtacz, Marcell 597
 Chmaj, Ludwik 606, 633

- Chojnacki, Piotr 639
Chomicz, Paulin 606, 610, 636
Chopin [Szopen], Fryderyk Franciszek 260, 263
Chrystus – zob. Jezus Chrystus
Chwistek, Leon 598, 599, 635, 638
Cicero [Cyceron], Marcus Tullius 312, 476
Cieszkowski, August 600, 613
Claparède, Édouard 170, 569
Clark, Edward 632
Cohen, Morris Raphael 628
Colombo [Kolumb], Cristoforo 55, 108, 517
Comte, Auguste 518, 551, 585
Cornelius, Hans 509
Cousin, Victor 125, 550
Croce, Benedetto 628, 630
Cudworth, Ralph 332
Cuvier, Georges 25
Cybulski, Napoleon Nikodem 610
Cyceron – zob. Cicero
Cyfrowicz, Leon 503
Czacki, Tadeusz 471
Czarniecki, Stefan 444
Czartoryski, Adam 453
Czechowicz, Konstanty 604, 607
Czerny, Zygmunt 534, 600
Czeżowski, Tadeusz 14, 595, 597, 603, 605, 608, 611, 612, 633, 634, 637
Czuma, Ignacy 638
- Ć**
Ćwikliński, Ludwik 503, 504
- D**
Dante Alighieri 302
Dańcewicz, Stefan 598, 613
Darwin, Charles Robert 463, 465, 466, 551, 555, 570, 586, 626
Dasgupta, Surendranath 618, 633
Daszyńska-Golińska, Zofia 588
Dattner, Leon 637
Davy, Humphry Bartholomew 25
Dawid, Jan Władysław 587, 589, 608
Dąbkowski, Przemysław 597
Dąmbaska, Izydora 13, 14, 94, 102, 174–176, 181, 183–186, 196–200, 201, 203, 206, 207, 212, 214, 217, 222, 226, 228, 230–235, 238, 239, 241, 248, 253, 267, 268, 271, 272, 276, 277, 282, 283, 289, 294, 296, 297, 300, 302, 303, 307, 309, 310, 312–315, 317–322, 324, 325–335, 337–343, 349, 350, 351, 355, 356, 360, 364, 365, 373–378, 381, 383, 384, 387, 393, 395, 400, 402–404, 406, 410–412, 415, 418, 420, 423–425, 428–510, 512, 514, 522, 532, 637
Descartes [Kartezjusz], René 79–107, 114, 121, 141, 142, 186, 206, 223, 230, 280, 292, 344, 462, 606, 635
*Desdemona 191–202, 204, 207–211, 264
Dessoir, Max 574
Detlefsen, Emil 574
Dewey, John 218, 232, 238, 240, 630
Dickstein-Wieleżyńska, Julia 639
Dilthey, Wilhelm 174, 175
Długosz, Jan 53, 483
Dobrucki, Gustaw 604
Dobrzyńska-Rybicka, Ludwika Izabela 587, 590, 599, 613, 637
Dodge, Raymond 584
Doktor Seraficki – zob. Fidanza, Giovanni
Dostojewski, Fiodor 606

- Drewnowski, Jan Franciszek 636, 640
 Drexler, Ignacy Tadeusz Marian 548
 Driesch, Hans 616, 633
 Drobisch, Moritz 33, 198
 Ducasse, Curt John 625
 Dunin-Łasowicz, Jerzy 563, 564, 565
 Durant, Will 620
 Dürr, Ernst 570
 Dvornikovič, Vladimír 603
 Dzieduszycki, Wojciech 562
- E**
 Ebbinghaus, Herman von 167, 168, 567, 572, 576, 585
 *Edyp 339
 Einhorn, Dawid 599, 638
 Einhornówna, Maria 638
 Einstein, Albert 395, 592, 617, 618
 Eisler, Rudolf 282
 Eljasz-Radzikowski, Stanisław 137
 Elmer, Benedykt 562, 563, 564, 565
 Elsenhans, Theodor 579, 581
 Elzenberg, Henryk 607, 638
 Empedokles z Agrigentu 24
 Enriques, Federigo 621, 633
 Eperjessy, Stefan 567
 Epiktet 309
 Epikur z Samos 24
 Erdmann, Benno 33, 206, 584
 Erdmann, Edmund 607
 Ernst, Marcin 562
 Ettlinger, Max 581
 Eucken, Rudolf 625
 Exner, Sigmunt [Zygmunt] 567, 572, 576, 577, 585
- F**
 *Fajdros 630
 Faraday, Michael 467
 Fechner, Gustav Theodor 113, 115, 116, 119, 120, 125, 259, 331, 462, 463, 550, 552, 553, 556, 566, 606
 *Fedon 630
 Ferrier, James Frederic 185
 Feuerbach, Ludwig 553
 Fichte, Johann Gottlieb 118, 187, 550, 552, 554
 Fidanza, Giovanni [Doktor Seraficki] 599
 Fiedler, Tadeusz 502
 Fik, Ignacy 638
 *Filebos 630
 Filip Wilhelm Wittelsbach [Neuburgski] – zob. Philipp Wilhelm Wittelsbach
 Finkel, Ludwik 502
 Flournoy, Theodore 567
 Fouillé, Alfred 564
 Frank, Siemion 604
 Franklin, Benjamin 26, 55, 604, 606, 609
 Fränklówna, Maria 530
 Franzos, Karl Emil 26
 Frenkel, Karol 339
 Freud, Sigmund 628
 Freytag, Lucjan 639
 Friedrich [Fryderyk] Wilhem II, król pruski 512
 Fryderyk Wilhelm II – zob. Friedrich Wilhelm II
 Frydman, Sawa 638
 Fuchs, Friedrich 26
 Fulton, Robert 25
- G**
 Gabryl, Franciszek 587, 594
 Galenos z Pergamonu 309
 Galileo [Galileusz], Galilei 26, 463, 607
 Galileusz – zob. Galileo

- Galvani, Luigi 467
Gałęcki, Jerzy 638
Garbowski, Tadeusz 587, 594, 595, 597, 603, 611, 613, 633, 635, 636
Garfein-Garski, Stanisław 587
Gassendi, Pierre 196, 197
Gaunilo de Marmoutier 212
Gawecki, Bolesław 600, 602, 605, 608, 635
Geiger, Moritz 623, 628
Gentile, Giovanni 621
Georgio Uicovio Lithuano – zob. Leibniz
Geulincx, Arnold 24
Gielecki, Wojciech 508, 588, 592, 634, 636
Gilarov [Hilarow], Aleksiej 606
Gilson, Étienne Henri 629, 631
Ginsburg, Adolfa 598
Glasenapp, Helmuth von 619
Gliksman, Ignacy 608
Goethe, Johann Wolfgang von 582
Goldscheider, Alfred 578
Golińska – zob. **Daszyńska-Golińska**
Gordon 570, 578
Gorgiasz z Leontioni 231, 245, 350
Gościcki Tadeusz 636, 637
Goupil-Vardon, André [Andrzej] 634, 639
Górzycka-Wieleżyńska, Adolfina 598
Gray, Thomas 26
Green, Thomas Hill 549, 615
Greniewski, Henryk 607, 608
Gromska, Daniela 9, 10, 13, 14, 613
Groos, Karl 570, 572, 581, 583
Gromski, Edmund 530, 598, 613
Gross, Thomas Hodge 540
Grotius, Hugo 366
Grzybowski, Wacław J. 233, 587, 589
Gutmann, Alfred 575
Guyau, Marie-Jean 556, 564
- H**
Habermann, Edward 637
Haeckel, Ernst 114
Hahnemann, Samuel 447
Hakki, Ismaïl 632
Halbanowa, Zofia Alfredowa ze Spasowiczów 614
Halpern – zob. Halpern-Myślicki
Halpern-Myślicki, Ignacy 313, 588, 594, 595, 611
Hamann, Otto 466
Hamelin, Octave [Oktaw] 632
Hamilton, William 197
Handelsman, Marcei 605, 607
Hansen, Carl William 26
Hanslick, Eduard 260, 261, 262, 265, 266, 564
Harassek, Stefan 613, 634, 638
Hartmann, Nicolai 114, 116, 117, 129, 550, 555, 626, 627
Harvey, William 25
Hay, David Ramsay 259, 606
Heath, Archibald Edward 625
Heczko, Jan 482
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 331, 332, 550, 551, 555–557, 632, 635
Heidel, William Arthur 631
Heine, Heinrich 582
Heinrich, Władysław 597, 633, 634
Heitzman, Marian 633, 634, 635, 640
Helmholtz, Hermann von 463, 576
Henri, Beaunis 567, 573, 581
Heraklit z Efezu 433
Herbart, Johann Friedrich 159, 198, 458, 463, 550, 552
Hering, Ewald 572, 574, 576

- Herodot 485
 Hertz, Heinrich Rudolf 463
 Heryng, Zygmunt 598, 600
 Hessen, Sergiusz 604, 606, 607, 637
 Heyde, Johannes Erich 624
 Heymans, Gerard 576
 Hicks, George Dawes 265, 622
 Hilarow – zob. Gilarov
 Hillebrand, Franz 50
 Hilty, Karl 404
 Hipp, Matthäus 584
 Hippokrates 600
 Hitzig, Edward 577
 Hobbes, Thomas 325, 344
 Hocking, William Ernest 616, 621
 Hodgson, Shadworth Hollway 219
 Hoene-Wroński, Józef Maria 606, 636
 Hoernlé, Reinhold Friedrich Alfred 232, 623
 Hoffmann, Wenzel 600
 Höfler, Alois 30, 104, 137, 139, 277, 283, 286, 302, 307, 322, 324, 382, 383, 387
 Holzapfel, Rudolf Maria 562
 Homer 475
 Horacjusz – zob. Horatius
 Horacy – zob. Horatius
 Horatius [Horacjusz, Horacy] Quintus Flaccus 475
 Hosiasson-Lindenbaumowa, Janina 636
 Howes, Ethel Puffer 628
 Hume, David 113, 115, 116, 120, 153, 206, 268, 333, 348, 432, 549, 551, 608
 Hume, James Gibson 622
- I**
- Igel, Salomon 595, 605, 607
 Ingarden, Roman 13, 597, 599, 635
 Ivanyk, Stepan 15
- J**
- Jabłonowski, Władysław Franciszek 444
 Jadacki, Jacek *passim*
 Jadczyk, Ryszard 23, 25, 53, 63, 484
 James, William 185, 231, 232–236, 238–242, 244–249, 251, 252, 253, 527
 Jampoler, Gerszon 639
 Jan II Kazimierz Waza, król Polski 176, 547, 596, 597, 612, 614
 Jan III Sobieski 444
 Janelli, Marian 502
 Jarecki, Bolesław lub Kazimierz 564
 Jasinowski, Bogumił 635
 Jastrzębiec-Kozłowski, Czesław 637
 Jaxa-Bykowski, Ludwik 599
 Jefferson, Thomas 70
 Jerich, Józef 558
 Jerusalem, Wilhelm 197, 238
 Jezus Chrystus 59, 64, 107, 427, 485
 Jordan, Zbigniew 636
 Jost, Adolf Lothar 168, 169
- K**
- Kaczorowski, Stanisław 598
 Kalinka, Walerian 483
 Kant, Immanuel 28, 76, 88, 193, 197, 212, 297, 313, 314, 317, 326, 329, 330, 332, 385, 390, 403, 406, 415–417, 432, 458, 552, 553, 559, 565, 586, 589, 599, 606, 615, 635, 638
 Karczewski, Sergiusz 604, 607
 Kardasz, Izydor 597
 Karłowicz, Jan 137
 Karnecki, Henryk 610
 Karpiński, Franciszek 453
 Kartezjusz – zob. Descartes
 *Kasjusz 199–202, 204, 207–211
 Kawczyński, Filip 15
 Kazimierz Wielki, król Polski 444

- Kepler, Johannes 467
Kielski, Aleksander 600
Kirchhoff, Gustav 463, 466
Kleiner, Juliusz 15, 183, 599
Kneib, Philipp 296–298
Knoodt, Peter 80, 99, 100
Kobylecki, Stanisław 599
Koch, Anton 80, 90, 91, 93
Kochanowski, Jan 444, 471, 483
Kohnstamm, Philipp Abraham 581
Kokoszyńska-Lutmanowa, Maria 14, 636
Kolankowski, Ludwik 564
Kolumb – zob. Colombo
Konarski, Stanisław 471
Koneczny, Feliks 638
Kopernik, Mikołaj 26, 27, 463, 483, 522
Korcik, Antoni 635
Kosiakiewicz, Wincenty 235
Kościuszko, Tadeusz 444, 473
Kotarbiński, Tadeusz 361–364, 532, 533, 598, 603, 604, 612, 633, 635, 636
Kowalik, Łukasz 15
Kowalski, Kazimierz 637
Kozák, Jan Blahoslav 629
Kozłowski, Władysław Mieczysław 613, 624, 633
Krasicki, Ignacy 347
Krasiński, Zygmunt 444, 483
Krček, Franciszek 134
Krechowicz, Józef 137
Kreczmar, Jerzy 637
Kreibig, Josef Clemens 283
Kreutz, Mieczysław 598, 599, 613, 639
Krezus 485
Kries, Johannes von 572
Kruczkiewicz, Bronisław 502
Krüger, Felix 571
Krukowski, Józef 530
Krzesiński, Andrzej 607
Ksantypa – zob. Xanthippa
Ksenofon – zob. Xenophon
Kucharski, Eugeniusz 638
Kuczera, Paweł 557
Kuczyński, Jerzy 637
Külpe, Oswald 557, 558, 560, 570, 582, 575, 585
Kuryłowicz, Jerzy 597, 599
Kuwaki, Genyoku 626, 632
Kwiatkowski, Franciszek 599
- L**
La Rochefoucauld, François de 376–379
Laird, John 632
Landau, Gizela 610
Lande, Jerzy 634, 637
Lapie, Paul 616, 629
Laplace, Pierre Simon de 25, 606
Larguier des Bancelis, Jean 573
Lasota, Witold 561
Lavoisier, Antoine 25
Lay, Wilhelm August 569, 582, 583
Leibniz, Gottfried Wilhelm [pseud. Georgio Uicovio Lithuano] 24, 46, 114, 186, 197, 348, 547, 548, 606, 607, 635
Lelewel, Joachim 483
Leser, Hermann 564
Leszczyński, Jan 636
Leśniewski, Stanisław 363, 607, 608
Lévy-Bruhl, Lucien 626, 633
Lewes, George 616
Lewicki, Andrzej W. 639
Lewiński, Mieczysław 635
Liebig, Justus von 570
Lipps, Theodor 329
Lissa, Zofia 638
Lloyd Morgan, Conwy 616
Locke, John 113, 188, 632
Lodge, Rupert Clendon 616, 630

- Lorentz, Hendrik Antoon 592
 Los Rios, Francisco Giner de 628, 632
 Lotze, Rudolf Hermann 463, 550, 556
 Lovejoy, Arthur Oncken 616
 Lowell, Abbott Lawrence 616
 Lubecki, Kazimierz 592, 638
 Lutmanowa – zob. Kokoszyńska-Lutmanowa
 Lutosławski, Wincenty 529, 550, 564, 596, 598, 602, 603, 612, 613, 633
Ł
 Łapszin, Iwan 604, 607
 Łazarski, Mieczysław 502
 Łempicki, Stanisław 184, 510
 Łobaczewska, Stefania 639
 Łoskij, Mikołaj 604, 605, 607
 Łubieński, Zbigniew 639
 Łubnicki, Narcyz Naum 636
 Łukasiewicz, Jan 184, 268, 549, 550, 565, 587, 594, 595, 596, 598, 602, 604, 605, 607, 608, 611, 612, 615, 633, 634, 635, 637
 Łuszczewska-Rohmanowa, Seweryna 91
 Łysakowski, Adam 530
M
 Mach, Ernst 240, 466, 552, 625
 Mackintosh, James 590
 Mahrburg, Adam 80, 186
 Maliniak, Władysław 599, 607
 Mally, Ernst 350
 Marbe, Karl 582
 Marey, Étienne-Jules 581
 Martius, Götz 574, 581
 Martyniak, Czesław 638
 Masaryk, Tomáš Garrigue 607
 Mascagni, Pietro 265
 Matka Boska 485
 Maxwell, James Clerk 463
 Mayer, Robert 463
 Mączyński, Czesław 455
 McDougall, William 567
 McGilvary, Evander Bradley 617
 Mead, George Herbert 618
 Mech, Franciszek 608
 Mehlberg, Henryk 607, 636
 Meinong, Alexius von 75, 137, 139, 324, 349, 350, 424, 623
 Merczyng, Henryk 587, 592
 Mersenne, Marin 83
 Mesmer, Franz Anton 26
 Meumann, Ernst 572, 573, 578, 585
 Mianowski, Józef 605, 634
 Michalski, Konstanty 605, 633, 635
 Michalski, Stanisław 597
 Michał Korybut Wiśniowiecki, król Polski 548
 Mickiewicz, Adam 223, 438, 442, 444, 446, 449, 452, 453, 471, 483, 562
 Miklosich – zob. Miklošič
 Miklošič, Franc [Miklosich, Franz] 53, 206
 Mikułowski-Pomorski, Józef 597, 613
 Milawska, Barbara 608
 Mill, John Stuart 32, 33, 206, 233, 403, 457, 555
 Miller, Jan Nepomucen 233
 Miłkowski, Władysław 30
 Mirczuk, Iwan 604, 606
 Mirek, Franciszek 637
 Montague, William Pepperell 633
 Montaigne, Michel de [Michał] 347
 Montessori, Maria 639
 Moore, George Edward 314, 338, 349, 373, 623
 Morgan, Conwyn Lloyd 616

Müller, Georg Elias [Jerzy Elias]
168, 564, 567, 568, 572, 574,
575, 579, 585

Müller, Richard – zob. Müller-Freienfels, Richard

Müller-Freienfels, Richard 578, 620

Müller-Lyer, Franz Carl 576

Münsterberg, Hugo 37, 170

Mysłakowski, Zygmunt 634

Myślicki – zob. Halpern-Myślicki, Ignacy

N

Napoléon [Napoleon] I Bonaparte
25

Narajewski, Stanisław 332, 597, 614

Natanson, Władysław 597, 608

Natansonówna, Aniela 608

Natorp, Paul 80, 85, 86, 90, 93

Newton, Isaac 23, 463, 467, 617

Nicole, Pierre 91, 94, 197

Niedźwiecka – zob. Ossowska

Nietzsche, Friedrich 552, 553, 556,
559, 561

Noël, Léon 632

Nuckowski, Jan 594

O

Oakeley, Hilda Diana 629

Occam, William of [Ockham, Wilhelm] 302

Ochenkowski, Władysław 561

Ochorowicz, Julian 318, 342, 349,
387, 587

Ossowska, Maria (z d. Niedźwiecka)
597, 604, 607, 637

Ossowski, Stanisław 604, 608, 638

*Otello 199–202, 264

Overstreet, Harry Allen 620

Ovidius [Owidiusz], Publius Naso
475

Owidiusz – zob. Ovidius

P

Paczkowska-Lagowska, Elżbieta 79,
80, 86, 91, 94, 102

Paderewski, Ignacy Jan 446

Panenkowa, Irena 638

Parker, De Witt Henry 627

Parmenides 348

Pascal, Blaise 348

Paulsen, Friedrich 462, 564

Pawlicki, Stefan 587, 588, 592

Pelikan, Ferdynand 604, 607, 642,
634, 639

Peirce, Charles Sanders 231, 233

Pepper, Stephen Coburn 627

Perikles [Perykles] 360, 485

Perlmutter, Salomea 184, 548

Perykles – zob. Perikles

Petrażycki, Leon 637

Petronijević, Branislav 604, 605,
634, 637, 640

Phainarete [Fajnareta] 540

Piccoli, Raffaello 632

Pichler, Hans 361, 363

Piepes-Poratyński, Jan 558

Pieter, Józef 639

Pilat, Władysław 561

Pitagoras 539

Pius IX, papież 553

Platon 118, 133, 189, 163, 196, 318,
328, 331, 332, 344, 408, 409,
458, 486, 509, 545, 591, 630,
631, 636

Plotyn 539, 591

Poincaré, Jules-Henri 608

Pol, Wincenty 451

Pomian-Biesiekiński, Ludwik 509,
588, 591, 599, 600, 606, 635,
636

Porębowicz, Edward 502

Porphyrios [Porfiriusz] 539, 591

Porfiriusz – zob. Porphyrios

Porzeziński, Wiktor 605, 607

Potebnia, Andrij 607
 Potocki, Józef Karol 136
 Pound, Roscoe 626, 633
 Prantl, Karl von 51, 457
 Protagoras 231, 346
 *Proteusz 232
 Przybyszewski, Stanisław 260
 Przymusiła, Andrzej 9
 Przysiecki, Ludwik 530, 561
 Puzyna, Józef 502

R
 Rabier, Élie 153, 154
 Raciborski, Marian 502, 587, 593
 Radhakrishnan, Sarvepalli 630, 632
 Radziwonowicz, Wacław 606
 Rafałowski, Artur 558
 Ranchsburg, Pál 578
 Rand, Benjamin 632
 Rand Rose [Róża] 634, 637
 Rataj, Maciej 597
 Reauenglas, Edward 636
 Réaumur, René-Antoine-Ferchault de 295
 Régis, Sylvain 636
 Rehmke, Johannes [Jan] 624
 Reinhold, Ernst [Ernest] 186
 Reinhold, Józef 564
 Reis, Johann Philipp 26
 Rej, Mikołaj 471
 Rembacz, Władysław 502
 Renouvier, Charles Bernard 629, 632
 Ribot, Théodule-Armand 158, 529, 563
 Rickert, Henryk 223–230
 Riemann, Bernhard 32
 Robin, Léon 630, 632
 Rojszczak, Artur 457
 Rollauer, [Jakub?] 564
 Romahn, Edmund 639
 Romahnowa – zob. Łuszczewska-Rohmanowa

Romer, Eugeniusz 502
 Rosmini – zob. Rosmini-Serbati, Antonio
 Rosmini-Serbati, Antonio 550
 Ross, William David 626, 630
 Rousseau, Jean Jacques 26
 Rozwadowski, Jan 590
 Rubczyński, Witold 509, 565, 587, 588, 591, 592, 596, 601, 602, 605, 606, 607, 612, 613, 633, 634, 638, 640
 Rückle, Gottfried Martin 579
 Ruder, Gustaf 569, 582
 Rudniański, Stefan 606, 638
 Ruskin, John 638
 Russell, Bertrand 197–200, 202–205, 209, 210, 215, 234, 239, 243, 253, 598, 599, 624
 Ryan, John Augustine 626, 632

S

Sas-Bandrowski, Bronisław 184, 563–565, 589
 Schayer, Stanisław 606
 Schelling, Johann Gottlieb 550, 553, 554
 Schiller, Ferdinand Canning Scott 231–233, 238, 239, 240, 252, 623, 626
 Schiller, Friedrich 326, 430
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 340
 Schlick, Moriz 219
 Schmierer, Zygmunt 637
 Schneider, Georg Heinrich 272
 Schopenhauer, Arthur 276, 282, 283, 286, 294, 295, 297, 302, 321, 332, 381, 382, 383, 385, 390, 403, 406, 415–418, 425, 426, 550
 Schumann, Friedrich 168, 570, 572, 575, 577, 585
 Scott, Walter 25

- Scribner Ames, Edward 619
Segał, Jakub 608
Sellars, Roy Wood 622
Sergi, Giuseppe 282
Sextus Empiricus [Sekstus Empiryk] 345
Sheffer, Henry Maurice 625
Sheldon, William Herbert 620
Shorey, Paul 631
Sidgwick, Henry 312, 335
Siebieck, Hermann 572
Sienkiewicz, Henryk 440
Sigwart, Christoph von 33, 50, 75, 206, 283
Siwecki, Jerzy 640
Skibniewski, Stefan 639
Skórski, Aleksander 561
Skowroda, Hryhorij 606
Słoniewska, Helena 13, 14, 639
Słowacki, Juliusz 444, 483
Smith, Adam 333, 549
Smith, John Alexander 619, 633
Smolka, Franciszek 598, 605, 613
Sobeski, Michał 596, 602, 603, 612, 613, 633
Sofokles 475
Sofronisk – zob. Sophroniskos
Sokrates 18, 38, 318, 343, 348, 404, 409, 458, 486, 540–545, 630, 631
Solon 485
Sommer, Robert 567, 568, 572, 581, 583, 585
Sophroniskos [Sofronisk] 540
Sorley, William Ritchie 312
Sośnicki, Kazimierz 564
Spearman, Charles 580
Spencer, Herbert 343, 428, 550, 551, 553, 555, 586, 621
Spinoza, Baruch 114, 606
Stamm, Edward 581, 589, 599, 634, 635, 636
Starbuck, Edwin Diller 618
Stawarski, Adam 637
Stefan Batory, król Polski 444, 596, 612
Steffens, Lotti 169
Steinberg, Witold 606, 634, 637, 638
Stepa, Jan 635
Stephenson, George 25
Stern, William 569, 580, 583
Sternbach, Leon 504
Stępniewski, Jarosław Jaropełk 637
Stirner, Max [właśc. Johann Kaspar Schmidt] 321
Stöckl, Albert 30
Stögbauer, Adam 564, 591
Straszewski, Maurycy 508, 564, 587, 588, 593, 594, 595, 611
Strauss, Richard [Ryszard] 262
Strumiłło, Tadeusz 693
Strusiński, Wiktor 564
Struve, Henryk 558, 564, 594
Struycken, Hubert Johann Leonard 567, 574
Strzelecki, Zygmunt 455
Stuart, Henry Waldgrove 616
Stumpf, Carl 564, 572, 583
Suárez, Franciscus 104
Suchorzewska, Janina 606, 635, 636
Szafer, Władysław 634
Szczepanowski, św. Stanisław 19
Szczotka, Jan 636
Szlagowski, Antoni 609
Szopen – zob. Chopin
Szttykgold, Jerzy 638
Szujski, Józef 483
Szulczyński, Zygmunt 608
Szuman, Jan 608
Szuman, Stefan 608, 634, 638, 639
Szumowski, Władysław 600
Szydłowski, Jerzy 637, 640

Ś

- Śniadecki, Jan 483, 592, 606
 Śniadecki, Jędrzej 483
 Świerczewski, Henryk 529
 Świętosławski, Wojciech Alojzy 634

T

- Taine, Hippolyte 552, 556
 Tarnowski, Jan 444
 Tarski, Alfred 597, 607
 Taranienko, Filip 15
 Tatarkiewicz, Władysław 338, 373,
 598, 600, 603, 604, 606, 608,
 613, 633, 634
 Tauro, Giacomo 629
 Taylor, Henry Osborn 629
 Tschizewskij, Dmitrij 634
 *Teajtet 630
 Teichmüller, Gustav 114
 Teofrast 311
 Thilly, Frank 632
 Tissot, Simon André 26
 Tołłoczko, Stanisław 502
 Tomasz à Kempis 64, 467
 Tomasz z Akwinu 196, 198, 202,
 458
 Tomczakowa, Aniela z Twardow-
 skich 530
 Tomaszewski, Tadeusz 639
 Towiański, Andrzej 599
 Trendelenburg, Friedrich Adolf 463
 Tschermak, Armin von 576
 Trentowski, Bronisław Ferdynand
 561, 636
 Trzebiński, Stanisław 598
 Tschermak, Armin von 576
 Tschizewskij, Dymitr 634
 Turczyński, Juliusz 562
 Turner 631
 Twardowska, Aniela – zob. Tomcza-
 kowa, Aniela z Twardowskich
 Twardowska, Helena 530

- Twardowski, Juliusz 530
 Twardowski, Kazimierz *passim*
 Tylkowski, Wojciech [Adalbert] 594

U

- Ueberweg, Friedrich 207
 Ujejski, Józef 634
 Urban, Wilbur Marshall 623, 625
 Urmanowicz, Walenty 637

V

- Vaihinger, Hans 78, 309, 559
 Verdi, Giuseppe 264
 Vidari, Giovanni 620
 Voltaire [Wolter] [właśc. François-
 Marie Arouet] 636
 Vorovka Karel 604, 605, 625

W

- Waismann, August 465, 466
 Waligórski, Franciszek 451
 Wallis-Walfisz, Mieczysław 638
 Wartenberg, Mścisław 563, 565,
 613
 Wasiljew, Aleksandr 618
 Wasserberg, Ignacy 509, 587, 588
 Watson, John Broadus 620
 Watt, Henry Jackson 584
 Wąsik, Wiktor 532
 Wiegner, Adam 509, 588, 607, 636
 Wells, Wellington 633
 *Wenera 47
 Wepięć, Jan 636
 Weryho, Władysław 587, 594, 595,
 611
 Weygandt, Wilhelm 580
 Weyl, Hermann Klaus Hugo 617
 Weyssenhoff, Józef 347
 Wheeler, William Morton 617
 Wheelwright, Philip Ellis 619
 Whitehead, Alfred North 617, 618
 Wiegner, Adam 509, 588, 607, 636

Wildon Carr, Herbert 516
Wilkosz, Witold 635
Willman-Grabowska Helena 635
Willy, Rudolf 563
Wind, Edgar 621
Windelband, Wilhelm 219
Wirth, Wilhelm 578, 580
Wiszniewski, Michał 636
Witkiewicz, Stanisław Ignacy 636
Witwicki, Tadeusz 14, 639
Witwicki, Władysław 529, 548, 561,
597, 600, 603, 604, 614, 633
Wize, Kazimierz Filip 606, 607, 629
Wojciechowski, Konstanty 455, 502
Wolff, Christian 75, 197, 215
Wolff, Gustav 583
Wolfson, Harry Austryn 631
Wolter – zob. Voltaire
Woyczyńska, Wiesława 606
Wójcikówna, Bronisława 599
Wreschner, Arthur 578
Wróblewski, August 592
Wróblewski, Kazimierz 561
Wundt, Wilhelm 47, 125, 139, 183,
458, 462, 550, 556, 566, 582

X

Xanthippa [Ksantypa] 540
Xenophon [Ksenofon] 545

Y

Yamada, Tamaki 628

Z

Zabielski, Stanisław 564
Zahorska, Stefania 608
Zakrzewski, Ignacy 502
Załęski, Józef *resp.* Stanisław 564
Zamoyski, Jan 444
Zaremba, Stanisław 593
Zawirski, Zygmunt 564, 590, 598,
605, 607, 608, 613, 633, 634,
635
Zeising, Adolf 259
Zeller, Eduard 591, 592
Ziehen, Theodor 572
Zieleńczyk, Adam 598, 600, 606,
612
Zimny, Stanisław 597
Złotnicki, Antoni 599
Znamierowski, Czesław 231, 232,
233, 240, 338, 373, 597, 600
Znaniński, Florian 231, 605

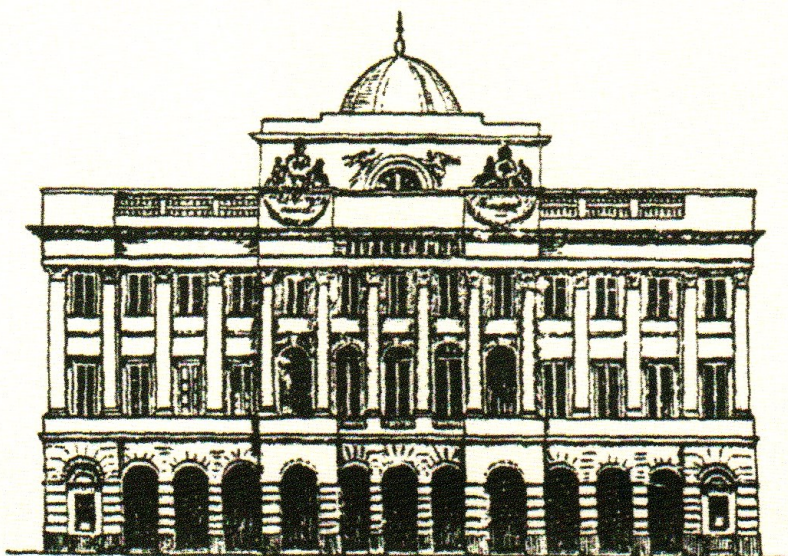
Ż

Żebrowska, Maria 608
Żółkiewski, Stanisław 444
Żółtowski, Adam 599, 606, 613, 635
Żyliński, Eustachy 598

Niniejsza edycja zawiera pisma polskie Kazimierza Twardowskiego z zakresu logiki i gramatyki, epistemologii i psychologii, estetyki i etyki, metodologii i dydaktyki oraz historii filozofii, które zostały opublikowane, ale nie znalazły się dotąd w żadnym wydanym tomie zbiorowym jego prac, ani nie stanowią jego samodzielnych pozycji książkowych.

Kazimierz Jerzy Adolf Ogończyk ze Skrzypny Twardowski

(20.10.1866, Wiedeń – 11.02.1938, Lwów) był jedną z najważniejszych i najwszechstronniejszych postaci kultury polskiej pierwszej połowy XX-wieku. Jako uczony był autorem znakomitych rozpraw ze wszystkich dziedzin filozofii – od logiki, przez ontologię i epistemologię, po estetykę i etykę – a także prac z zakresu jej historii, psychologii i dydaktyki; komponował też pełne ekspresji pieśni, z których niestety większość zaginęła w zawieruchach wojennych. Jako nauczyciel był mistrzem kilku pokoleń filozofów i szerzej humanistów tej miary, co Jan Łukasiewicz, Władysław Witwicki, Zygmunt Zawirski, Stefan Baley, Stanisław Leśniewski, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Czeżowski, Kazimierz Ajdukiewicz i Izidora Dąmbska – którzy stali się trzonem znanej na całym świecie formacji intelektualnej, zwanej „Szkołą Lwowsko-Warszawską”. Jako obywatel nadawał ton środowisku nauczycielskiemu, przewodnicząc w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku wpływowemu Towarzystwu Nauczycieli Szkół Wyższych i przez całe życie prowadząc rozległą korespondencję z licznymi przedstawicielami kół opiniotwórczych Kraju; dzięki ostrożnym, ale stanowczym i wytrwałym działaniom doprowadził m.in. do pełnej repolonizacji szkolnictwa w zaborze austriackim.



Copernicus
Center



Zagadnienia Filozoficzne
w Nauce

www.ccpres.pl