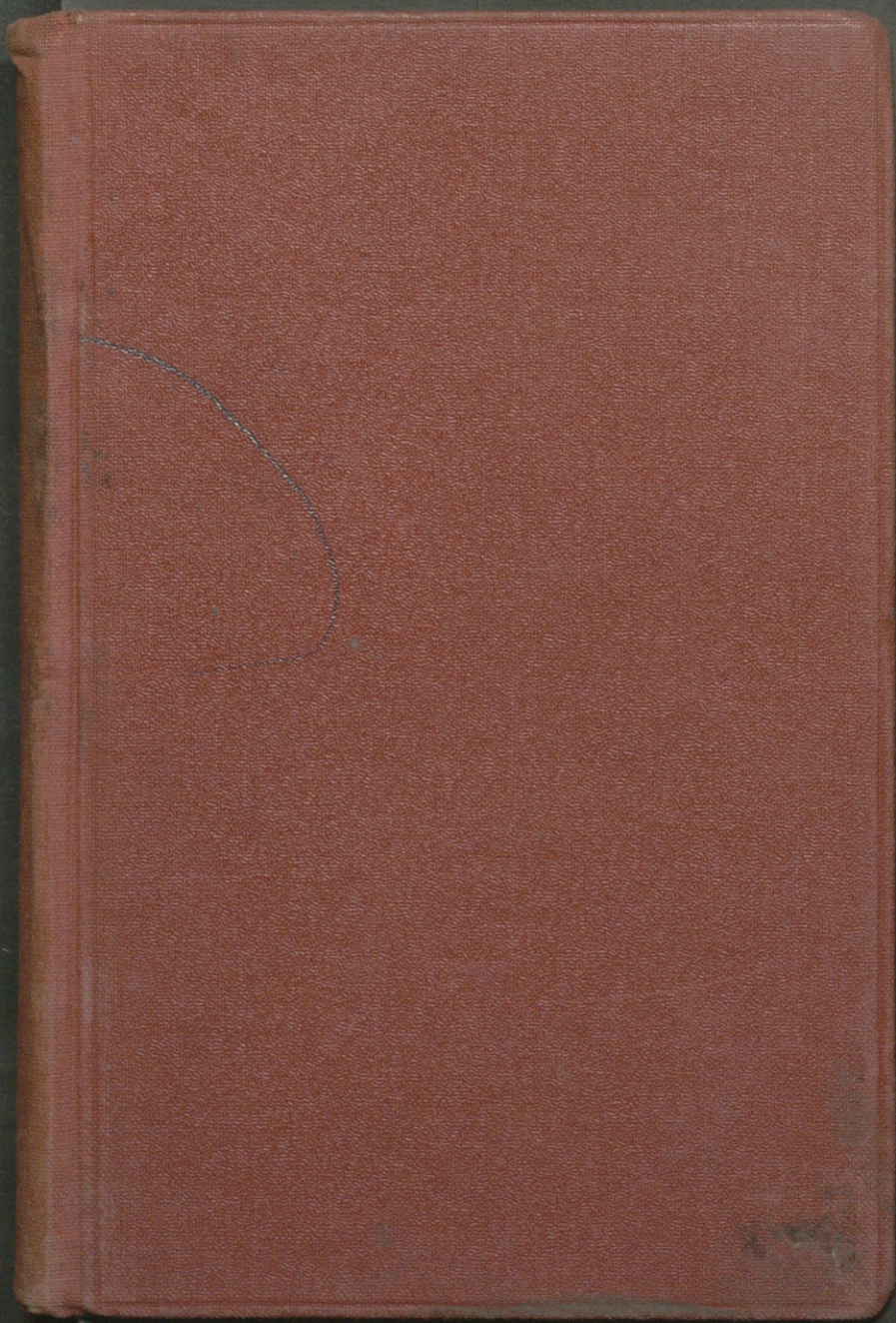


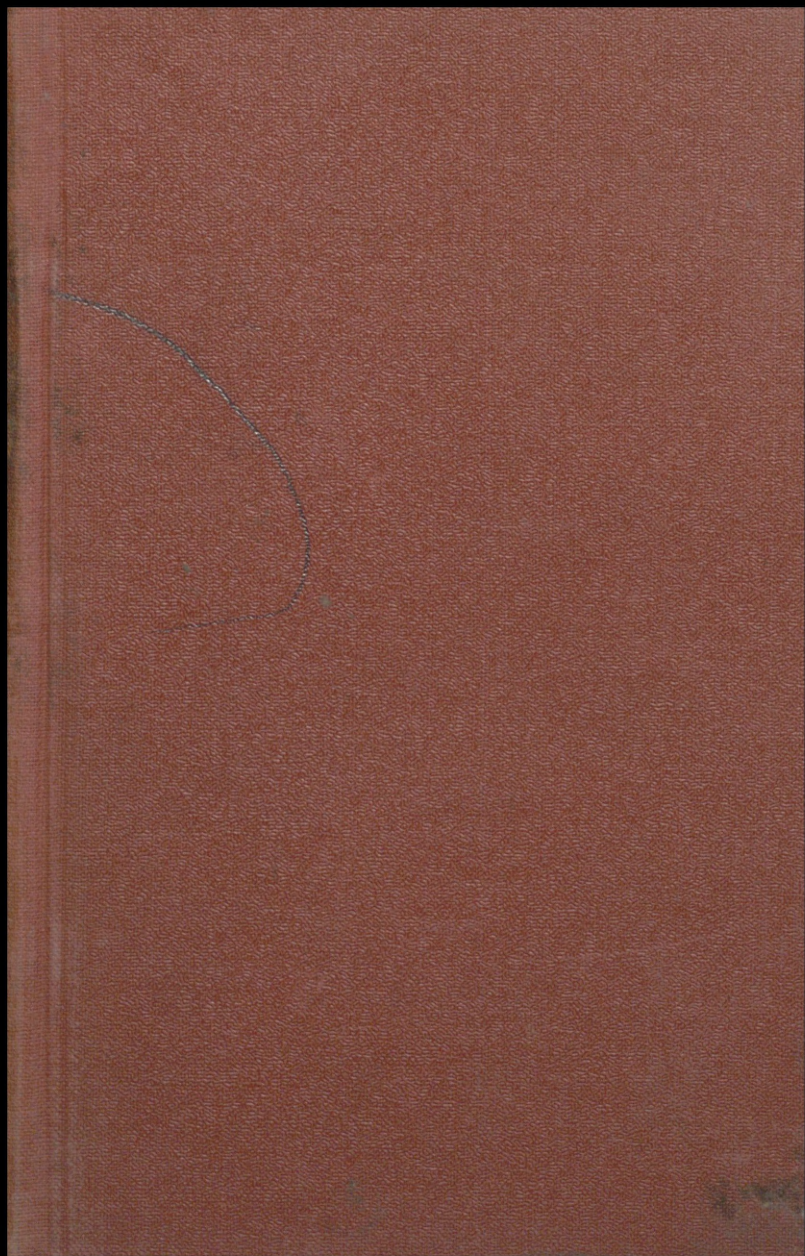
Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Colour Chart #13



WILHELM
W U N D T.

— ✨ —
Druk S. Dębskiego w Łodzi, Mikołajewska № 39.
— ✨ —

Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego“.

Klasycy Filozofji.

VII.

Edmund König.

~~~~~  
WILHELM  
W U N D T

jako psycholog i jako filozof.

Przełożyli z drugiego wydania niemieckiego

Stanisław Brzozowski  
i Antoni Krasnowolski.



WARSZAWA

Skład główny w Księgarni N. V. ...

15:37.1

ДОЗВОЛЕНО ЦЕНЗУРОЮ,  
гор. Варшава 12 Июня 1904 года

6569/1



## Przedmowa.

Książka niniejsza ma za zadanie przedstawić w zarysie ogólnym poglądy psychologiczne i filozoficzne Wilhelma Wundta, a przede wszystkim to, co posiada w nich znaczenie zasad przewodnich i kierowniczych. Rozwój nauki jedynie może dostarczyć sprawdzianów, niezbędnych dla przedmiotowej krytyki. W danym wypadku więc sądy musiałyby być wyrazem tylko czysto podmiotowych i osobistych zapatrywań, albo też krytyka musiałaby rozrósć się w roztrząsanie wszystkich spornych zagadnień psychologicznych i filozoficznych. O roztrząsaniu zaś takim w granicach, pracy naszej zakreślonych, nie podobna było nawet i myśleć.

W przytoczeniach i odsyłaczach będziemy posługiwać się następującymi skröceniami:

S.= Systemat Filozofji (System der Philosophie) 2 wydanie, Lipsk 1897.

L.= Logika (Logik) 2 wydanie, Stuttgart 1893—95.

E.= Etyka (Ethik) 2 wydanie, Stuttgart 1892.

Ph. Ps.= Zasady psychologii fizjologicznej (Grundzüge der physiologischen Psychologie) 4-e wydanie, Lipsk 1893.

- Gr.— Zarys Psychologii (Grundriss der Psychologie) 3 wydanie, Lipsk 1898.
- M.T.= Odczyty o duszy ludzkiej i zwierzęcej (Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele) Hamburg 1892.
- V.= (Psychologja narodów) Völkerpsychologie I tom Lipsk 1900.
- K. Czym dla nas Kant być nie powinien? Philosophische Studien Tom 7).
- P.C.= O przyczynowości psychicznej (Über die psychische Kausalität u s. w.) Philosophische Studien Tom 10.
- D.=O określeniu psychologii (Über die Definition der Psychologie) Philosophische Studien, tom 12.
-

## ROZDZIAŁ PIERWSZY.

### Ogólny rzut oka na filozoficzne stanowisko Wundta.

Pomimo nieustannych skarg na rozproszo-  
ność wewnętrzną epoki, jest rzeczą niezaprzeczal-  
ną, że skoro tylko ogarniemy wzrokiem drugą  
połowę upłynionego stulecia w jej całości i nie-  
pozwalając oddzielnym szczegółom absorbować  
zbyttno naszej uwagi, dostrzeżemy, że pewien rys  
charakterystyczny występuje w niej niezmiennie  
dobitnie. O ile w pierwszej połowie 19. stulecia  
władał niepodzielnie duszami wysoko wznoszący  
się ponad rzeczywistość idealizm, o tyle poczy-  
nając od piątego mniej więcej lat dziesiątka,  
rozpoczyna się przewaga kierunku wybitnie rea-  
listycznego, pod którego przeważnym wpływem  
pozostajemy jeszcze obecnie.

Przekonanie, że myśl nasza sama w sobie  
już posiada zdolność przenikania najwewnętrz-  
niejszej istoty rzeczy i następnie rozpatrywania  
z tego w ten sposób osiągniętego jedyne-  
go punktu widzenia wszystkich własności ich i związa-  
nych z nimi przejawów, jako systematu okre-  
śleń, pozostających pomiędzy sobą w koniecznym

związku—nie posiada już dziś zwolenników. Przez to samo już wywiązuje się dla nauki nowe zadanie—polegające na tym, aby przedewszystkim możliwie dokładnie i zupełnie zapoznać się z zewnętrznymi własnościami i stosunkami rzeczy, a następnie dopiero usiłować—powiązać wszystkie poznane w ten sposób fakty w jakiś możliwie jednoznaczny sposób. Nie myśl więc spekulacyjna, ale doświadczenie jest podstawą poznania, i metoda tego ostatniego zasadza się nie na dedukcji, lecz na indukcji.

Wiek 19. nazywają często i chętnie przyrodniczym; nazwa ta wszakże jest zasłużoną właściwie i przeważnie przez drugą tylko połowę tego stulecia. Przyrodnicza jest ta druga połowa 19. wieku nie tyle nawet ze względu na ilość i doniosłość dokonanych w ciągu niej odkryć, ani też nawet ze względu na wyłączne lub przynajmniej przeważające nad wszystkimi innymi uprawianie badań przyrodniczych, ile ze względu na niezaprzeczoną niemal i niezaprzeczalną wszechwładzę przyrodniczego sposobu badania i myślenia; na kierunek ducha przytym oddziaływają zasady i metody empirycznego przyrodoznawstwa raczej, niż nauk przyrodniczych teoretycznych (racjonalnych). Dla uniknięcia błędów idealistycznego okresu, staje się usiłowaniem ogólnym nauk przyrodniczych pozyskać możliwie rozległą podstawę empiryczną. Zbieranie faktów uchodzi przeto za rzecz ważniejszą,

niż teoretyczne ich opracowanie; opis i rozczłonkowanie zjawisk—za donioślejsze, niż ich wytłumaczenie: całe badanie rozrasta się raczej w szerz, niż w głąb. Wielka liczba nowych dyscyplin naukowych ze ściśle ograniczonymi przedmiotami badań oddziela się od uświęconych przez tradycję zasadniczych pni naukowego myślenia, rozwija się specjalizacja, która zatracą nieraz całkowicie zdolność ogarniania wzrokiem większych całości i rozleglejszych związków i zatapia się całkowicie w badaniu drobnych skrawków rzeczywistości.

Podobny zwrot w zapatrywaniach spostrzec można i w praktycznej dziedzinie. Przykładanie do ludzi i rzeczy idealnej, z góry już ustalonej miary zostaje zarzuconym; przede wszystkim wiedzieć należy nie to, co być i dźać się powinno, ale to, co rzeczywiście dzieje się i jest, i ta osiągnięta znajomość warunków i praw ludzkiego istnienia powinna być dla nas nicią przewodnią w naszym życiu zarówno osobistym, jak i publicznym.

Idealistycznie - doktrynerski sposób zapatrywania się na zadania czynnego życia, mający zawsze na widoku ostateczne i najwyższe cele, ustępuje teraz miejsca punktom widzenia realistycznie-technicznym, w których zawsze idzie tylko o faktyczne opanowanie rzeczywistych stosunków, i co prowadzi aż nazbyt łatwo niekiedy do

całkowitego zapomnienia o istnieniu samym nawet wszelkich najwyższych ostatecznych celów.

Zwrot ten w duchu czasu wyraża się w naszym wypadku, jak zawsze zresztą, najdobitniej w losach filozofji. W samej rzeczy widzimy, że „królowa nauk“, która w pierwszej połowie stulecia grupowała naokoło siebie, jakby naokoło ogólnego ogniska, wszelkie usiłowania i dążenia, zostaje, rozpoczynając od piątego dziesięciolecia zeszłego wieku, zaniedbaną, staje się nawet przedmiotem wzgardliwego lekceważenia. Dość znaczna liczba zwolenników Hegla i Schellinga nie wywiera na współczesnych żadnego prawie wpływu, pomimo że w ich rękach pozostaje przeważna część katedr profesorskich w uniwersytetach; filozofja Herbarta ze względu już na jej suchość i scholastycezm pozyskać mogła trwały grunt w ciasnych tylko kołach; wzrastający zaś w tych czasach właśnie i obejmujący szersze nawet koła publiczności wpływ Schopenhauera przypisywanym być powinien raczej jego talentowi pisarskiemu, niż jego poglądom metafizycznym. Ogólnie mówiąc, zarówno u przedstawicieli fachowej nauki, jak i u wykształconej publiczności coraz większym uznaniem cieszyć się zaczyna pogląd, że rolę filozofji uważać można za skończoną. Na czym bowiem w samej rzeczy — pytano — polegać ma jej zadanie? Czy ma ona dostarczać nam wiadomości o ustroju świata zmysłowego? Jest to sprawą nauk poszczególnych; a ponieważ je-

dynemi drogami, prowadzącemi do poznania rzeczywistości, są doświadczenie i inaukcja, jakimi się nauki te posługują, więc dla filozofji niema też żadnego zadania do spełnienia. Czy może chce ona nas pouczać o świecie nadzmysłowym? W takim razie jest ona nie nauką, lecz poezją; świat ten bowiem, mniejsza o to, czy istnieje czy też nie, jest w każdym razie dla naszego poznania zamkniętym; granicy bowiem, jaką są dla nas nasze zmysły, przekroczyć nie uda się nam nigdy. Można przyznać, i nikt temu nie ma zamiaru zaprzeczać, że w czasach przeminionych filozofja miała ważne posłannictwo do spełnienia; spełniała je, ochraniając i rozwijając ducha naukowego; z chwilą wszakże, gdy nauka ogólna rozdrobniła się w mnóstwo poszczególnych dyscyplin naukowych, możemy uważać to stanowisko rozwojowe, na którym była ona potrzebna, za już przewyciężone.

W tym dowodzeniu, które stanowi podstawę i uzasadnienie filozoficznego pozytywizmu, przeoczonym zostaje to, że pomiędzy wynikami nauk poszczególnych brak tego ciągłego i nieprzerwanego związku, który uchodził zawsze za cechę zasadniczą filozoficznego poznania. Wyniki tych nauk nie tylko nie łączą się pomiędzy sobą w jedno ogólne ujęcie całej rzeczywistości, ale nawet najczęściej pozostają ze sobą w zupełnej i zasadniczej sprzeczności. Okoliczność ta nie powstrzymywała wszakże nawet najbardziej

stanowczych i nieubłaganych przeciwników filozofji od wytwarzania jednolitych poglądów na świat, a zatył od filozofowania wbrew własnej woli. Ponieważ jednak za podstawę i wzór służył im zawsze systemat pojęciowy jakiejś poszczególnej nauki, powstawały więc nieuchronnie teorie jednostronne i koszlawe. Tak więc n.p. mechaniczny światopogląd, zaprzeczający istnieniu celowego działania nawet w dziedzinie duchowej, był właściwie tylko rozszerzeniem ustalonego w przyrodoznawstwie od czasu Kartezjusza i Galileusza sposobu objaśniania wszelkiego stawania się przez działanie ślepodziałających sił mechanicznych. Pochodzeniem swym sięgając w okresy czasu o wiele dawniejsze, występował ten światopogląd w zajmującej nas tu epoce w podwójnej postaci: jako materjalizm i jako ewolucjonizm mechaniczny (monizm) i chwilowo przynajmniej sprawował nieograniczoną niemal władzę nad umysłami. Podczas gdy materjalizm, którego najświetniejszy okres przypada na lata 1850—70, pozostawał w związku szczególnie ścisłym z fizyką teoretyczną, podnosząc pojęcie wprawianej w ruch masy, jakim się nauka ta przy tłumaczeniu zjawisk posługuje—aż do stopnia zasady powszechnej, źródeł ewolucjonizmu, który po siedemdziesiątym roku odgrywać zaczyna tę samą rolę, jaka materjalizmowi przypadała w udziale przed tą datą—szukać należy przede wszystkim w nowoczesnej biologji.

Pojęcia rozwoju, różniczkowania, przystosowania, walki o byt i t. d., jakimi pogląd ten się posługuje, są przedewszystkim kategorjami czysto biologicznymi. Sam rozkwit badań biologicznych sprzyjał powstaniu skłonności do rozważania wszystkich rzeczy wogóle z biologicznego punktu widzenia. Było to tym łatwiejsze, że pojęcie biologiczne daje się nadzwyczajnie łatwo przenosić i rozszerzać na najróżnorodniejsze dziedziny zjawisk, i rozszerzanie to jest, a przynajmniej wydaje się niezmiernie owocnym. Nic dziwnego też, że w oczach wielu nabrały one znaczenia ostatecznych najogólniejszych zasad. I tu wszakże nadmierne, początkowo żywione nadzieje oddawna już zaczęły ustępować pod natarciem coraz to silniej zarysowującej się wątpliwości co do powszechności znaczenia, przypisywanego zasadniczym zapatrywaniom mechanistycznej teorii rozwoju; co najmniej zaś można uważać za ustalone przekonanie, że mamy tu do czynienia raczej z podporządkowaniem faktów pod pewien narzucony z zewnątrz schematyzm pojęciowy, niż z teorią, opierającą się całkowicie na podstawie empirycznej. Pozytywizm więc zniweczył sam siebie przez własny swój rozwój, a zarazem stwierdzono, jak mało trwałym i stałym jest światopogląd, którego pierwiastki zostały zapożyczanymi zależnie od przypadku lub od upodobania chwili z tej lub innej dziedziny doświadczalnej, tak że dla osiągnięcia względnie pewnego

rezultatu niezbędną jest instancja, która wskazywałaby miejsce oddzielnych nauk poszczególnych, odpowiednie ich stanowisku w obrębie ogólnego poglądu na świat, jaki ma być na ich podstawie wytworzonym.

Pokrewnym pozytywizmowi pod pewnym względem, lecz pod innymi wręcz mu przeciwnym jest neokantyzm, który od roku 60-ego aż do naszych czasów wywierał coraz bardziej wzmagający się wpływ na ogólny kierunek myśli. Neokantyści są podobnie, jak pozytywści, zawziętymi wrogami wszelkiej metafizyki; cała po-kantowska filozofja od Fichtego aż do Herbarta i Schopenhauera uchodzi w ich oczach za ruch wsteczny, za powrót do przezwyjęzonego dogmatyzmu filozofji przedkantowskiej; twierdzą więc, że aby móc naprawdę dalej iść naprzód, trzeba wrócić na nowo do szkoły Kanta i przejść przez nią. W Krytyce czystego rozumu jest wprawdzie dowiedzione, że całe nasze poznanie jest ograniczone do przedmiotów doświadczenia wyłącznie, a więc że wiedza o „nadmysłowym“ jest niemożliwą; pomimo to wszakże Kant dalekim był od dostrzegania w doświadczeniu jedyne go źródła poznania, i przeciwnie uważał odkrycie „pojęć czystego rozumu“, zapomocą których umysł a-priori przepisuje prawa przyrodzie, za największą swoją zasługę. Przeważna liczba neokantystów poszła i w tym za wzorem mistrza, przypisując największą wagę tej pozytywnej stro-

nie krytycyzmu, t. j. nauce o apriorycznych formach poznania, i wypływającemu z niej idealistycznemu pojmowaniu świata doświadczalnego, i przeciwstawiając się w ten sposób nie tylko pozytywizmowi, ale całemu realistycznemu sposobowi myślenia współczesnej im epoki. Realistyczny kierunek myśli bowiem w ostatecznej zasadzie swej opiera się na przypuszczeniu, że przedmioty istnieją niezależnie od myślącego ducha jako coś obcego mu i zewnętrznego, i są przezeń mniej lub więcej wiernie odtwarzane; według Kanta zaś stałego i nieruchomego, niezależnego od myśli istnienia niema wogóle wcale; świat zewnętrzny posiada tylko „empiryczną“, a nie bezwzględną („transcendentalną“) rzeczywistość; jest bowiem wytworem czynności umysłowych, wprowadzających związek i łączność pomiędzy umysłowemi danemi. Po odciążeniu od świata tego, co jest dziełem tych czynności, rozplywa się w zupełne nic. Wychodząc z tego założenia, poddawał neokantjanizm bardzo pożytecznej krytyce złudzenia naiwnej wiary w rzeczywistość, wykazując n.p., że atomom, w których wielu przyrodników dostrzegło ostateczne podścielisko zjawisk, przysługuje właściwie rzeczywistość nie większa, niż ta, jaką mają okrzyczane nadzmysłowe istności filozofji, i że przyrodniczy sposób pojmowania rzeczywistości, z chwilą, gdy przekracza granice czystego opisu danego, jest z natury swej nie mniej metafizyczny od obrazów

świata, wytwarzanych przez filozofję spekulacyjną. Z założeń tych zdawał się wypływać wniosek, że i nauki przyrodnicze powinny ściślej, niż to dzieje się zwykle, trzymać się bezpośredniej treści doświadczenia, i takie jest istotnie mniemanie tych, którzy przyjmują w rachubę jedynie negatywną stronę wyników kantowskiej krytyki. Fenomenalizm tego kierunku styka się z pozytywizmem, jest nawet od tego ostatniego bardziej krańcowym. Pozytywna zasada krytyki rozumu, twierdząca, że doświadczenie samo powstaje jedynie przy współdziałaniu pojęć, których źródło leży nie w doświadczeniu, prowadzi we wprost przeciwnym kierunku, gdyż obala właściwy pozytywizmowi empiryczny sposób pojmowania — czynności poznawania i w ten sposób nieweczy przesąd, że filozofja nie ma żadnego właściwego sobie przedmiotu. Chociaż bowiem istotnie nie ma ona żadnego specjalnego, sobie tylko właściwego przedmiotu, to jednak krytyczne roztrząsanie „czystych“, właściwych rozumowi pojęć, do których wszystkie przedmioty doświadczenia stosować się muszą, i ustalenie właściwego sposobu posługiwania się temi pojęciami, jest zadaniem, wymagającym odrębnych metod dla swego rozwiązania i zasługującym na to, by je rozpatrywać oddzielnie i niezależnie.

Niezaprzeczalnie staje się także filozofja, przy tym sposobie pojmowania jej nauką czysto formalną, pouczającą nas jedynie o warunkach

naszego poznania przedmiotów, a nie o przedmiotach samych. To ostatnie jest, według neokantyzmu, zgadzającego się w tym z pozytywizmem, przedmiotem nauk poszczególnych wyłącznie. Potrzeba jedności, właściwa rozumowi ludzkiemu, jest z tego punktu widzenia o tyle tylko zaspokojoną, że przy całej różnorodności rzeczy i zjawisk formy ujęcia i myślowego opracowania pozostają zawsze jednemi i temi samemi; dla zrozumienia zaś materialnych różnic pomiędzy rzeczami zachodzących, dla wyjaśnienia, dla czego są one takimi, a nie innymi, nie dostarcza filozofja krytyczna żadnych zupełnie środków; twierdzi nawet ona, że byłoby rzeczą daremną poszukiwać jakiejś jedności dla całej różnorodności konkretnych określeń i stosunków, jakie rzeczywistość nam wykazuje. Uznając wszakże w przeciwstawieniu do pozytywizmu myśl za zasadniczy czynnik poznania, bez którego całe doświadczenie jest niczym, mamy krok już jeden tylko do poddania badaniu zasadniczego dogmatu kantystów, według którego myśl prowadzi do posiadających znaczenie wyników o tyle tylko, o ile jest bezpośrednio stosowana do faktów doświadczenia. Należy się przekonać, czy poznanie pojęciowe przez rozwijanie własnych ukrytych w nim następstw nie wyprowadza poza granice doświadczenia, to jest, czy oprócz formalnego nie jest możliwa i materialna wiedza filozoficzna, czy obok teorii poznania nie istnieje lub istnieć nie może metafizyka?

Próba ta została dokonana przez wybitnych myślicieli, których systematy posiadają w filozofii współczesnej znaczenie typowych; mamy na myśli H. Lotzego, E. Hartmanna i W. Wundta. Wszyscy oni zgadzają się w tym, że przystępują do filozofowania nie na oślep, ale zaczynają od skrzętnego badania zasad poznawczych, są więc filozofami krytycznemi, a nie dogmatycznemi. Wszyscy trzej dalej zgadzają się w tym jeszcze, że usiłują wyzyskać przy wznoszeniu swych światopoglądów filozoficznych wyniki, osiągnięte przez badania nauk poszczególnych, w sposób możliwie wyczerpujący i zupełny. Zarzucają oni metody abstrakcyjnej dialektyki pojęciowej i żądają, ażeby doświadczenie dostarczało spekulacji filozoficznej punktu wyjścia, i aby nie straciła ona go ani na chwilę z oczu w całym przebiegu swego rozwoju. Te zgodnie przez nich wszystkich przyjmowane zasady noszą na sobie wyraźne piętno wpływu, z jednej strony Kanta, z drugiej nauk doświadczalnych, pod których działaniem ukształtował się cały kierunek ogólny nowoczesnej myśli; uwydatniają one jednocześnie całą niezmierną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy dzisiejszym sposobem filozofowania a tym, jaki był praktykowany w pierwszej połowie XIX wieku. Zgodność ta nie wyłącza wszakże głębiej nawet sięgających różnic zarówno w wynikach spekulacji filozoficznych, jak i w ich metodach. Lotze, podobnie jak Leibniz, dąży do pogodzenia uczucio-

wych pragnień i potrzeb ducha z wymaganiami naukowej myśli. Hartmann chce prowadzić dalej spekulacyjną pracę myślową Hegla i Schellinga i pozyskać dla idei, wytworzonych na mocy gienjalnej intuicji przez tych myślicieli, podstawy doświadczalnego uzasadnienia. Według poglądu Lotzego doświadczenie więc nie jest jedynie i wyłącznie miarodajnym przy rozstrzyganiu zagadnień filozoficznych, a i u Hartmanna także przypada mu tylko podrzędne stanowisko w udziale wobec syntetycznych konstrukcji myślowych. Obydwaj myśliciele więc stoją o wiele bliżej filozofji czysto spekulacyjnej, niż Wundt, który pierwszy stosować zaczął bez żadnych ograniczeń zasadę, że myśl filozoficzna w całej swej rozciągłości opierać się powinna na wynikach nauk poszczególnych z wyłączeniem zupełnym przypuszczeń i założeń, zaczerpniętych z jakiegobądź innego źródła.

Główną i zasadniczą przyczynę niezgody, zachodzącej pomiędzy oddzielnymi systematami filozoficznymi, na jaką tak chętnie wskazują przeciwnicy filozofji, dostrzega Wundt w tym właśnie, że dawniejsza filozofja posługiwała się sobie tylko właściwymi i różniąciami się od tych, co w innych naukach są przyjęte, sposobami postępowania poznawczego, „zamiast opierać się bez wszelkich zastrzeżeń na naukach tych, jako na jedynej możliwej podstawie swych badań“. Jeżeli chcemy dojść do niezaprzeczalnych wyników, nie możemy się kierować ani żadnymi pobudkami

nmysłowemi, których źródło leży poza obrębem dziedziny nauk poszczególnych, ani też tymbar-dziej uczuciowemi wymaganiami ducha, lecz trzeba wprost rozpocząć pracę w tym punkcie, w którym działanie nauk poszczególnych ustaje, i przekonać się, do jakich rezultatów zostaniemy doprowadzeni przez opracowanie samego zadania w jego czysto rzeczowej formie, przy posługiwa-niu się ogólnie za ważne przyjmowanemi meto-dami naukowego myślenia.

Podczas więc, gdy Lotze jest już z góry usposobionym nieufnie i nieprzyjaźnie względem pozytywistycznych dążeń swojej epoki, gdyż sądzi, że poważne i głębokie wymagania moralne i religijne zostają przez dążności te zagrożo-neni, a Hartmann nie tai się zupełnie z tym, że indukcja jest dla niego tylko środkiem do osią-gnięcia niezależnie od niej powziętego celu, Wundt dąży do przewyciężenia pozytywizmu z wewnątrz niejako w ten sposób, że przyjmuje zupełnie wszystkie jego wymagania i sprzeciwia się tylko pogładowi, że opracowywanie faktów doświad-czalnych zostaje zamkniętym i zakończonym w spo-sób ostateczny już wewnątrz samych nauk po-szczególnych. Wszelkie poznanie naukowe rozpo-czyyna się w samej rzeczy od poszczególnych ba-dań doświadczalnych; nie znaczy to wszakże, aby miało ono w badaniach tych znajdować swój koniec; przeciwnie, wyczerpujące opracowywanie zagadnień nauk poszczególnych prowadzi nas do

uznania koniecznego ich filozoficznego uzupełnienia, gdyż roztwiera przed nami pytania, które na gruncie nauk poszczególnych i zapomocą właściwych im środków rozwiązaniem być nie mogą. Wundt dąży również do wyrównania sprzeczności, ale nie jest u niego, jak u Lotzego, sprzeczność pomiędzy postulatami nauki i wymaganiami uczucia, lecz tak, jak u Hartmanna, sprzeczność między dwoma równoległymi kierunkami myśli naukowej: pozytywistycznym i spekulacyjnym; wyrównanie to osiąga on przez ograniczenie nadmiernych wymagań zarówno pozytywistów, jak i filozofów spekulacyjnych. Doświadczenie i myśl spekulacyjna przestają się tu wyłączać wzajemnie i stają się niejako wzajemnie uzupełniającymi się stopniami czynności poznawczej.

Kompromis, uszczuplający uroszczenia obydwuch śpierzających się stron, nie zadawalnia zazwyczaj żadnej z nich. Przyjęcie, jakie spotkało filozofję Wundta ze strony jego współczesnych, stwierdza tę zasadę ogólną. Chociaż nasz myśliciel już na początku swej kariery naukowej w dwóch pracach, „O zadaniu filozofji w naszych czasach“ i „O wpływie filozofji na nauki doświadczalne“ (1874 i 1876) zaznaczył w sposób dostatecznie wyraźny swoje zapatrywania ogólne i przyznawał się w sposób stanowczy do „idealizmu“, widziano w nim jednak filozofa wyłącznie „doświadczalnego“, którego usiłowania zgodnie z pozytywistycznym kierunkiem czasu, zmierzają do

detronizacji filozofji. Wskutek tego obrońcy zasady „czystego doświadczenia“ powitali go przyjaźnie, podczas gdy zwolennicy uświęconych przez tradycję systematów zachowywali się względem niego chłodno, a nawet odpornie. Z biegiem czasu wszakże nastąpił zwrot zupełny. Ukazanie się „Systemu filozofji“ potwierdziło obawy, jakie w zwolennikach pozytywizmu budziły pewne oddzielne poprzednie zdania lipskiego filozofa. Z żalem spostrzeżono, że człowiek, którego uważano za szermierza wrogiego filozofji radykalizmu, „zatrzymał się w połowie drogi“, gorzej nawet, że wkroczył na drogi jawnie „reakcyjne“, podczas gdy w przeciwnym obozie konstатовano z zadowoleniem, że prześladowający metafizykę spekulacyjną Szawel stał się Pawłem, który nie mogąc poprzestać na doświadczeniu, zwraca się do państwa „idei“.

Gdyby krytycy zarówno jednego, jak i drugiego obozu zachowali byli bezstronność, gdyby byli wolni od uprzedzeń, musieliby spostrzec, że rzekome wahania były w istocie rzeczy niezbażającym nigdzie i zupełnie konsekwentnym w swym przebiegu rozwojem. Jeżeli filozofja, jak to przyjął Wundt, ma szukać swego punktu wyjścia i swoich podstaw w wynikach nauk poszczególnych, to rozumie się samo przez się, że możliwie sumienne i wyczerpujące studja specjalne naukowe są najlepszym przygotowaniem i najniezawodniejszym warunkiem owocnej pracy na polu

filozofji. Na tym właśnie zasadza się według Wundta różnica pomiędzy filozofją naukową a nienaukową, że ta ostatnia przystępuje do rozwiązywania zagadnień bez dostatecznej znajomości stanowiących podstawę ich faktów, i nie troszcząc się o to, w jakim stopniu nauki poszczególne posunęły już prace przygotowawcze dla tego rozwiązania; filozofja naukowa zaś odszukuje pochodzenie zagadnień w doświadczeniu i rozpoczyna pracę swą w tym punkcie właśnie, w którym nauki poszczególne ją pozostawiają.

To też widzimy wszędzie, że filozof nasz przedewszystkim dąży do przyswojenia sobie i krytycznego zbadania wyników, przez nauki poszczególne ustalonych, lub też, gdy na wynikach tych, jak n.p. w psychologii, zbywa, podejmuje sam drobiazgowo badania specjalne. Wszystkie jego dzieła odznaczają się niezmiernym bogactwem nagromadzonego materiału pozytywnie-naukowego, a jego prace psychologiczne są dziełami wprost fachowemi, których zrozumienie wymaga, podobnie jak zrozumienie fachowych dzieł filologicznych i lekarskich, od czytelników swych uprzedniego przygotowania. Przy powierzchownej znajomości dzieł Wundta pozostaje łatwo wrażenie, że podobnie jak Comte, uważał on za jedyne zadanie filozofji systematyzację wiedzy ludzkiej i uczynienie z psychologii nauki poszczególnej, posługującej się metodami badań przyrodniczych, że zamierzył on zapewnić naturalisty-

cznemu światopoglądowi swej epoki zupełną przewagę przez podporządkowanie zjawisk duchowego życia pod ogólne przyrodniczo określone pojęcie stawania się. Kto wszakże wniknie głębiej w myśl Wundta, dostrzeże w niej wyraz zgoła innych usiłowań. Nauki poszczególne dostarczają mu jedynie materiału, który służy mu przede wszystkim do wyodrębnienia ogólnych praw poznania, następnie zaś zostaje w myśl właśnie tych praw użytym przezeń do powzięcia jednolitego poglądu na świat rzeczywisty. Umożliwiona przez doświadczalną metodę właśnie analiza zjawisk duchowych doprowadziła go do przekonania, że pojęcia ogólne, właściwe i używane przy objaśnieniu zjawisk przyrody, nie mogą być rozciągane na życie duchowe.

---

## ROZDZIAŁ DRUGI.

### Przebieg rozwoju naukowej myśli Wundta.

Rozpatrywanie szczegółowe zewnętrznych stosunków życiowych myśliciela, którego działalność jest współczesną nam—nie może stanowić naszego zadania. W rozdziale niniejszym mamy na celu jedynie przedstawić w ogólnym zarysie jego działalność naukową w jej całości, wyniki zaś działalności będą rozpatrywane w sposób bardziej szczegółowy w rozdziałach następnych.

Urodzony 16. Sierpnia 1832. roku w Neckarau pod Mannheimem, oddawał się Wundt od roku 1851. studjom lekarskim w Heidelbergu, a przez czas pewien w Tubindze i Berlinie. W Heidelbergu wpływ szczególnie silny na młodego lekarza mieli zasłużony przez badania swe nad mózgiem i układem nerwowym anatom Fr. Arnold i patolog i klinicysta E. Hasse; w Berlinie działała na niego, jak i całą młodzież, oddającą się studjom przyrodniczo-lekarskim, potężna osobistość sędziwego mistrza nauk biologicznych Jana Müllera, w którego laboratorium porównawczo-anatomicznym pracował Wundt jeszcze latem roku 1856. W czasie bezpośrednio następu-

jącym po ukończeniu studjów uwagę jego pochłaniała przede wszystkim anatomja patologiczna; przez pewien czas był on asystentem kliniki Hassego i swą rozprawę doktoryzacyjną poświęcił zagadnieniu „O zachowaniu się nerwów w narządach zwyrodniałych lub dotkniętych chorobą zapalną“. W następnym roku wszakże pozostał on przy uniwersytecie w charakterze asystenta przy katedrze filozofji, na której zwyczajnego profesora powołano w roku 1858. do Heidelberga sławnego Helmholtza. Pod jego kierownictwem prowadził Wundt przez szereg lat, jako asystent, w laboratorium fizjologicznym ćwiczenia początkujących; bardziej bezpośrednio zbliżenie wszakże osobiste lub naukowe pomiędzy dwoma badaczami nie nastąpiło. Z pomiędzy wyników pracy naukowej z tych pierwszych lat docentury na wymienienie zasługują „Przyczynki do nauki o ruchu mięśni“ (1858), następnie „Przyczynki do teorii postrzeżeń zmysłowych“ (1859—1862).

Te ostatnie były pierwszym krokiem młodego uczonego w dziedzinie, której opracowanie miało stanowić kiedyś znaczną część zadania całego jego życia, i prace w tej dziedzinie doprowadziły go do zwrócenia się od czysto przyrodniczych badań jego lat początkowych do późniejszych prac specjalnie filozoficznych. Jest rzecz jasna, że prace te właśnie nad zagadnieniami fizjologii zmysłów zbudziły w Wundcie potrzebę filozoficznej orientacji. Jako student, nie słuchał

on nigdy wykładów filozofji; jedyną niemal stycznością z nią była chwilowa i przypadkowa bytność w Vischerowskim audytorjum w Tubindze. Teraz zaczyna on prawie bez żadnego kierunku lub planu czytać Kanta, Herbarta, Leibniza i innych filozofów, o czym świadczą liczne cytaty w „Przyczynkach“. Przez dziwne zrządzenie tylko jemu, zarówno jak Helmholtzowi, nie wpadły do rąk pisma Schopenhaura, które co prawda wtedy dopiero zaczynały zyskiwać po długim zapomnieniu pewien rozgłos. A przecież ten filozof właśnie przed wszystkimi innymi usiłował oprzeć teorię spostrzeżeń zmysłowych na faktach fizjologicznych i w usiłowaniach tych doszedł do poglądów, pod pewnemi względami pokrewnych hipotezom, postawionym później przez Wundta, Helmholtza i innych.

Jest rzeczą łatwą do zrozumienia, że zagadnienie postrzeżeń zmysłowych pociągało ze szczególną siłą fizjologów, którzy wyszli z nowej założonej przez Jana Müllera szkoły. Tu właśnie, gdy szło o czynność, nad której wyjaśnieniem filozofowie oddawna pracowali nadaremnie, a którą przecież dostrzegamy wszyscy, nadarzała się najlepsza sposobność wypróbowania znaczenia nowej metody, polegającej na ściślejszej (eksperymentalnej) analizie zjawisk. Sam Jan Müller zwracał szczególną uwagę na zagadnienie postrzeżeń zmysłowych, jak świadczą o tym słynne jego przyczynki „Do porównawczej fizjologii wzro-

ku“ i rozprawa „O fantazyjnych zjawiskach wzrokowych“ (1826); prawie jednocześnie zaś Purkynje ogłosił swoje „Postrzeżenia i doświadczenia z fizjologii zmysłów“. W ich ślady poszli Volkmann, Brücke i Wheatstone (wynalazca stereoskopu), którzy zajmowali się czynnością widzenia bądź to w widokach okulistyki lekarskiej, bądź też w celach czysto teoretycznych. Na początku szóstego dziesięciolecia ukazały się klasyczne badania E. H. Webera nad „zmysłem dotyku i poczuciem ogólnym“ (1851), za którymi nastąpiła rozprawa Helmholtza „O widzeniu u człowieka“. Jednocześnie dwaj znani badacze, Lotze i Bain, usiłowali przedstawić pozyskane dotychczas rezultaty w sposób systematyczny i użytkować je dla psychologii. Pierwszy z nich ogłosił „Psychologję medyczną“ (Medicinische Psychologie), a drugi dzieło pod tytułem „Zmysły i Umysł“ (The senses and the intellect).

Sprawdziła się i tu ta ogólna zasada, że bardziej szczegółowe zajęcie jakąś rzeczą pomnaża najpierw liczbę domagających się rozwiązania zagadnień, zamiast ją zmniejszać. Im lepiej zapoznawano się z budową narządów zmysłowych i z pierwiastkami spostrzegania zmysłowego (podniety oddziaływujące na narządy i wzbudzane przez nie „proste“ czucia), tym niezrozumialszym wydawało się powstawanie samego postrzegania, gdyż z czuciami jako takimi nie są dane bynajmniej te wielostronne i różnorodne ustosunkowa-

nia, które sprawiają, że setki wrażeń zlewają się w jedną całość obrazu postrzeżeniowego. Najważniejsze wszakże pośród wszystkich są stosunki przestrzenne. Wrażenia zmysłowe, które same przez się wykazują jedynie różnice w jakości swej i natężeniu, ukazują się nam w postrzeganiu jako przestrzennie uporządkowana różnorodność; rodzi się więc pytanie, w jaki sposób powstaje to przestrzenne uporządkowanie. Każdy, kto zajmuje się zagadnieniem postrzeżeń zmysłowych wogóle, musi przedewszystkiem usiłować zdać sobie sprawę z postrzegania przestrzeni; to też i wymienieni powyżej badacze w ten właśnie sposób zachowali się wobec zagadnienia przestrzenności. W krótkim czasie wywiązał się spór pomiędzy różnymi hipotezami i teorjami, który po części i dziś jeszcze nie został ostatecznie rozstrzygnięty. Według podzielanego przez Müllera i Webera t. z. n a t y w i s t y c z n e g o poglądu, który był właściwie przeniesieniem do fizjologii kantowskiego aprioryzmu, czucia zmysłu dotyku i wzroku posiadają na mocy jakiejś nie podlegającej żadnym dalszym wyjaśnieniom własności odnośnych aparatów nerwowych — cechę przestrzenności. Według e m p i r y s t y c z n e g o poglądu Helmholtza i Baina dochodzimy do przestrzennego tłumaczenia czuć jedynie na drodze doświadczenia; postrzeganie przestrzenne jest więc wynikiem dokonywanego się w podmiocie opracowania wrażeń 'zmysłowych. Różnica pomiędzy

obydwoma badaczami na tym tylko polega, że Helmholtz pojmuje cały ten proces jako logiczne, a Bain jako czysto mechaniczne powiązanie wyobrażeń. Stanowisko pośrednie pomiędzy natywizmem a empiryzmem zajął Lotze, który uważa wprawdzie zdolność przestrzennego postrzegania za pierwotną własność duszy, ale sądzi, że rozmieszczenie oddzielnych czuć zmysłowych zostaje uwarunkowane przez pewne odrębne, towarzyszące im czucia („Znaczkilokalne“).

W badaniach Wundta zagadnienie przestrzenności odgrywa również wybitną rolę, przy czym Wundt zwraca się stanowczo przeciwko natywizmowi, dowodząc zapomocą doświadczeń, że nie tylko wyobrażenie odległości przedmiotów od nas, ale także wyobrażenie o wzajemnym położeniu względem siebie i odległości dwóch punktów w polu wzrokowym uwarunkowane jest przez zależne od ruchów jabłka ocznego czucia i ulega zmianom wraz z temi ostatnimi i w zależności od nich. Empiryzmowi wszakże przyznaje on słusność o tyle tylko, że zgodnie z nim odnosi powstanie postrzegania przestrzennego do naszego podmiotu, za błędny natomiast uważa pogląd, że przestrzennego znaczenia czuć uczymy się z doświadczenia, gdyż we wszystkich faktach doświadczenia postrzeganie przestrzenne jest już zawarte. Chociaż jest on skłonny uważać wraz z Helmholtzem postrzeganie za nieświadome wnioskowanie, to zaznacza jednak za-

sadniczą różnicę, zachodzącą pomiędzy temi dwoma czynnościami: polega ona na tym, że z opracowania danego podmiotowi materiału powstaje coś jakościowo nowego, a mianowicie forma przestrzenna; to też wprowadza on tu w następnych jego pracach nad tym samym przedmiotem dokładniej wyjaśnione, a dla całości jego zapatrywań tak charakterystyczne pojęcie „twórczej syntezy“.

Ważniejsze od poszczególnych wyników są ogólne punkty widzenia, roztwierające się przed naszym autorem przy opracowaniu zagadnienia postrzegania. W pierwszym rzędzie stoi pod tym względem przekonanie, że postrzeganie nie może być wyjaśnionym przez samą anatomiczną budowę i fizjologiczne czynności narządów zmysłowych, że analiza zewnętrznych warunków postrzegania powinna być wypełnioną przez rozczłonkowanie samych wyobrażeń postrzeżeńowych, t. j. że podmiotowe psychologiczne spostrzeżenia muszą tu wspierać przedmiotową fizjologiczną metodę badań. Wykazuje Wundt, że znane zjawiska połysku, walki pól wzroku, kontrastu, nie mogą być wytłumaczonymi całkowicie przez działanie przyczyn wyłącznie anatomicznych i fizjologicznych. Z drugiej strony jest rzeczą niemniej oczywistą, że bez znajomości czynności narządów zmysłowych wszystkie psychologiczne hipotezy co do postrzegania unoszą się całkowicie w powietrzu. Jeżeli fizjologia jest

w stanie określić tylko początkowe ogniwa całej czynności postrzegania, to dla psychologii znowu, opierającej się na spostrzeżeniach wewnętrznych, dostępne są tylko ogniwa ostatnie. Dopiero zestawienie stojących na początku zewnętrznych danych z zawartym w świadomości wynikiem ostatecznym umożliwi wniośki co do ogniw pośrednich; jedynym środkiem zaś sprawdzenia zasadności tych wniosków są spostrzeżenia zmian, zachodzących w wyobrażeniach spostrzeżeniowych przy zmianie warunków zewnętrznych. Stąd wynika, i to już jest trzecią rzeczą, na uwagę zasługującą, doniosłość i niezbędność przy rozstrzygnięciu wszelkich zagadnień, dotyczących postrzegania, eksperymentów, zarówno dowolnie przez nas zarządzanych, jak też (n.p. w patologicznych wypadkach, przy złudzeniach zmysłowych i t.p.) bez naszego współdziałania się nadarzających.

W tym czasie zaś właśnie Fechner dowiódł w sposób świetny w swoich „Elementach Psychofizyki“ (1860) uprawnienia stosowania metody eksperymentalnej do czynności duchowych. Chociaż pierwotnym jego zamiarem było określenie ze ścisłością matematyczną stosunku zależności pomiędzy siłą podniety a natężeniem czucia, to wszakże wytwarzane przezeń z podziwu godną przenikliwością metody posiadają znaczenie bardziej ogólne i należą dziś jeszcze do trwałych zdobyczy nauki, pomimo że same założenia, z jakich Fecher wychodził, nie są

już dziś przez nikogo przyjmowane. Było więc uzasadnione wypowiedziane przez Wundta we wstępnej uwadze „Przyczynków“, dotyczące metody psychologii oczekiwanie, że w przyszłości eksperymentalna metoda, jaką posługuje się fizjologia, od tej chwili znajdzie zastosowanie we wszystkich częściach psychologii. „Z chwilą, gdy uważa się duszę za zjawisko przyrody, a psychologję za naukę przyrodniczą, musi znaleźć w nauce tej eksperymentalna metoda badań powszechnie zastosowanie“; obiecuje on sobie, że ta reforma w metodzie spowoduje podobny rozkwit psychologii, jak ten, jaki wypadł w udziale naukom przyrodniczym od czasu Bacona i Galileusza. Można więc uważać „Przyczynki“ za pracę niejako programową dla całego późniejszego świetnego rozwoju „psychologii eksperymentalnej“. Istniejące do tego czasu prace eksperymentalne były wykonywane wyłącznie przez fizjologów i służyły przedewszystkim fizjologii; sam Fechner nawet stawiał sobie za zadanie jedynie zbadanie związku pomiędzy światem zewnętrznym a wewnętrznym; Wundt dopiero pomyślał o oddaniu eksperymentu na usługi właściwej psychologii, aby z jego pomocą wniknąć głębiej w prawa wewnętrznego życia. Wprawdzie przebieg wewnętrznych czynności duchowych jest niedostępny dla bezpośredniego eksperymentalnego zadawania się weń, i to zapewne spowodowało Kan-

ta do wypowiedzenia słynnego zdania, że „psychologja na zawsze pozostanie daleką od stopnia ścisłości, jakim odznaczają się nauki przyrodnicze, zasługujące na swą nazwę“, gdyż „różnorodność wewnętrznego doświadczenia daje się tylko myślowo wyodrębnić, lecz osiągnięta w ten sposób odrębność nie może być zachowana ani też nie może się stać przedmiotem nowych połączeń“. Eksperyment, nawet psychologiczny, musi z natury rzeczy zatrzymywać się na zewnętrznych podmiotach zmysłowych; one bowiem tylko mogą być bezpośrednio zmieniane; staje się on psychologicznym wszakże przez to, że zwracamy uwagę nietylko na fizjologiczne, lecz i na psychiczne następstwa; podniety zmysłowe nie są w danym wypadku niczym istotnym, posługujemy się nimi jedynie, jako środkiem pomocniczym.

Pierwszą próbą czysto psychologicznego eksperymentu w wyjaśnionym tutaj znaczeniu były prace Wundta przy badaniu nad stosunkami wyobrażeń w czasie; wyniki tych jego badań stanowiły przedmiot jego referatu na zgromadzeniu przyrodniczym w Spirze (1861). W końcu szóstego dziesiątka lat zwrócono nieco uwagę na zjawisko stałych różnic, jakie zachodzą zawsze w wynikach spostrzeżeń astronomicznych, dokonywanych przez różnych astronomów. Zjawisko to kazało przypuszczać, że ujęcie zewnętrznej jakiejś zmiany wymaga czasu, i to czasu różnego

u różnych osobników. W ten sposób został doprowadzony Wundt do zbadania przeciągu czasu, wymaganego przez najprostsze postrzegania zmysłowe; a następnie do zbadania wogóle warunków, od których zależy ujmowanie współczesnych sobie lub następujących po sobie wrażeń.

Pierwsza ta próba nie pociągnęła za sobą na razie bezpośrednich następstw. W następnym wszakże dziesięcioleciu rozwinęła się na polu fizjologii zmysłów działalność niezmiernie ożywiona, której wyniki psychologia potrzebowała jedynie przyswajając sobie i systematycznie wcielać. Najwybitniejszymi pracami z początków siódmego lat dziesiątka są badania Helmholtza nad uczuciami słuchowymi (Tonempfindungen) 1862 i jego „Optyka fizjologiczna“ (1856—1866). Chociaż i Helmholtz nie mógł uniknąć zupełnie posługiwania się czynnościami psychicznymi przy objaśnianiu zjawisk, to jednakże Wundt i Fechner pozostawali w tym czasie jedynymi badaczami, wysuwającymi psychologiczny punkt widzenia na pierwszy plan, i którzy przystępowali systematycznie do głębszego wniknięcia w tajemnice duchowego życia za pomocą nowych dróg. Z tego zamiaru właśnie powstały „Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej“ (1863), w których Wundt zestawił nagromadzony materiał empiryczny i usiłował utworzyć z jego opracowania ogólny obraz warunków i form przejawiania się nazewnątrz duchowego życia. Zasluguje na uwa-

gę w tym dziele, że obok eksperymentu postawione zostają, jako odrębne źródło wiedzy psychologicznej, „s p o s t r z e ż e n i a e t n o l o g i c z n e“. Wprawdzie już w Przyczynkach znajdujemy wzmianki, że „historja naturalna ludzkości“ stać się powinna nauką pomocniczą dla psychologicznych badań; miał wszakże przy tym Wundt na myśli jedynie metodę statystyczną, za pomocą której możliwą jest rzeczą konstatować prawidłowość w zachowaniu się mas; pytanie, czy prawidłowość ta nie tworzy niezależnej dziedziny faktów, wymagającej dla siebie odrębnej metody badań, pozostaje otwarte. W „Wykładach“ uznaje Wundt wyraźnie, że współzycie ludzi wytwarza zjawiska, które chociaż są niewątpliwie psychicznej natury, jednakże nie mogą być wyjaśnione przez warunki i prawa indywidualnego duchowego życia, gdyż przekraczają jego granice. W ten sposób obok psychologii indywidualnej, której najważniejszym środkiem jest eksperyment, zostaje postawiona Psychologia narodów, jako odrębna dziedzina badań, w obrębie której koniecznym się staje stosowanie jej właściwych odrębnych metod.

Pierwszą podniętą do takiego rozszerzonego sposobu pojmowania zadań psychologii było zapewne wydawane, rozpoczynając od roku 1860, przez Lazarusa i Steinthala „Czasopismo dla psychologii narodów i językoznawstwa“, przyczym jednak istota i znaczenie psychologii narodów nie

zostały początkowo dostatecznie dobitnie wyjaśnione. Stopniowo dopiero w ciągu rozlicznych, dotyczących tego przedmiotu sporów nastąpiło wyjaśnienie pojęć, a zarazem uwydatniło się przeciwieństwo, jakie odrazu istniało pomiędzy poglądami wymienionych powyżej badaczy a zapatrywaniami Wundta na tę sprawę. W myśl poglądów Lazarusa i Steinthala zadaniem psychologii narodów jest zrozumienie historycznego życia narodów, jako wpływu w rozmaity sposób usposobionych duchów narodowych, i psychologiczne wytłumaczenie przedmiotowych wytworów duchowych, z pomiędzy których mowa jest najważniejszym, powstałych przez współdziałanie wielu osobników ludzkich. Psychologia ludów jest więc właściwie tylko pewnym zastosowaniem psychologii ogólnej, od której zapożycza wszystkich swoich zasad. Według Wundta zadania psychologii narodów są bardziej ograniczone, ale zarazem przyznaje on jej większą niezawisłość. Posiada ona jasno oznaczony i ściśle określony przedmiot badań w zjawiskach języka, myślowych i obyczajów, i chociaż zużytkowuje wyniki psychologii indywidualnej, to przecież zjawiska psychiczne wyższego stopnia, jakimi zajmuje się ona, nie dadzą się wyprowadzić z działania psychicznych praw elementarnych, lecz wskazują na własną, odrębną prawidłowość. Ustalając tę ostatnią za pomocą analizy i zestawienia zjawisk, stanowi psychologia narodów według Wundta

ważny przyczynek do znajomości ogólnej psychicznego życia.

Zresztą wyrzekł się później Wundt wielu rozwijanych w „Wykładach“ zapatrywań, lub też poddał je znacznym zmianom w 2-im wydaniu swojej książki, które ukazało się w 1892 r.; pomimo to w pierwotnej swojej formie dzieło to zachowuje do dziś dnia znaczenie pierwszej z młodzieńczą świeżością podjętej—próby systematycznego wykładu psychologii na nowych pozyskanych dla niej podstawach, chociaż oczywiście wykład ten jest już oddawna w wielu szczegółach przestarzały. Metody eksperymentalne stawały się bowiem z biegiem czasu subtelniejszymi i znajdowały coraz to szersze zastosowanie, pomnażając w ten sposób niezmiernie liczbę ustalonych faktów. Pomiedzy zjawiskami, jakimi zajmowały się badania eksperymentalne w pierwszych czasach po swym zapoczątkowaniu, należy wymienić przedewszystkim zjawiska t. z. reakcji. Helmholtz zbadał właśnie w latach 1852-54 szybkość, z jaką podniety zostają przenoszone przez włókna nerwowe; stąd krok już jeden prowadził tylko do zbadania trwania tych bardziej złożonych procesów, w których podnieta, działająca na narząd zmysłowy, staje się przyczyną dowolnego lub minimalnego ruchu. Przebieg fizjologiczny polega tu oczywiście na tym, że podnieta poprzez włókno nerwowe zostaje przeniesiona z narządu zmysłowego aż do centralnego

układu nerwowego, przechodzi tam na nerw motoryczny i za jego pośrednictwem zostaje udzieloną mięśniowi. Psychologicznie cały ten przebieg rozpada się na akt postrzegania i na spowodowany przezeń akt woli. Czas, niezbędny do przeniesienia podniety, da się obliczyć na zasadzie tak zwanych czynności odruchowych, w których czynność psychiczna daje się sprowadzić niemal do zera. Po odciążeniu tego „fizjologicznego czasu“ otrzymamy trwanie psychicznych ogniw całego procesu, i na zasadzie zmian, jakie zachodzą przy zmianie warunków, n.p. czy oczekiwane wrażenie zmysłowe jest znane lub nieznanne, czy osoba, poddająca się doświadczeniu, ma wykonać we wszystkich wypadkach jeden i ten sam oznaczony ruch, czy też ma do wyboru pomiędzy różnymi ruchami i t.d., dadzą się wysnuwać wnioski co do stanowiących przedmiot badania czynności psychicznych. I w tej dziedzinie dokonywano najpierw doświadczeń w czysto fizjologicznych celach, i doświadczenia Dondersa, Vierordta, Baxta, Exnera i innych mają przedewszystkim fizjologiczne znaczenie. Wundt dopiero spostrzegł niezmierną doniosłość, jaką mogą mieć doświadczenia tego rodzaju dla psychologii, i dał ściślejsze wskazówki co do systematycznego posługiwania się niemi. Doświadczenia, dotyczące reakcji, stanowią odtąd jedną z najważniejszych postaci eksperymentu psychologicznego.

Przy tak szybkich postępach nauki niebawem okazała się potrzeba systematycznego streszczenia osiągniętych wyników, i dla uczynienia zadość potrzebie tej właśnie powstały w r. 1874 „Zasady psychologii fizjologicznej“ (Grundzüge der physiologischen Psychologie), które zostały poprzedzone przez „Podręcznik fizjologii“ „Lehrbuch der Physiologie“, który od roku 1864 do 1878 miał 4 wydania, i przez „Badania nad mechaniką nerwów“ (Untersuchungen zur Mechanik der Nerven, 1871—1876).

„Zasady“ są wykładem nie tyle pozyskanej—wiedzy, ile raczej metod. Jedyne niezbędne do zrozumienia dalszego wykładu wiadomości z anatomji i fizjologii nerwów są wyłożone w sposób podręcznikowy; w dalszych częściach zadaniem dzieła jest „ułatwić orientację w stanie obecnym powstającej dopiero nowej nauki“, zakreślić granice jej przedmiotu. Przedmiot tej nauki tworzą, jako to jest wyłożone we wstępie, te zjawiska życiowe, które są jednocześnie dostępne dla zewnętrznego i wewnętrznego postrzegania, t. j. takie, które mają swą fizjologiczną i swą psychologiczną stronę, i dlatego nie mogą być w sposób wyczerpujący rozpatrywane ani przez fizjologję, ani przez psychologję. Z tych dwóch, ustalonych przy badaniu zjawisk tego rodzaju, punktów widzenia, mogą być oświetlone wszystkie zjawiska życiowe, aby w ten sposób doprowadzić, o ile to się okaże mo-

żliwym, do całkowitego zrozumienia ludzkiego istnienia.

Zjawiska wszakże określonego powyżej rodzaju są dwojakie: czucie—t. j. fakt psychologiczny, zależący bezpośrednio od pewnych warunków zewnętrznych, i ruch z pobudek wewnętrznych—t. j. zjawisko fizjologiczne, którego przyczyny mogą być znalezione jedynie zapomocą samopostrzegania—introspekcji. Fizjologiczna psychologia obiera zrazu drogę, prowadzącą z zewnątrz na wewnątrz, „rozpoczyna od zjawisk fizjologicznych i stara się zbadać, jaki wpływ wywierają one na dziedzinę wewnętrznego postrzegania“; dopiero w następnym zwraca się ku zbadaniu oddziaływań, jakim podlega zewnętrzne stawanie się ze strony wewnętrznych przyczyn. Wobec więc tych dwóch nauk, pomiędzy które wdarła się ona niejako, pierwszy jej rzut oka zwrócony jest ku psychologii. Rozważa ona zagadnienia, które dotychczas zaliczano zwykle do dziedziny psychologii, zapożyczając jednak środków pomocniczych do opanowania tych zagadnień jednocześnie od obydwu nauk macierzystych: psychologiczna introspekcja idzie tu ręką w rękę z metodami fizjologii eksperymentalnej.

W rzeczywistości zaznaczona tu dążność ta, według której psychologia fizjologiczna miałaby prowadzić do utworzenia jednolitego poglądu na zjawiska życiowe, do zlania fizjologicznego i psychologicznego sposobu rozważania życia, nie ode-

grała w rozwoju nauki znaczniejszej roli; uczynić zadość jej wymaganiom mogłaby raczej filozofja, niż nauka doświadczalna. Psychologja fizjologiczna jest więc w gruncie rzeczy psychologją, różnicę jej od psychologii innego rodzaju stanowi metoda eksperymentalna; fizjologiczną zaś jest tylko o ile, jak to już uczynił Lotze w swej „Psychologii lekarskiej“, uwzględnia w sposób zasadniczy podstawy i warunki cielesne duchowego życia i że przy każdym eksperymencie psychologicznym warunki fizjologiczne muszą być przyjmowane w rachubę“. Zresztą Wundt z biegiem czasu zarzucał coraz bardziej narażone na różnorodne nieporozumienia określenie psychologii, jako fizjologicznej; nazywając tę uprawianą przez niego samego i coraz to liczniejszych uczonych dziedzinę badań „psychologją eksperymentalną“. To ostatnie określenie istotnie uwydatnia lepiej to, co jest istotnie w określonym pojęciu—nowym.

Dostateczną jest rzeczą zaznaczyć się choćby pobieżnie tylko z dawniejszemi metodami psychologii, ażeby spostrzec i ocenić głęboko sięgającą różnicę pomiędzy niemi a metodą eksperymentalną. Mamy tu dwa przeciwstawiające się sobie kierunki zasadnicze: empiryczny (indukcyjny), który usiłuje wniknąć w głąb życia duchowego na drodze „doświadczenia wewnętrznego“, samoobserwacji, i racjonalny (dedukcyjny), który, kierując się w tym przykładem matematycznej

fizyki, dąży do wyprowadzenia poszczególnych zjawisk z nielicznych hypotetycznie przyjętych założeń, sądząc, że w ten sposób zdoła wyjaśnić związek wewnętrzny, zachodzący pomiędzy temi zjawiskami. Jak to już wszakże w swoich wykładach zaznacza z naciskiem Wundt, od najdawniejszych czasów rozwoju myśli ludzkiej nie przybył żaden nowy fakt do rzędu tych, jakie już z samospostrzegania poznać się dają; na pierwszej z tych dwóch dróg nie osiągnięto więc nigdy nie ponad opis i klasyfikację zjawisk psychicznych, gdyż zbywa nam zupełnie na środkach, za pomocą których moglibyśmy złożone z tych zjawisk rozkładać na ich proste pierwiastki składowe i za pomocą wyłączenia tej lub innej z tych części składowych wykryć związek przyczynowy pomiędzy zjawiskami. Fizjologiczna psychologia posiada ten środek, jest nim eksperyment. Psychologia fizjologiczna ma więc charakter nauki tłumaczącej; dążenie jej jest skierowane całkowicie ku wykryciu najprostszych zjawisk psychicznych i związków przyczynowych, pomiędzy zjawiskami temi zachodzących. Jeżeli zbliża się ona w tym ostatnim do psychologii racjonalnej, to różni się od niej zasadniczo w tym, że tłumaczy zjawiska psychiczne przez nie same, a nie posługuje się w tym celu jakimiś założeniami metafizycznymi, dotyczącymi istoty lub czynności duszy, jak to czynił na przykład Herbart. Eksperyment nie wprowadza nigdzie poza sferę

zjawisk, sferę tego, co jest bezpośrednio dane; metafizyczne hipotezy, służące za punkt wyjścia psychologii racjonalnej, są niedostępne dla eksperymentalnych sprawdzeń. To też samo pojęcie duszy może być używane w psychologii eksperymentalnej jedynie jako nazwa zbiorowa i ogólna „dla całej dziedziny wewnętrznego doświadczenia“; dusza, jako istota realna, istniejąca poza zjawiskami i objawiająca się w nich tylko, nie może być w żadnym razie przedmiotem doświadczalnych badań.

Ze strony przeciwnej usiłowano wprowadzić odwrócić ostrze pocisku i sprowadzić do absurdu sposób pojmowania Wundta, kładąc nacisk na niedorzeczności pojęcia „psychologii bez duszy“. I podobnie, jak podnoszono przeciwko programowi Fechnerowskiej psychofizyki zarzut, że uczucia jako stany wewnętrzne, nie dają się mierzyć w sposób dokładny i ścisły, tak teraz posługiwano się przeciwko Wundtowi argumentem, że wprawdzie eksperyment daje się stosować do takich wydarzeń wewnętrznych, które, jak postrzeganie zmysłowe, zależą bezpośrednio od warunków zewnętrznych, ale że nigdy nie uda się na tej drodze przeniknąć aż do centralnego ogniska życia duchowego i nigdy nie uda się uczynić przedmiotem eksperymentu nieuchwytnego biegu naszych myśli lub subtelnych nastrojów naszego uczucia. Żywe ścieranie się przekonań i zdań, w którym brali udział zarówno powołani, jak

i niepowołani, miało przynajmniej tyle dobrego w sobie, że rozbudziło w szerszych kołach interesowanie się zagadnieniami i metodami psychologicznych badań; rozstrzygniętym spór mógł być tylko czynem, t. j. zapomocą niezaprzeczonych wyników, osiągniętych przez nowe metody eksperymentalne. Z natury rzeczy wniknięcie w związek wewnętrzny zjawisk i wykazanie ogarniającej zjawiska te prawidłowości za pomocą szczegółowych badań eksperymentalnych, których najniezbędniejsze techniczne środki pomocnicze wytwarzać dopiero potrzeba, musi wymagać do swego spełnienia dłuższych przeciągów czasu; w każdym wszakże razie dzisiaj wydaje się już rzeczą nie ulegającą wątpliwości, przynajmniej w oczach ludzi bezstronnych i kompetentnych, że eksperymentalne metody badań w psychologii dowiodły już swego zasadniczego uprawnienia, i że wzrostowi i rozszerzaniu się ich stosowania w przyszłości niepodobna zakreślić żadnych granic.

Nie zbrakło też naszemu badaczowi zasłużonego powodzenia zewnętrznego. Jesienią roku 1874 został on powołany na opróżnioną przez ustąpienie F. A. Langego katedrę „filozofji indukcyjnej“ w Zurychu, w roku zaś następnym już otrzymał stanowisko profesora zwyczajnego w krępku rozwijającej się w tym czasie wszechnicy Lipskiej, która do dziś dnia i z chlubą dla siebie liczy go między swemi członkami. Tej zmianie w położeniu zewnętrznym odpowiadała zmiana,

jaka zaszła stopniowo w kierunku badań Wundta. Prace jego wprawdzie zmierzały bezpośrednio do wyzwolenia psychologii od filozofji i do uczynienia z niej samoistnej nauki specjalnej; wpływ wszakże, jaki miały przekonania filozoficzne w tej dziedzinie, był jeszcze zbyt potężny, by mógł być zapoznawany. Jeżeli zważymy dalej, że zagadnienia, zaliczane dziś do dziedziny nauk doświadczalnych, były rozstrzygane dotychczas z wyżyn rozmaitych stanowisk filozoficznych, rozumiemy, jak naodwrot musiało być pożądanym przekonanie się, do jakich następstw filozoficznych prowadzą pozyskane przez nauki poszczególne wyniki. Psychologja, która najbardziej podlegała wpływowi filozofji, nadawała się bardziej niż wszystkie inne nauki do zapoczątkowania tego nowego stosunku, w którym filozofji miała przypaść rola bierna, a naukom poszczególnym czynna.

Wykłady inauguracyjne Wundta „O zadaniach filozofji w naszych czasach“ (1874) i „O wpływie filozofji na nauki doświadczalne“ są rozwiązaniem programu opierającej się na naukach doświadczalnych filozofji. Dążeniem nauki nowoczesnej jest, jak zostaje to tu wykazany, wytworzenie jednolitego, pozbawionego sprzeczności wewnętrznych światopoglądu; dążenie to nie zostało zaspokojone przez żaden z dotychczasowych systematów, gdyż brak im wszystkim „tego ogólnego posługiwania się doświadczeniem nauko-

wym, jakiego mają prawo domagać się nauki poszczególne, a przede wszystkim nauki przyrodnicze. Należy więc naukowo podjąć zadanie, którego rozwiązanie przez filozofję niemiecką na początku stulecia było tylko jednym z tak licznych jej urojeń; droga przytym jest dziś nie łatwiejszą, lecz raczej trudniejszą, gdyż muszą ją odbyć „obciążeni całym bogactwem naukowej wiedzy doświadczalnej“. Obecnie znajdujemy się dopiero w tym przygotowawczym okresie, podczas którego wśród ciągłego i nieustannego wzrostu stanowiących materiał naukowy doświadczeń poszczególnych wypracowuje się zwolna w ścieraniu mniemań—ogólne punkty widzenia; „filozofja posiada w każdym razie już teraz w badaniu ogólnych wyników nauk poszczególnych, w rozwijaniu metod i zasad naukowych“ wciąż rozszerzające się pole pracy. Mówiąc ściślej, właściwa dziedzina filozofji rozpada się na dwie dziedziny: logiki (nauki o poznaniu\*) i dziedzinę metafizyki.

Do pierwszej należy „przeprowadzenie granic pomiędzy tym, co jest naszej myśli dane, a tym, co ona sama wnosi, określanie, w jakim zakresie uprawniony jest wpływ logiki w dziedzinie doświadczenia, i od jakiego punktu staje się on nadużyciem“. Zadanie metafizyki polega na zbudowaniu systematycznej całości z materia-

---

\*) Przyp. tłum. Wundt rozróżnia „Erkenntnislehre“ i „Erkenntnistheorie“; pierwszą z tych nazw tłumacząc przez „Nauka o poznaniu“, drugą przez „Teorja poznania“.

łu poznawczego, dostarczanego przez nauki poszczególne. Psychologia zostaje wprawdzie wykreśloną z szeregu czysto filozoficznych dyscyplin; wysoka doniosłość filozoficzna zostaje jej natomiast przyznana o tyle, że wydaje się ona najbardziej powołaną do pośredniczenia pomiędzy dwiema głównymi grupami nauk doświadczalnych: naukami przyrodniczymi a naukami o duchu. Przekonywa ona przede wszystkim — a jest to filozoficznie rzecz pierwszej wagi — że wszelkie doświadczenie jest właściwie doświadczeniem wewnętrznym; „to, co nazywamy doświadczeniem zewnętrznym, jest zawiste od naszych form postrzeganiowych i pojęć“; wprawdzie pobudki do tworzenia tych ostatnich wpływają z zewnątrz nas, nie mniej wszakże są same te pojęcia wewnątrz nas. Stąd wszakże zdaje się w sposób niezbity wpływać, że stanowiący przedmiot dążeń nauk poszczególnych, jednolity światopogląd musi być i d e a l i s t y c z n y m.

Zasady te zawierają w formie zarodkowej podstawowe zapatrywanie filozoficzne, jakie rozwijał Wundt w sposób bardziej wyczerpujący w swoich dalszych pracach; zawierają one w sobie jednocześnie plan całej jego późniejszej działalności, którą od tej chwili dzieliły pomiędzy sobą psychologia z jednej, a czysto filozoficzne dyscypliny z drugiej strony. W zakresie pierwszej — konieczną rzeczą było przede wszystkim stworzenie programu i planu dla badań i przy

wciągnięciu możliwie największej liczby współpracowników. Podczas bowiem gdy w dziedzinie spekulacyjnej myśli wszystko jest i musi być dziełem potężnej pojedynczej myśli, postępy nauk doświadczalnych poszczególnych uwarunkowane są zawsze przez współdziałanie licznych sił, wprawnie posługujących się metodami badań. Mogło wydawać się zrazu rzeczą wątpliwą, czy siły te znajdują się w wystarczającej liczbie, gdyż zajęcie eksperymentami psychologicznymi wymaga z jednej strony zainteresowania się zagadnieniami psychologicznymi i zrozumienia ich, z drugiej zaś strony znacznej wiedzy przyrodniczej i znajomości metodyki eksperymentalnej, t. j. wymaga właściwości, których połączenie w jednej osobie jest wypadkiem niezmiernie rzadkim. Oprócz tego, należało dopiero stworzyć wszelkie urządzenia zewnętrzne i środki pomocnicze techniczne, jakich wymaga dla rozwoju swego nauka eksperymentalna. To też *laboratorium psychologiczne*, powołane do życia przez Wundta w końcu ósmego lat dziesiątka zeszłego wieku w Lipsku, było zrazu skromnym, czysto prywatnym zakładem; wbrew przeciwdziaływaniom wszakże zgromadził się naokoło mistrza z pośród słuchaczy uniwersytetu cały zastęp gorliwych uczniów i współpracowników, tak że Wundt po upływie już kilku lat założył własne pismo „*Philosophische Studien*“

w celu zbierania i ogłoszenia druk<sup>em</sup> wyników prac eksperymentalnych, pod jego kierownictwem dokonywanych. Gdy więc w ten sposób nowa nauka złożyła dowody swych praw do niezależnego istnienia, zarząd uniwersytecki nie mógł już dłużej uchylać się od obowiązku dostarczenia niezbędnych środków materialnych, choć początkowo etat laboratorium psychologicznego był nadmiernie skromny i jedynie z biegiem czasu został podniesiony do właściwego poziomu. W każdym razie wszechnica Lipska była pierwszą, która zdobyła się na stworzenie „Instytutu psychologii eksperymentalnej“, który dzisiaj zajmuje w gmachu uniwersyteckim cały szereg pokoiów. Liczba studujących, rekrutujących się zarówno z pośród Niemców, jak i z pośród obcokrajowców, którzy tutaj zostawali wtajemniczani za pomocą prawidłowo powtarzających się kursów praktycznych w arkana nowej nauki, wzrastała szczególnie w ciągu dziewiętego dziesiątka lat niezmiernie szybko, i wielu z ówczesnych uczniów Wundta zajmuje profesorskie katedry w uniwersytetach niemieckich, francuskich, angielskich i amerykańskich. W Ameryce szczególnie przystąpiono niezmiernie energicznie do zakładania laboratoriów psychologicznych: i w Niemczech wszakże są wszelkie widoki po temu, że zostanie ziszczone wypowiedziane przed laty życzenie Wundta, aby mógł jeszcze przed końcem swej kariery naukowej dożyć, żeby w żadnym uniwersytecie nie-

nieckim nie zbywało na laboratorium psychologicznym i psychologu, umiejącym się nim posługiwać.

Wzrost i rozwój nowej psychologicznej szkoły ujawnił się w literaturze przedewszystkim przez ukazanie się w krótkim stosunkowo przeciągu czasu czterech wydań „Zasad psychologii fizjologicznej“, zarówno jak i przekładu angielskiego i francuskiego tego dzieła. Do „Filozoficznych studjów“, których 16 tomów zawiera w sobie niezmierne bogactwo nagromadzonego materiału faktycznego, przyłączyły się od tego czasu inne wydawnictwa w podobnym kierunku, wychodzące po części w Niemczech, a po części w innych krajach; niezależnie od tego zaś ukazało się mnóstwo mniejszych lub większych prac samodzielnych, poświęconych zagadnieniom z dziedziny nowej nauki. Sam Wundt wydał, oprócz długiego szeregu przyczynków w „Studjach“ i pewnej liczby przeważnie psychologicznych „Essays“, nowe opracowanie swoich „Wykładów o duszy ludzkiej i zwierzęcej“ i krótki „Zarys Psychologii“, w którym streścił w sposób zwięzły, ale przejrzysty i dla wszystkich zrozumiały—ogólne punkty widzenia i najważniejsze wyniki psychologii eksperymentalnej. Do szerszych kół publiczności zwraca się on w swej pełnej pietyzmu mowie, poświęconej pamięci Fechnera (wygłoszonej na obchodzie stuletniej rocznicy urodzin Fechnera 11 Maja 1901 roku w auli uniwersyteckiej

w Lipsku), w której w sposób subtelny przedstawił trudne do zrozumienia właściwości indywidualne tego myśliciela i wykazał związek, jaki łączył jego badania psychologiczne z jego zapatrywaniami metafizycznymi, w których pozostawał pod wpływem Schellinga. Wreszcie w ostatnich już czasach ogłosił Wundt I tom zakresłonego na szeroką skalę dzieła, w którym rozstrzygane być mają zagadnienia wymagającej, jak to widzieliśmy, według jego poglądów odrębnych metod „Psychologii Narodów“ (Völkerpsychologie I tom w 2-ch częściach, Lipsk 1900). W pewnej mierze za przygotowanie do tej ostatniej pracy może uchodzić E t y k a (Ethik 1886, 2 wyd. 1892). Podczas bowiem gdy spekulacyjne systematy filozoficzne opierały zasady etyczne na metafizyce, a etycy empirycznego kierunku obierali sobie za punkt wyjścia pewne fakty indywidualnego duchowego życia (n. p. przeciwieństwo pomiędzy uczuciami cierpienia i rozkoszy i wynikające z przeciwieństwa tego dążności), Wundt uważa psychologję narodów za przedsiönek etyki, t. j. czerpie swe zasadnicze zapatrywania etyczne z analizy przedmiotowych form objawów życia normalnego i zgodnie z zasadą rozwoju wychodzi przy tym od najpierwotniejszych i najprostszych upostaciowań tego życia. Z tego punktu widzenia można uważać E t y k ę za dokładniejsze rozwinięcie idei, zawartych już w pierwszym wydaniu „Wykładów o duszy ludzkiej i zwierzę-

cej“, jak z drugiej strony można uważać jej rozdziały wstępne za pracę przygotowawczą do „Psychologii Narodów“. W zakresie czystej filozofji zwrócił się przedewszystkim Wundt do zagadnień Logiki i Teorji Poznania. Od dawna już tradycyjonalna logika szkolna przestała zawierać wyczerpujący wykład form, w jakich porusza się myśl nasza, a szczególnie celowa naukowa myśl. Sylogizm, stanowiący jej przedmiot zasadniczy, odgrywa bardzo nieznaczną rolę w czynnościach, zapomocą których nauka dochodzi w rzeczywistości do swych pojęć i zasad; odwrotnie zaś najbardziej zasadnicze czynności naukowego myślenia nie były prawie zupełnie uwzględniane przez Logikę formalną. To też wydana przez Stuarta Milla w 1843 roku Logika dedukcyjna i indukcyjna, w której usiłował on dać ogólną teorię indukcji naukowej—odpowiadała palącej potrzebie. To sławne i w swoim rodzaju mistrzowskie dzieło po upływie trzydziestu lat nie mogło już uchodzić za zupełny obraz, przez ten czas niezmiernie wysubtelnionych i zmienionych dzięki rozszerzeniu na nowe przedmioty—metod badania; oprócz tego zaś zapamiętania autora co do ostatecznych źródeł poznania pozostawały pod tak bezwzględny wpływ jednostronnych dogmatów angielskiego empiryzmu, że domagały się sprostowania. Rozważane samo w sobie, stanowiło to już postępek, że Mill rozciągnął badania swe na zagadnienie

o pochodzeniu poznania wogóle, podczas gdy logika szkolna wymijała wprost to zagadnienie i przyjmowała pojęcia i sądy jako dane. Kant n.p., który zagadnienie, dotyczące warunków poznania, wogóle uczynił podstawowym zagadnieniem całej filozofji, rozróżniał ściśle formalną logikę od transcendentальной, różniące się specjalnie badaniem warunków poznania. Rozróżnienie to wszakże dawało się utrzymać dotąd tylko, dopóki za właściwe zadanie logiki uważano rozczłonkowanie i opis wytworów poznawania; z chwilą wszakże, gdy zwrócono uwagę na powstawanie samo tych wytworów, niepodobna było już uniknąć zagadnienia, dotyczącego ostatecznych zasad poznania; naukowa metodologia pogłębia się sama przez się, staje się filozoficzną teorią poznania.

Zewnętrzne pobudki popychały również od początku siódmego dziesiątka lat logików do zajęcia się zasadniczymi zagadnieniami teorjo-poznawczymi. obrońcy opartej na czystej myśli spekulacji nie zaniechali jeszcze walki przeciwko coraz mocniej nacierającym szermierzom zasady doświadczalnej; jednocześnie zaś coraz mocniej dawała się uczuć w obrębie samych nauk doświadczalnych potrzeba ścisłego rozróżnienia pojęciowych i faktycznych części składowych poznania i ustanowienia sprawdzianów przedmiotowej pewności hypotetycznych założeń, niedostępnych dla bezpośredniej doświadczalnej kon-

trolu; i neokantyści, aczkolwiek zgodnie ze zwolennikami empiryzmu potępiający dążności metafizyki spekulacyjnej, z naciskiem powoływali się na zasadę swego mistrza, że wprawdzie wszelka wiedza „zaczyna się” od doświadczenia, ale przez to nie od niego tylko wyłącznie pochodzi. Spór więc pomiędzy empiryzmem a aprioryzmem stał się ogniskowym punktem dla wszystkich teorjo-poznawczych roztrząsań.

Nowoczesny rozwój fizyki, której metody uważane były za typowe dla przyrodniczego sposobu poznawania wogóle, zdawał się przemawiać na korzyść raczej apriorystycznych poglądów. Mechaniczna teoria ciepła i pozostająca w związku z nią kinetyczna teoria gazów dostarczały zdumiewających dowodów mocy matematyczno-mechanicznej dedukcji, wychodzącej z nielicznych aksjomatycznych założeń; zasada zaś zachowania siły, gdy się przyjmowało sposób tłumaczenia jej, proponowany przez Helmholtza, pozwalała przypuszczać, że założenia te istotnie posiadają powszechne znaczenie; a stąd nastęrczało się pytanie, czy korzeni założeń tych nie należy szukać w samych warunkach naszego myślenia, a nie w doświadczeniu. Z tego punktu widzenia poddawał już w 1866 roku Wundt pewniki fizyki logicznemu badaniu, którego wynikiem było, że założenia podstawowe mechanicznego przyrodoznawstwa powstają wskutek stosowania zasady przyczynowości do faktów doświadczenia, i że

więc doświadczenie i myśl biorą w nich jedno cześnie udział; w sposób bardziej wyczerpujący rozpatrywał on zagadnienie logiczne i teorio-poznawcze w wydanej po raz pierwszy w 1880—3 i po raz drugi w formie znacznie rozszerzonej w latach 1893—95 dwutomowej „Logice“.

Pomnikowe to dzieło stanowi godne pendant do „Zasad“ i może być bez wahania zaliczane do klasycznych utworów literatury filozoficznej ostatnich czasów. Z pośród licznych nowoczesnych opracowań logiki jedynie dzieła Lotzego, Sigwarta i Schuppego mogą być zestawione z dziełem Wundta; to ostatnie wszakże przewyższa je niezmiernie pod względem zupełności, obejmuje najdrobniejsze rozgałęzienia myśli naukowej wykładu metod i zasad nauk poszczególnych. Pod tym względem jest Logika Wundta niemal encyklopedją, pouczającą nas o stanie każdej z tak licznych w dzisiejszych czasach dziedzin badania naukowego. Ta właśnie tak niezmiernie daleko posunięta specjalizacja została zarzucaną niejednokrotnie dziełu Wundta, jako zbyt oddalająca się od zasadniczych zagadnień logiki; należało się jednak właściwie zwrócić przeciwko samemu sposobowi pojmowania przez Wundta zadań logiki wogóle, gdyż encyklopedyczny charakter dzieła jest tylko wynikiem tych zasadniczych Wundtowskich zapatrywań. Jeżeli logika chce uniknąć tak często stawianego jej przez uczonych specjalistów zarzutu bezpłodności, nie

może się ona według Wundta ograniczać do dedukcyjnego wywodzenia zrozumiałych same przez się prawideł zdrowego ludzkiego rozsądku, ale musi raczej uczynić przedmiotem swych badań naukowe myślenie w całym bogactwie jego czynności i wykazać w nim „istotnie działające prawa poznania“, rozwinąć i uzasadnić przyjmowaną milcząco przez nauki poszczególne teorię poznania w jej logicznej odrębności. Jedyne tak postępując, logika może przyczynić się do „przeciwstawienia—rozproszkowaniu nauk poszczególnych i tak często łączącemu się z nim lekceważeniu ze strony badacza specjalisty dla wszystkich innych dziedzin badania, świadomości łączności wszystkich nauk i równouprawnienia wszystkich interesów naukowych“.

Podczas gdy „Logika“ zajmowała się jedną tylko częścią zadania filozofji, System Filozofji (1889, 2 wyd. 1897) roztrząsał wszystkie zagadnienia filozoficzne w ich całokształcie. System ten obejmuje więc zgodnie z podanym już w wykładach inauguracyjnych określeniem filozofji logikę i metafizykę; zasadniczy punkt ciężkości wszakże leży w obrębie tej ostatniej części. Z dziedziny logiki rozpatrywane są tu tylko zagadnienia oddzielne, które w głównym dziele logicznym zostały pozostawione nieco w cieniu, przedewszystkim zaś w sposób bardziej wyczerpujący rozpatruje tu Wundt zasadnicze zagadnienia teorjopoznawcze. W formie przystęp-

niejszej, przeznaczonej przede wszystkim dla początkujących, opierając się na rozważaniu krytycznym najważniejszych systematów filozoficznych dotychczasowych i pojęć zasadniczych, przez systematy te wytworzonych, usiłuje Wundt w swoim „Wstępie do filozofii“ (1901) dać zarys ogólny nauki tej w jej całości.

Od starej (racjonalistycznej) metafizyki różni się metafizyka naszego filozofa, jak to już widzieliśmy, zasadniczo w swojej metodzie, pomimo że cel, do którego dąży ona, jest właściwie ten sam. Jak w tej dawnej metafizyce, tak i tu idzie o wypracowanie jednolitego, wolnego od sprzeczności wewnętrznych światopoglądu; podczas wszakże gdy metafizyka racjonalistyczna opierała się na czystym myśleniu, któremu przyznawano moc—poznawania istoty rzeczy niezależnie od doświadczenia, Wundt doświadczenie właśnie obiera sobie za punkt wyjścia i pragnie osiągnąć swój cel przez powiązanie w jedną, wolną od sprzeczności całość wyników poszczególnych nauk doświadczalnych. W ten sposób zasady, o które opierając się, nowoczesny krytycyzm od czasów Kanta dowodził niemożliwość metafizyki—tracą swoją moc, gdyż wszystkie zarzuty krytycyzmu wychodzą z tego założenia, że metafizyka dąży do poznania „rzeczy samych w sobie“—za pomocą „czystego rozumu“. Nasuwa się natomiast nowa wątpliwość, czy przy tym nowym sposobie pojmowania zadań metafizyki nie zlewa się ona

wogóle z naukami poszczególnymi, i czy wobec tego uzasadnione jest wyodrębnianie jej od nich, a tymbardziej przyznawanie jej jakiegoś wyższego znaczenia lub stanowiska, niż to, jakie naukom tym przypada w udziale. W rzeczy samej zarzucano Wundtowi, że działalność metafizyka, o ile poprzestaje on na wyprowadzeniu z faktów doświadczalnych wniosków, jakie z faktów tych zasadnie wyprowadzić się dają, jest właściwie wdzieraniem się w pracę specjalistów, co oczywiście musi napotkać stanowczy opór ze strony tych ostatnich; o ile zaś zechce on uzupełnić wyniki nauk poszczególnych przez kombinację czysto hypotetyczną, praca jego przestanie być naukową we właściwym znaczeniu tego wyrazu, obniży się do poziomu bezwartościowej gry wyobraźni. Zasadniczym punktem jest tu to, jaką rolę przyznajemy myśli wobec doświadczenia.

Gdyby słuszność była po stronie empiryzmu — który widzi we wszelkiej wiedzy jedynie odzwierciedlenie doświadczenia, a pojęcie uważa za środek pomocniczy, ułatwiający orientację pośród nieprzejrzananej różnorodności zjawisk, o metafizyce nie mogłoby być nawet i mowy. Analiza wszakże poznania naukowego doprowadziła Wundta do uznania zasady, że doświadczenie, wywołone i oczyszczone od wszelkich przyczynków myśli, nie jest już właściwie poznaniem, lecz czymś zmyślonym jedynie, co żadnymi środkami urzeczywistnić się nie da, gdyż zadanie nauk do-

świadczalnych do wykonania swego wymaga koniecznie „założeń, które same nie są dane empirycznie“. Stąd wynika, że niema żadnych podstaw, któreby zabraniały w jakikolwiek sposób ciągnąć dalej zasadniczo rozpoczęte przez nauki poszczególne opracowanie oddzielnych faktów, o ile tylko przy roztrząsaniu zagadnień tych nauk powstają po temu pobudki. Jeżeli przy tym trzeba wyrzec się bezwzględnie pewnych, niewątpliwych wyników, to nie może to uchodzić jeszcze za dowód przeciwko naukowej zasadności samego przedsięwzięcia. Przecież i nauki poszczególne muszą, i to na rozległą skalę, posługiwać się hipotezami, często nawet takimi, które z natury rzeczy samej dowiedzionymi być nie mogą i które przeto zasługują zupełnie na miano metafizycznych w pierwiastkowym znaczeniu tego wyrazu. Pozostaje więc do rozstrzygnięcia pytanie, czy nie należy samym naukom poszczególnym pozostawić roztrząsania tego rodzaju niezbędnych dla nich założeń i przypuszczeń.

W samej rzeczy Wundt przyznaje, że granica pomiędzy naukami poszczególnymi a metafizyką w sposób ścisły i nieruchomy przeprowadzić się nie da. Przyrodnik, psycholog lub historyk stają się metafizykami z chwilą, gdy zaczynają zajmować się zagadnieniami, które na gruncie samego doświadczenia rozstrzygniętymi być nie mogą, przy których rozstrzygnięciu główna rola przypada w udziale myśli. Nie jest je-

dnakże rzeczą właściwą pozostawiać rozstrzygnięcie zagadnień tego rodzaju samym naukom poszczególnym, których widnokrąg musi być z natury rzeczy ograniczony, wskutek czego i hipotezy metafizyczne, tworzone przez te nauki, nosić będą zawsze na sobie piętno mniejszej lub większej jednostronności, a nawet zasadnicza sprzeczność pomiędzy niemi nie jest wyłączoną. Wyrównywanie tego rodzaju sprzeczności i niezgodności, doprowadzanie do końca rozpoczętych w obrębie samych nauk poszczególnych metafizycznych szeregów myślowych, wiązanie ich w ten sposób w jedną, wolną od wewnętrznych sprzeczności całość—stanowi specjalne zadanie metafizyki, która rozstrzygnięta może być tylko w drodze rozciągnięcia opracowania myślowego poza obręb oddzielnych dziedzin doświadczenia na jego całość.

Odpowiednio do podziału nauk poszczególnych na formalne (t.j. matematyczne), przyrodnicze i nauki o duchu, rozpada się i sama metafizyka u Wundta na filozofję matematyczną, filozofję przyrody i filozofję ducha, do których jako część czwarta przyłącza się Ontologja. Filozofja przyrody obejmuje wszystkie działy kosmologii i biologję. Filozofja ducha ma za podstawę naukę o zasadach psychologicznych; jej najważniejszymi rozgałęzieniami są etyka, filozofja prawa, estetyka i filozofja religji; przez zbiorowe i uogólniające

ujęcie wszystkich tych części i podporządkowanie ich punktowi widzenia rozwoju, usiłuje filozofja dziejów dojść do ogólnego poglądu na życie duchowe ludzkości. Nie wszystkie wszakże wyodrębnione tu działy zostały opracowane w „Systemie filozofji“ w sposób jednakowo szczegółowy. Podczas gdy oddzielne zagadnienia filozofji przyrody zostały rozpatrzone w sposób niemal wyczerpujący, zagadnieniom etyki, estetyki i filozofji religji poświęca Wundt stosunkowo bardzo nieznaczną liczbę stronic; tym sumienniejsz natomiast roztrząsa ogólne zasady filozofji ducha i podstawowe zagadnienia ontologiczne, dotyczące stosunku przyrody i ducha; można twierdzić, że te roztrząsania właściwie stanowią najbardziej wartościową część jego metafizyki.

Jest więc całkowicie błędne tak często spotykane zdanie, według którego Wundt jest najwybitniejszym przedstawicielem specjalnie przyrodniczego światopoglądu; w rzeczywistości usiłowania jego zmierzają raczej do wyzwolenia myśli filozoficznej z pod władzy nauk przyrodniczych, pod których wpływem pozostawała tak długo, i do przywrócenia i zapewnienia psychologii i naukom ducha należnego im udziału w kształtowaniu ogólnych zapatrywań na świat. W samej rzeczy, najcharakterystyczniejsze, najbardziej zasadnicze poglądy metafizyczne Wundta noszą na sobie niezatarte piętno swego psychologicznego, a nie przyrodniczego pochodzenia. Ducho-

we to istnienie i stawanie się służy myślicielowi za typ wszelkiego istnienia i stawania się. Podczas gdy w naturalistycznych systemach, n.p. opierająca się na pojęciu materji idea niezmiennej substancji zajmuje zazwyczaj najwyższe miejsce, Wundt usiłuje właśnie wyrugować z ontologii kategorię substancjalności, aby na jej miejsce postawić wytworzone przy opracowaniu wewnętrznego doświadczenia pojęcie „czystej czynności“ (Aktualität); podczas gdy w naturalistycznym światopoglądzie całe stawanie się jest prowadzane z zachodzących z mechaniczną koniecznością działań poszczególnych, rozpatrzył Wundt wszelkie zmiany poszczególne, jako części składowe jednego i tego samego powszechnego procesu rozwojowego, którego przebieg jest określony celowo.

W ten sposób zbliża się nasz myśliciel do stanowiska po-kantowskiego niemieckiego idealizmu w tym samym stopniu, w jakim oddala się od panującego w naszych czasach naturalistycznego światopoglądu. Wyraźne jego oświadczenie w przedmowie do *Etyki* dowodzi, że zdaje sobie sam z tego zupełnie sprawę. Pewni czytelnicy, mówi on sam, spostrzegą ze zdziwieniem może, że poglądy, wypowiedziane w trzeciej części tego dzieła, zbliżają się pod pewnemi względami do pewnych zasad idealizmu spekulacyjnego, jaki nastąpił u nas po Kancie. Choćbym miał wszakże przez to wzmocnić jeszcze to zdu-

mienie, nie mogę powstrzymać się od wyznania, że według mego przekonania prób podobnych do tej, jaką ja tu przedsięwiorę w Etyce, należy oczekiwać w najbliższej przyszłości i w innych odłamach filozofji... Epoka idealizmu błędziła zapewne nie w jednym, w istocie samej wszakże w stosunku do naszej nauki posiada ona znaczenie przygotowawczego niejako rozwoju myślowego. Niezdatne do żadnego użytku rusztowania systematów muszą pójść w zapomnienie— ale żywe i zdolne do życia idee, — rozkrzewiły się wszędzie w naukach poszczególnych, chociaż sam związek ich z filozofją idealistyczną nie jest zazwyczaj dostrzegany. Filozofja nie może uchylić się z pod tego wpływu. Będzie miała wiele do zmienienia w ogólnych poglądach, a niemal wszystko w ich rozwinięciu, w każdym razie jednak zadaniem jej będzie wykonać tym razem pod kierownictwem nauk poszczególnych i odgrywając jednocześnie względem tych nauk rolę sternika, tę samą pracę, która w ówczas została rozpoczęta bez dostatecznych środków pomocniczych i według błędnych metod.

---

## ROZDZIAŁ TRZECI.

### Teorja poznania.

Zagadnienie teorjo-poznawcze, pojęte tak, jak je po raz pierwszy ściśle Kant sformułował, rozpada się na dwa pozostające pomiędzy sobą w związku pytania. Pierwsze, ogólniejsze z nich, dotyczy stosunku podmiotu do przedmiotu, wyobrażenia do przedmiotu wyobrażanego; drugie, bardziej specjalne: stosunku doświadczenia i myśli, apriorycznych i aposteriorycznych pierwiastków poznania.

#### I. Wyobrazenie i przedmiot.

Na pierwszy rzut oka wydaje się rzeczą jasną, że wyobrażenia nasze stosują się do rzeczy (które są ich przedmiotami), że są one tylko obrazami tych ostatnich; ludziom, nie zajmującym się filozofją, wydaje się rzeczą dziwną, gdy spotykają we wstępie do Krytyki czystego rozumu Kanta oświadczenie tego ostatniego, że chce spróbować, czy przypuszczenie, iż przedmioty te stosują się do ustroju form naszego postrzegania, nie doprowadzi nas do bardziej dodatnich wyników, niż przypuszczenie wręcz przeciwne. W samej rzeczy, usiłowanie to staje się wykonalnym jedynie na gruncie rozróżnienia

„empirycznego“ i „transcendentalnego“ obiektu, zjawiska i rzeczy w samej sobie, gdyż oczywiście podmiot może wywierać wpływ kształtujący jedynie na treść własnego swego postrzegania i myślenia, a nigdy zaś na niezależny zupełnie od niego byt. Nic innego wszakże nie miał na względzie i Kant w swej nauce. Zjawiska tylko, przedmioty doświadczalne ulegają wpływowi form naszego postrzegania i myślenia; rzeczy same w sobie pozostają i nadal pod wszelkimi względami niezależne od podmiotu, zawsze i wszędzie wszakże mamy do czynienia tylko ze zjawiskami, rzecz sama w sobie, nie pozostająca w żadnym stosunku do naszej postrzegającej i myślącej świadomości, nie może oczywiście stać się nigdy przedmiotem poznania, jest ona X, o którym możemy co najwyżej twierdzić, że jest, ale o którym nie wiemy nic, czym jest. Spostrzegamy z łatwością, że ten system transcendentalnego idealizmu rozszerza jedynie przedział pomiędzy podmiotem a przedmiotem, zamiast stworzyć jakiegokolwiek pomiędzy nimi połączenie. Wprawdzie z jednej strony przedmioty zmysłowego postrzegania (zjawiska) zostają tak dalece zbliżone do podmiotu, że wszelkie pośrednictwo zdaje się zbytecznym (zjawiska, według zapatrywania Kanta są w nas samych), lecz natomiast właściwe (transcendentalne) przedmioty stają się zupełnie niepoznawalnymi. Powstanie nowych usiłowań doprowadzenia zagadnienia teorjopo-

znawczego do bardziej zadawalniającego rozwiązania było rzeczą zupełnie naturalną, konieczną. Pomimo całej rozbieżności tych usiłowań, zgadzają się one wszystkie w tym, że podstawą ich jest założenie wprost przeciwne Kantowskim zapatrywaniom, według których bezpośrednio dane są nam nie same rzeczy, lecz tylko zjawiska, i wszystkie usiłowania następców Kanta skierowane są albo ku zupełnemu usunięciu rzeczy samej w sobie (konsekwentny idealizm transcendentálny), albo też ku odnalezieniu drogi, prowadzącej od zjawisk do rzeczy samej w sobie (transcendentálny realizm).

Trudnością wszakże, jaką napotyka teoria idealistyczna, jest wyjaśnienie, w jaki sposób zjawiska, wyobrażenia, należące przecież całkowicie do podmiotu, mogą pozyskać znaczenie i wartość przedmiotów; dla realizmu zaś jest rzeczą zgoła nie łatwiejszą wykazać, w jaki sposób rzeczy same w sobie, które nie pozostają w żadnym koniecznym stosunku z podmiotem, mogą być ujętymi przez myśl. W ten sposób nastęrczała się konieczność poddania wspólnych założeń zasadniczemu zbadaniu, aby przekonać się w ten sposób, czy nie podobna wogóle wyminąć alternatywy, nakazującej nam wybierać pomiędzy idealizmem a realizmem. W ten sposób dochodzimy do teorjo-poznawczego stanowiska Wundta.

Nie przeciwieństwo, lecz jedność podmiotu a. przedmiotu, wyobrażenia a. rzeczy, jest według niego pierwiastkowym zasadniczym faktem, który powinien służyć teorii poznania za punkt wyjścia. Gdy n. p. widzimy coś, nie odróżniamy przecież zupełnie znajdującego się „w nas“ obrazu wzrokowego od przedmiotu, do którego odnosi się to nasze wyobrażenie, lecz jesteśmy przekonani, że przedmiot ten właśnie bezpośrednio w świadomości naszej ujmujemy; treść postrzegania łączy więc w sobie cechy wyobrażenia i przedmiotu. Przeciwnicy Wundta nazwali pogląd ten „naiwnym realizmem“, chcąc wyrazić przez to, że jest to zapatrywanie całkowicie nie-filozoficzne. Podczas gdy bowiem przeciętny człowiek nie odróżnia wyobrażenia i przedmiotu, pozostawanie na tym stanowisku dla człowieka myślącego jest rzeczą całkowicie niemożliwą; lecz przeciwnie tysiące łatwiejszych nawet do dostrzeżenia względów zmusza go do wyprowadzenia wniosku, że treść postrzegania jest nie samym przedmiotem, lecz tylko jego znaczkim. W rzeczywistości myśliciel nasz jest niezmiernie dalekim od odmawiania nauce prawa do prostowania tego bezpośredniego naiwnego sposobu pojmowania świata; przeciwnie, sam on niezmiernie skrupulatnie wykazał, jakie pobudki logiczne zmuszają nas do uznania za podmiotowe wielu takich określeń, które uchodziły w naszych oczach zrazu za przedmiotowe; nigdy wszakże, jak za-

znacza to z naciskiem, to uznanie podmiotowości nie rozciąga się na wszystkie te określenia; początkowy „przedmiot wyobrazeniowy“ (Vorstellungsobjekt) naiwnie przyjmującego świat człowieka pomimo wszelkich sprostowań nie może nigdy stać się samym wyobrażeniem, pozbawionym zgoła właściwości być przedmiotem. Transcendentalny realizm błądzi więc, uznając wyobrażenie za jedynie bezpośrednio dane, na podstawie czego można wyprowadzać wnioski tylko co do przedmiotu. „Zburzona rzeczywistość nie daje się przywrócić zapomocą samego myślenia“; z chwilą więc, gdy wyłączamy „z pierwotnego wyobrazeniowego przedmiotu tę nieodłączną od niego cechę, że jest przedmiotem“, staje się niepodobieństwem znaleźć zasadę, któraby wymuszała konieczny związek pomiędzy wyobrażeniem podmiotu a przedmiotem; „wynikiem takich usiłowań musi być bezpłodny subiektywizm“.

„Prawdziwe i możliwe do wykonania zadanie teorii poznania polega nie na tym, aby wytwarzać rzeczywistość z pierwiastków, które jej w sobie zupełnie nie zawierają, lecz na tym jedynie, aby rzeczywistość tę zachować tam, gdzie ona istnieje, i rozstrzygać co do jej istnienia tam, gdzie powstają co do niego wątpliwości“. (Str. 98 i nast.).

Systematom idealizmu i realizmu przeciwstawia się więc teoria poznania Wundta, jako monistyczna; punktem jej wyjścia jest jedność myśli i bytu, ale nie owa metafizyczna jedność

idealnego i realnego, jaką przyjmował Hegel, lecz faktyczna jedność wyobrażenia i przedmiotu, uznawana przez nas wszystkich w praktyce życiowej. Równie silnie wszakże, jak od wspomnianych teorii, różni się teoria poznania Wundta i od t. z. immanentnej filozofji, według której podmiot i przedmiot są dane w nierozłącznym związku pomiędzy sobą tak, że nie możemy sobie wyobrazić żadnego podmiotu bez przedmiotu ani przedmiotu bez podmiotu. „Doświadczenie pierwiastkowe to przedmiot, leżący nie w świadomości, lecz poza świadomością; przekonanie, że taki zewnętrzny przedmiot jest wogóle wyobrażonym w świadomości, jest późniejszym poznaniem, wynikającym na podstawie refleksji dopiero“ (N.R. 397); przeciwnie we wszystkich tych momentach, kiedy świadomość całkiem jest pochłonięta przez postrzeganie przedmiotu, wyobrażenie podmiotu nie towarzyszy zupełnie wyobrażeniom przedmiotów.

Na pierwszy rzut oka wydaje się to wprawdzie sprzecznością, gdy Wundt z jednej strony twierdzi, że pojęcie przedmiotu, który nie jest wyobrażonym, pojęcie rzeczy samej w sobie, jest czczym zmyśleniem, a z drugiej zarzeka się teorii, według której wszystkie przedmioty pozostają w koniecznym, niemożliwym do obalenia stosunku z podmiotem. Trzeba wszakże zważyć, że stanowisko jego wobec zagadnienia teorio-poznawczego jest zupełnie odmienne od stanowiska zwalczanych przez niego systematów. Odmien-

ność ta znajduje wyraz swój w zasadzie, że „powstające w drodze logicznej analizy rozróżnienia“ nie powinny być przeobrażone w „pierwiastkowo“ już odrębne od siebie czynniki poznania. Stosownie do tej zasady, nie uznaje Wundt przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu za pierwotnie dane, podobnie jak nie uznaje pierwotności przeciwstawienia wyobrażenia i przedmiotu (lub właściwiej mówiąc, rzeczy), i jeżeli wszelki przedmiot jest według niego pierwiastkowo przedmiotem wyobrażeniowym, to nie wynika stąd jeszcze, aby razem z każdym przedmiotem miał być danym lub wyobrażanym i podmiot. Dopiero na wysokim stopniu rozwoju i ukształtowania poznania dochodzimy do wytwarzania pojęcia podmiotu i do przeciwstawienia podmiotu przedmiotowi; punktem wyjścia wszakże jest jedność i nierozróżnialność obydwuch.

Sprawa ta stanie się dla nas jaśniejszą jeszcze, jeżeli wraz z Wundtem rozpatrzymy bliżej stopnie, przez jakie przechodziło poznanie w swoim rozwoju. Zbiorowość wszystkich pierwiastkowych, niedotkniętych jeszcze przez żadną czynność myślową „treści“ poznawczych tworzy bezpośrednio doświadczenie. Należy do niego wszystko, co jest nam wogóle dane, w którym świadomość nasza nie dostrzega nic, co by było dziełem jej modyfikującej czynności“ (s. 86), nasze uczucia więc i chcenia zarówno dobrze, jak przedmioty wraz ze swemi czasowo-przestrzen-

nemi stosunkami. Podczas wszakże, gdy pewne części składowe bezpośredniego doświadczenia „nie mogą być ani wytwarzanemi, ani zmienionemi dowolnie“, inne zależne są od „samotwórczego działania i oddziaływania, przez nie na nas wywieranego“. W ten sposób powstaje rozdział pomiędzy przedmiotowemi składnikami doświadczenia, w wyobrażeniach, a grupą składników podmiotowych, obejmującą uczucia i działania woli. Rozwój wszakże poznania nie zatrzymuje się na tym stopniu. Na następnym stopniu „wszystkie części składowe grupy wyobrażeń, które pozostają w bezpośrednim stosunku z wolą naszą, zostają zaliczane do podmiotu; a więc przedewszystkiem pamięć i wyobrażenia, będące wytworem fantazji, następnie własne ciało, które zrazu było tylko przedmiotem wyobrażeniowym, danym obok innych, wyodrębnia się od pozostałych przedmiotów cielesnych przez to, że z ruchami jego wiąże się zawsze „uczucia i czucia, poprzedzające te ruchy, towarzyszące im, lub też następujące po nich, jak gdyby ich skutki“. Na podstawie tych stosunków rozwija się dalej myśl o wzajemnym oddziaływaniu na siebie za pośrednictwem ciała przedmiotów i podmiotu, która następnie zostaje użyta do wytłumaczenia samego poznania i daje w ten sposób początek zapatrywaniu, „że przedmiot musi działać na podmiot, aby być przezeń wyobrażanym“. Przedmiot wyobrażeniowy, któ-

ry był początkowo wewnątrznie jednym, rozpadł się teraz całkowicie na dwie części: (podmiotowe) wyobrażenie i odpowiadającą mu zewnątrz od podmiotu rzecz.

Ten osiągnięty w przebiegu naturalnego rozwoju świadomości wynik nie może wszakże uchodzić z punktu widzenia teorii poznania za rozstrzygający, tym bardziej, że zawiera w sobie „jawną sprzeczność logiczną“; gdyby bowiem wszystko, co jest bezpośrednio dane, było podmiotowe, niepodobieństwem byłoby zrozumieć, w jaki sposób podmiot może wyjść kiedykolwiek z siebie. Temu zaś, że i psychologia w drodze analizy czynności postrzegania doprowadziła do tego samego wyniku, nie przypisuje Wundt zbyt wielkiej wagi, gdyż przyjmuje ona z góry już odpowiadającą wyobrażeniom rzeczywistość; zasadność więc tego przypuszczenia nie może być dowiedziona ani też obalona zapomocą rozważań psychologicznych, które się na nim opierają. Jeżeli będziemy natomiast badać, jaką logiczną wartość wewnętrzną, niezależnie od wszelkich postronnych przypuszczeń, posiadają omawiane tu zapatrywania, przekonamy się, że po pierwsze podmiot i przedmiot nie są bynajmniej pozostającymi pomiędzy sobą w koniecznym związku pierwiastkami, gdyż sam podmiot w skutek stosunku, jaki łączy go z ciałem, jest pierwotnie „tylko jednym z przedmiotów wyobrażeniowych“. O tyle tylko przekonanie o koniecznej, zasadniczej współzale-

żności podmiotu i przedmiotu musi być uznane za słuszne, „że istotnie niema przedmiotu, które-muby zbywało na tej własności, że daje się pomyśleć, i że następnie niema czynności myślowej, któraby nie zawierała w sobie, jako niezbędną częśći składowej—przedmiotu“ (s. 97). Badanie to dalej prz konałoby nas, że podmiot bynajmniej nie jest czymś, w stosunku do przedmiotów poprzedzającym je, tak żebyśmy zrazu mieli być bezpośrednio pewni własnego tylko istnienia, a do poznania przedmiotów dochodzili tylko pośrednio, gdyż samo wyobrażenie podmiotu nawet byłoby niemożliwym bez uznania zewnętrznych przedmiotów za bezpośrednio dane. Jeżeli więc w pewnych pojedynczych wypadkach zostajemy przez motywy logiczne zmuszeni do odmówienia przedmiotowej rzeczywistości tej lub innej części składowej przedmiotu naszego postrzegania, to nie uprawnia nas to zupełnie do uogólnienia tego wniosku i twierdzenia, że wszystko, co jest treścią doświadczenia, jest samo w sobie i przez siebie tylko podmiotowym.

Osiągnięte w ten sposób stanowisko „krytycznego realizmu“ zgadza się, jak to Wundt podnosi, ze stanowiskiem, zajmowanym w rzeczy samej przez teoretyczne przyrodoznawstwo. Przedmioty rzeczywiste, których zbadanie stanowi zadanie przyrodoznawstwa, i które słusznie uważa ono za niezależne od podmiotu, nie są jednak

z punktu widzenia przyrodoznawstwa uznawane za coś całkowicie i bezwzględnie różnego od przedmiotów postrzeganiowych, wyobrażeniowych; są one temi samemi przedmiotami postrzeżeniami właśnie, w których dokonane zostały sprostowania, jakich wymagały sprzeczności pomiędzy samemi postrzeżeniami. Najważniejsze z tych sprostowań polega na zaliczeniu do podmiotu wszystkich jakościowych określeń; w skutek sprostowania tego przedmiot, o którym tu jest mowa, nie jest już przedmiotem, który może być postrzegany; jest to przedmiot pomyślany jedynie; przedmiot ten pomyślany wszakże nie jest czymś, istniejącym obok przedmiotu postrzeżeniowego, lecz jest tylko przekształceniem tego ostatniego.

W ten sposób różnica pomiędzy wyobrażeniem a przedmiotem, zjawiskiem a rzeczą samą w sobie zostaje sprowadzoną do różnicy pomiędzy tym, co jest poznane *poglądowo*, a tym, co jest poznane *pojęciowo*—a wynik ten posiada znaczenie miarodajne dla całej filozofii Wundtowskiej, a przede wszystkim dla jego sposobu pojmowania stosunku pomiędzy światem zewnętrznym a wewnętrznym, duchem a przyrodą. Wewnętrzne życie duchowe i zewnętrzne stawanie się według myśli naszego filozofa to nie dwie zasadniczo różne formy bytu, ani też odrębne od siebie sfery rzeczywistości, z których jedna tylko jest nam bezpośrednio dana, a druga

może być wywnioskowana jedynie, lecz jest to jedna i ta sama treść doświadczalna, rozważana tylko z dwóch różnych punktów widzenia. Bezpośrednie doświadczenie jest czymś w zasadzie swej jednym; gdy rozważamy ogół naszych doświadczeń w ich bezpośrednio danym związku, to nazywamy to kierowaniem wzroku „wewnątrz”, ku stanom naszej własnej jaźni; gdy zaś rozważamy tylko pierwiastki wyobrazeniowe z zupełnym pozostawieniem na stronie związanych z nimi zwykle pierwiastków uczuciowych, mówimy, że uwaga (nasza zwrócona jest na zewnątrz, ku przedmiotom rzeczywistym, a powstające w ten sposób przeciwieństwo zostaje pogłębione jeszcze przez to, że wyobrażenia zmuszeni jesteśmy zastępować przez pojęciowe symbole. Przeciwieństwo to wszakże nie staje się nigdy bewzględnym; pomimo, że przyrodnicze pojęcie przedmiotu oddala się niezmiernie w swej treści od zmysłowego postrzegania, przedmiot nigdy jednak nie nabiera innego znaczenia niż to, jakie miał początkowo; istniejący więc pierwiastkowo związek pomiędzy przedmiotowym a podmiotowym, pomiędzy zmysłem zewnętrznym a wewnętrznym nie może przeto nigdy ulec całkowitej zagładzie. Pytanie więc, w jaki sposób związek ten powstaje, w jaki sposób mogą nasze wyobrażenia stosować się do rzeczy w sobie, oraz jak wogóle wewnętrzne wydarzenia i stany pozostawać mogą w jakichkolwiek stosunkach z zewnętrznymi,

upada więc zupełnie samo przez się. Pytanie takie istnieje tylko przy przyjęciu założenia, że przez zewnętrzne pojmuje się coś, leżącego na zewnątrz od wszelkiego możliwego doświadczenia, coś bezwzględnie transcendentnego. To wszakże, co zwykle zarówno w mowie potocznej, jak i w języku naukowym, bywa nazywane rzeczywistym światem zewnętrznym, posiada zgoła inne znaczenie: nie pojmuje się bowiem przez wyraz ten nic innego, jak tylko ogół „przedmiotowych treści doświadczenia, jakie pozostają po całkowitym wyłączeniu uznanych za podmiotowe pierwiastków i po całkowitym wykonaniu logicznego uporządkowania pozostałych“ (N.R. 329).

## 2. Doświadczenie i myśl.

### A posteriori i a priori.

Pojęcie a priori posiada u Kanta trzy różne znaczenia. Oznacza ono po pierwsze to, co jest koniecznie i ściśle powszechnie obowiązujące, i na tym polega n.p. różnica prawd matematycznych od tego, co jest tylko uogólnieniem faktów doświadczalnych. Oznacza następnie pierwiastki formalne doświadczenia w odrębności ich od materialnych, a wreszcie oznacza pierwiastki poznania, posiadające zasadę swą w podmiocie w przeciwstawieniu do tych, które są „dane“. Drugie i trzecie określenie są w mniemaniu Kanta zupełnie równoznaczne, gdyż wychodzi on

z założenia, że materia wszystkich zjawisk może być jedynie *d a n a* (a posteriori), forma zaś musi tkwić (a priori) w duchu; stąd wyprowadza on, jak wiadomo, ważny wniosek, że formalne określenia, stanowiące przyczynę podmiotu, mają znaczenie dla zjawisk tylko, a nie zaś dla rzeczy samych w sobie. *A priori* drugiego i trzeciego określenia pozostaje do *a priori* pierwszego określenia, według Kanta—w stosunku przyczyny do skutku: *Poznania a priori* są możliwe dlatego tylko, że istnieją formy postrzeżeniowe i pojęciowe, które jakkolwiek poprzedzają w duchu naszym wszelkie doświadczenia, posiadają jednak znaczenie bezwzględne dla wszelkiego możliwego doświadczenia.

Ponieważ Wundt, jak to widzieliśmy, zarzeka się wszelkiego takiego pojmowania czynności poznawczej, przy którym przyjmuje się przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu, odpada więc dla niego trzecie określenie *a priori*, jako całkowicie pozbawione znaczenia. Uznaje więc wprawdzie on wraz z Kantem czas i przestrzeń za „formalne składniki postrzegania“, nie podziela wszakże poglądu tego ostatniego, że formy są zależne jedynie od podmiotowych właściwości naszej zmysłowości, i że w skutek tego „mogą być przypisywane rzeczom o tyle tylko, jako zjawiskom“. Podmiot, wyjaśnia on dalej, bynajmniej nie wydaje formy pozbawionej początkowo treści postrzeżeniowej, materia i forma są dane

odrazu w nierozzerwalnym związku, i wskutek tego nie mamy żadnych podstaw do odmawiania formalnym pierwiastkom poznania—przedmiotowej rzeczywistości; przeciwnie one to właśnie po włączeniu do podmiotu jakościowych określeń, pozostają jako orzeczenia przedmiotów. Nawet ten specjalny dowód, na którym opiera Kant idealność czasu i przestrzeni, nie może być utrzymany według Wundta. Jeżeli jest słuszna, że możemy zawsze rozważać abstrakcyjnie czas i przestrzeń, jako niezależne od tego, co je w danym wypadku wypełnia, nigdy jednak nie możemy sobie pomyśleć tej wypełniającej treści niezależnie od przestrzeni i czasu, to wypływa stąd to tylko właśnie, że przestrzeń i czas są formalnymi pierwiastkami naszego postrzegania, gdyż istota formy na tym właśnie polega, że może ona pozostać niezmienną, pomimo zmian w treści. W takim jednak tylko razie moglibyśmy twierdzić, że formy te istnieją w podmiocie niezależnie od wszelkiej treści, gdyby było rzeczą możliwą wyobrazić sobie próżną przestrzeń lub próżny czas, a temu właśnie Wundt zaprzecza.

To też widzi nasz filozof w nauce Kanta o idealności form postrzeżeńiowych przykład tylko tego błędnego kierunku myśli, który przeistacza „wyniki abstrakcyjnie dokonanego rozróżnienia“ w pierwotnie dane, jako oddzielne, a dopiero następnie łączące się ze sobą czynniki. Materia i forma postrzegania dane są w nierozłącz-

nym związku i mogą być przez refleksyjną myśl rozróżniane i jedynie, a nie zaś oddzielane od siebie. Przestrzeń i czas, jako t. z. „czyste formy postrzeżeniowe“, t. j. jako wyzwolone od wszelkiej zmysłowej treści wyobrażenia, nie istnieją; przestrzeń geometriji jest postrzeganiem o tyle tylko, o ile łączymy z nią jaką dowolną treść; jest wszakże pojęciem, o ile łączymy z nią założenie, że jest rzeczą zupełnie obojętną, jaką treść wybierzemy sobie w celu uprzyśtępnienia tej formy, i że na miejsce wszelkiej wybranej treści można zawsze postawić inną. Kant więc ma słuszność, o ile zaznacza, że wyobrażenie przestrzeni (geometrycznej) nie jest nam dane doświadczalnie; dzieje się to wszakże nie dlatego, że poprzedza ono wszelkie doświadczenie, jako forma postrzeżeniowa, ale dlatego, że stanowi wynik jedynie logicznego opracowania doświadczenia.

Podobne względy określają także stanowisko, zajęte przez Wundta wobec kantowskiej, nauki o kategoriach. Przyjmuje on wprawdzie określenie kategorii, jako czynności logicznych za pomocą których cała wieloraka różnorodność postrzegania staje się przedmiotem jednego ujęcia, domaga się wszakże w dwóch kierunkach uzupełnienia tej teorii. Przedewszystkiem Kant jedynie rozklasyfikował kategorje, a nie wywiódł ich rzeczywiście; jest więc rzeczą konieczną wyprowadzić je z ogólnych praw zasadniczych my-

ślenia. Następnie należy wskazać warunki i dane zmysłowego postrzegania, które wymagają zastosowania praw myślenia i określają jego kierunek, gdyż czynności myślowe równie dobrze, jak formy postrzeżeń, nie mają nigdy miejsca niezależnie od treści postrzeżeń, lecz przeciwnie wymagają uprzedniego przyjęcia zmysłowego podścieliska dla swej pracy i nigdy nie działałyby, gdyby w samym postrzeganiu już nie były przygotowane pewne połączenia wielorakiej różnorodności. Wogóle należy zamiast stosowanego przez Kanta syntetycznego postępowania posługiwać się analitycznym. U Kanta czyste pojęcie rozumowe, jak gdyby „deus ex machina” zjawia się tam, gdzie go potrzeba, chociaż niewiadomo, jak i dla czego powstaje“ (K. 33). W sprzeczności z własnym określeniem myślenia, jako czynności wiążącej, pojmuje Kant właściwe kategorie, jako gotowe ich schematy, z którymi rozum przystępuje do doświadczenia i którym podporządkowuje treść doświadczalną. W rzeczywistości zaś zastosowanie czynności myślowej do treści doświadczalnej jest stopniowo postępującym procesem, którego wyniki uwarunkowane są wprawdzie z jednej strony przez naturę myśli, ale również i przez pewne odrębne warunki, zawarte w samym postrzeganiu zmysłowym. Czyniąc z wyników myślowego opracowania treści doświadczenia, z najogólniejszych pojęć doświadczalnych „pojęcia czystego rozumu“, poprzedza-

jące wszelkie doświadczenie, popełnił Kant ten sam błąd, który stanowi założenie samo jego teorii czystych form postrzeżeńiowych.

Gdy mówimy przeto o czynniku apriorycznym w naszym poznaniu pojęciowym, powinniśmy rozumieć przezeń nie systemat kategorjalnych form, lecz tylko „ogólną czynność logicznego myślenia“, t. j. „czynność zestawiania i porównywania, która znajduje w podstawowych zasadach logicznych swój abstrakcyjny wyraz“; czynność ta wszakże wymaga treści postrzeżeńiowej, jako równoważnego materiału swego działania. W zestawieniu z aprioryzmem Kanta nauka ta występuje, jako czysto empirystyczna, gdyż i empiryzm nie zaprzeczł, że w pojęciowym ujmowaniu treści doświadczalnej zestawiające i porównujące myślenie odgrywa czynną rolę. Przy bliższym rozpatrzeniu wszakże występują i tu znaczne różnice, tak że z punktu widzenia zwykłego empiryzmu można i tę teorię Wundta uważać za aprioryczną. Punkt ciężkości stanowi tu ściślej-  
sze określenie pojęć „doświadczenia“ i „myśli“.

Według rozpowszechnionych poglądów empirystycznych myśl jest całkowicie związana z doświadczeniem, doświadczenie natomiast jest zupełnie niezależne od myśli, t. j. myśl nie jest bezwzględnie niezbędną do pozyskania wiedzy o przedmiotach i ich stosunkach, lecz wystarcza do tego zupełnie bierne przyjmowanie i przyswajanie sobie „danego“; co więcej, tylko takie tak

zw. czyste doświadczenie daje nam prawdziwy, nie sfalszowany obraz rzeczywistości. Według Wundta zaś nie istnieje ani czyste doświadczenie, ani czysta myśl: „nie ma empirycznej treści, która nie byłaby już w jakimś stopniu opracowaną przez myśl“, jak niema również myśli, która nie byłaby związana z jakąś empiryczną treścią (s. 210). Znamy myśl i doświadczenie jedynie w ich wzajemnym związku, i jest rzeczą zupełnie dla nas niemożliwą — zająć stanowisko, dla którego związek ten, stosunek pomiędzy myślą a doświadczeniem, nie istniałby. T. zw. fakty doświadczone oznaczają w zestawieniu z wytworami myśli nie coś bezwzględnie danego, lecz są wytworami myśli również, niższego stopnia jedynie, i nigdy nie napotykały treści doświadczalnych, w których powstaniu myśl nie brałaby żadnego udziału. Myśl wszakże nie jest według Wundta konstatacją jedynie zgodności i niezgodności, lecz jest raczej czynnością rozkładającą i zestawiającą, a więc kształtującą. Punktem wyjścia wszelkiej myśli jest postrzeganie; rozpoczyna ona od tego, że rozkłada na części składowe dane po postrzeganii wyobrażenia zbiorowe, a następnie ustanawia pomiędzy częściami temi stosunki („sądy pierwszego stopnia“), następnie przechodzi do łączenia w jedno ujęcie i takich wyobrażeń, które są dane zupełnie niezależnie od siebie (sądy drugiego stopnia). Zależnie od tego,

czy związek zostaje ustanowiony pomiędzy całością a jej częściami, czy też pomiędzy dwiema częściami całości—mamy do czynienia ze stosunkiem logicznym tożsamości lub zależności.

Nawet, gdybyśmy przystali na to, że tożsamość i jej przeciwieństwo, różność, są dane wraz z treścią doświadczalną, to w każdym razie przynajmniej zależność musi być uznana za stosunek, powstający dopiero przez ujęcie myślowe treści doświadczalnej i przyłączający się do tej treści, jako nowe jej określenie. Stawiając pojęcie to zależności obok pojęcia tożsamości, jako samodzielną logiczną kategorię, oddala się Wundt zarówno od panującego w logice formalnej zapatrywania na myśl, jak i od opierającej się na nim empirystycznej teorii poznania, zbliżając się jednocześnie do „transcendentalnej logiki“ i logicznego aprioryzmu Kanta. Zasadę Kanta, że nie znajdujemy w przedmiocie żadnego związku, którego byśmy sami nie wprowadzili, przyjmuje i Wundt w istocie rzeczy. Postrzeganie zmysłowe przedstawia, według jego poglądu, tylko wieloraką różnorodność szczegółów, i w różnorodności tej myśl dopiero przez ujęcie jej wprowadza jedność, i na tym ujęciu, ustalającym w różnorodności tej jedność i stosunki wzajemne pomiędzy jej częściami, polega pierwiastkowe i odrębne znaczenie myśli wobec doświadczenia; myśl nie jest więc czynnością wyłącznie analityczną, lecz analityczno-

syntetyczną. Ponieważ nie jesteśmy w stanie oddzielić zupełnie myśli od doświadczenia i powrócić do „czystego“ doświadczenia, możemy więc tę czynność syntezy rozpatrywać nie w jej najbardziej pierwotnej formie, t.j. w zastosowaniu jej tylko do niepowiązanych całkowicie ze sobą najprostszymi wrażeniami zmysłowymi, lecz jedynie na tych wyższych jej stopniach, na których już zawierające w sobie różnorodne stosunki i związki dane doświadczenia w zwykłym znaczeniu tego wyrazu zostają łączone w jedność bardziej złożoną. W tym wypadku ukazuje się logiczna forma jedności, jako coś uprzednio już w postrzeganiu istniejącego, i tworzy charakter myśli występuje mniej wyraźnie.

Pomimo całej różnorodności form pojęciowych uznaje Wundt, i na tym zasadza się jego najbardziej zasadnicze odstępianie od Kanta, że myśl we wszystkich swych działaniach zachowuje zawsze swą tożsamość. Pojęcia substancji, przyczynowości i t. d. są wynikami nie różnych i odrębnych pomiędzy sobą czynności myśli, lecz modyfikacjami jedynie jednej i tej samej czynności, powstającymi w zależności od empirycznych warunków zastosowania myśli; najogólniejszą i w zasadzie jedyną kategorią jest stosunek zależności, a najogólniejszą normą syntetycznej myśli, najogólniejszą zasadą rozumu jest zasada podstawy, która każe nam przyjmować, że części składowe jednej i tej samej całości wyobra-

zeniowej pozostają pomiędzy sobą w tym samym stosunku, w jakim stoją do siebie przyczyna i skutek w naszej myśli. To drugie odstępianie jest skutkiem pierwszego. Jeżeli pojęcia, zapomożą których ujmujemy różnorodność postrzegania jako jedność, nie tkwią w gotowej swej postaci apriori już w samej myśli, lecz powstają jedynie przez zastosowanie zasady podstawy do zjawisk, są więc one zmienne, podlegają rozwjowi, i zadanie filozoficznej krytyki poznania polegać będzie nie na prostym wykazaniu tych pojęć, lecz na ich prawidłowym określeniu. Trudno bowiem przypuścić, aby zwyczajna nienaukowa myśl, której wszelkie krytyczne refleksje są obce, miała wykonać tu już całkowite zadanie i wytworzyć czyniący zadość wszelkim wymaganiom logicznym system pojęciowy. Filozoficzna krytyka przyjmuje więc wytwory pojęciowe zdrowego ludzkiego rozsądku za naturalny swój punkt wyjścia, poddaje je wszakże następnie badaniu, wykrywając motywy logiczne, z których pojęcia te powstały, aby wreszcie, o ile to będzie potrzebne, pojęcia te prostować i doprowadzać do logicznej zupełności, przy czym może opierać się ona na tym, co już w tym kierunku zrobiły nauki poszczególne. W ten sposób powstaje zadanie i potrzeba historii rozwoju podstawowych pojęć doświadczalnych, nad którą Kant nie zastanawiał się zupełnie, i zajęcie się którą po raz pierwszy stanowi jedną z najważniejszych zasług Herbarta.

### 3. Powstawanie pojęć doświadczalnych.

Cofając się w analizie warunków poznania tak daleko wstecz, jak tylko jest to możliwe, do wyszukiwania źródeł, przekonywamy się, że czynność zestawiającej i wiążącej myśli jest wywoływana i określana przez stosunki współistnienia w przestrzeni i następstwa w czasie, jakie zachodzą pomiędzy oddzielnymi częściami składowymi treści postrzegania i sprawiają, że już na najniższym stopniu zmysłowo-postrzegającego poznania to, co jest dane, rozpada się na wielość złożonych jedności. Logiczny swój wyraz znajduje to rozczłonkowanie treści postrzegania w pojęciu rzeczy, do którego przyłączają się, jako uzupełniające pojęcia, współpodporządkowane pojęcia własności i stanu. „Przedmioty lub rzeczy są to niezależne od naszej woli zespoły czuć, odznaczające się przestrzenną niezależnością i ciągłością w czasie“ (L 467). Rzecz jest więc czymś więcej od sumy odnoszących się do niej postrzeżeń, gdyż wchodzi tu w rachubę myśl związku pomiędzy temi postrzeganiami; nie oznacza wszakże jakiegos̄ zasadniczo różnego od zmiennych atrybutów i stanowiącego ich podstawę podścieliska, lecz jest raczej sama pomyślana, jako zmienna, i pewną stałość przyznajemy jej o tyle tylko, że

wszystkie zmiany w jej stanach przechodzą jedno w drugie bez żadnej przerwy w ciągłości. Również i odpowiadające pojęciu rzeczy — pojęcie procesu, zawierającego w sobie części jednego i tego samego stawania się, nie zawiera w sobie jeszcze wymogu, aby części te były od siebie wzajemnie zależne; rozumowe (pojęciowe) poznanie rzeczywistości nie powstaje więc — i Wundt zaznacza to przeciw Kantowi — przez zastosowanie odebranych kategorii substancji i przyczynowości do treści postrzeżeniowej, lecz raczej przeciwnie kategorie te powstają dopiero wskutek dalszego logicznego opracowania pojęć rzeczy i procesu, do którego myśl jest zniewoloną przez własne swe wewnętrzne prawa.

„Żadne prawo myślenia nie pozostawia postrzegania bez zmiany i każde posiada w sobie siłę przekraczania granic swego pierwotnego działania, ażeby poddać sobie wszystko, co może być przedmiotem wyobrażenia“ (s. 166). Stosownie do tego wiążąca czynność myśli nie ogranicza się do ustalania stosunków pomiędzy pierwiastkami postrzegania, jako własnościami i stanami jednej rzeczy, ale dąży do dalej sięgających syntez, bo pojęcie związku może być pomyślane szerzej lub wężej, i „granicami jego są granice tego tylko, co wogóle może być treścią naszych postrzeżeń i wyobrażeń“ (s. 168). Wymaganie wszakże, ażeby wszystkie fakty poszczególne były ujmowane jako powiązane pomiędzy sobą części sk a-

dowe całości doświadczenia, prowadzi w sposób nieunikniony do przekształcenia pojęcia rzeczy, ma bowiem za skutek wspomniane powyżej włączenie do podmiotu wszystkich poszczególnych jakości, gdyż uważanie ich za przedmiotowe prowadzi do sprzeczności pomiędzy różnymi postrzeganiem, zmusza do odróżnienia przedmiotu od jego myślowego przejawiania się. Obok opisanego rozwoju myślowego wywiązuje się drugi. „Myśl usiłuje wszędzie podporządkowywać realne stosunki zależności, ukazywane przez postrzeganie stosunkowi logicznej zależności (podstawy i skutku“) (s. 75). W ten sposób powstaje pojęcie związku koniecznego, jako wymaganie logiczne, które, aczkolwiek wzbudzone przez stosunki przedmiotów myśli, nie jest jednak nigdy urzeczywistnione w tych przedmiotach; i w podobny sposób są wogóle pojęcie czystego rozumu pojęciami stosunku; mają one za treść nie rzeczywiste stosunki przedmiotów myśli, lecz tylko stosunki same logicznego myślenia i przenoszą je następnie dopiero na przedmioty myśli“ (s. 227). Nie są więc one bynajmniej, jak to twierdził Kant, warunkami wszelkiego możliwego doświadczenia, lecz przeciwnie wymagalnikami myśli, którym przedmioty rzeczywiste nie czynią nigdy zadość. Oprócz tego odgrywają te pojęcia zupełnie inną rolę w naukach poszczególnych, a zwłaszcza w przyrodoznawstwie, niż w filozofji spekulacyjnej. Ta ostatnia doszła do

nich w drodze „abstrakcji pojęciowej“; obiera sobie bowiem za punkt wyjścia zwyczajne pojęcie o rzeczy, rozkładała następnie na jego czynniki; nauki poszczególne zaś zostały zniewolone przez „wymaganie możliwie prostego i pozbawionego sprzeczności powiązania zjawisk“ do zastąpienia związku postrzeżeniowego przez pojęciowy. Założeń i przypuszczeń, jakich potrzebowały one przytym, dostarczała im wprawdzie zgodnie z prawem historycznym stopniowego oddzielania się nauk od filozofji, ta ostatnia; zdatnemi do naukowego użytku wszakże stają się te wytwarzane przez filozofję pojęcia dopiero wtedy, gdy zostaną przez nauki poszczególne określone stosownie do wymagań doświadczenia.

Rozpatrzmy przedewszystkim wraz z Wundtem bliżej drogi spekulacyjnej myśli. Empiryczna rzecz łączy w sobie, jak to widzieliśmy, określenia trwania i zmienności. Myśl abstrakcyjna, wyodrębniając je i czyniąc z względnych bezwzględniemi, dochodzi do wprost przeciwnych sobie pojęć niezmiennie trwającego bytu i bezwzględnego stawania się. Ponieważ zaś zarówno jedno, jak i drugie z tych pojęć nie może być stosowane do rzeczywistości, już najdawniejsze systematy filozoficzne były zmuszone szukać syntezy tych przeciwieństw i włączać do pojęcia bytu momenty, nie wyłączające stawania się, zmian w istniejącym, lecz przeciwnie tłumaczące je; wynikiem tych usiłowań były współzależne pojęcia

substancji i przyczynowości. Substancja jest bytem trwającym, z chwilą wszakże, gdy przyłącza się do niej przyczynowość, staje się ona jednocześnie zasadą stawania się, które teraz stanowi tylko przypadłość substancji. Do predykatów trwania i działania przyłączyła tedy filozofja trzeci jeszcze—prostotę.

W jaki sposób może być wytłumaczoną—pyta się Wundt, ta odrębna oczywistość, jaką odznaczają się te określenia dla naszej myśli, wskutek której trzy te wymienione powyżej cechy są zawsze zachowywane i w przyrodniczym pojęciu substancji, t. j. w pojęciu materji? Czy myśl jest zdolną zawsze z siebie, niezależnie od doświadczenia wytwarzać wiedzę o rzeczywistości? Przeciwestawiając się tu racjonalizmowi, filozof nasz odpowiada na to pytanie bezwarunkowym zaprzeczeniem. Aksjomaty substancji mają swe korzenie nie w czystej myśli, lecz są „postulatami postrzegania“; wypływają one nie z nieokreślonego pojęcia bytu wogóle, lecz powstają raczej wtedy dopiero, gdy przyjmiemy już rzeczywiste przedmioty w przestrzeni i czasie“ (L. I 544). W zasadzie bowiem, jak to w Logice jest wyjaśnione w sposób bardziej szczegółowy, mamy tu do czynienia jedynie z przeniesieniem własności samej przestrzeni na przedmioty w przestrzeni położone. Ponieważ wszakże doświadczenie tylko może stwierdzić zaadność tego przeniesienia, aksjomaty więc te nie

mogą uchodzić za zasady apriori pewne; jedynie wskutek tego, że pojęcie substancji znalazło w przyrodoznawstwie swe zatwierdzenie, przeobraziło się ono z „czysto logicznego pojęcia w pojęcie o znaczeniu przedmiotowym“ (s. 276).

Bezplodniejszym niż pojęcie substancji okazuje się wobec wymagań doświadczalnego poznawania spekulacyjne pojęcie przyczynowości. Kiedy różnorodność zjawisk i zmienność stawania się zostają przeniesione na substancję, okazuje się rzeczą konieczną przyjąć tyle substancji, ile form stawania się przedstawia doświadczenie, i zasadniczym zadaniem nauki wydaje się zbadać tych substancjonalnych istności, oraz ogólnych praw ich działania, podczas gdy badanie ich faktycznego, zależnego od okoliczności przypadkowych działania posiada jedynie drugorzędne znaczenie. Hypotezy o nieważnikach w fizyce i o zdolnościach duchowych w psychologii wykazują dokąd prowadzi zapatrywanie to, skoro się je przeniesie do nauk poszczególnych. Przyłącza się do tego to jeszcze, że zapatrywanie to wikła myśl samą w sprzeczności. Substancja, t. j. coś niezmiennie istniejącego, nie może być przyczyną rozpoczynającego się w pewnym momencie czasu stawania się; gdy zaś przyjmujemy to, pozbawiamy substancję jednego z jej określeń zasadniczych, t. j. jej bezwzględnej niezmienności. Jako trwająca rzecz, poprzedza przyczyna swój skutek, podczas gdy z drugiej strony ten ostatni, jako k o-

nieczny skutek przyczyny, powinien być równoczesnym z nią. Rozwiązanie tych trudności jest możliwe o tyle tylko, o ile zwrócimy się ku postrzegalnym warunkom doświadczenia i sprostujemy stosownie do nich pojęcie przyczyny.

Całe stawanie się jest nam dane, jako następstwo oddzielnych stanów; każda zmiana wypływa z jakiejś innej zmiany. Według prawa myślenia, które znajduje swój wyraz w zasadzie podstawy, ujmujemy to wypływanie jako stosunek zależności i przyjmujemy, że każda zmiana jest określona przez jakąś poprzedzającą ją, a myśl o tym wzajemnym określaniu się następujących po sobie zmian—tworzy według Wundta jądro pojęcia przyczynowości. Podczas więc, gdy w myśl „substancjonalnego pojęcia przyczyny“ przyczyna jest to rzecz, a skutek jest to zmiana, uwarunkowana przez tę rzecz w jakiejś innej, według sprostowanego „aktualnego pojęcia przyczyny“ są i przyczyna i skutek zdarzeniami, procesami, z czego wynika, że przyczyna i skutek nie mogą być nigdy równoczesne. Gdy zdarzenia te i procesy odbywają się na materialnych podścieliskach, wstępuje naturalnie pojęcie przyczyny w związek z pojęciem substancji, ale związek ten jest dopiero późniejszy, a bynajmniej nie pierwotny lub zasadniczy. W samej rzeczy, jak to zobaczymy, istnieje dziedzina zjawisk, w której pojęcie przyczyny odgrywa waż-

ną rolę, podczas gdy pojęcie substancji zgoła stosowane być nie może: jest to mianowicie dziedzina wewnętrznego duchowego stawania się; przeciwnie w dziedzinie zewnętrznego doświadczenia myśl jest zniewolona spostrzegane zdarzenie rozważać jako zmiany w rzeczach, i wstępuje w swoje prawa pojęcie substancji obok pojęcia przyczyny i wraz z nim. Każde zewnętrzne zdarzenie zależy zawsze, oprócz innych poprzedzających je zdarzeń, także od pewnych warunków (od natury biorących udział w zdarzeniu tym przedmiotów); zastosowanie tu aktualnego pojęcia przyczyny, zamiast substancjalnego, prowadzi tylko do zmiany w ocenie znaczenia oddzielnych czynników stawania się. Podczas bowiem gdy przy przewadze lub wyłącznym panowaniu substancjalnego pojęcia przyczyny przedmioty są uznawane za właściwe przyczyny „działające“, a zmienne warunki za coś ubocznego i drugorzędnego jedynie, co dostarcza przyczynom tylko sposobności działania, teraz zaś odwrotnie zmiany, rozporządzające jakieś określone zdarzenie, nabierają znaczenia właściwych „przyczyn“, a wszystkie inne poprzedzające okoliczności spadają do poziomu „warunków“ tylko.

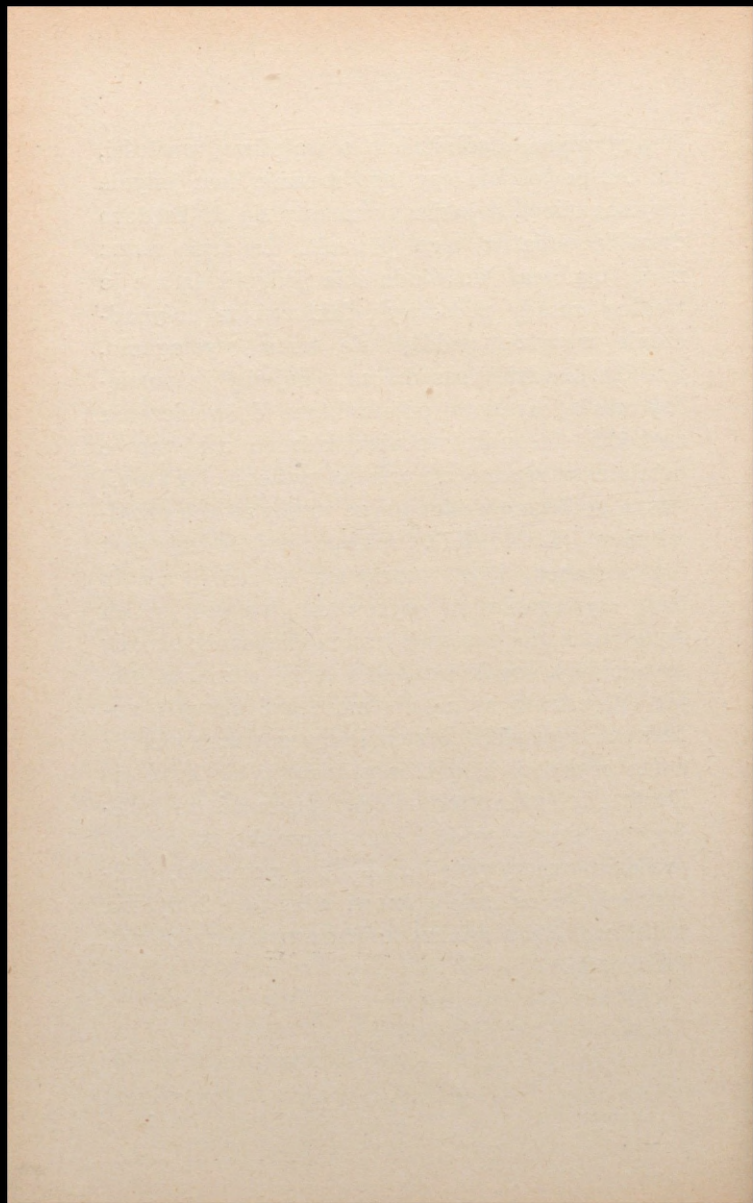
Wundt nie rości sobie zresztą pretensji do zasługi wprowadzenia po raz pierwszy do nauki aktualnego pojęcia przyczyny. W rzeczy samej Hume, ojciec krytycznej teorii poznania, pierwszy wskazał na sprzeczności, zawarte w pojęciu sub-

stancji działającej, i określił przyczynowość jako prawidłowy związek pomiędzy zdarzeniami; do Humea przyłączyli się Kant, Mill i Schopenhauer. Wszyscy niemal ci filozofowie wpadają natomiast w błąd wprost przeciwny: wychodząc mianowicie z abstrakcyjnych założeń teorjo-poznawczych, nie przyjmują w rachubę wymagań, jakie przy rozpatrywaniu zewnętrznego stawania się wypływają z pojęcia substancji; wskutek tego nie dochodzą do zdającego do naukowego użytku pojęcia przyczynowości przyrodniczej. Przeciwnie zaś Wundt opiera się w swoich określeniach na praktyce naukowego myślenia, zadanie swoje widzi w tym, aby uwzględnić w teorii logicznej zmianę poglądów, jaka dokonała się tu stopniowo stosownie do wymagań rzeczywistych doświadczalnego poznania, przez co zastrzega się on od jednostronnej i przesadnej oceny zasady aktualnej i osiąga większą ścisłość w pojęciu przyczyni, niż to widzimy u innych logików.

Poglądy jego na pochodzenie pomysłu przyczynowości i na charakter logiczny pojęcia przyczynowego nie zgadzają się z zapatrywaniami ani Hume'a, ani Kanta. Widzieliśmy już, że nasz filozof zwalcza zarówno czysty, empiryzm, jak i ścisły aprioryzm; tu wszakże zwracamy się jeszcze raz do tej sprawy, gdyż właśnie w stosunku do zagadnienia przyczynowości przeciwstawność poglądów oddawna już zarysowuje się najwyraźniej. Jak wiadomo, Hume

twierdzi, że wyobrażenie związku przyczynowego powstaje u nas przez często powtarzane postrzeganie jednego i tego samego następstwa zjawisk, czyli że jest ono czystym wynikiem doświadczenia; według Kanta zaś pojęcie przyczyny, jako wyobrażenie *a priori*, poprzedza wszelkie doświadczenie. Według Wundta ani jeden, ani drugi z tych poglądów nie jest słuszny, gdyż wyobrażenie związku przyczynowego powstaje przez przeniesienie logicznego stosunku zasady i wyniku na fakty doświadczenia; myśl dostarcza więc ogólnego schematu, gdyż pojęcia przyczyny i skutku są podporządkowane pod kategorie zasady i wyniku; doświadczenie zaś dostarcza specjalnej treści tych pojęć, gdyż zasada i wynik nie muszą być bynajmniej koniecznie pomyslane jako następujące po sobie części zdarzenia. Pojęcie przyczyny nie może być wyprowadzone z doświadczenia, gdyż konieczny związek zjawisk nie jest nam nigdy bezpośrednio dany; nie może być wyprowadzone także z myśli, gdyż czasowy przebieg jakiegoś zdarzenia jest określeniem nie wyłącznie logicznym, lecz także doświadczalnym; jedynie wskutek tego, że usiłujemy faktyczny, zewnętrzny związek zdarzeń przekształcić na wewnętrzny logiczny, dochodzimy do przyczynowego tłumaczenia zjawisk. Zasada przyczynowości, t. j. twierdzenie, że każde zdarzenie pozostaje w koniecznym prawidłowym związku z jakimiś poprzedzającymi zdarzeniami, nie jest więc ani

empirycznym uogólnieniem o wątpliwej wartości, ani też pewnikiem czystego rozumu, lecz jedynie „wymaganiem, z jakim zwracamy się do każdego doświadczenia, z tego powodu, że myśl nasza może ujmować doświadczenia jedynie, łącząc je według zasady podstawy“; fakt zaś, że doświadczenie wszędzie poddaje się temu wymaganiu, jest „najbardziej zasadniczą rękojmnią, że pomiędzy naszą myślą a przedmiotami doświadczenia zachodzi stosunek, wskutek którego zarówno te ostatnie są zgodne z normami myślenia, jak i myśl nasza podlega określeniom ze strony swoich przedmiotów“ (L. I 611). Jakiego zaś rodzaju jest ten stosunek, i czy uprawnia on do uważania tego wymagania za wykonalne we wszystkich wypadkach, to pozostaje rzeczą niepewną; ale gdy się pojmuje ogólne zadanie teorji poznania tak, jak Wundt to czyni, nie może być mowy o zupełnym wywodzie przedmiotowego uprawnienia norm myślowych, o którego osiągnięcie kusił się Kant, gdyż znaczyłoby to przypuszczać, że jesteśmy w stanie wrócić na stanowisko, które poprzedziło rzeczywiste empiryczne poznanie, podczas gdy to ostatnie stanowi właściwie faktyczną podstawę, którą analiza logiczna musi przyjmować jako daną.



## ROZDZIAŁ CZWARTY.

### Zasady przyrodoznawstwa.

#### I. Materja i siła.

Ogólne pojęcie substancji w zastosowaniu do przedmiotów zewnętrznego doświadczenia prowadzi do wytworzenia zasadniczego pojęcia przyrodniczego—m a t e r i j i. Pod względem pytania o istocie materji przeciwstawiają się sobie już w najdawniejszej greckiej filozofji przyrody dwa kierunki, z których jeden sprowadza różnorodną wielorakość zjawisk zewnętrznych do wielości niezmiennych, łączących się ze sobą i przenikających się wzajemnie jakości, drugi zaś do form i ruchów wielu, pozbawionych określeń jakościowych, pierwiastków. Wundt nazywa pierwszą z tych teorji—j a k o ś c i o w ą, a drugą—i l o ś c i o w ą n a u k ą o pierwiastkach. W nowożytnym przyrodoznawstwie od czasów Galileusza i Kartezjusza do niepodzielnej niemal władzy i znaczenia doszła ta ostatnia teorja i opierający się na niej mechaniczny sposób pojmowania przyrody, chociaż i dziś jeszcze nie jesteśmy w stanie stwierdzić doświadczalnie jej słuszności. Wypływa stąd, że logiczne, ogólne zasady to musiały

sprzyjać jej rozwojowi i pozyskaniu ogólnego uznania i w oczach wielu nadały jej znaczenie nie podlegającej żadnym wątpliwościom i nie wymagającej żadnego doświadczalnego stwierdzenia prawdy. Dla teorii poznania więc powstaje zadanie zbadania tych zasad.

Jeden, przeważnie negatywny argument poznaliśmy już. „Podmiotowa zmienność“ czuć zmysłowych uniemożliwia uznanie „światła, ciepła, tonów, zapachów za dane przedmiotowo w ten sam sposób, jak czas, przestrzeń, ruch nieprzenikliwość“ (s. 272). Nie wyłącza to wszakże samo przez się możliwości nadawania pierwiastkom materialnym jakichkolwiek innych, nie postrzegalnych zmysłowo jakości, jak to n.p. uczynił Herbart; koniecznym więc jest dołączenie się innych jeszcze podstaw, nadających uprzywielejewane stanowisko czasowo-przestrzennym określeniom, w porównaniu z wszystkimi wogóle jakościowymi. W samej rzeczy wyróżniają się one od tych ostatnich przez swą stałość. Całe poznanie przyrody jest związane z warunkami postrzegania, podczas gdy „cechy jakościowe są zmienne, przypadkowe, a więc nie nadają się do pojęciowego opracowania doświadczenia“. W taki sposób powstaje wymaganie całkowitego wyłączenia tych cech, „przypisania substancji materialnej wyłącznie tylko własności oderwanych przestrzeni, a przedewszystkim jej stałości, a następnie ograniczenia zrazu nieprawidłowo waha-

jącego się pojęcia przyczyny do wzajemnych stosunków przestrzennych jedynie samych niezmiennych pierwiastków“ (L. II, 1.—281). Przyłącza się do tego inny jeszcze wzgląd. Gdyby przedmioty miały mieć w samej rzeczy „samo przez się istniejące jakościowe istnienie“, istnienie to nigdy nie byłoby dane bezpośrednio dla podmiotu; ponieważ zaś przyrodoznawstwo zajmuje się jedynie tym, co jest dane, więc „przedmioty świata zewnętrznego mogą być przedmiotem przyrodniczego poznania tylko w tych swoich przedmiotowych stosunkach wzajemnych, jakie dają się wywnioskować z ich stosunku do podmiotu, nigdy zaś w swoim niezależnym od wszelkich stosunków do podmiotu bycie“ (s. 441).

O mocy dowodowej tych argumentów, które w oczach Wundta uzasadniają i uprawniają mechaniczny sposób pojmowania przyrody, sądy mogą wypaść różne, zależnie od stanowiska, jakie zajmuje osoba, sąd ten wydająca. Dla Kantysty będzie to rzeczą zupełnie jasną, że pojęcie materji musi stososować się do transcendentalnych warunków postrzegania, że wskutek tego nie można czerpać zasadniczych określeń materji z przypadkowej i zmiennej treści postrzegania zmysłowego, lecz że powinny być wywodzone z czystego postrzegania przestrzeni i czasu. Ten zaś, kto jest przeciwnie zwolennikiem raczej spekulacyjnego kierunku myśli, przyzna większą wagę drugiemu z przytoczonych tu argumentów,

który nie zajmuje się pytaniem, czym jest materia „sama w sobie“, i jedynie zaznacza, że poznanie doświadczalne ma do czynienia nie z (metafizyczną) istotą rzeczy samej w sobie, lecz jedynie ze stosunkami wzajemnymi rzeczy do siebie. W ostatnich czasach wszakże z różnych stron powstawać zaczęły także zarzuty bądź to przeciwko pojęciu materji wogóle, bądź też przeciwko mechanicznemu sposobowi jej pojmowania; gdyby te zarzuty były słuszne, wszelka próba logicznego uzasadnienia mechanicznego pojmowania przyrody musiałaby być uznana za chybioną. Przedmiotem przyrodoznawstwa—twierdzą pomiędzy innymi, są tylko i wyłącznie zjawiska w ich bezpośrednio danej postaci; kto zamiast tych zjawisk przyjmuje jakiekolwiek przebiegi, zachodzące w niepostrzegalnym zmysłowo podścielisku, porzuca grunt doświadczenia i zajmuje się czystemi zmyśleniami, wytworami własnej fantazji. Takie przeniewierzenie się doświadczeniu musi być tym bardziej uznane za zbyteczne, że w pojęciu energii posiadamy środek pomocniczy, pozwalający nam i bez uciekania się do przypuszczeń co do ustroju materji wytlumaczyć teoretycznie związek zdarzeń. Przeciwno temu fenomenalizmowi zwraca się Wundt z zupełną słusnością, zaznaczając, że energia równie dobrze, jak ruch, musi być umiejscowiona w przestrzeni, a więc pojęcie energii nie może się obejść bez pojęcia podścieliska tejże, lecz prze-

ciwnie go wymaga. Z chwilą, gdy to przyznajemy, pozostaje do rozstrzygnięcia to tylko pytanie jeszcze, „czy przyrodoznawstwo da się oprzeć na przypuszczeniu, że rzeczy zewnętrzne (rzeczywiste podścieliska energii) posiadają takie i tylko takie własności, jakie postrzegamy bezpośrednio zmysłowo“ (s. 462). Po niepodobnym do uniknięcia zaprzeczeniu tego pytania niepodobieństwem jest uchylić się z pod siły przekonywującej dowodów, które doprowadziły przyrodoznawstwo do odróżnienia zjawisk od materji, jako ich podścieliska.

Z drugiej strony wskazywano na to, że materja, aczkolwiek jej pojęcie może być przydatne do odtwarzania rzeczywistości w duchu, nie może być jednak uznana za coś przedmiotowo-rzeczywistego, gdyż przypuszczenie bytu, nie posiadającego żadnych wewnętrznych, jakościowych własności i określonego jedynie przez stosunki jego, znosi samo siebie. Zarzut ten byłby uzasadniony, gdyby celem nauk przyrodniczych było ostateczne określenie, c z y m są rzeczy zewnętrzne. Według Wundta jednak cel ten bynajmniej się tak nie przedstawia: przeciwnie, raczej ograniczają nauki przyrodnicze swe zadanie do rozważania zewnętrznych stosunków przedmiotów wyobrażeniowych. „Przyrodoznawstwo nie przeczy bynajmniej, że przedmioty mogą mieć swoje właściwości wewnętrzne, które w stosunkach tych nie znajdują zupełnie wyrazu, ale pozostawia ono to ostatnie badaniom psychologicznym“.

Gdyby działo się inaczej, samo pojęcie substancji nie mogłoby być wogóle wytworzone, gdyż przyjęta w nim własność bezwzględnego trwania daje się utrzymać o tyle tylko, o ile „pozostawia się zupełnie na stronie całej wewnętrznej stawania się, jakie jest dane w bezpośrednim samopostzeganiu“. Pod względem metafizycznym jest więc pojęcie materji wprawdzie tylko tymczasowym, ale przedstawia ono jedyną logicznie dopuszczalną formę pojęcia substancji“ (s. 460).

Ponieważ materja pozbawiona jest jakości, więc jedyną możliwą formą stawania się jest ruch materialnych pierwiastków. Przez uznanie tego zostaje usunięta zarazem sprzeczność, w jaką zostało uwikłane pojęcie substancji przez swe logiczne zastosowania; sprzeczność ta polegała, jak wiemy, na tym, że z jednej strony substancja była pomyślana jako trwająca niezmiennie, z drugiej zaś przyznawano jej zdolność działania, a więc czyniono z niej zasadę zmienności. Skoro zaś wszelkie zmiany są tylko zmianami miejsca, t. j. zmianami w zewnętrznych stosunkach pierwiastków pomiędzy sobą, stałość samych pierwiastków nie jest w niczym dotknięta. Zresztą względ na stanowiące cel przyrodoznawstwa—przyczynowe objaśnienie stawania się jest miarodajny i dla bliższego określenia materji; całe bowiem przyrodoznawstwo wypływa z dążenia do powiązania zjawisk według zasady o podstawie dostatecznej, i samo pojęcie materji czerpie swo-

je uprawnienie stąd, że jest ono dla tego ogólnego celu niezbędne. Jeżeli filozofja spekulacyjna przyjmowała zasadę: niema przyczynowości bez substancjalności, to w naukach przyrodniczych przeciwnie panuje zasada: niema substancjalności bez przyczynowości, t. j. „należy przyjmować substancje o tyle tylko, o ile wymagają tego stosunki przyczynowe, i samo pojęcie substancji powinno być określone przez wymagania tych samych stosunków“ (str. 302).

Ta zmiana stanowiska ujawnia się przede wszystkim w pojęciu siły. Według przyrodoznawstwa siła jest nie jakąś „utajoną w materjalnej substancji przyczyną“, lecz „dostępnym dla mierzenia ciśnieniem albo pchnięciem, jakiego jedno ciało ze strony drugiego doświadczyć może“ (s. 284). Sprowadzenie danych działań do sił oznacza więc w rzeczywistości skonstatowanie stosunku zależności pomiędzy dwiema wielkościami, z których każda może być mierzona odrębnie od drugiej. Również jak pojęcie energii, wynika wprawdzie i pojęcie siły do uzupełnienia swojego pojęcia substancji, gdyż każde działanie siły przypuszcza istnienie punktu wyjścia i punktu działania, którego wielkość masy jest również niezbędną do określenia samego działania. Substancja wszakże jest nam dana tylko implicite w przyczynowości zjawisk; to też działanie substancji nie może być pojęte jako odrębne, przyłączające się do innych właściwości

określenie, lecz przeciwnie wyczerpuje się jej cała istota w orzeczeniach, które przynależą jej, jako podścielisku wszelkiego działania siły. Pojęcia materji i przyczynowości przyrodniczej związane są więc pomiędzy sobą, i jest rzeczą niemożliwą określić jedno z nich niezależnie od drugiego, gdyż każde z nich jest przydatne do celu pojęciowego powiązania zjawisk o tyle tylko, o ile przyjmuje się drugie.

## 2. Pewniki fizyczne.

Na podstawie wyłożonych tu zapatrywań na substancję materjalną i jej przyczynowość — usiłował Wundt rozwinąć system przypuszczeń, niezbędnych i wystarczających do przyczynowego wytłumaczenia zjawisk przyrody. Przypuszczenia te zawierają w sobie tak usilnie roztrząsane w ostatnich czasach pewniki mechaniki, sięgają jednak dalej, przyznając zasadom mechanicznym powszechne znaczenie dla wszelkich rodzajów zewnętrznego stawania się i określając rodzaj i takich sił, działających w przyrodzie, co do których mechanika abstrakcyjna nie czyni żadnych przypuszczeń. Wundt nazywa dlatego założenia te *pewnikami fizyki* i ustanawia pewników tych sześć.

1. Wszystkie siły w przyrodzie są siłami poruszającymi i działają w skutek tego pomiędzy rozdzielonemi przestrzennie częściami materji w ten sposób, że materjalny punkt przez momen-

talne działanie siły przesuwają się w kierunku prostoliniowym z równomiernie utrzymującą się szybkością. 2. Wszystkie siły przyrody są centralnymi siłami, t. j. wychodzą z określonych punktów przestrzeni, w których znajduje się substancjalne podścielisko siły (Punkty lub atomy siły). 3. Suma aktualnych i potencjalnych działań sił pozostaje zawsze bez zmiany, równą samej sobie. 4. Wszystkie siły działają w kierunku linii prostej, łączącej punkt wyjścia ich z punktem działania. 5. Każdemu działaniu siły odpowiada równe jej przeciwdziałanie. 6. Kiedy różne siły działają jednocześnie na jedną i tę samą część materji, skutek, powstający przez ten jednoczesny wpływ sił, jest równy skutkowi, który powstałby, gdyby siły działały po sobie kolejno w porządku dowolnym.

W każdym systemie pewników idzie o dwie rzeczy: czy wyraża on popierwsze wyczerpująco założenia jakiejś nauki, i po drugie, czy wszystkie wchodzące w skład systematu zasady wypływają z koniecznością z samej natury rzeczy i za służują w ten sposób na nazwę „pewników“. Pod pierwszym względem Wundt zdaje się dawać raczej za wiele, niż za mało: liczba jego pewników jest dwa razy większa niż ta, jaka wystarczała zdaniem twórcy mechanicznej fizyki—Newtona. Tylko piąta z przytoczonych zasad odpowiada ściśle trzeciemu Newtonowskiemu prawu ruchu, pierwszy zaś pewnik dodaje do ustanowionej

przez Newtona zasady bezwładności różne nowe określenia. Nie ogranicza się on do czysto negatywnego sądu co do niezmiennego trwania raz istniejącego ruchu, lecz ustala w sposób zupełnie ogólny stosunek zależności pomiędzy ruchem a siłą poruszającą, o którym Newton mówi w swoim drugim pewniku, i dołącza do tego dalsze jeszcze określenie, że siła poruszająca działa pomiędzy dwiema przestrzennie rozdzielonymi częściami materji; a więc w pewniku tym przyjmuje Wundt istnienie conajmniej dwóch pierwiastków materjalnych. Szósta z przytoczonych zasad wreszcie podnosi zasadę dodawania sił według prawidła paralelogramu sił, które u Newtona występuje jako dodatek tylko do drugiego prawa ruchu, do stopnia odrębnego pewnika i zawiera w sobie, jeżeli uprzytomnić sobie poprzednie określenia, dotyczące umiejscowienia sił, ważną zasadę fizyczną, że w systemacie materjalnych pierwiastków nie występują żadne inne siły, prócz tych, jakie działałyby pomiędzy pierwiastkami temi, gdyby były wzięte oddzielnie. Jeśli więc przyłączają się już tu do praw dynamiki oderwanej, dotyczących jedynie działania sił, pewne określone przypuszczenia fizyczne co do pochodzenia sił, to drugi, trzeci i czwarty pewnik dotyczą wyłącznie rodzaju działających w przyrodzie sił poruszających. Według drugiego pewnika, t. j. według „zasady sił centralnych“, wszystkie działania dynamiczne przywiązane są

do pary materialnych punktów, tak że można mówić o punkcie wyjścia i ostatecznym punkcie działania siły. Ponieważ w rzeczywistości oddzielne punkty materialne nigdy i nigdzie nie występują, zostaje więc przez to samo postawione zadanie rozłożenia wszystkich rzeczywiście zachodzących działań na działania pierwiastkowe oznaczonego rodzaju. Właściwe jądro pewnika tworzy przypuszczenie, że rozłożenie takie jest zawsze możliwe. Czwarty pewnik umiejscawia działanie pierwiastkowe na linii połączenia odnośnych materialnych punktów, przypuszcza istnienie tylko sił przyciągających i odpychających, wyłącza siły rotacyjne i wogóle siły, działające pod jakimkolwiek kątem do linii połączenia, tak że tylko pozostaje otwartym pytanie, od jakich okoliczności zależy natężenie działania. Wielka różnorodność możliwych co do tego przypuszczeń podlega jednak ze strony czwartego pewnika, wypowiadającego wymaganie zachowania energii, pewnemu ograniczeniu, gdyż ta zasada nie da się pogodzić z każdym dowolnie przyjętym funkcjonalnym stosunkiem sił. O głęboko sięgającym znaczeniu dla całego sposobu rozważania przyrody są przedewszystkim pewniki drugi i szósty. Podczas gdy przypuszczenie, że wszystkie zewnętrzne przebiegi są zjawiskami ruchu, zawiera w sobie osnowę „mechanicznego sposobu pojmowania przyrody“ w szerszym znaczeniu tego wyrazu, pojęcie to nabiera dopiero przez przyłącze-

nie przypuszczenia, że wszystkie zjawiska przyrody powstają przez s u m o w a n i e działających pomiędzy pierwiastkami materjalnemi sił przyciągających i odpychających, tego ściślejszego znaczenia, w jakim przeciwstawia się ono różnym postaciom teleologicznego sposobu pojmowania przyrody. Wszystko bowiem, co się staje, ukazuje się teraz jako konieczne następstwo współdziałania czynników mechanicznych, które przy jednych i tych samych warunkach prowadzą zawsze do jednych i tych samych wyników, które przy przyjęciu znajomości praw pierwiastkowego działania mogą być zawsze wyliczone naprzód; podczas gdy według teleologicznego poglądu przebiegi zdarzeń nie zależą wyłącznie od obecnych w danej chwili warunków, lecz od sił wyższego rodzaju, które nie mogą być ani rozłożone na działania pierwiastkowe, ani podlegać ich wpływowi.

W sposób tym bardziej palący nasuwa się pytanie, czy wszystkim ustanowionym przez Wundta zasadom przysługuje w samej rzeczy charakter pewników, lub czy też może niektóre z nich, a przedewszystkim wymienione na końcu, nie zawierają hipotez, które mogłyby być zastąpione przez inne, nie uniemożliwiając jednak przyczynowego tłumaczenia przyrody. Można posunąć się nawet dalej i wypowiedać wątpliwość, czy wogóle w zakresie nauk przyrodniczych pewniki są możliwe, i czy wszystkie tego rodzaju

zasady, nie wyłączając zasad mechaniki, nie są tylko uogólnieniem faktów doświadczalnych.

Pod tym ostatnim względem przyznaje Wundt że pewniki nie stanowią czegoś, coby było odrazu pierwiastkową własnością myślącego ducha, lecz że powstawały one przy opracowywaniu doświadczenia stopniowo, „zrazu jako niejasne przeczucia możliwego związku rzeczy“. Przypuszczenie wszakże, że mają one czysto doświadczalne pochodzenie, zostaje obalone już przez to, zaznacza on, że dla wytłumaczenia każdego, nawet najprostszego rzeczywistego przebiegu musi być użyta więcej niż jedna z przytoczonych zasad; wyjaśnienie to więc pozostaje zadaniem wieloznacznym, „gdyż można zawsze różnicę, jaka powstaje w wywodzie dedukcyjnym przez zmianę zaprowadzoną, w każdym poszczególnym założeniu zrównoważyć przez odpowiednią zmianę w jakimś innym z pozostałych założeń“; niepodobną więc jest do zrozumienia rzeczą, dla czego mielibyśmy oddawać pierwszeństwo jednemu jakiemuś systematowi zasad przed innymi“ (s. 472). Jeżeli pomimo to jeden jedyny z systematów otrzymał przewagę nad innymi, to musi on mieć po swojej stronie „z góry już przeważające na jego korzyść motywy logiczne“ (s. 439).

W samej rzeczy Wundt sądzi, że jest w stanie przytoczyć dwa przynajmniej motywy tego rodzaju i uzasadnić za ich pomocą wszystkie

ustanowione przez się pewniki. Pierwszy z tych motywów polega na względności ruchu. Zanim można coś powiedzieć o przyczynach ruchów, muszą one być określone co do kierunku swego i szybkości; to jest wszakże możliwe tylko na zasadzie przyjęcia układu ciała, co do którego przypuszczamy, że wszystkie jego części poruszają się po prostej linii i równomiernie. Wypływa stąd, że to samo przyjmujemy dla wszystkich ciał, nie podlegających żadnym dynamicznym oddziaływaniom (zasada bezwładności). Ponieważ dalej względny ruch dwóch materjalnych pierwiastków może polegać jedynie na ich wzajemnym zbliżaniu się do siebie lub oddalaniu od siebie i powinien dać się pojmować, jako ruch każdego z nich, sprowadza się więc wszelkie działanie sił do przyciągania i odpychania z równym podziałem skutku pomiędzy obydwoma pierwiastkami (pewnik 4 i 5). Przez przeniesienie zasady sumowania (względnych) ruchów na siły poruszające — otrzymujemy pewnik 6. Gdy zaś dołączymy do tego, jako drugi motyw, postulat prostoty i niezmienności substancji, dojdziemy do pojmowania wszelkich działań, jako wychodzących od pierwiastków materjalnych (pewnik 2.), i do uznania zdolności działania za wielkość stałą. (Pewnik 3).

### 3. Hypotezy fizyczne.

Pewniki zawierają w sobie tylko „ogólne i formalne własności materji i jej przyczynowości;“ do tłumaczenia konkretnej treści doświadczenia potrzebuje przyrodoznawstwo dalszych jeszcze, bardziej specjalnych przypuszczeń co do materji i jej sił, nie dających się wywieść ani z doświadczenia, ani z warunków formalnych poznania doświadczalnego, jako hipotezy stałe, odróżniających się zarówno od pewników, jak i od owych hipotez tymczasowych, które zawierają w sobie przypuszczenia co do przyczynowego związku określonych faktów, którym eksperyment i obserwacja ma zaprzeczyć lub też je potwierdzić. Wobec hipotez stałych filozofja ma do spełnienia zadanie krytyczne, przez wyjaśnienie logicznych punktów widzenia, odgrywających jakąś rolę w ich sporze, przez zamknięcie zbyt swobodnie w nieokreśloność bujających wyobrażeń w granicach tego, co się da pogodzić z podstawowymi prawami myślenia i postzegania.

Najważniejsze pytanie z tej dziedziny dotyczy „ustroju materji“. Na pytanie to hipotezy ciągłości i systematy atomistyczne odpowiadają w sposób sobie wprost przeciwny, gdyż podług pierwszych materja wypełnia przestrzeń w sposób ciągły bez żadnych przerw,

podczas gdy według atomistyki składa się ona z odrębnych, poprzedzielanych wolnymi przestrzeniami cząstek (atomów). Wiąże się dalej z tym samym pytaniem przeciwieństwo teorii kinetycznych i dynamicznych: te ostatnie przypisują materji siły działające na odległość, podczas gdy pierwsze wywodzą wszelki ruch z przeniesienia lub przekształcenia istniejących już ruchów. Wreszcie w obrębie samej atomistyki toczy się spór co do tego, czy atomy mają być pojmowane jako bezwzględnie proste (t. j. nie rozciągłe), czy też jako rozciągłe. Tak n.p. nauka Kartezjusza o przyrodzie opiera się na przeprowadzonej w kinetycznym kierunku hipotezie ciągłości, podczas gdy przeciwnicy tej nauki, zwolennicy Newtona, zajmowali stanowisko atomistyki dynamicznej, które w 18. wieku było panujące i zachowało przewagę aż do połowy 19-go, gdyż ustanowiona przez Kanta dynamiczna teoria ciągłości nie osiągnęła w nauce zasługującego na przyjmowanie w rachubę wpływu. W ostatnich czasach przewaga chylić się coraz bardziej zaczyna na stronę teorii kinetycznej, a jednocześnie rozwijane przez dynamiczną teorię przypuszczenie prostych nierozciąglých atomów traci coraz bardziej znaczenie; jednocześnie, co prawda, istniejące na gruncie ciągłości poglądy odrodziły się dzięki poszukiwaniom Helmholtza, Thomsona i Maxwella.

Przyczyna niepewności i wahań, jakie przedstawia nam historia tworzenia hipotez, polega, jak to zaznacza Wundt, na tym, że w oddzielnych systematach krzyżują się dwie różnorodne dążności. Z jednej strony usiłujemy określić pojęcie materji w ten sposób, ażeby za jego pomocą osiągnąć możliwie proste wytłumaczenie wszystkich zjawisk przyrody; z drugiej strony zaś „pierwiastki materji mają być pomyślane w swych własnościach na sposób, najbardziej odpowiadający własnościom zmysłowo postrzegalnych ciał“ (L. II, 1, 438). Zwolennicy hipotezy ciągłości i obrońcy rozciągliwych i w jakikolwiek sposób nkształtowanych atomów sądzą, że należy zachować geometryczną własność ciągłości przestrzeni, gdyż w zmysłowym postrzeganiu ciała dane nam są jako rozciągle bez przerw; za to wszakże ażeby móc objaśnić zjawiska, muszą oni w innym kierunku odstąpić spostrzegania zmysłowego, a mianowicie, przyznając pierwiastkom tym własności dynamiczne, zupełnie różne od tych, jakimi odznaczają się ciała rzeczywiste. Własność bowiem absolutnie elastycznej cieczy, jaką przyjmuje hipoteza ciągłości, nie istnieje w rzeczywistości równie, jak bezwzględnie stałe i bezwzględnie elastyczne ciała kinetycznej atomistyki. Wundt wyprowadza stąd wniosek, że postulat postrzegalności jest uprawniony o tyle tylko, o ile wymagamy, aby przyjmowane przez nas pierwiastki i sposoby działania zgadzały się z prawami

naszego postrzegania“. Przyrodoznawstwo nie może przyjmować do swoich hipotez żadnych określeń, pozostających w sprzeczności z naszymi formami postrzeżeńiowemi; dozwolonym jest mu natomiast nie przyjmować w rachubę tych części składowych treści postrzeżeńiowej, które towarzyszą jedynie posiadającym zasadnicze znaczenie dla tworzenia przez nas pojęć własnościom (L. II, 1. 446).

Przez przebieg czynności logicznych, które doprowadziły do utworzenia pojęcia materji, uwzględnione zostały, jako posiadające przedmiotowe znaczenie, jedynie czasowo-przestrzenne stosunki przedmiotów wyobraźniowych; to też „wszystkie własności i działania, jakie możemy przypisywać materji, mogą zawsze w tym tylko znaleźć swe uzasadnienie, że wyjaśniają wzajemne czasowo-przestrzenne stosunki części składowych materji pomiędzy sobą“ (s. 445). Stosownie do tego wypowiada się Wundt na korzyść atomistyki dynamicznej, t. j. na korzyść ustalonego przez Boscovicha, Ampèrea, Cauchego i Fechnera pojmowania materji, jako systematu „punktów siły“, nie uznając jednak tego poglądu za jedynie i ostatecznie prawdziwy. Ponieważ bowiem doświadczenie dostarcza coraz to nowego materiału, więc zadanie, polegające na jego logicznym opracowaniu, jest z natury samej rzeczy niewykonalne. Wszystkie przypuszczenia co do materji i jej przyczynowości posiadają tylko wzglę-

dne znaczenie i stają się czysto imaginacyjne, skoro idą dalej, niż tego wymaga cel, zasadzający się na powiązaniu obecnej w każdej chwili sumy danych doświadczalnych, i nie zadawalając się tym celem, usiłują ustalić pojęcie materji w sposób wyczerpujący i ostateczny.

#### 4. Pojęcie celu w przyrodoznawstwie.

Wszystkie wspomniane powyżej teorie, dotyczące istoty materji i sposobu jej działania, wychodzą ze wspólnego założenia, że przebiegi zdarzeń w przyrodzie uwarunkowane są przez ślepe o działające przyczyny.

Mechaniczne pojmowanie przyrody w tym rozleglejszym znaczeniu wywalczyło sobie uznanie w przeciągu XVII wieku jedynie po długich i ciężkich walkach z mniej lub więcej subtelnymi lub powierzchownymi postaciami teleologii, i chociaż dzisiaj ironicznym uśmiechem zbywamy naiwne antropocentryczne tłumaczenia celowych dawniejszych czasów, to jednak zagadnienia, w jakim zakresie można pojmować w przyrodzie związek celowy—nie można uważać za ostatecznie rozstrzygnięte. Nie można przeto uważać za coś niezwykłego tego, że we wchodzącej tu przedewszystkim w grę dziedzinie, w biologji, w ostatnich czasach daje się spostrzec silna reakcja przeciwko wyłącznie mechanicznemu sposobowi tłumaczenia zjawisk, który w drugiej po-

łowie ubiegłego stulecia dosięgnął szczytu swego wpływu, którego wyniki wszakże nie odpowiadały bynajmniej rozbudzonym oczekiwaniom. Próby, podjęte w tym kierunku, wzbudzają wprawdzie, w części przynajmniej, obawę, że cały ruch wyjdzie poza cel swój i może doprowadzić do powrotu ku poglądom, od dawna przewyciężonym, nie dającym się utrzymać, gdyż w zainteresowanych sferach panuje całkowita niejasność wyobrażeń co do właściwego znaczenia pojęcia celu i warunków jego stosowania. Wywiązuje się więc tu dla logika wdzięczne i niezmiernie na czasie zadanie.

Zasadnicze znaczenie dla całego tego zagadnienia ma jasne rozróżnienie pomiędzy celem, jako „podmiotową zasadą tłumaczenia“, a „celem przedmiotowym“, jako zasadą realną; rozróżnienie to służy Wundtowi w odnośnych jego roztrząsaniach za punkt wyjścia. Każdy związek przyczynowy możemy w myśli naszej zmienić w teleologiczny, antycypując w wyobrażeniu jego wynik ostateczny; skutek staje się wtedy celem, a przyczyny ukazują się jako środki. W pewnych wypadkach, jak n.p. przy rozważaniu zjawisk życia, ten sposób rozważania nasuwa się, jako najodpowiedniejszy, gdyż tu skutki tylko są bezpośrednio dane, podczas gdy przyczyny, z których wynikają one, są najzupełniej ukryte. Gdy zadajemy sobie pytanie, zapomocą jakich środków może organizm wykonywać takie czynności,

służy nam pojęcie celu do zbadania związku przyczynowego zjawisk życia; ale jest jednocześnie rzeczą jasną, że rozważanie celowe jest tu tylko prostym odwróceniem rozważania przyczynowego. Przedmiotowe znaczenie posiada cel wtedy tylko, gdy wyobrażenie celu, t. j. wyobrażenie wyniku jest przyczyną właśnie tego wyniku; z tym wypadkiem jednak spotykamy się tylko przy czynnościach woli istot, obdarzonych duszą. „O ile więc czynności woli okazują wpływ na zewnętrzne stawanie się, o tyle jest i cel nie tylko zwróconym wstecz rozważaniem przyczynowym, ale oznacza także odrębny, skierowany naprzód przed siebie warunek stawania się. Przeciwnie jest zupełnie samowolnym, a więc teo-rijo-poznawczo nieuzasadnionym przypuszczeniem przyjmować działanie przyczynowe celów tam, gdzie czynności woli w doświadczeniu nie są nam dane“ (L. I, 649 i nast.).

Z tego punktu widzenia nie uznaje Wundt w zasadzie witalizmu biologicznego, t. j. tej formy teleologii, która przyjmuje w organizmie celowo działające siły, i za jedyną uzasadnioną postać teleologicznego tłumaczenia uważa on animistyczną, upatrującą przyczynę celowości organicznej w tym, „że wszystkie organizmy albo stale, albo też przynajmniej przejściowo w ciągu pewnego okresu swego rozwoju są istotami, kierującymi się w postępowaniu swym wyobrażeniami celu“ (s. 317). Z dawniejszym

animizmem Arystotelesa, Stahla i innych nie ma ten pogląd wszakże nic więcej wspólnego, niż z witalizmem; nie przyjmuje on bowiem w organizmach, jako czynników celowości ustrojowej, oderwanych idei celowych, lecz tylko konkretne popędy zwierzęce. Oprócz tego według Wundta jedynie tylko fakty rozwoju rodzajowego, a nie, jak to przyjmują niektórzy neowitaliści, fakty rozwoju osobniczego lub fakty czysto fizjologiczne wymagają celowego tłumaczenia. Zjawiska życiowe wyższych organizmów w znacznej części dochodzą do skutku zupełnie mechanicznie, t. j. wynikają ze współdziałania tworzących organizm pierwiastków materialnych, których własności w organizmie i poza organizmem są jedne i te same; charakter teleologiczny posiadają tylko zachodzące tu czynności woli. Jak w samej rzeczy przyczynowość woli daje się pogodzić z ogólnym mechanicznym pojmowaniem przyczynowości przyrodniczej, to ze stanowiska biologji jest zagadnieniem metafizycznym nie do rozstrzygnięcia; powrócimy do niego później. Przyrodnik musi przyjmować w rachubę wpływ woli na organizację cielesną wprost jako fakt. Wpływ ten zasadza się na tym, że przy częstym powtarzaniu jednej i tej samej czynności, zależnej od woli, wytwarzają się „stopniowo trwałe zmiany w drogach nerwowych i ich połączeniach“, wskutek czego początkowo zależne od woli czynności zamieniają się w czysto mechaniczne, następujące

po działaniu zewnętrznych podniet same przez się („mechanizacja czynności dowolnych“); nasuwa się przeto przypuszczenie, że i czysto mechaniczne reakcje, zapomocą których organizm zachowuje się wobec otoczenia, i właściwości w budowie, reakcje te uwarunkowujące, powstały z rzeczywiście kierowanych przez wolę czynności“ (s. 326), że organizm jest wynikiem pewnej sumy czynności woli, których skutki zbierały się i umacniały w przeciągu wielu pokoleń.

W ten sposób zajmuje nasz filozof w zagadnieniu o powstawaniu form organicznych stanowisko wprost przeciwne „mechanicznej“ teorii doboru Darwina i staje po stronie tych, którzy wyjaśniają rozwój przez działanie „wewnętrznych“ czynników. Właściwie, jak to słusznie podnosi Wundt, nie opiera się bynajmniej i teoria Darwina wyłącznie na zasadzie „naturalnego doboru“, gdyż uznaje Darwin dla królestwa zwierzęcego współzawodnicwo w walce o pożywienie i o sposobność zaspokojenia popędu płciowego, jako czynnik współdziałający, tak że „pierwiastki animistyczne i mechaniczne występują tu w pewnym pomieszaniu“. Z drugiej strony zaś przeważna liczba teorii, wysuwających naprzód przyczyny wewnętrzne, zawiera ten błąd, że za punkt wyjścia obiera sobie nie doświadczalnie dające się dowieść własności istot żyjących, lecz nic nie mówiące bezpłodne pojęcia ogólne (zdolności dążenia do celu, popęd kształcenia i t. d.).

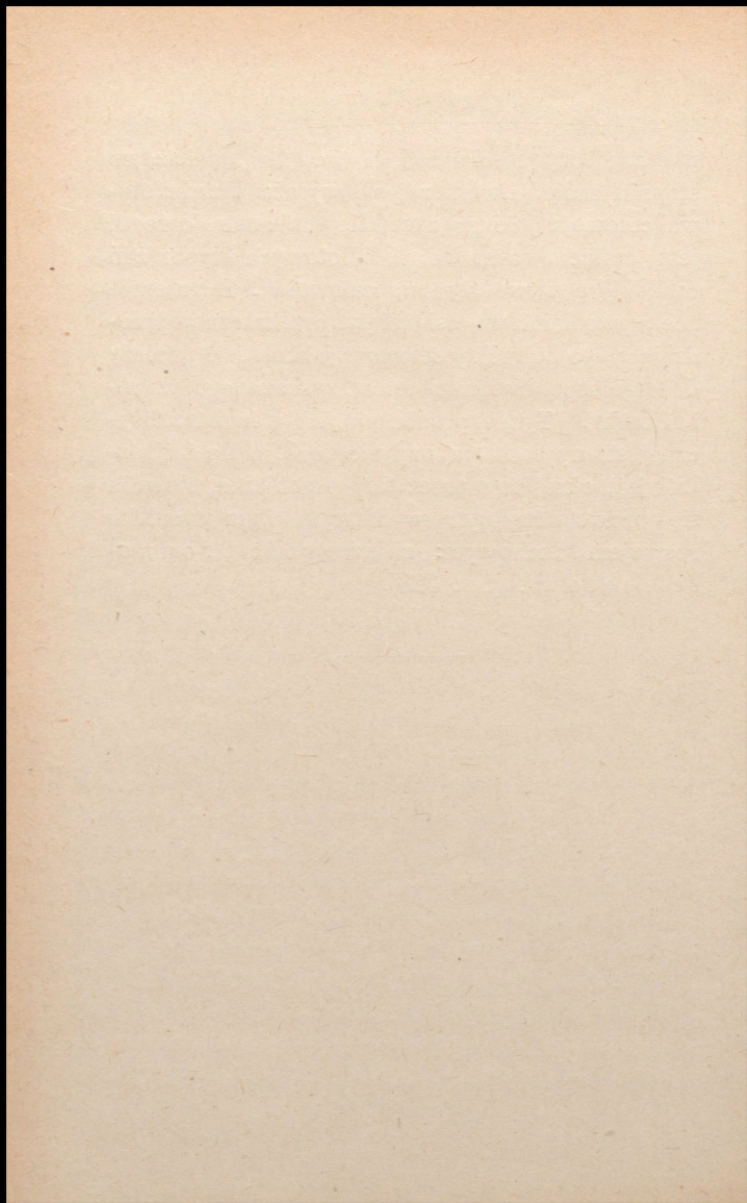
W przeciwstawieniu do tych czeczych pojęć, oznaczają czynności woli, na które powołuje się Wundt, vera causa: można najwyżej tu postawić pytanie, czy przyczyna ta działa na wszystkich stopniach życia, czy też w wyższych tylko formach ustrojowych. Wundt uprzedza ten zarzut, wskazując, że właśnie ruchy pierwotniaków nie mogą być pojmowane jako (mechaniczne) odruchy, gdyż brak tu niezbędnych warunków ustrojowych; cały pierwotniak jest „raczej istotą, działającą we wszystkich swych częściach pod wpływem impulsów woli“ (s. 325), i jest niełatwą rzeczą przy ciągłym stopniowaniu zjawisk życiowych zwalczyć ten pogląd, t. j. przeprowadzić ścisłą linię demarkacyjną pomiędzy reakcjami, odbywającymi się bez udziału czucia i podbudzania woli, a najpierwszemi wyrazami popędów\*). Dalej nasuwa się pytanie, jakim sposobem wola zwierzęca może spowodować celowe zmiany w ustroju, nie będąc kierowana odpowiednią inteligencją, przewyższającą o wiele zwykłe zdolności psychiczne zwierzęcia. Pod tym względem Wundt zwraca uwagę na to, że podmiotowe wyobrażenie celu i przedmiotowy skutek celowy niekoniecznie potrzebują zupełnie się zgadzać. Jak to widzimy w przebiegu wprawiania się w coś, zmiany ustrojowe powstają jako całkiem „niezamierzone skutki

---

\*) Tu kończy się przekład St. Brzozowskiego; dalszy ciąg aż do końca przełożył A. Krasnowolski.

uboczne“ czynności woli, i wogóle „na każdym stopniu zmiana, w której się wyraża przedmiotowa celowość jakiego ukształtowania ustrojowego, jest całkiem różna od podmiotowych wyobrażeń celu, które wywołały ową celowość“. Regularnie „cel, przedmiotowo osiągnięty, przekracza poprzedzającą go pobudkę celową“, jakkolwiek „należy do ogólnego kierunku celów, wskazanego w pobudkach“. Tym sposobem „już wewnątrz fizycznej strony rozwoju organicznego, o ile ten rozwój jest określony przez siły psychiczne, ujawnia się prawo, rządzące w dalszym ciągu wszelkim rozwojem duchowym: zasada różnorodności celów“. (Str. 328).

---



ROZDZIAŁ PIĄTY.  
Zasady psychologii.

I. Uwagi ogólne.

Gdy ogólne zasady i metody nauki przyrody są ustalone od kilku stuleci, tymczasem podstawy psychologii wciąż jeszcze są chwiejne i niepewne, a skutkiem tego i suma pozytywnej wiedzy psychologicznej aż do czasów obecnych pozostała nadzwyczaj drobna. Ścisłejsze powiązanie psychologii z nauką przyrody wywołało tutaj przynajmniej o tyle pewną zmianę, że dało możliwość ujmowania i rozkładania zjawisk psychicznych sposobem ścisłym, ale zarazem uczyniło tym dotkliwszym brak ustalonej nauki o zasadach psychologicznych; bo bardzo prędko w samej psychologii fizjologicznej czyli doświadczalnej wyłoniło się przeciwieństwo różnych kierunków, zgadzających się w uznawaniu faktów, empirycznie stwierdzonych, ale wielce się różniących w ich tłumaczeniu. Jakkolwiek więc traktowanie badań psychologicznych w naszych czasach zbliżyło się do metody nauk przyrodniczych, to je-

dnak psychologja wciąż jeszcze pozostaje w tyle za temi naukami, o ile że do roztrząsania kwestji czysto faktycznych mieszają się zawsze takie różnice zasadnicze; a dla dalszego postępu w nauce o życiu duchowym porozumienie się co do pojęć podstawowych niemniej jest potrzebne, jak coraz to szersze zbieranie materiału doświadczalnego.

To też i Wundt niejednokrotnie i wyczerpująco zajmował się psychologicznymi zagadnieniami zasadniczymi. Już w „Przyczynkach do teorii spostrzeżenia zmysłowego“ obok poszukiwań poszczególnych, napotykamy wyczerpujące roztrząsanie metod psychologji, a „Studja filozoficzne“ zawierają cały szereg rozpraw, w których autor wypowiada swoje stanowisko wobec poruszonych przez prace Fechnera kwestji wymierności wielkości psychicznych i co do znaczenia prawa Webera, oraz rozwija swe poglądy na zadanie psychologji, na stosunek procesów psychicznych i fizycznych i na istotę przyczynowości psychicznej. Obszerniej i na podstawie ogólnych rozważań gnozeologicznych mówi o tym wszystkim w „Logice“ i w „Systemie filozofji“.

Trzeba, co prawda, zaznaczyć, że stosunkowo tylko nieliczni psychologowie przyswoili sobie bez zastrzeżeń zasadnicze stanowisko Wundta. Zdaniem wielu z młodszych przedstawicieli szkoły doświadczalnej mistrzowi nowożytnych badań psychologicznych nie udało się jeszcze otrząsnąć

z wszystkich tradycyjnych „przesądów spirytualistycznych“ i doprowadzić zasadę fizjologicznej zależności procesów psychicznych konsekwentnie aż do ostatecznych następstw. Dlatego jego psychologia ich zdaniem nosi na sobie cechę dualistyczną, ponieważ, zamiast doprowadzić analizę zjawisk psychicznych wszędzie aż do dotarcia do ostatecznych pierwiastków, zajmuje się siłami i „funkcjami“ duszy albo świadomości, które nie są niczym innym, jak abstrakcyjnymi określeniami procesów złożonych. Główne zaś zadanie psychologii zdaniem tych radykałów byłoby dopiero wtedy rozwiązane, gdyby się udało fakty życia psychicznego wyjaśnić zupełnie fizjologicznie; bo praw psychologicznych w właściwym znaczeniu wyrazu całkiem niema, ponieważ procesy psychiczne są tylko zjawiskami, towarzyszącymi procesom fizjologicznym w mózgu. Wundt wystąpił z całą stanowczością przeciwko takiemu pojmowaniu istoty i celu psychologii fizjologicznej, kładąc nacisk na to, iż fakt zależności elementarnych zjawisk psychologicznych (prostych czuć i uczuć) od odpowiednich przyczyn fizycznych (od podrażnień i ich działania na układ nerwowy) bynajmniej nas nie uprawnia do wniosku, jakoby życie duchowe w całości swej treści było tylko odbiciem albo odzwierciedleniem procesów fizjologicznych w mózgu, lecz że raczej właśnie analiza psychologiczna, poparta doświadczeniem fizjologicznym,

zmusza nas do uznania swoistej natury i swoistych praw życia duchowego. Ale przeciwieństwo poglądów tymczasem trwa niewyrównane, tak że z punktu widzenia czysto historycznego trzeba w dzisiejszej psychologii doświadczalnej stwierdzić rozdwojenie i odróżnić grupę umiarkowanych zwolenników Wundta od grupy radykalnych zagorzalców. Która z obydwu grup utrwali swój byt, to dopiero przyszłość okaże; lecz z góry można się spodziewać, że tu, jak w innych dziedzinach, partja skrajna w jednostronnym rozwijaniu słusznej w sobie myśli podstawowej przesadzi poza cel właściwy, że przeto nie może się obejść bez reakcji. W każdym razie *n o w o - m a t e r j a l i s t o m*, usiłującym z psychologii zrobić tylko część fizjologii, musimy zaprzeczyć prawa uważania się za prawdziwych i jedynych przedstawicieli nowej metody badań, opierającej się na fizjologii i wogóle na nauce przyrody, jak z drugiej strony dowodzi to również nieznaności właściwego stanu rzeczy, jeśli obrońcy psychologii spirytualistycznej, opierającej się na założeniach metafizycznych, zarzuty, słuszne wobec prób czysto fizjologicznego tłumaczenia życia psychicznego, zwracają także przeciwko psychologii doświadczalnej wogóle. Wundt ze swej strony swym stanowiskiem pośrednim pomiędzy dwiema ostatecznościami jest zmuszony bronić się na dwa fronty; ale właśnie ta okoliczność przyczynia się do zapewnienia jego wy-

wodom żywego zainteresowania się wszystkich tych, którzy od psychologii wymagają unikania wszelkich nieudowodnionych hipotez metafizycznych, oraz zgodności z faktami i wymogami nauki przyrody, a którym przecież materialistyczne pojmowanie procesów duchowych dla jego następstw wydaje się niemożliwym do przyjęcia. Rozwiniemy teraz myśli przewodnie psychologii Wundta, aby potem w następującym rozdziale wyłuszczyć jej główne wyniki.

## 2. Przedmiot psychologii.

Naukę, że podmiotowość i przedmiotowość nie są dwoma różnymi, niezależnymi od siebie zakresami doświadczenia, lecz tylko różnymi stronami jednolitego pierwotnie doświadczenia, poznaliśmy już powyżej, jako jeden z najważniejszych wyników krytyki poznania. Z tej nauki wypływa odrazu właściwa odpowiedź na pytanie: jaki jest przedmiot psychologii? Ten przedmiot stanowi nie to, czego doznajemy podmiotowo, lecz całkowita treść bezpośredniego doświadczenia w swej pierwotnej, nietkniętej jeszcze przez refleksję, jakości. Gdy nauka przyrody rozpatruje tylko przedmiotowe pierwiastki doświadczenia z pominięciem podmiotowych, zadaniem psychologii jest „ponowne zniesienie tego pominięcia, ażeby zbadać doświadczenie w bezpośredniej jego rzeczywistości. Zdaje więc ona sprawę z wzajemnych stosunków czynników podmiotowych i przed-

miotowych bezpośredniego doświadczenia, oraz z powstawania poszczególnych składników treści tegoż doświadczenia i ich związku“ (Def. 12). Różnica obydwu nauk polega zatem nie na różności ich materji, lecz na odmienności punktu widzenia, z którego zapatrują się na swój przedmiot, gdyż jedna zadaje sobie pytanie, jakie określenia powinniśmy nadawać treści doświadczenia, ażeby ją sobie pomyśleć jako niezależnie nam daną, a druga usiłuje stwierdzić, w jakim związku składniki tej treści dochodzą do bezpośredniego ujmowania.

Nie możemy się tutaj wdawać w dyskusję, do jakiej dało powód powyższe określenie; ograniczymy się tylko na bliższym oświetleniu jego dążności. Ta dążność zaś w istocie swej zwraca się przeciw zaprowadzonemu przez Locke'a i Kanta pojmowaniu psychologii, jako nauki o dziedzinie zmysłu wewnętrznego. Zdaniem wymienionych myślicieli istnieją bowiem dwa rodzaje spostrzegania zmysłowego: za pomocą „zmysłów zewnętrznych“ otrzymujemy znajomość otaczającego nas świata zewnętrznego, a przez „zmysł wewnętrzny“ dostrzegamy stany i procesy, zachodzące w nas samych; a jak nauka przyrody systematycznym obrobieniem spostrzeżeń zmysłów zewnętrznych otrzymuje obraz realnego świata cielesnego, podobnie psychologia ich zdaniem powinna zbierać i wiązać dane zmysłu wewnętrznego, ażeby dojść do naukowego pozna-

nia naszego własnego „ja“. Przedstawiciele tego kierunku położyli, jak Wundt to przyznaje, niezaprzeczoną zasługę przez to, że skierowali psychologję wogóle ku doświadczeniu; ale twierdzeniem swym, jakoby istniało swoiste doświadczenie wewnętrzne, postawili naukę o duszy w fałszywym przeciwieństwie do nauki przyrody, zamknęli przed nią drogę eksperymentu i ograniczyli ją do bezpłodnej metody samoobserwacji. Nadto, ostre przeciwieństwo doświadczenia wewnętrznego a zewnętrznego sprawia, że faktyczny związek obydwu dziedzin staje się niezrozumiałym, i zmusza psychologję do posilkowania się hipotezami metafizycznymi. Przeciwnie, pojmowanie psychologji, jako „nauki bez pośredniego doświadczenia“, zdaniem Wundta przynosi podwójną korzyść: że całą metodykę przyrodniczą oddaje od razu na usługi psychologji, oraz że usuwa zupełnie kwestję stosunku przedmiotów fizycznych a psychicznych.

Dalszym jednak ważnym następstwem postawionej powyżej definicji jest wymaganie, żeby psychologja przyjmowała zjawiska takimi, jak nam są dane. Nauka przyrody, jak to widzieliśmy, może swoje zadanie tylko w ten sposób rozwiązać, że spostrzeżenia zmysłowe odnosi do podścieliska, które samo przez się jest niedostrzegalne; sposób jej poznawania jest zatem pojęciowy i zarazem hypotetyczny. Psychologja zaś minęłaby się zupełnie ze swoim zadaniem, gdyby

chciała stosować to samo postępowanie. Jej zadaniem jest wykazanie „związku treści doświadczenia tak, jak ten związek jest rzeczywiście dany podmiotowi“; byłoby zatem zupełną niedorzecznością, gdybyśmy przytym podstawiali zjawiskom rzeczywistość nie daną, lecz tylko pomyślaną. Stosowanie hipotezy nie jest przeto w psychologii wprawdzie wyłączone, ale zawsze może tu chodzić jedynie o domysły, dotyczące związku zjawisk samych, a nie o przypuszczenia jakiegoś podścieliska, na którymby się one opierały, nie danego nam bezpośrednio. Tak n. p. co do początku wzruszeń są możliwe różne przypuszczenia: można je uważać za pierwiastkowe procesy psychiczne, albo przypuszczać, iż powstały z wzajemnego oddziaływania wyobrażeń lub w inny jakikolwiek sposób; ale przy wszelkich tego rodzaju tworzeniach hipotez, poszczególne składniki treści doświadczenia pozostają nietknięte i nigdy nie są odnoszone do jakiegoś przedmiotu pojęciowego, różnego od przedmiotów doświadczenia. Sposób poznawania jest więc w psychologii, w przeciwieństwie do przyrodniczego, poglądowny, a hipotezy psychologiczne muszą się zawsze poddawać sprawdzeniu przez bezpośrednie doświadczenie; z tego zaś wynika, że psychologia wogóle jest w ściślejszym znaczeniu nauką empiryczną, niż nauka przyrody.

Jak poprzednio „psychologia zmysłu wewnętrznego“, tak i „psychologia metafizyczna“ z tego stanowiska okazuje się ma-

nowcem, i manowcem jeszcze o wiele fatalniejszym, ponieważ przy pojmowaniu zjawisk psychicznych, jako stanów i czynności istoty realnej, nie danej nam bezpośrednio, t. j. duszy, z natury rzeczy kwestja własności duszy staje się rzeczą główną, a empiryczna analiza zjawisk—rzeczą uboczną. Na to można wprawdzie odpowiedzieć, i faktycznie też odpowiadano, że pojęcie duszy jest w psychologii zgoła niezbędne, ponieważ zjawiska psychiczne są nam dane jako całość jednolita, a przeto zmuszają nas do pojęcia jednolitej podstawy realnej; ale to przecież jeszcze nie rozstrzyga, gdzie należy szukać tej jednolitej podstawy, czy w podmiocie, na którym się opierają zjawiska i przez który są wywoływane, a więc w pewnej substancji, czy też w zjawiskach samych. Pierwsze przypuszczenie — to twierdzenie psychologii spekulacyjnej; drugie— to nauka Wundta.

### 3. Pojęcie duszy.

W sporze o duszę chodzi ostatecznie o to, czy fakty bezpośredniego doświadczenia zmuszają nas do przyjęcia pojęcia substancji, czy też nie, a Wundt na to pytanie odpowiada bezwarunkowo przecząco. Bezpośrednie doświadczenie wykazuje, jak Wundt kładzie na to nacisk, tylko wciąż wpływające stawanie się, a nie wykazuje nigdy choćby tylko względnie trwałego bytu. Nawet to, „co w nas jest najtrwał-

szego, nasze chcenie“, jest przede wszystkim innym nie spoczywającą nigdy działalnością (str. 299); dlatego właśnie nie mogą tu też wcale powstawać owe sprzeczności, które w zakresie doświadczenia przedmiotowego czyli pośredniego prowadzą do odróżniania substancji, jako czegoś trwałego, od przypadłości, jako czegoś zmiennego; przeciwnie, odnoszenie procesów duchowych do jakiegoś podścieliska, na którym się mają opierać, okazuje się raczej grubym paralogizmem. Bo ponieważ pojęcie substancji jest tylko wytworem czynności duchowej, nie mamy oczywiście prawa stosować go do naszego ducha samego; a jeśli to mimoto się dzieje, wtedy oczywiście miesza się stanowisko zewnętrznego poglądu na świat, rozpatrujące wyobrażenia bez względu na ich pochodzenie duchowe, lecz tylko według ich przedmiotowej treści, ze stanowiskiem psychologicznym, dla którego wyobrażenia mają znaczenie tylko jako czynności duchowe. (L. II, 2, 244).

Naprzeciw znanego argumentu, że jedność świadomości jest możliwa jedynie, gdy przypuścimy podmiot niezłożony, trwający wśród wszelkich zmian, Wundt stawia uwagę, iż „owo połączenie stawania się psychicznego, zwane przez nas jednością świadomości“, nie staje się bynajmniej zrozumialszym przez przyjęcie podścieliska substancjalnego, ponieważ w tym podścielisku samym trzeba by przypuścić jednolity związek

rozmaitych stanów, jako coś trwale istniejącego. A zdanie, wypowiedziane przez Lotzego, że przecież nie potrzeba wyobrażać sobie duszy, jako bytu, odmiennego od psychicznego stawania się — że raczej jej byt właśnie w tym stawaniu się jest zawarty, to zdanie można obalić tą uwagą, iż substancja, zawarta bez wyraźnego odróżnienia w przyczynowości, tkwiącej w niej samej, w rzeczy samej nie jest już substancją. Nie będzie również korzystniejszą odpowiedzią, gdy zadamy sobie pytanie, jaki pożytek dać może pojęcie substancji dla wyjaśnienia zjawisk psychicznych.

Wyjaśniać fakty — znaczy to porządkować je według stosunków zależności. Wprawdzie rozbiór zjawisk przedmiotowych prowadzi do odróżnienia warunków zmiennych i warunków stałych każdego poszczególnego procesu. Przebieg zdarzeń określa się zmiennymi stosunkami, w których występują pierwiastki materialne, a zarazem stałymi siłami, tkwiącymi w pierwiastkach; tutaj substancjalne i aktualne pojęcie przyczynowości nie wyłączają się wzajemnie, lecz raczej się uzupełniają. Ale w dziedzinie psychologicznej przypuszczenie przyczynowości substancjalnej wikła nasze myślenie w sprzeczności. Bo „ponieważ tutaj każda siła nie jest związana z określoną substancją, znajdującą w niej swój wyraz, lecz wraz z wszystkimi, różnymi od niej siłami bywa odnoszona do tej samej zawsze sub-

stancji, przeto siła zamienia się na prostą władzę, na zdolność duszy do działania albo nie-działania, do korzystania to z tej, to z owej ze swoich sił“ (s. 282); przez to zaś przyznaje się substancji wyłączające się nawzajem cechy trwałości i zmienności, a stawanie się psychiczne roz-pływa się w sumę poszczególnych działań, nie pozostających z sobą w żadnym związku; bo „dla wszystkiego, co dusza czyni, dawniejsze procesy mogą mieć co najwyżej znaczenie warunków ubocznych, gdy tymczasem dusza sama pozostaje pierwszą przyczyną“ (s. 293). To też dla Herbart, który usiłował podać rzeczywiste wyjaśnienie procesów psychicznych, pojęcie substancjalnej istoty duszy miało, jak Wundt zaznacza, tylko znaczenie dowolnego przypuszczenia ubocznego; bo w rzeczy samej w jego teorii poszczególne procesy nie wypływają z działalności substancji jedynej, lecz z wzajemnych oddziaływań wielu substancji, t. j. wyobrażeń, które, podobnie do atomów w nauce przyrody, wystawia sobie jako wielkości niezmienne.

Z tego wszystkiego nasz filozof dochodzi do wniosku, że pojęcie duszy substancjalnej jest tylko błędną analogją do przyrodniczego pojęcia materji, że przeto spirytualizm jest jedy-nie z a m a s k o w a n y m m a t e r j a l i z m e m. „Wewnętrzna przyczynowość naszego życia duchowego nie da się pogodzić z niezmienną trwałością substancji“: albo więc, jak w psychologii

Lotzego, trwałość jest tylko „pustym wyrazem, poza którym kryje się ciągła zmiana wszystkich własności“, albo też, jeśli to pojęcie bierzemy poważnie i faktyczne procesy psychiczne uważamy za „grę zmiennych skutków, powiązanych tylko zewnątrznie“ z trwałą substancją, „wszystko, co w naszym doświadczeniu wewnętrznym ma rzeczywistość i wartość, rozplywa się w pusty pozór“ (s. 278).

Rzecz ma się inaczej, gdy na miejsce pojęcia substancjalnego postawimy **a k t u a l n e** pojęcie duszy. Według tego pojęcia dusza nie jest czymś rzeczowym czyli przedmiotowym, w czym odbywają się procesy, lecz ogółem właśnie tych procesów, „ciągłym związkiem stawania się psychicznego“; wtedy kwestja istoty duszy, jeśli wogóle ma mieć jaki sens, sprowadza się do zagadnienia, jakie są warunki tego związku. Ale to nie wyczerpuje jeszcze znaczenia „z a s a d y a k t u a l n o ś c i“. Ta zasada nietylko zabrania nam odnosić zjawiska psychiczne do jakiegoś bytu, stojącego p o z a n i e m i, lecz prócz tego jeszcze zawiera w sobie wymaganie, żebyśmy wszelką psychiczność pojmowali jako sumę z d a r z e ń. Psychologja pospolita okazuje skłonność do substancjalizowania treści doświadczenia bezpośredniego, a zwłaszcza wyobrażeń, do uważania ich, podobnie jak rzeczy zewnętrzne, za przedmioty względnie trwałe; a Herbart, jak już nadmieniliśmy, podniósł twierdzenie o niezniszczal-

ności i wieczności pierwiastków wyobrażeń wprost do wysokości pewnika, na którym oparł swoją mechanikę wyobrażeń. Wundt upatruje w takim pojmowaniu ciężki błąd: niema wcale wyobrażeń, lecz tylko akty wyobrażeniowe; a więc nie mamy słuszności, gdy mówimy o przechowywaniu wyobrażeń w pamięci i o ich ponownym zjawianiu się, gdyż w rzeczy samej chodzi tylko o wytwarzanie nowych treści wyobrażeniowych, mniej albo więcej zgodnych z dawniejszemi. Słowem, „wszelkie fakty psychiczne są zdarzeniami, a nie przedmiotami; upływają, jak wszystkie zdarzenia, w czasie i w żadnej chwili następującej nie są te same, jakimi były w chwili poprzedzającej“ (Gr. 17). Życie psychiczne odpowiada w zupełności owemu heraklitowskiemu schematowi ciągłego upływania\*), w którym zgoła nic nie trwa, lecz wciąż nowe zjawiska zastępują dawniejsze.

Zasada aktualności ma rozstrzygające znaczenie dla ukształtowania psychologii Wundta; bo jest rzeczą jasną samą przez się, że na gruncie tego założenia wyjaśnienie procesów psychicznych, a nawet całe pojmowanie życia psychicznego musi wypaść zupełnie inaczej, jak na podstawie przypuszczenia przeciwnego. Tym natarczywiej jednak nasuwa się pytanie, czy owa zasada sama jest tylko prostą hipotezą, czy też

---

\*) *Πάντα ῥεῖ*. Przyp. tłumacza.

wyrazem faktycznego stanu rzeczy. Wundt stanowczo twierdzi, że zachodzi tu drugi wypadek. Jeśli przedmiotem psychologii jest treść doświadczenia „w swej bezpośredniej, niezmienionej żadną abstrakcją ani refleksją, jakości“, to zajmuje się ona oczywiście procesami, a nie przedmiotami; bo doświadczenie, doznawanie czegoś jest procesem, wpływającym w czasie. Z drugiej strony rzecz widoczna, że błędne substancjalizowanie wyobrażeń ma swą przyczynę jedynie w tym, że wyobrażenia są uważane za odbicia przedmiotów zewnętrznych, i że dlatego przypisuje się im także główną cechę tych odbić (obrazów), ich trwałość. Ale nauki przyrody i psychologii nie można, jak już widzieliśmy, uwspółrzędnić, ponieważ rozważają treść doświadczenia z zupełnie różnych stanowisk; to też pojmowanie zjawisk duchowych musi przyjmować zupełnie inną postać, jak pojmowanie zjawisk przyrody. W zakresie fizycznym niema wcale powstawania i znikania; wszelka zmiana dotyczy tylko zewnętrznych stosunków rzeczy, gdy tymczasem rzeczy same pozostają niezienne; doświadczenie bezpośrednio przeciwnie nigdzie nie okazuje zastoju i spoczynku, lecz przeżywanie, doznawanie, zmieniające się nieprzerwanie w ciągłym szeregu. Skutkiem tego tam panuje jednostajność mechaniczna, ponieważ w tych samych warunkach powtarzają się te same skutki; tutaj przeciwnie nie-

ma niezmienionego powtarzania się, lecz tylko nowe wytwory, postęp, rozwój.

#### 4. Przyczynowość psychiczną.

Zgodnie z tym do psychologicznego wyjaśnienia zjawisk należy stosować zupełnie inne normy, jak do przyrodniczego. Nauka przyrody posługuje się aktualnym pojęciem przyczynowości w połączeniu z substancjalnym; w psychologii zaś może chodzić tylko o przyczynowość aktualną. „Jako przyczynę określonego poszczególnego zjawiska można tu sobie w wszelkich okolicznościach pomyśleć tylko inne zjawisko albo sumę zdarzeń bez wszelkiego udziału stałych przedmiotów“; (P. C. 101) „wszelkie wyjaśnienie psychologiczne polega na takim poszczególnym rozpatrywaniu przyczynowym, a wszelka próba uzupełnienia takiego wyjaśnienia poszczególnego przez cofnięcie się do warunków dalszych, doprowadza albo znów do podobnych związków przyczynowych, albo do zdarzeń, które (jak wrażenie zmysłowe) trzeba uznać za dane z samego początku świadomości indywidualnej“. (Str. 300).

Wprawdzie doświadczenie poucza, że poszczególny proces psychiczny, n.p. akt woli, nie zawsze daje się wywieść w zupełności z poprzedzających go a obecnie istniejących pobudek, że raczej te same warunki aktualne u różnych osobników różne pociągają za sobą skutki—jestto okoliczność, z którą psychologja zdrowego rozsąd-

ku ludzkiego liczy się w ten sposób, iż przypuszcza indywidualnie różne stałe „usposobienia“ (w przytoczonym przykładzie własności charakteru), jako współokreślające przyczyny zjawiska psychicznego. Ale te usposobienia, jak uczy doświadczenie, przecież nie działają sposobem nieodmiennym, „lecz podlegają same ciągłej zmianie przez dołączające się do nich przyczyny aktualne“, mają więc charakter „stanów zmiennych, a nie własności trwałych“ i dlatego nie zmuszają nas wcale do zarzucenia albo ograniczenia zasady przyczynowości czysto aktualnej zjawisk psychicznych. Przeciwnie, usposobienia wywołują wciąż pytanie, jak one się rozwinęły albo powstały, „a odpowiedź na to pytanie może polegać znów tylko na wyprowadzeniu ich z poszczególnych aktualnych przyczyn psychicznych, a więc ze zdarzeń i ewentualnie dalszych usposobień“ (P. C. 106), które następnie znowu wymagają takiego samego badania. „Jako pojęcia zbiorowe“, mogą więc usposobienia oddawać pewne usługi praktycznej interpretacji psychologicznej, ale nigdy nie powinniśmy się ludzić, „że przez to osobnik działający sam zamienia się na stały podmiot, niezmiennie zachowujący się wobec wszelkich wpływów“. Przypuszczenie stałego podmiotu, jako trwałej przyczyny wszelkiego indywidualnego stawania się, jest „prostym zmyśleniem“, które nie da się utrzymać nigdy i nigdzie, gdziekolwiek rzeczywiście próbujemy

pojąć procesy psychiczne; raczej „dla wszelkiego przyczynowego wyjaśnienia psychologicznego, choćby trochę wnikającego w głąb rzeczy, podmiot działający nie jest warunkiem stałym, lecz sumą przyczyn i warunków, z których pierwsze polegają na zdarzeniach psychicznych, a drugie na wciąż zmieniających się usposobieniach“. (P. C. 105).

Jeśli psychologiczne wyjaśnienie przyczynowe, jak wynika z tego, co wyżej powiedziano, przy sposobności może się stać zadaniem, gubiącym się w nieskończoności, to staje się ono jeszcze zawilszym przez to, że „najbliższe, a zwłaszcza rozstrzygające przyczyny poszczególnego zjawiska niekoniecznie muszą być zdarzeniami, poprzedzającymi co do czasu bezpośrednio wywołany skutek, lecz w ciągłości procesów psychicznych mogą co do czasu być dowolnie odległe od wywołanego zdarzenia. Rzeczy bliskie i odległe tworzą zatem w jednakowy sposób składniki związku, z którego każdy składnik w każdej chwili może się stać aktualnym“ (P. C. 103). Dla tych różnych powodów w badaniu związku zjawisk psychicznych powstają trudności, jakich nie zna nauka przyrody w swej dziedzinie; zato jednak psychologja ma tę korzyść, że w dziedzinie psychicznej „związek przyczynowy sam jest nam dany w spostrzeganiu wewnętrznym“, gdy tymczasem nauka przyrody musi go wszędzie wykrywać ubocznie: „wszelka przyczynowość psychicz-

na jest poglądowna, wszelka przyczynowość fizyczna jest pojęciowa“. Bezpośredniej poglądownej konieczności tego, że ciało popychające porusza popychane, nigdzie nie można wykryć; ta konieczność powstaje dopiero z pojęciowego powiązania i obrobienia doświadczeń. Przeciwnie zaś powstawanie spostrzeżenia zmysłowego z jego prostych pierwiastków, powstawanie aktu woli z jego pobudek jest związkiem przyczynowym, dla którego nie potrzebujemy dopiero poszukiwać ogniów łączących, „ponieważ te treści same ujmujemy bezpośrednio i poglądowno w związku naszych wewnętrznych procesów, jako połączone przyczynowo“ (P. C. 109).

Na tym fakcie opiera się zarazem wymaganie, żeby przyczyny jakiego doświadczenia wewnętrznego ze swej strony również należały zawsze do treści doświadczenia bezpośredniego. Przypuszczenie stanów psychicznych nieświadomych, t. j. nie doświadczalnych bezpośrednio, nie ma więc podstawy. Do tego samego wyniku prowadzi również rozbiór pojęcia świadomości. Wszak cały spór o „nieświadome“ obraca się ostatecznie około pytania, czy świadomość jest czymś różnym od poszczególnych procesów albo stanów, których jesteśmy świadomi, przypadkowym tylko określeniem, które mogłoby też nie istnieć, czy też należy do istoty stawania się psychicznego. Kto n.p. przypuszcza, że świadomość naszych „stanów wewnętrznych“, podobnie

jak spostrzeganie przedmiotów zewnętrznych, jest aktem poznawczym, polegającym na uprzednim istnieniu tego, co spostrzegamy, ale ze swej strony nie koniecznie danym wraz z nim, dla tego pojęcie „nieświadomego“ nie zawiera w sobie nic niedorzecznego. Tak również ma się rzecz, jeśli kto świadomość określa jako zdolność rozróżniania, bo treść duchowa może być dana, nie będąc odróżnianą od innych. Ale zdaniem Wundta obydwie te definicje są błędne. Bo zarówno czynność spostrzegania, zwrócona „nawewnątrz“, jak i czynność rozróżniania, polegają na założeniu, żeśmy świadomi jakichkolwiek treści, a więc nie stanowią istoty świadomości. A zatem trzeba świadomość pojmować jako zjawisko podstawowe, którego nie można wywieść z dalszych warunków psychologicznych, lecz które samo jest warunkiem wszelkich poszczególnych stanów i czynności psychicznych. Pojęcie świadomości jest jedynie wyrazem na oznaczenie faktu, że wogóle czegoś doświadczamy czyli doznajemy, a abstrahować od świadomości znaczy to więc abstrahować od wszelkich jakichkolwiek doświadczeń albo procesów wewnętrznych.

Te wątpliwości dotyczą jednak tylko „nieświadomego“ w znaczeniu bezwzględnym; możliwości, a nawet konieczności przypuszczenia „nieświadomego“ względnego i Wundt nie zaprzecza. Ta sama treść świadomości może występować w różnych „stopniach jasności“; a więc

wszędzie, „gdzie świadectwa pośrednie wskazują istnienie pewnych pierwiastków psychicznych“, których nie jesteśmy bezpośrednio świadomi, jako takich, (n. p. wyższych tonów jakiego dźwięku), możemy przypuszczać, że były one obecne w zmniejszonym stopniu jasności. O ile również świadomość normalna przedstawia ciągle powiązanie połączonych z sobą stanów, możemy także wszystkie te stany psychiczne, które z ogółem innych nie pozostają w ściślejszym związku (czucia niższych zwierząt, małych dzieci, wiele marzeń sennych i t.d.), nazywać względnie nieświadomymi. Ale w obydwu wypadkach „nieświadome“ jest tylko pojęciem granicznym, a nie przeciwieństwem świadomości; bo „nie możnaby absolutnie zrozumieć, jakim sposobem ton wyższy, pozostający nieświadomym, miałby wpływać na barwę dźwięku, gdyby z samego początku nie był obecny w jakimkolwiek stopniu uświadamienia“; a kolejny szereg stanów tylko chwilowych, zupełnie pozbawionych ciągłości, przestałby być stawianiem się psychicznym (s. 566).

## 5. Woluntaryzm.

Podobnie jak fizyka zjawiska przyrody zewnętrznej klasyfikuje według ich cech jakościowych i obejmuje w głównych grupach zjawisk cieplnych, świetlnych, dźwiękowych i t. d., tak już oddawna rozróżniano kilka rodzajów stanów i procesów psychicznych. W nowszej psychologii

szczególne ustanowiony najpierw przez Kanta podział całości zjawisk psychicznych na trzy zakresy życia w y o b r a ż e n i o w e g o, życia u c z u c i o w e g o i życia w o l i uzyskał pewną więźność tradycyjną. Ale w tym już się zawiera pytanie, w jakim stosunku pozostają do siebie wyobrażenie, uczucie i chcenie. Czy tu chodzi o zjawiska podstawowe, które należałoby przypisywać tyłuż pierwotnym, gatunkowo różnym usposobieniom czyli „władzom“ duszy, czy też te zjawiska dają się sprowadzać jedno do drugiego albo też jakimkolwiek innym sposobem wyprowadzać z jednej przyczyny? Pierwszy pogląd, teorię władz duszy, zwalczał bardzo bystro już Herbart, który ze swej strony podniósł wyobrażenie do godności podstawowego zjawiska psychicznego, a wszystkie inne stany i procesy psychiczne usiłował wyjaśnić z powiązania i wzajemnego oddziaływania wyobrażeń i ich pierwiastków. Inni psychologowie przyznawali kiedy niekiedy takie samo znaczenie podstawowe i uczuciu.

Wundt nie oświadcza się za żadnym z tych kierunków. Chociaż uznaje za zaletę psychologii Herbartowskiej, że dążyła do jednolitego pojmowania procesów psychicznych, to jednak czyni jej zarzut, „iż wytwory naszej rozróżniającej abstrakcji stawia na miejscu rzeczywistości“ i uczuciom i poruszeniom woli, które według świadectwa doświadczenia bezpośredniego przecież mają tę samą realność, jak akty wyobrażeniowe,

odmawia istnienia realnego i sprowadza je do samych tylko formalnych stosunków wyobrażeń. Wyobrażenie, uczucie i wola zdaniem Wundta należą zarówno do faktycznego składu doświadczenia; a przeto (zgodnie z zasadą aktualności) jest rzeczą nieusprawiedliwioną i faktycznie niemożliwą sprowadzać jedno z tych zjawisk do drugiego; ale przez to nie mamy prawa do upatrywania w nich trzech różnych, obok siebie przebiegających rodzajów procesów wewnętrznych, lecz powinniśmy je uważać za proste, odróżniane w abstrakcji, składniki czyli strony jednolitego stawania się psychicznego. Samo tylko wyobrażenie nie istnieje zarówno, jak samo uczucie i chcenie, wyzwolone z wszelkiego związku z treścią wyobrażeniową, jakkolwiek stosownie do okoliczności to jedna, to druga strona jednolitego doświadczenia wewnętrznego bardziej się uwydatnia. Teoria władz popełnia zatem ten błąd, że z wytworów psychologicznej analizy i abstrakcji czyni samodzielne zawartości doświadczenia; a intelektualizm Herbarta i innych dodaje do tego jeszcze drugi błąd, że pod wpływem wspomnianej przed chwilą błędnej analogii przedmiotowym pierwiastkom treści doświadczenia (wyobrażeniom) przyznaje wyższą wartość, niż nierozdzielnie z nimi połączonym pierwiastkom podmiotowym. W przeciwstawieniu do tych kierunków Wundt swoje własne stanowisko nazywa woluntarystycznym. W o l u n-

t a r y z m w tym szerszym znaczeniu nie polega zatem na twierdzeniu, „jakoby chcenie miało być jedyną istniejącą realnie formą psychicznego stawania się”—bo to znaczyłoby zastępować jedną jednostronność drugą—lecz w przeciwieństwie do intelektualizmu kładzie tylko nacisk na to, „że chcenie wraz ze związanymi z nim ściśle uczuciami i afektami stanowi zarówno niezbędną część składową doświadczenia psychologicznego, jak uczucia i wyobrażenia, a tylko dlatego zjawiskom woli przyznaje znaczenie typowe, że w nich szczególnie wyraźnie się uwydatnia ogólny charakter psychiczności, jako stawania się, nieustannie upływającego. Chodzi tu więc w gruncie rzeczy tylko o dokładniejsze sformułowanie myśli, które już są zawarte w omawianych powyżej zasadach bezpośredniości wszelkiego doświadczenia psychologicznego i aktualności wszelkiej treści psychicznej. Bo jeśli według pierwszej z tych zasad nie wolno nam pewnych składników stawania się psychicznego wywodzić z innych, od nich gatunkowo różnych, to według drugiej zasady zjawiska woli, których czysta aktualność jest zupełnie widoczna, mają „znaczenie typowe, rozstrzygające dla pojmowania w s z e l k i c h procesów psychicznych“ (Gr. 17).

W przebiegu poszczególnych badań psychologicznych, co prawda, pojęcie woluntaryzmu, jak już w tym miejscu zaznaczymy, otrzymuje jeszcze ściślejsze znaczenie, o ile że przytym się

okaże, iż chcenie przenika wszelkie poszczególne procesy i stany psychiczne i pośredniczy w ich powiązaniu, iż wszelka przyczynowość psychiczna w gruncie rzeczy jest czynnością woli; наконец poznamy woluntaryzm także, jako hipotezę metafizyczną. Ale tych trzech znaczeń tego wyrazu nie należy ze sobą mieszać, jak to się niekiedy dzieje, gdy zarzuty, dotyczące stosowania pojęcia woli w metafizyce, bywają zwracane przeciwko woluntaryzmowi psychologicznemu. Temu ostatniemu zaś nie chodzi o hipotezę, przekraczającą granice doświadczenia, lecz gdy jest rozumiany w szerszym znaczeniu, o wniosek z zasady aktualności, a gdy mamy na względzie znaczenie ściślejsze, o teorię psychologiczną, o której słuszności albo niesłuszności jedynie doświadczenie może rozstrzygać.

## 6 Paralelizm psychofizyczny.

Psychiczne szeregi przyczynowe prowadzą w dwóch kierunkach poza zakres świadomości indywidualnej. Z jednej strony bowiem dopływają podmiotowi w postaci wrażeń zmysłowych wciąż nowe treści, dla których w dawniejszych doświadczeniach nie można odnaleźć przyczyny, które przeto zwykle są uważane za skutki zewnętrznych podrażnień zmysłowych; z drugiej zaś strony wszelkim poruszeniom uczucia i woli towarzyszą zewnętrzne, cielesne zjawiska,

które zdrowy rozsądek uważa za skutki owych poruszeń. Tym sposobem wytworzyło się samo przez się przypuszczenie wzajemnego oddziaływania ciała i duszy, przypuszczenie, któremu potem metafizyka dualistyczna na podstawie substancjalnego pojęcia duszy nadała formę bardziej określoną. Tymczasem takiemu pojmowaniu faktów, o które tu chodzi, nastęrczają się jak najpoważniejsze wątpliwości. Gdyby istniało wzajemne oddziaływanie procesów fizycznych i psychicznych, to w ciele zachodziłyby skutki, nie mające żadnej przyczyny fizycznej, oraz przyczyny, pozostające bez skutku fizycznego, słowem związek przyczynowy procesów zewnętrznych, mianowicie procesów w ustroju ożywionym, byłby przerwany w tylu a tylu punktach. Mamy zaś wszelką podstawę do przypuszczenia, że ten związek jest ciągły i bez przerw, że wszelkie stawanie się zewnętrzne ma swą przyczynę i ze swej strony pociąga za sobą dalsze zmiany i skutek zewnętrzne. W wielu razach niepodobna wprowadzić wykryć fizycznych szeregów przyczynowych, zarówno w kierunku przyczyn, jak w kierunku skutków, we wszystkich poszczególnych ich ogniwach; a zwłaszcza dalsze skutki, wywoływane przez podrażnienia zmysłowe w ustroju, jakoteż przyczyny fizyczne, na których polegają dowolne skurcze mięśni, są nam prawie zupełnie nieznanne; ale ta niewiadomość wyjaśnia się dostatecznie z nadzwyczajnej zawilności procesów

flzjologicznych w ośrodkowym układzie nerwowym i nie uprawnia nas do podawania w wątpliwość „zasady zawartości przyczynowości przyrody“, zasady, należącej do najgłówniejszych i najlepiej wypróbowanych założeń całego przyrodoznawstwa (L. II 256). Do tego, jako dalszy argument, dodać należy zupełną niemożliwość porównania fizycznych a psychicznych wyjaśnień przyczynowych. Sprawdziany przyczynowości są w obydwu dziedzinach całkowicie odmienne. Tam oceniamy stosunki przyczynowe zjawisk według zasad mechanicznych, tutaj wszelka przyczynowość jest związkiem bezpośrednio doświadczonym; dlatego można zawsze tylko fizyczne wywodzić z fizycznego, a psychiczne z psychicznego, a pojęcie psychofizycznego związku przyczynowego jest pustym słowem i sprowadza się do twierdzenia, że dwa zjawiska bywają regularnie połączone (L. II, 2, 255). To też pod naciskiem tych rozważań powstała już na gruncie metafizyki spinozystyczna teoria paralelizmu, według której procesy fizyczne a psychiczne tworzą niezależne od siebie nawzajem szeregi, lecz mają taki przebieg, że każdemu ogniwu jednego szeregu odpowiada ogniwo drugiego. Ale ta teoria, jak Wundt wywodzi, jest dla psychologji z dwóch powodów nieprzydatna. Popierwsze o wiele przekracza granice tego, czego wymaga doświadczenie, gdy przypuszcza, że każdemu zjawisku zewnętrznemu odpowiada treść

duchowa i naodwrot; powtóre polega na jednostronnym intelektualistycznym pojmovaniu życia psychicznego, rozpatrując je jako ogół wyobrażeń, odzwierciedlających co do treści i związku zjawiska zewnętrzne.

Jeśli przeto ani teoria wzajemnego oddziaływania, ani hipoteza powszechnego paralelizmu nie może w psychologii być przyjęta, to nasuwa się pytanie, jak mamy się na tę rzecz zapatrywać. To pytanie załatwia się dla naszego autora przez zwrócenie uwagi na to, że psychologia, jako nauka empiryczna, wogóle nie może mieć zadania zdawania sprawy z ostatniej przyczyny związku procesów cielesnych i duchowych; musi się więc ograniczać na stwierdzeniu gołych faktów, z wyłączeniem wszelkiej ubocznej myśli metafizycznej. Faktycznie zaś doświadczenie nie wykazuje nic ponad regularne współlistnienie procesów fizycznych i psychicznych, pozwalające nam tylko to jedno twierdzić napewno, że ono nie może być skutkiem zależności przyczynowej jednych procesów od drugich, ponieważ to przypuszczenie nie da się pogodzić z naczelnymi zasadami przyczynowego wyjaśnienia zjawisk; a ten faktyczny stan rzeczy znajduje swój wyraz w psychologicznej zasadzie p a r a l e l i z m u p s y c h o f i z y c z n e g o. Dobrze zrozumiana, ta zasada jest tylko „wymagalnikiem empirycznym, do którego dochodzą fizjologia z jednej strony, a psychologia z drugiej, skoro spróbują na podstawie

wytworzonego przez przyrodoznawstwo ścisłego pojęcia przyczynowości zdawać sprawę z wzajemnego stosunku między procesami fizycznymi a psychicznymi w żyjącym organizmie“ (P. C. 26). A treść tego wymagalnika jest w gruncie rzeczy czysto negatywna, gdyż wypowiada, że procesom psychicznym a fizycznym nie można przypisywać stosunku przyczynowego, lecz że wszędzie należy poprzestawać na stwierdzeniu ich współistnienia.

Jako wymagalnik empiryczny, zasada paralelizmu nie zawiera też w sobie żadnego twierdzenia pozytywnego co do zakresu, w którym fizyczność i psychiczność nawzajem sobie odpowiadają, a tym właśnie się różni od teorii paralelistycznej w metafizyce, która ma sens jedynie, gdy przypuszcza całkowite i ciągłe towarzyszenie sobie obydwu dziedzin. Jeśli przeciwnie opierać się będziemy na doświadczeniu, wtedy tylko dla drobnego ułamku procesów zewnętrznych dadzą się wykazać odpowiednie im procesy wewnętrzne, a pozostanie tymczasowo rzeczą wątpliwą, w jakim zakresie zjawiskom życia psychicznego towarzyszą odpowiednie procesy fizjologiczne. Z góry można to twierdzić tylko o wrażeniach zmysłowych i elementarnych poruszeniach uczucia i woli, które dają powód do reakcji cielesnych. Bo jeśli wyłączone jest przypuszczenie, że owe wrażenia są skutkami samych podrażnień zmysłowych, to trzeba je uważać za zjawiska, towarzyszące tym procesom móz-

gowym, które są wywołane przez podrażnienie zmysłowe według praw przyczynowości fizycznej, ponieważ doświadczenie poucza, że czucia zmysłowe występują zawsze tylko wskutek podrażnień obwodowych albo ośrodkowych. Podobnież faktyczny regularny związek pomiędzy stanami uczuciowymi i czynnościami woli a odpowiedniami, wyrażającymi je, ruchami cielesnymi zmusza nas do przypuszczenia, że tamte współlistnieją w myśl zasady paralelizmu z fizjologicznymi przyczynami tych ostatnich. Rozbiór zaś psychologiczny procesów wewnętrznych wykazuje, że w nich wszędzie i zawsze są zawarte czucia zmysłowe i proste uczucia, jako składniki elementarne. Obrazy pamięciowe i obrazy wyobraźni, występujące „same z siebie“ w naszej świadomości, nie dają się przez żadną pewną oznakę odróżnić od bezpośrednich spostrzeżeń zmysłowych, a nawet myślenie jest możliwe tylko przy pomocy wyobrażeń poglądowych, zmysłowych, które służą za znaki pojęć. Naodwrot i z najdelikatniejszymi poruszeniami życia uczuciowego i z czynnościami woli, zwróconymi wyłącznie na wewnątrz (n.p. przy myśleniu) łączą się wywnętrznie cielesne. Kto więc uznaje zasadę paralelizmu dla zjawisk życia psychicznego, pozostających na granicy zakresu fizycznego a psychicznego, ten niechybnie zmuszony będzie i do dalszego przypuszczenia, „że k a ż d e m u zjawisku psychicznemu odpowiadają jakieś procesy fizyczne“ (S. 598).

A przez to wymieniona zasada staje się zarazem ważną zasadą pomocniczą badania zarówno psychologicznego, jak i fizjologicznego. Bo ta zasada pozwala, „w tych licznych wypadkach, gdzie nam w badaniach fizjologicznych przebieg szeregu przyczynowego w niektórych swych ogniwach jest dany tylko po stronie psychicznej, podstawić psychologiczne ogniwa uzupełniające, ażeby z nich wywnioskować przypuszczalne ogniwa pośrednie fizyczne, a znowu w badaniach psychologicznych wszędzie tam, gdzie brak ogniw pośrednich psychicznych, podstawić fizjologiczne, ażeby potem w dalszym miejscu, gdzie proces staje się znów psychologicznym, podjąć go napowrót w tej formie“ (P. C. 36). Ma ona jednak tylko znaczenie zasady pomocniczej: jak fizjolog wykazania stanu uczuciowego, z którego wypływa pewna czynność zewnętrzna, nie może uznać za wyjaśnienie czynności, t. j. odbywających się przytym skurczów mięśniowych, tak również i wykazanie fizjologicznych ogniw pośrednich, wsuniętych między dwa procesy psychiczne, nie może zastąpić w zupełności psychologicznego wyjaśnienia ich związku.

Jest to zarazem punkt, w którym Wundtowski pojmowanie paralelizmu psychofizycznego rozchodzi się z pojmowaniem, które nazywają materjalizmem psychofizycznym. Materjalizm psychofizyczny (nowomaterjalizm) różni się od zwykłego, starszego materjalizmu tym, że

uznaje czucie za fakt podstawowy, nie dający się wywieść z przyczyn fizycznych, ale nie uznaje zarówno z nim, żeby zjawiska duchowe, jako duchowe, pozostawały między sobą w związku przyczynowym, i uważa raczej życie psychiczne za proste odbicie procesów fizjologicznych w mózgu. Jeśli więc chcemy rozumieć przebieg zjawisk świadomości, powinniśmy według tej teorii zwracać uwagę na procesy fizjologiczne, na których te zjawiska się opierają; psychologja zdoła te zjawiska tylko opisać, a tylko fizjologja potrafi je wyjaśnić.

Na dowód tego twierdzenia powołują się po części na bezpośrednie doświadczenie, jakoby tylko rzadko pozwalające poznawać konieczny związek naszych doświadczeń wewnętrznych, a po części, i to głównie, na zasadę paralelizmu. Bo jeśli wszelkim zjawiskom duchowym odpowiadają procesy fizjologiczne, i jeśli te ostatnie zawsze i wszędzie pozostają między sobą w związku przyczynowym, tak że każdy z nich jest zupełnie określony przez przyczyny fizyczne, to nie można zgoła przypuszczać, żeby odpowiedni proces duchowy ze swej strony był określony przez przyczyny duchowe, gdyż mielibyśmy wtedy podwójne określenie (spowodowanie). A więc—taki jest wniosek, do którego dochodzą—niema wcale przyczynowości psychicznej obok fizycznej, lecz jest tylko przyczynowość fizyczna; doświadczenia wewnętrzne są tylko „zjawiskami towarzyszącymi“

procesom fizjologicznym, rządzonemi przez te same prawa natury, co te procesy.

Jakkolwiek niedorzeczność tego mniemania wynika choćby z tego, że według niego świadomość, uczucie, uczucia i chcenia byłyby tylko zbytecznym dodatkiem do fizycznego procesu życiowego, dodatkiem, którego brak nie wywołałby żadnej zmiany w całym zachowaniu się istot żyjących, to jednak dla odparcia tego mniemania potrzeba dokładniejszego wykazania błędów, ukrytych w jego założeniach, a zdaniem naszym jest to szczególną zasługą Wundta, że w sposób przekonujący je wykazał i przez to skutecznie przeciwdziałał kierunkowi badań psychologicznych, który wprowadził sam siebie podawał za ściśle naukowy i wyłącznie empiryczny, w rzeczywistości jednak oznacza powrót do dogmatyzmu materialistycznego.

Pierwszy zaś z tych błędów według Wundta polega na tym, „że poznanie przyrodnicze z góry uznaje się za p o w s z e c h n i e ważne“ i dlatego przyznaje się przyczynowości fizycznej pierwszeństwo przed psychiczną. Dla materializmu psychofizycznego osobnik cielesny, ustroj, uchodzi zarazem za podłoże zjawisk psychicznych, a ponieważ wszelkie procesy w ustroju podlegają prawom przyczynowości fizycznej, więc ten materializm przenosi to założenie zarazem na procesy psychiczne. Realny zaś przedmiot psychologii stanowi w rzeczywistości nie osobnik

fizyczny, lecz „osobnik psychofizyczny“, t. j. jednolity kompleks procesów cielesnych i duchowych, dany nam w doświadczeniu, który tylko w myśleniu abstrakcyjnym dzielimy na dwie części składowe (ciało i duszę). Fizjologia zwraca uwagę tylko na pierwszy z tych składników, a z tego samo przez się wynika, że ona wcale nie ma możliwości zdawać nam sprawy z faktycznego stanu doświadczenia bezpośredniego w całkowitym jego zakresie, z włączeniem zjawisk psychicznych.

Drugie niedowiedzione założenie materializmu psychofizycznego polega podług Wundta na przypuszczeniu, jakoby wszystkie fakty życia psychicznego dały się rozłożyć b e z r e s z t y w mniejsze lub większe sumy wrażeń zmysłowych. Wszak wrażenie (czucie) w myśl zasady paralelizmu jest tym zjawiskiem psychicznym, które jest zawsze i bezpośrednio powiązane z pewnymi stanami podrażnienia mózgu, i do którego pojęcie prostego zjawiska towarzyszącego najzupełniej się nadaje. Zjawiska duchowe można więc wtedy, i tylko wtedy, zupełnie podciągnąć pod prawa przyczynowości fizycznej, gdy nie tworzą nic więcej ponad kolejny szereg czuć (wrażeń). Słusznie więc nowomaterialiści głównie zwrócili uwagę na to, żeby dowieść prawdziwości sensualistycznego pojmowania zjawisk psychicznych, gdy przeciwnie teoria samoistności i swoistości przyczynowości psychicznej wymaga udowodnienia,

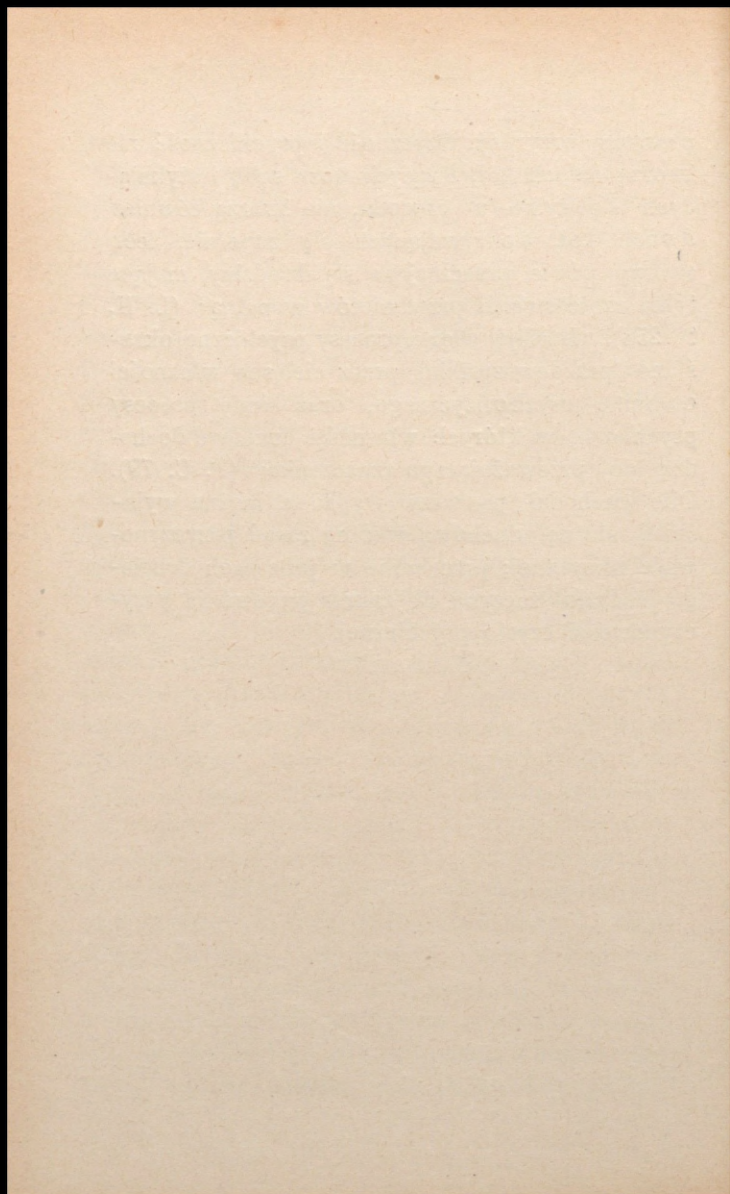
że we wszelkich złożonych wytworach i procesach psychicznych do pierwiastków zmysłowych, wchodzących w ich skład, dołącza się jeszcze pewne plus.

Lecz tutaj spór obydwu przeciwnych kierunków przechodzi na pole specjalnego badania psychologicznego, z którego wynikami zapoznamy się bliżej w następującym rozdziale. W każdym razie już teraz widoczna, że pogląd materialistyczny nie może się powoływać na zasadę paralelizmu psychofizycznego. Bo ta zasada w swym początku nie dotyczy zjawisk świadomości wogóle, lecz tylko czuć i uczuć zmysłowych, pozostawia więc otwartą możliwość, że obok nich istnieją zjawiska psychiczne albo takie ich własności, którym po stronie fizycznej nie odpowiada, których dlatego nie można też wyjaśniać fizjologicznie. W rzeczy samej też zdaniem Wundta stosowalność zasady paralelizmu jest ograniczona pod dwoma względami. Po pierwsze „żadno powiązanie procesów fizycznych nigdy nas nie zdoła pouczyć o sposobie powiązania pierwiastków psychicznych“, a powtóre „różnice wartości, uznawane przez nas bezpośrednio pomiędzy rozmaitemi wytworami psychicznymi, są to cechy, właściwe treści duchowej, na przeciw których stoi po stronie przyrody absolutna równość wartości wszelkiego stawiania się“ (P. C. 44). Wyobrażenia i wogóle wszystkie złożone wytwory psychiczne są właśnie,

jak Wundt w przeciwieństwie do sensualizmu twierdzi, czymś więcej, niż prostemi sumami albo skupieniami czuć; n. p. harmonijna zgodność dwóch tonów ani nie jest już zawarta w obydwu czuciach dźwiękowych, ani nie polega na jakim trzecim, dołączającym się specyficznym czuciu harmonji, lecz jest skutkiem czysto psychicznym, pewną formą stosunków czuć (wrażeń) w świadomości, a z przyczyn fizjologicznych można będzie zatym wytłumaczyć wprawdzie spotkanie się czasowe odpowiednich wrażeń dźwiękowych, ale nigdy ich harmonji (albo dyzharmonji). Że również dla określeń wartości, n.p. dla orzeczeń „prawdziwy“ i „błędny“, dla twierdzenia i przeczenia i t.p., nie mogą istnieć odpowiedniki fizjologiczne, jest to rzecz sama przez się jasna, ponieważ proces mózgowy, odpowiadający myśli prawdziwej, sam przez się nie jest w niczym wyższy od procesu, na którym się opiera myśl błędna; jako procesy mózgowie, tak jeden, jak drugi, są zarówno rzeczywiste. Bliższe objaśnienia w tym kierunku nasuną się w dalszych wywodach; tutaj chodziło nam przedewszystkim o to, żeby możliwie wyraźnie określić ogólny pogląd naszego filozofa na stosunek ciała i duszy, strony fizycznej i psychicznej. Ten pogląd zaś, jak widzimy, trzyma środek pomiędzy spirytualizmem, według którego życiem psychicznym rządzą wyłącznie jego własne prawa, a materjalizmem, według którego ono całkowicie polega

prawom przyrody: fizyczność i psychiczność nie tworzą dwóch kół, leżących poza sobą i stykających się tylko u obwodu, nie tworzą również dwóch kół, pokrywających się zupełnie, lecz tworzą „dwie przecinające się dziedziny, mające tylko część swoich przedmiotów wspólną“ (L. II, 2. 258). Istnieją więc „procesy psychiczne, określane przedewszystkim przez cielesne własności osobnika psychofizycznego, oraz inne procesy psychiczne, w których własności duchowe dochodzą do przeważającego znaczenia“ (P. C. 79). O ile zachodzi pierwszy wypadek, można wyjaśnić stronę duchową według zasad przyczynowości fizycznej; przeciwnie w procesach drugiego rodzaju zaczyna się zakres panowania przyczynowości czysto psychicznej.

---



## ROZDZIAŁ SZÓSTY.

### Wyniki psychologii.

#### I. Psychologiczne prawa stosunku.

Faktyczne stany życia psychicznego są, jak wiadomo, zawsze i wszędzie natury złożonej. Każde choćby najprostsze wyobrażenie, każdy stan uczuciowy zawiera w sobie rozmaitość składników, które po części rozróżniamy bezpośrednio, jako takie, a po części poznajemy, jako takie, dopiero z ich skutków. Ostatnie proste pierwiastki wyobrażeń nazywają się powszechnie *uczuciami*; obok nich Wundt, w przeciwieństwie do psychologii intelektualistycznej, przypuszcza w prostych uczuciach jeszcze drugą kategorię pierwiastków psychicznych, które jako „podmiotowe“, odróżnia od tamtych, od pierwiastków „przedmiotowej treści doświadczenia“. Zgodnie z tym ustanawia dwie klasy (złożonych) „wytworów psychicznych“: *wyobrażenia*, składające się z pierwiastków uczuciowych, i *poruszenia uczuciowe*, t.j. połączenia uczuć prostych, dzielące się znów na uczucia złożone, afekty i procesy woli. Wszystkie te wytwory nie mają naturalnie znaczenia przedmiotów sa-

moistnych, istniejących niezależnie jeden od drugiego, lecz ściśle biorąc, są tylko zjawiskami cząstkowymi w ciągłym przebiegu stawania się wewnętrznego i w rzeczywistości nigdy nie mogą być rozłączone od siebie; ale fakt, że przynajmniej pojęciowo dają się odróżniać między sobą, przecież dowodzi, że pomiędzy pierwiastkami tych wytworów zachodzi ściślejszy związek, na którego podstawie rzeczony kompleksy uwydatniają się wśród całości treści doświadczenia, jako „jednostki względnie samoistne“. W każdym razie ich samoistność jest tylko względna i nie wyłącza możliwości uważania wytworów niższego stopnia, o ile wejdą w skład związków rozleglejszych, za składniki zawilszych wytworów. Nasuwa się teraz pytanie, jakie prawo rządzi powstawaniem złożonych jednostek psychicznych z surowego materiału prostych czuć zmysłowych i uczuć. jaki węzeł łączy ich składniki, jakiego więc rodzaju są te jednostki.

. W myśl psychologii materialistycznej można wszystkie zachodzące w świadomości połączenia podciągnąć pod schemat k o j a r z e n i a (asocjacji). W miarę istniejących w mózgu przewodników, podrażnienie jakiejkolwiek grupy komórek zwojowych przenosi się na inne tego rodzaju grupy, a stąd pochodzi, że z pewnemi czuciami łączą się regularnie pewne inne; tym samym sposobem dochodzi potym do skutku połączenie między czuciami a popędami ruchowemi, jakoteż po-

między jednymi popędami a drugimi. Wytwory psychiczne są więc według tej teorii jedynie skupieniami; ich pierwiastki nie mają, jako psychiczne, żadnego zgoła związku między sobą; taki związek istnieje raczej tylko między odpowiedniami procesami fizjologicznymi.

Zupełnie inny jest pogląd Wundta. Już przez zajmowanie się zagadnieniem spostrzegania zmysłowego doszedł do przekonania, że forma przestrzenna, na której polega łączenie się czuć w całość wyobrażenia spostrzeżeniowego, ani nie jest związana z samymi wrażeniami zmysłowymi, ani nie może być wyjaśniona jako wynik procesu asocjacyjnego, lecz musi być uważana za wytwór „s y n t e z y t w ó r c z e j”, dzięki której stosunki współczesności i następstwa pomiędzy odpowiednimi zewnętrznymi czuciami zmysłowymi a pewnymi, dołączającymi się do nich, czuciami narządów (znakami miejscowymi—Lokalzeichen) otrzymują dopiero charakter stosunków p r z e s t r z e n n y c h; a dalsze jego badania doprowadziły go do wniosku, że na tej samej przyczynie opiera się i powstawanie wszystkich innych wytworów psychicznych. Rozstrzygający pod tym względem jest dla naszego badacza fakt, że własności wytworów psychicznych nigdy nie wyczerpują się własnościami pierwiastków psychicznych, wchodzących w ich skład, lecz że do nich „wskutek połączenia się pierwiastków dołączają się wciąż nowe własności, które są właściwe wy-

tworom, jako wytworom“ (Gr. 109). N.p. wyobrażenie wzrokowe zawiera „nie tylko własności czuć świetlnych, a nadto jeszcze chyba czuć położenia i ruchu oka, wchodzących w ich skład, lecz oprócz tego także własności przestrzennego uporządkowania czuć, z czego te czucia same przez się nic w sobie nie zawierają; przebieg woli nie składa się jedynie z wyobrażeń i uczuć, na które można rozłożyć jego poszczególne akty, „lecz z połączenia tych aktów wynikają nowe pierwiastki uczuciowe, swoiście właściwe złożonemu procesowi woli“ (Tamże). A jeszcze wyraźniej uwydatnia się to w wytworach wyższego stopnia, n.p. w wytworach wyobraźni artystycznej, w logicznych połączeniach myśli; tutaj „wyraz, jaki w pewnych razach nadajemy tym wytworom umysłowym z pomocą środków mowy, jest najbardziej niezbitym odparciem owego atomistycznego pojmowania życia psychicznego, pojmowania, które w życiu psychicznym nie widzi nic ponad skupienie skojarzeń przypadkowo nabytych wyobrażeń. Jak sens logiczny myśli, wyrażonej mową, nie wyczerpuje się przez to, że ktoś umie z każdym poszczególnym słowem połączyć przynależne wyobrażenie, tak również i same procesy umysłowe nie mogą być pojmowane jako proste skupienia pojedynczych czuć i wyobrażeń. To, co tym procesom nadaje dopiero znaczenie, powstaje raczej tu i tam z e swych składników, nie będąc jednak w nich zawarte“

(L. II, 2, 272). To samo dotyczy nakoniec, w zakresie życia uczuciowego, ocen estetycznych, wiążących się z poszczególnymi procesami uczuciowymi. I one wprawdzie zależą od jakości i siły uczuć prostych, na których są oparte, ale ani nie dadzą się wyjaśnić z fizjologicznych warunków uczucia, ani wytłumaczyć jako wyniki czysto logicznej oceny danych zmysłowych (n.p. według ich użyteczności albo szkodliwości), lecz przedstawiają pewne plus, dołączające się w świadomości do tych danych.

Tak można śledzić syntezę twórczą poprzez wszystkie zjawiska życia psychicznego; towarzyszy ona rozwojowi duchowemu od najniższych aż do najwyższych stopni i dostarcza przekonującego dowodu jednolitości i jednorodności wszelkich duchowych objawów życia. Ale okazuje zarazem wyraźnie zasadniczą różnicę przyczynowości duchowej a przyczynowości przyrody. Bo w tej panuje prawidło, że złożoność wszędzie jest identyczna z sumą swych części. Ciało jest sumą atomów, każdy proces jest sumą skutków pierwiastkowych; dlatego też w przyrodzie zewnętrznej widzimy wszędzie jednostajność, powtórzenie, stałość, nigdy nie powstaje tutaj nic nowego, lecz powtarza się tylko stare w zmienionym zestawieniu. Wszelkie życie psychiczne przeciwnie polega na ciągłym szeregu nowotworów; nigdy tu pierwiastki nie łączą się tylko mechanicznie, lecz służą za materiał do zbudowania złożonych jed-

nostek organicznych, nie równoważnych z sumą swych składników materialnych, ponieważ swiasta forma jednostkowa dołącza się jako coś nowego. A przejawianie się tej funkcji organizującej nie jest krępowane żadnymi granicami. Wytwory najpierwotniejszych syntez psychicznych mogą się znów łączyć w jednostki wyższego rzędu, aż nareszcie (u człowieka dorosłego) całość wszelkiej treści psychicznej, zarówno obecnej, jak przeszłej, łączy się w jednolity szereg rozwojowy. W tym zaś ujawnia się w dziedzinie duchowej „zasada wzrostu energii“, pozostająca wprost w przeciwieństwie z prawem zachowania energii, panującym w świecie materialnym; przez każdą nową syntezę z bogaca się duchowy stan posiadania, ponieważ połączone pierwiastki w swym zespoleniu nabywają znaczeń i wartości, jakich z osobna nie miały.

Wskutek wyłuszczonej stosunków zaś i przyczynowe wyjaśnienie zjawisk w psychologii przybiera zupełnie inną postać, jak w nauce przyrody. Gdy nauka przyrody ma możliwość oznaczania z góry skutków pewnego kompleksu przyczyn według zasady zestawienia, byleby własności i siły pojedynczych składników były znane, psychologia musi poprzestawać na wyszukiwaniu przyczyn i warunków do danych skutków, ale nie potrafi wywodzić tych z tamtych. Bo „wytwory psychiczne ujawniają wprawdzie regularne stosunki do swoich składników, wskutek cze-

go ze współdziałania tych składników powtarzanie wytworów i ich nowych własności staje się zrozumiałym“, ale własności wypadkowej nie są przecież całkiem zawarte w własnościach składników (L. II, 2, 269). Dlatego metoda dedukcji, znajdująca w nauce przyrody tak płodne zastosowanie, jest zamknięta przed psychologią i zależnemi od niej naukami duchowemi.

Naprzeciw funkcji syntetycznej, organizującej stoi funkcja analityczna, różnicująca, dzięki której z istniejącego wytworu poszczególne części składowe są wyodrębniane i stawiane w pewnym stosunku jedne do drugich. Analiza nie rozkłada więc napowrót wytworów syntezy, lecz układa je w pewnym porządku i tym sposobem wyraźniej uświadamia znaczenie, które ich składniki mają, jak członki pewnej całości. Najczyściej „zasada stosunkującej analizy“ występuje na jaw w czynnościach umysłowych.

Wszelkie myślenie w istocie swej jest porównaniem, czyli mówiąc ogólniej, ustanowieniem stosunków. A wszelkie porównywanie wymaga wprawdzie uprzedniego istnienia pewnych treści świadomości, które mają być porównane, a także już pomiędzy temi treściami samemi istnieją pewne zgodności, różnice i inne stosunki; ale przez to nie jest nam jeszcze dana wiedza o tych stosunkach; a więc następuje pytanie, jak ta wiedza psychologicznie dochodzi do skutku. Psychologia materialistyczna dla konsekwencji musi

myślenie sprowadzać do czucia; to też faktycznie twierdzono, że świadomość zgodności albo różności dwóch czuć albo kompleksów czuć polega na pewnych czuciach pochodzenia podmiotowego, które się do nich dołączają. Rzeczą niewyjaśnioną i niemożliwą do wyjaśnienia pozostaje przytym tylko, skąd pochodzi poczucie działania, towarzyszące wszelkim procesom umysłowym, i jak to się stać może, że jakiegobądź czucia otrzymują w świadomości charakter określenia stosunków. Wundt staje i tutaj na zupełnie przeciwnym stanowisku, pojmując porównywanie i ustanawianie stosunków jako pierwotny proces psychiczny, który nie da się sprowadzić do niczego innego, lecz raczej ze swej strony służy za podstawę wszelkich poszczególnych zjawisk życia psychicznego.

Bo już w najprostszych procesach spostrzeżenia, jak Wundt z naciskiem twierdzi, z całości istniejącej treści świadomości za każdym razem poszczególny składnik (na który właśnie zwrócona jest uwaga) wyodrębnia się i odgranicza od innych, a więc stawia się do nich w pewnym stosunku; a tak samo rzecz się ma wogóle we wszystkich procesach wyobrażania: każda poszczególna treść wyobrażeniowa staje się dopiero przez to jasnym i wyraźnym wyobrażeniem, że stawiamy ją w pewnym stosunku do innych treści, że ją nimi mierzymy. Z tego stanowiska między innymi i osobliwe prawo Webera, według które-

go równym absolutnym wzrostom sił podrażnienia odpowiadają równe relatywne (względne) wzrosty sił czucia—otrzymuje nowe oświetlenie. Ponieważ i napięcia czucia możemy określić jedynie jedne według drugich, to wynika stąd samo przez się, że bezpośrednia ich ocena zawsze musi być względna. Prawo Webera nie wyraża zatem, jak przypuszczał Fechner, stosunku zależności między czuciem a odpowiednim stanem podrażnienia mózgu ani stosunki zależności między nim a bodźcom fizykalnym, jak inni twierdzą, lecz oznacza właściwość świadomości wyobrażającej; nie jest ani prawem psychofizycznym, ani fizjologicznym, lecz psychologicznym, a mianowicie szczególnym wypadkiem ogólnego prawa analizy stosunkującej.

Jeśli obydwie omawiane powyżej prawa występują bardziej w zakresie czynności wyobrazeniowej, to trzecie, „prawo kontrastów psychicznych“, rządzi głównie zjawiskami życia uczuciowego. Jest to cecha, właściwa tym zjawiskom, że układają się według przeciwieństw, jak rozkosz i cierpienie, dążenie i unikanie i t. d. Znaczenie zaś tych przeciwieństw dla psychicznego rozwoju polega na tym, że się wzmacniają przez swój stosunek obopólny (L. II, 2, 282). To okazuje się przede wszystkim przy przechodzeniu uczuć i afektów w przeciwne stany uczuciowe; ale wskutek związku między uczuciami a wyobrazeniami, sposobem wtórnym i proces wyobrazeniowy podlega wpływom kontrastów. Przeło i zasada kon-

trastu w swoim ogólnym ujęciu przedstawia nam tylko charakterystyczną stronę przyczynowości psychicznej: że siły przeciwne mogą się nawzajem wzmacniać, jest to właściwością życia psychicznego, dla której w świecie fizycznym niema analogji. Ale wszystkie trzy prawa wskazują ostatecznie na tę samą zasadę, działającą w procesach świadomości—a tą zasadą jest apercpcja.

## 2. Apercpcja.

Wyraz „apercpcja“ ma w psychologii Wundta dwojakie znaczenie: oznacza popierwsze konkretny proces psychiczny, i oznacza powtóre ogólną psychologiczną zasadę wyjaśniania. Za wzór posłużył przytym widocznie w pierwszym razie zwyczaj językowy szkoły Herbartu, która mówi o apercpcji wyobrażeń, a w drugim razie terminologja Kanta, który sprowadza doświadczenie do „pierwotnej syntetycznej jedności apercpcji“, chociaż Wundtowskie pojęcie pod względem swej treści nie zgadza się ani z pojęciem Herbartowskim, ani z Kantowskim.

Rozpoczynając od znaczenia konkretnego, należy tu przez apercpcję rozumieć proces, „przez który jakakolwiek treść dochodzi do jasnego ujęcia“ (Gr. 248). Z ogółu różnych treści, zawartych jednocześnie w świadomości czyli p e r c y p o w a n y c h (sposrzeganych), jak doświadczenie poucza, zawsze tylko mała część jest jasno i wyraźnie wyobrażona czyli a p e r c y p o w a n a,

gdy cała reszta, jako mniej lub bardziej mętna masa, pozostaje na dnie świadomości. Mogą nam to unaocznąć poglądowo okoliczności, wśród jakich coś widzimy, kiedy każdorazowo wielkie mnóstwo przedmiotów należy do naszego pola widzenia, ale zawsze tylko niektóre nieliczne, znajdujące się w punkcie patrzenia, są widziane wyraźnie; a jak tutaj punkt patrzenia jest zmienny, przechodząc z jednej części pola widzenia do drugiej, podobnie i „wewnętrzny punkt patrzenia“ może się kolejno zwracać do różnych części „wewnętrznego pola widzenia“.

Rzecz jasna, że proces apercepcyjny podpada, jako wypadek szczegółowy, pod ogólne prawo analizy stosunkującej; kwestja jego istoty i jego warunków psychologicznych ma przeto zarazem rozstrzygającą wagę dla znaczenia, jakie owemu prawu powinniśmy nadawać.

Jeśli posłuchamy psychologii zdrowego rozsądku ludzkiego, apercepcję należałoby uważać za o b j a w d z i a ł a l n o ś c i podmiotu, zwracającego swą uwagę dowolnie na taką lub inną treść świadomości. Przy bliższej rozprawie jednak się okazuje, że to mniemanie, przenoszące stosunek pomiędzy spostrzegaczem ludzkim a otaczającymi go przedmiotami na procesy życia wewnętrznego, napotyka różnorakie trudności. Choćbyśmy nawet zgodzili się na analogję pomiędzy przedmiotami zewnętrznymi, dostrzegalnymi zmysłowo, a danymi doświadczenia bezpośredniego, to jednak nie

napotyamy w doświadczeniu wewnętrznym spozstrzegacza, odrębnego od tych danych, któregooby można im przeciwstawić; przez podmiot psychiczny nie możemy pojmować nic innego, jak całość kształt stanów i procesów wewnętrznych samych; a o tym całokształcie niepodobna twierdzić, żeby mógł być punktem wyjścia dla działalności, zwróconej ku poszczególnym treściom świadomości. Niemniej budzi wątpliwości samo pojęcie tej działalności, chwytającej dowolnie przedmioty i znów się od nich odwracającej, nie pozostawiając zresztą po sobie żadnego skutku. Tak więc sensualizm zdaje się mieć słusność, gdy nie uznaje żadnej działalności psychicznej, lecz tylko bierne doświadczenie (doznawanie), a różnicy pomiędzy wyobrazeniami tylko percypowanymi a apercypowanymi nie sprowadza do różności stosunku między podmiotem a treścią wyobrażenia, lecz do różności samych treści wyobrazeniowych. Wyobrażenia, znajdujące się w punkcie patrzenia świadomości, według tej teorii odznaczają się przed innymi przez swe większe natężenie, oraz przez pewne, połączone z nimi czucia uboczne, głównie czucia naprężenia w przyrządzie mięśniowym narządów zmysłowych, wchodzących tu w grę, i jest to tylko wyrazem przenośnym na oznaczenie tego stanu rzeczy, jeśli mówimy o „natężeniu uwagi“.

Jeśli to wyjaśnienie jest prawdziwe, to pojęcie przyczynowości psychicznej naturalnie musi

upaść; bo byłoby niekonsekwentnie, w tym razie, gdyśmy najbezpośredniej świadomości jakiej działalności wewnętrznej, zaprzeczać właśnie rzeczywistości tej działalności, a w innych razach ją uznawać. Jeśli więc ma być mowa o swoistej przyczynowości psychicznej, to trzeba ją przede wszystkim wykazać w procesie aperccepcyjnym.

W rzeczy samej Wundt w przeciwieństwie do sensualizmu obstaje przy pojmowaniu uwagi jako działalności psychicznej, a oznaczając ją także terminem „apercepcja“, nadaje temu wyrazowi, obok jego pierwotnego znaczenia, jeszcze wzmiankowane powyżej głębsze znaczenie, które zwykle mamy na myśli, gdy mówimy o teorii aperccepcyjnej Wundta. Że niema wcale osobnej świadomości działania, pozbawionej podstawy zmysłowej, to i nasz badacz z góry przyznaje. Uwaga nie jest „czymś, czego by nie można czuć i uczuwać“, lecz jest stanem, który dla analizy psychologicznej rozkłada się na trzy momenty, możliwe do odróżnienia: „podniesienie wyobrażeń do większej jasności; uczucia mięśniowe, należące zwykle do tej samej dziedziny wyobrażeń; uczucia które regularnie poczęści towarzyszą temu podniesieniu wyobrażeń, a poczęści je poprzedzają“ (M. T. 267). Te ostatnie (podmiotowe) pierwiastki wykazują zaś „obok swej zmienności, zarazem ciągły związek zjawiających się później i istniejących już dawniej“ i tym sposobem dostarczają podstawy dla wyobrażenia podmiotu, trwającego

poprzez wszystkie swoje zmiany, a również nie są tylko przypadkowo i zmiennie skojarzone z wyobrażeniem, wyodrębnionym przez apercpcję, lecz pozostają z nim w określonym stosunku. W tym zaś są już zawarte konieczne warunki do wytworzenia pojęcia działalności, bo to pojęcie wymaga dwóch rzeczy: „zmiany w danym stanie rzeczy, oraz podmiotu, którego stany towarzyszyłyby owej zmianie w ten sposób, żeby oboje regularnie odnosiły się jedno do drugiego“ (Tamże).

Działanie nie jest także dowolnością, pozbawioną wszelkich praw, bo każdy poszczególny akt apercpcji jest określony przez poprzedzające go warunki. Na najniższym stopniu (t. zw. „aperpcji biernej“) warunkami temi są dane nam przypadkowo podrażnienia zewnętrzne, które swym napięciem albo innymi wpływami budzą uwagę; dlatego tutaj moment działania mniej się ujawnia i powstaje wrażenie biernego odbierania. Natomiast świadomość „samodzielnego wytwarzania jest obecna regularnie wtedy, gdy odleglejsze usposobienia świadomości, powiązane z dawniejszemi doświadczeniami, nie pozostającymi wprost w stosunku do bezpośrednio danych wrażeń, wpływają na kierunek uwagi. Takie („czynne“) apercpcje pojmujemy wtedy jako czynności naszego „ja“, o ile że właśnie to „ja“ jest dla nas wyrazem na oznaczenie owego ogółu wpływów, wywieranych przez nasze dawniejsze doświadczenia psychiczne, bez wyraźnie określonego wyod-

rębnienia wpływów poszczególnych, na to, co w danej chwili w nas się odbywa“ (M. T. 272).

Druga forma apercepcji przeważa znacznie we wszystkich procesach umysłowych i stanowi ich właściwą istotę. Ponieważ tutaj działalność apercyjująca nie jest wywołana wyobrażeniami, narzucającymi się świadomości, lecz naodwrot, stosownie do przeważającego duchowego „zainteresowania się“, do logicznych i estetycznych punktów widzenia, które w nas działają, jeden lub drugi składnik treści świadomości dochodzi do apercepcji, to powstaje stąd taka forma przebiegu wyobrażenia, która zupełnie odstępuje od schematu kojarzenia (asocjacji), a nawet pod pewnym względem jest mu wprost przeciwna. Bo gdy w kojarzeniu poszczególne wyobrażenia albo pierwiastki wyobrażeń szeregują się zewnątrz, mechanicznie, w „połączeniach apercepcyjnych“ pewna treść myślowa jest nam najpierw dana, jako całość, ażeby dopiero potem rozkładać się w swoje części. Tam na podstawie istniejących usposobień fizjologicznych (porówn. str. 164) jedno wyobrażenie jest odtwarzane przez drugie, tutaj przechodzenie od jednego wyobrażenia do drugiego polega na akcie wyborczym, kierowanym przez pewne cele.

Z rozmaitych zarzutów, podnoszonych przeciwko tej teorii, naszkicowanej tu tylko w głównych zarysach, wymienimy przynajmniej dwa.

Najpierw można się zapytać, czy przypuszczenie zależności wytwarzania się wyobrażeń i przebiegu wyobrażania od apercycji da się pogodzić z zasadą paralelizmu. Wszystkie wyobrażenia, jak widzieliśmy, opierają się na czuciach zmysłowych; wejście więc jakiego wyobrażenia do świadomości, wzmożenie i podniesienie wrażenia w niej obecnego wymaga, żeby pewne czucia były wywołane albo wzmocnione. \* Wszystkie zaś czucia są według zasady paralelizmu związane z fizjologicznymi procesami podrażnienia mózgu; a więc uwaga tylko przez to może wpływać na przebieg wyobrażenia, że działa na działalność mózgu—a to znaczyłoby przerwanie praw przyrody. Wundt na to odpowiada, że apercycji nie należy pojmować jako przychodzącego z zewnątrz wmieszania się do procesu wyobrażania, przez które naturalny jego przebieg byłby niejako gwałtownie zmieniony, lecz jako działanie, wychodzące od ogółu poprzednich doświadczeń, a więc od kompleksu konkretnych przyczyn psychicznych. Apercycja różni się więc o tyle od asocjacji nie rodzajem, lecz tylko stopniem, a procesy apercypcyjne niemniej podpadają pod zasadę paralelizmu, jak procesy asocjacyjne, tylko że wyszukanie warunków fizjologicznych poszczególnego aktu apercypcyjnego staje się zadaniem niewykonalnym, ponieważ w nim są zawarte dalsze skutki łańcuchów przyczynowych, które, śledzone wstecz, gubią się w nieskończoności.

Tym już częściowo odparty jest i drugi zarzut, mianowicie, że psychologia apercepcyjna zawiera nie dający się utrzymać dualizm swych zasad wyjaśniających, gdy z jednej strony uznaje, że wszystkie zjawiska świadomości, dostatecznie rozebrane, sprowadzają się, jako do ostatnich swych pierwiastków, do wrażeń i uczuć, łączących się między sobą według praw kojarzenia, a z drugiej strony w działalności apercepcyjnej wprowadza czynnik czysto metafizyczny, niedostępny dla ścisłej analizy, którego skutki krzyżują się ze skutkami kojarzenia, a nawet niekiedy je znoszą. Już powyżej zwróciliśmy uwagę na to, że Wundt ani myśli przypuszczać istnienia abstrakcyjnej świadomości działania, pozbawionej wszelkiej treści zmysłowej; apercepcja nie jest u niego, jak u Kanta, funkcją świadomego siebie „czystego ja“, lecz procesem psychologicznym, zamkniętym w sobie tak samo, jak każdy inny, wielość konkretnych zmysłowych składników treści świadomości, jako części składowych swego ustroju. Tylko w tym Wundt wychodzi poza sensualizm, że nie odrzuca pojmowania tego procesu, jako czynności podmiotu psychologicznego, lecz je uznaje, jako uprawnione i odpowiadające faktom. Doświadczenie bezpośrednio wykazuje nam, jak Wundt usiłuje dowieść, i tutaj nie tylko sumę jednoczesnych i następujących po sobie czuć, lecz także określenie późniejszej treści świadomości przez składniki współczesne i dawniejsze,

a więc stosunek rzeczywistej przyczynowości psychicznej.

A wraz z tym znika i mniemane przeciwieństwo pomiędzy apercpcją a asocjacją. Asocjacje (skojarzenia) w zwyczajnym znaczeniu tego wyrazu różnią się od połączeń apercpcyjnych tylko tym, że w nich jeden pierwiastek wyobrażenia okazuje się określonym przez ograniczoną liczbę innych pierwiastków, jednoczesnych albo poprzedzających, gdy tymczasem w każdym akcie apercpcyjnym całkowita suma dawniejszych doświadczeń dochodzi do działania. Pojęcie asocjacji, którym operuje t. zw. „psychologia asocjacyjna“, według Wundta nie oznacza wogóle żadnego realnego procesu psychicznego, lecz polega na sztucznym schematyzowaniu. Wypadek, żeby jedno wyobrażenie pociągało za sobą drugie z taką samą nieuniknioną koniecznością, jak w przyrodzie zewnętrznej przyczyna pociąga za sobą skutek, nie może się wcale zdarzyć choćby dlatego, że połączenia asocjacyjne wytwarzają się dopiero powoli i podlegają ciągłym zmianom. Tak zwane prawa asocjacji nie mają zatem żadnego podobieństwa do praw przyrody, lecz same w sobie są tylko „pustemi możliwościami“. „Jeśli są nam dane poszczególne formy asocjacyjne, wtedy możemy wykazać, gdzie ta lub owa forma się wdała, gdzie to lub owo dawniejsze doświadczenie wewnętrzne wywołało pewien skutek; ale dedukcje, jakie podejmujemy wobec poszczególnych

zjawisk przyrody, są tu z góry niewykonalne“ (P. C. 88). Nadto trzeba pamiętać, że wyobrażenia nie są wogóle przedmiotami niezmiennymi, lecz przebiegami, aktami; o powtarzaniu (odtworzeniu, „reprodukcji“) t y c h s a m y c h wyobrażeń nie może więc zgoła być mowy. Powtarzają się tylko poszczególne pierwiastki czuciowe albo odpowiednie im procesy elementarne. O nich rzeczywiście przypuszczać trzeba, że „w pewnym znaczeniu się zachowują i trwają, gdyż pozostawiają po sobie usposobienia, umożliwiające ich powtarzanie się“. Ale sama istota asocjacji polega „na swoistym łączeniu tych składników, należących najczęściej do różnych dawniejszych spostrzeżeń albo też do spostrzeżeń i do nowych wrażeń, w jedną całość. Ale to połączenie musi w każdym poszczególnym akcie asocjacyjnym być dokonane nanowo“, (P. C. 86), i staje się możliwym tylko na podstawie „owej bardziej centralnej jedności naszej świadomości, którą w wewnętrznej i zewnętrznej działalności woli dostrzegamy bezpośrednio w sobie. Bez tej ciągłej funkcji nasze wyobrażenia nie byłyby nawet wiązką, lecz rozrzuconymi ogniwami bez łączącego węzła, a przeto i niezdolnymi do wchodzenia z sobą w jakąkolwiek asocjację“ (Ps. II, 380).

Cała prawda, zawarta w teorii asocjacyjnej, polega więc na tym pomysle, że przebieg procesów wyobrażenia wymaga urządzeń, przez które znikome skutki zewnętrznych wrażeń zmysłowych

oddawane są trwale da rozporządzenia duszy. Ale te urządzenia są jednak tylko warunkiem, a nie jedyną przyczyną decydującą owego przebiegu; jakie składniki rozporządzalnego materiału wyobrażeń każdorazowo są faktycznie odtwarzane, to zależy od całej przeszłości i usposobienia świadomości. Decydującym czynnikiem przebiegu wyobrażania jest więc zawsze i wszędzie czynność apercepcyjna, wobec której asocjacja nie ma znaczenia samoistnej formy stawania się psychicznego, lecz tylko znaczenie środka pomocniczego albo warunku elementarnego.

### 3. Chcenie.

Pojęcie apercepcji prowadzi samo przez się do pytania, jaka jest istota procesów woli wogóle, bo apercepcja czynna przedstawia się bezpośrednio jako szczególna forma czynności woli: myślenie jestto chcenie, zwrócone nie na zewnątrz, lecz nawewnątrz, na treść wyobrażeń. Jestto więc zupełnie konsekwentnie, gdy psychologowie, nie uznający apercepcji, jako funkcji psychicznej, i usiłujący wszelkie zjawiska życia wyobrażeniowego wywodzić jedynie z zasady asocjacji, zaprzeczają również samoistnej realności działalności woli. W rzeczy samej w myśl psychologii materialistycznej akt woli nie jest niczym więcej, jak kompleksem określonych czuć. Dovolny ruch jakichkolwiek członków różni się od niedowolnego tylko tym, że poprzedza go zwykle

wyobrażenie skutku, oraz że z jego wykonaniem łączą się określone uczucia (wytężenia, oporu i t.d.). Ale rzeczywista przyczyna tych ruchów nie tkwi w naszym chceniu, wogóle nie w sferze psychicznej, lecz w procesach cielesnych, z których według praw przyczynowości fizycznej wynikają odpowiednie skurcze mięśniowe. Pomędzy odruchami ustroju, odrywającemi się czysto mechanicznie, a właściwemi czynnościami woli według tego poglądu niema istotnej różnicy. I czynności woli są, jak to najdokładniej usiłował wykazać Spencer, tylko zawilszemi formami odruchów fizjologicznych; różnica obojga polega jedynie na tym, że w odruchach reakcja ustroju wywoływana jest bezpośrednio przez podrażnienie zmysłowe, gdy tymczasem w czynnościach woli pomiędzy podrażnienie a reakcję wsuwa się mniejsza lub większa liczba ogniw pośrednich. Również i Herbert jest przedstawicielem czysto negatywnej teorii woli, uważając wprawdzie wolę za zjawisko psychologiczne (nie za fizjologiczne), ale sprowadzając ją do stosunków i wzajemnych oddziaływań wyobrażeń.

Wundt przeciwnie uczy, że chcenie należy uznać za samoistny i pierwotny fakt doświadczenia bezpośredniego. Jak w procesach apercepcyjnych, tak i we wszystkich innych razach świadomość działalności jego zdaniem nie jest ułudnym pozorem, lecz odpowiada prawdziwemu związkowi rzeczy, wskazując na działalność przyczyn

psychicznych. Nie należy tylko wyobrazić sobie woli, jako abstrakcyjnej, pozostającej poza związkiem konkretnych procesów psychicznych, władzy wybierania między różnymi istniejącymi popędami, jak to czyni n.p. Lotze. Ta teoria heterogienetyczna nie da się utrzymać choćby dlatego, że opiera się na przypuszczeniu, jakoby wola już uprzednio była dana: „gdybyśmy nie mogli chcieć bez wyboru, t.j. bezpośrednio z pobudek wewnętrznych, to chcenie, połączone z wyborem, pozostawałoby nazawsze niemożliwym“ (M. T. 240). Chcenie nie jest więc funkcją, dołączającą się dopiero do wyobrażeń, uczuć i do wyrastających z nich popędów i pożądań, lecz jest już w nich zawarte; a zwłaszcza uczucia „są wszędzie zjawiskami przygotowawczymi i towarzyszącymi woli“, w których „kierunek aktu woli się zapowiada, zanim ten akt się ujawnia“ (Tamże 274). Ale ponieważ uczucia ze swej strony nierozdzielnie są powiązane z wyobrażeniami, to całe odróżnianie czynności woli i jej pobudek, odgrywające w teorii heterogienetycznej tak wielką rolę, polega na abstrakcji; „pobudki— to połączenia wyobrażeń i uczuć, przygotowujące bezpośrednio czynność“ (Gr. 210).

Według tej „teorii autogienetycznej“ między popędami i pożadaniami z jednej strony, a chceniami z drugiej—niema istotnej różnicy. Czynności popędowe powstają, gdy w świadomości odzywa się tylko jedna pobudka; są to

czynności woli p r o s t e czyli jednoznacznie określone. Jeśli zaś spotyka się kilka pobudek, dążących do przejścia w różne oddziaływania, wtedy powstają czynności z ł o ż o n e czyli d o w o l n e, które wobec tamtych oznaczają tylko wyższy stopień rozwoju czynności woli.

Przez to samo przez się rozwiązuje się pytanie, na które teorii heterogienetycznej nadzwyczaj trudno jest odpowiedzieć, mianowicie pytanie: jak wola sobie poczyną, aby uzyskać wpływ na ruchy ciała. Bo nie tylko trudno jest zrozumieć, jakim sposobem proces wewnętrzny wogóle może być przyczyną zmiany cielesnej, ale i to niełatwo pojąć, skąd to pochodzi, że zamiar wykonania pewnego ruchu wprawia w działanie właśnie grupy mięśniowe, stosowne do tego celu. Ta trudność jednak trwa tylko dopóty, dopóki kto przypuszcza, że czynność woli i ruch ciała są to rzeczy pierwotnie rozdzielone, między którymi tylko później dochodzi do skutku pewien związek. Jeśli pojęcie czynności woli ograniczymy do czynności dowolnych czyli wyborczych, wtedy wspomniane przypuszczenie naturalnie rozumie się samo przez się, bo tego rodzaju czynności są stosunkowo dopiero późnym wytworem rozwoju psychicznego; ale jeśli pojęcie chcenia rozszerzymy tak, że obejmować będzie i pierwotne poruszenia popędowe, wtedy związek pomiędzy wewnętrznym bodźcem woli a czynnością zewnętrzną okaże się faktem, istniejącym

już w samym zaczątku rozwoju woli. Wszak byłoby też niepodobieństwem, jak Wundt zaznacza, żeby podmiot chcący „miał się nauczyć dopiero z doświadczenia, że ciało jest posłuszne jego rozkazom, gdyby z samego początku nie miał wpływu na swoje ruchy“ (Ps. II, 469). Przemiana ruchów mimowolnych (ruchów automatycznych albo odruchów) w ruchy dowolne nie da się więc zupełnie pomyśleć; jak w innych dziedzinach, tak i tutaj trzeba raczej przypuszczać ciągłe przechodzenie prostych i niższych form zjawiskowych w wyższe.

Pomiędzy ruchami dowolnymi, ruchami popędowymi i odruchami niema—a w tym Wundt się zgadza z materialistami—istotnej różnicy; ale gdy zdaniem materialistów czynność odruchowa jest typową formą podstawową wszelkiej czynności woli, według Wundta wszystkie owe ruchy wywodzą się z takiej formy ruchu, która „w pewnym znaczeniu jednocześnie nosi na sobie znamiona czynności dowolnej i odruchu“ (Ps. II, 475). W rzeczy samej, jak nasz badacz zaznacza, właśnie u istot najniższych ruchy cieleśne o charakterze automatycznym i odruchowym zawsze i wszędzie ustępują w cień wobec takich czynności, które wskazują na poprzedzające czucie albo wyobrażenie i na powstały stąd popęd (Ps. II, 469), i nie nam nie przeszkadza uważać czynności czysto odruchowe, występujące w wyższych ustrojach, jako skutki przyrodzonej orga-

nizacji, za wyniki „procesu wytwórczości wstecznej“, w którego przebiegu istniejące pierwotnie pośrednie ogniwa psychiczne pomiędzy podrażnieniem a reakcją powoli były usunięte, a do którego mamy analogję w przebiegu mechanizacji czynności pierwotnie dowolnych zapomocą ćwiczenia i wprawy (S. 229). Zagadnienie o powstawaniu czynności woli, co prawda, i tak pozostaje nadal nierozwiązanym, ale z psychologicznego zamienia się w metafizyczne. Do psychologii należy tylko objaśnienie, jak różne formy czynności woli powstają jedna z drugiej; rzeczą metafizyki jest zdać sprawę ze związku pomiędzy wewnętrznymi świadomymi aktami woli a czynnościami zewnętrznymi; jestto zadanie, które oczywiście stanowi tylko część ogólniejszego zagadnienia, jakiego rodzaju jest związek pomiędzy objawami życia psychicznymi a fizycznymi.

Jeśli teraz bardziej szczegółowo śledzić będziemy rozwój psychologiczny czynności woli, to za pierwszy jej stopień uznać musimy owe proste ruchy popędowe, w których „jednocześnie są apercypowane wrażenie zewnętrzne i wraz z nim wywołany przez nie ruch“. Co do swej strony fizycznej, tego rodzaju ruchy odpowiadają w zupełności mechanicznym warunkom odruchu, ale noszą już na sobie zarazem jednak i znamiona czynności woli, „ponieważ wrażeniu w świadomości naszej towarzyszy uczucie, mniej lub więcej przeniknięte uczuciem, uczucie, które-

mu też odpowiada wykonany ruch, o ile że ten ruch sprowadza albo dążenie ku działającemu podrażnieniu, albo uchylenie się od niego“ (Ps. II, 471). Następnym stopniem przygotowawczym tych najprostszych objawów woli okazują się „pantomimiczne działania afektowe“, tak że proces woli możnaby wprost określić jako „afekt, kończący się ruchem pantomimicznym, który obok właściwej wszelkim ruchom pantomimicznym charakteryzacji jakości i napięcia afektu, ma nadto jeszcze to szczególne znaczenie, że wywołuje skutki zewnętrzne, znoszące sam afekt“ (Gr. 228). „Kiedy zaś ruch popędowy sposobem odruchowym niejednokrotnie następował po działaniu podrażnienia zewnętrznego, wtedy wyobrażenie jego zewnętrznego skutku łączy się z czuciem, rozpoczynającym ruch, w nierozdzielną komplikację, a otrzymując w tym połączeniu wnet znaczenie górujące, wydaje się świadomości przyczyną sprawczą czynności“ (Ps. II, 476). Nareszcie wskutek wzrastającej mnogości popędów woli, oddziaływających na siebie w świadomości dojrzałszej, powstają, jak już powyżej zaznaczyliśmy, złożone czynności woli czyli czynności dowolne, a skoro walka takich sprzecznych pobudek wyraźnie poprzedza czynność, powstają, jako szczegółowy wypadek poprzednich, czynności wyborcze. Równolegle dokonywa się wtedy jeszcze ważne różnicowanie czynności woli na zewnętrzną i wewnętrzną.

Najpierwotniejszymi objawami życiowymi są z e w n ę t r z n e czynności popędowe; dopiero późniejszy rozwój świadomości, „umożliwiający zjawiska współzawodnictwa między popędami woli, a przez to i powstrzymywanie woli“ (Ps. II, 471), daje początek procesom woli, w których końcowa czynność woli nie jest ruchem zewnętrznym, lecz jest sama procesem psychicznym, jest zmianą przebiegu wyobrażenia. Akt woli sprowadza się teraz do aktu apercepcyjnego, który teraz znów albo może się odbywać nakształt popędu, albo ukształtować się w akt dowolny albo wyborczy. W pierwszym wypadku mówimy o apercepcji biernej, w drugim—o apercepcji czynnej. Ponieważ zaś tamta przeważa w kojarzeniach, a ta w funkcjach umysłowych, przeto różne te formy przebiegu wyobrażenia przedstawiają analogję do czynności popędowych i wyborczych. Powstawanie czynności apercepcyjnej z czynności woli byłoby jednak niezrozumiałe, gdyby już z samego początku nie była w niej zawarta. W rzeczy samej, głębszemu rozważaniu apercepcja przedstawia się nie tyle jako osobna forma czynności woli, ile jako jej istotny pierwiastek. „Rozważana jako zjawisko świadomości, polega bowiem zewnętrzna czynność woli na apercepcji wyobrażenia ruchu“. „Im w pierwotniejszym stanie napotykamy świadomość, tym bardziej nierozdzielniemi okazują się apercepcja wyobrażenia ruchu i wykonanie ruchu. Dziecko i człowiek

natury, podobnie jak ich spostrzeżona czynność z łatwością porwie do naśladownictwa, nie potrafią też powziąć żywego wyobrażenia własnego swego ruchu, nie wykonywając tego ruchu rzeczywiście“ (Ps. II, 470), a dopiero później „impulsywna“, połączona z wykonaniem, apercpcja własnego ruchu osłabia się i staje się tylko „reprodukcyjną“, staje się prostym wyobrażeniem tego ruchu.

Tak więc ostatecznie dochodzimy do wniosku, że apercpcja a wola—są to rzeczy zupełnie identyczne; a ponieważ, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, niema wcale świadomości bez apercpcji, więc można także powiedzieć, że wcale nie możemy sobie pomyśleć świadomości bez czynności woli. Bo „wszelkie połączenie wyobrażeń jest zależne od apercpcji; nawet asocjacje (kojarzenia) tylko w ten sposób mogą się odbywać, że wyobrażenia na podstawie swych stosunków asocjacyjnych budzą apercpcję bierną. A bez połączenia wyobrażeń świadomość się rozpada. Jeszcze bardziej są związane z czynnością apercpcyjną wyższe formy rozwojowe świadomości. Samowiedza, mająca swe źródło w ciągłej działalności apercpcji, ostatecznie skupia się w niej samej, tak że po skończeniu rozwoju świadomości wola okazuje się najbardziej swoistą, a w połączeniu z wynikającymi z niej uczuciami i dążeniami jedyną treścią samowiedzy“ (Ps. II, 467) To zaś doprowadza nas do owego wola-

rystycznego pojmowania zjawisk psychicznych, zapowiedzianego już powyżej, jako ostateczny wynik psychologii Wundta.

#### 4. Stany duszy nienormalne, życie psychiczne zwierzęce i dziecięce.

Dotychczas była mowa wyłącznie o zjawiskach rozwiniętej, normalnej świadomości ludzkiej; że obok tego i nienormalne stany świadomości, jakoto: obłąkania, hypnozy, marzenia sennego, oraz objawy życia psychicznego dziecięcego i zwierzęcego domagają się uwzględnienia w psychologii, to rozumie się samo przez się. W rzeczy samej, w ostatnich dziesięcioleciach poświęcano się właśnie tym dziedzinom badania psychologicznego ze szczególnym zajęciem, i to nie tylko dlatego, że oddawna były stosunkowo zaniedbane, lecz głównie dlatego, że po ich opracowaniu spodziewano się szczególnie wielkich zdobyczy dla ogólnego poznania psychologicznego. Jak organizacja roślinna i zwierzęca dopiero dzięki zastosowaniu genetycznego sposobu zapatrywania stała się nam w wielu szczegółach zupełnie zrozumiałą, podobnie sądzą, że i na życie psychiczne padnie zupełnie nowe światło, jeśli wychodząc od najpierwotniejszych form zjawiskowych funkcji psychicznych, śledzić będziemy ich stopniowy i postępowy rozwój. A jak fizjologja normalnego życia cielesnego znajduje w patologji bardzo skuteczną podporę, podobnie

można się było spodziewać, że i w psychologii badanie zjawisk nie normalnych dostarczy nam ważnych wskazówek co do przyczyn i związku normalnych.

Pod tym względem zwłaszcza ponowne odkrycie hipnotyzmu na początku dziewiątego wieka wywołało najdalej sięgające oczekiwania. Odtąd wytworzyła się wprost szkoła czyli kierunek, zmierzający ku temu, żeby psychologję na nowo odbudować na podstawie spostrzeżeń nad hipnotyzowanymi, kierunek, którego główni przedstawiciele twierdzą, że wraz z badaniem hipnotyzmu rozpoczęła się właściwie dopiero era psychologii doświadczalnej. Londyńska „Society for psychical Research“ i paryska „Société de psychologie physiologique“ z samego początku zajmowanie się eksperymentami hipnotycznymi obrały sobie za główne zadanie, a na międzynarodowych zjazdach psychologicznych w Paryżu (1889) i w Londynie (1892) główny przedmiot rozpraw stanowił hipnotyzm i wszystko, co się z nim wiąże. Zresztą przytym bardzo prędko wysunęła się różnica pomiędzy umiarkowanymi a radykalnymi członkami szkoły. Kiedy pierwsi uważali hipnozę przeważnie za metodologiczny środek pomocniczy, dający nam możność rozpatrywania znanych procesów psychicznych w niezwykłych warunkach, mniemali drudzy, że w stanie hipnotycznym wychodzą na jaw funkcje i siły psychiczne, których w warunkach

zwyczajnych wogóle wcale nie dostrzegamy, które jednak mimoto i na jawie wciąż działają w nieświadomej głębi duszy, a których poznanie odśłania nam przeto dopiero prawdziwe zrozumienie normalnych stanów psychicznych. Tamci widzą w hypnozie taki stan osobnika, w którym jedynie można śledzić czyste i niezamącone skutki pewnych przyczyn zewnętrznych i wewnętrznych; ci zaś żywią nadzieję, że badanie zjawisk hypnotycznych doprowadzi nas do odkryć, o jakich ani się śniło psychologii szkolnej. Pod tym względem usiłowania badaczy hypnotyzmu zbliżają się do dążeń o k u l t y z m u, którego zmartwychwstanie i szybkie rozszerzenie nawet w kołach naukowo wyćwiczonych stanowi jedno z najciekawszych zjawisk w życiu duchowym schyłku 19. stulecia. W rzeczy samej, wyżej wymienione towarzystwa przyjęły do swych programów pracy także zbadanie poddawania myśli, telepatji, medjumizmu, a rozgłośni badacze, jak Richet i Binet, ogłosili wyniki swych studjów eksperymentalnych o tych rzeczach.

W tych warunkach i Wundt nie mógł pominąć tych kwestji i zajął się niemi w dłuższym artykule o „Hypnotyzmie i suggestji“, wydanym najpierw w „Philosophische Studien“, a później w osobnej książeczce (1892), który w kołach zainteresowanych zyskał zasłużony rozgłos. Jak już dawniej przeciwko kierunkowi materjalistyczno-sensualistycznemu, tak teraz stanowczo się opo-

wiedział twórca psychologii eksperymentalnej przeciwko grupie psychologów, usiłujących z zajmowania się ciemnymi stronami życia psychicznego uczynić główne zadanie badania eksperymentalnego.

O k u l t y s t y c z n e tłumaczenie spostrzeżeń, poczynionych nad lunatykami, Wundt zwalcza tym samym argumentem, który już był podjął z racji sporu spirytystycznego, wywołanego przez znane eksperymenty Zöllnera z amerykańskim medjum Sladem: „Kto wierzy w czary, eksperymentuje nad nimi, a kto w nie nie wierzy, zwykle nad nimi nie eksperymentuje. Ponieważ zaś człowiek, jak wiadomo, ma wielką skłonność do znajdowania potwierdzenia dla tego, w co wierzy, i w tym celu nawet stosuje wielką bystrość umysłu, ażeby samego siebie oszukać, to udawanie się takich eksperymentów dowodzi mi przedewszystkim tylko tego, że ci, którzy je podejmują, w nie wierzą“. Gdyby okultyzm miał słuszność, to otaczający nas świat składałby się właściwie z dwóch zupełnie różnych światów: z wielkiego świata wiecznie niezmiennych praw, w którym rzeczy największe i najdrobniejsze harmonijnie wchodzą w skład całości, i „z małego i nierozumnego świata medjów hysterycznych“; nieuprzedzony przyrodnik i psycholog ani na chwilę nie będzie w wątpliwości, który z tych dwóch światów ma uznawać za rzeczywisty.

Ale i metodologiczne znaczenie hy-

pnozy Wundt ceni bardzo nisko. Bo najpierw w eksperymentach hypnotycznych niemożliwe jest dowolne panowanie nad przedmiotem, ściśle stwierdzenie warunków doświadczenia, stanowiące oznakę właściwego eksperymentu; a powtórę, u hypnotyzowanych, jak i u chorych umysłowo, zdolność dokładnej obserwacji własnej, niezbędna zwłaszcza w eksperymencie psychologicznym, jest albo zupełnie zniesiona, albo ograniczona. Dlatego wcale o tym myśleć nie można, żeby hypnotyzmem i wogóle patologicznymi procesami psychicznymi wyjaśniać normalne życie psychiczne lecz naodwrot, dobrze znane fakty życia normalnego powinny wyświeślać te zjawiska patologiczne albo przynajmniej powstające w niezwykłych warunkach.

Wychodząc z tego samego stanowiska, Wundt ostrzega także przed przecenianiem wartości psychologicznej obserwacji, czynionych nad zwierzętami i dziećmi. Bo tutaj również dana jest nam zawsze przedewszystkim tylko pewna suma objawów przedmiotowych, których ocena psychologiczna „jest możliwa jedynie na podstawie dokonanej zapomoćą środków pomocniczych eksperymentalnych samoobserwacji świadomości dojrzałej“ (Gr. 352); dopiero drugorzędnie można o tym myśleć, żeby z wyników, tym sposobem psychologicznie zanalizowanych, wnioskować wstecz o rozwoju duchowym, przyczym skutek tego łatwo wpadamy w błąd i nieporozumienia.

## 5. Psychologja narodów.

Jeśli zadaniem psychologii indywidualnej jest stwierdzanie ogólnych form i praw elementarnych procesów psychicznych, to do psychologii narodów, jak już widzieliśmy, należy zbadanie tych zjawisk duchowych, które wymagają współdziałania wielu osobników, które jednak przytym „wskutek sposobu swego powstawania według praw przyrody, są usunięte z pod zmiennej gry indywidualnych wpływów osobistych“. Tworzy ona więc niejako ogniwo przejściowe od abstrakcyjnej psychologicznej teorii zasad do rozważania konkretnych zjawisk życia duchowego, które wszak wszędzie wskazuje poza granice świadomości indywidualnej; a właśnie w stosowaniu do zagadnień psychologii narodów powinno się, jak Wundt słusznie zaznacza, okazać, czy dany system psychologiczny pomaga do lepszego i głębszego zrozumienia faktów. Psychologja, która by się umyślnie ograniczała na rozważaniu elementarnych zjawisk świadomości, pozostawiłaby nierozwiązaną „ważniejszą i płodniejszą część swego zadania“.

Ale psychologja narodów nie jest przecież tylko dziedziną stosowania psychologii indywidualnej, bo życie duchowe społeczności nie da się rozłożyć bez reszty na sumę objawów indywidualnych, lecz przedstawia wyższy stopień stawania się psychicznego, który wprawdzie wymaga

wielości indywidualnych zakresów świadomości, jako niezbędnego warunku, ale wraz z nimi nie jest przecież jeszcze dany. Mamy dlatego zupełne prawo mówić o „duszy narodowej“, jako całości swoistych zjawisk psychicznych, powiązanych z wielością osobników. Jak wszędzie w życiu psychicznym, tak i tutaj występuje zasada syntezy twórczej, według której z współdziałania kilku składników psychicznych wynikają zawsze zjawiska, które w nich wprawdzie zarodkowo już były zapowiedziane, ale jednak przedstawiają zarazem coś względnie nowego.

Z tego punktu widzenia odrazu wynika bardzo odmienne od zwykłego stanowisko naszego autora wobec zagadnienia o p o w s t a n i u m o w y. Mowa musi wprawdzie mieć swe oparcie w psychicznych własnościach jednostki ludzkiej, ale wszelkie próby wyjaśnienia początku mowy ze stanowiska indywidualno-psychologicznego są z góry chybione, „ponieważ przypuszczenie takiego stanu, w którymby człowiek obchodził się nie tylko bez mowy, lecz, co stąd koniecznieby wynikało, i bez wszystkich tych własności, z którychby mowa musiała wyniknąć, jest czystą fikcją, z którą nie można począć“. (V. I, 2, 584) Chociaż więc dzisiejsze języki bez wątpienia dopiero powstać musiały, to jednak granica między mową a bezmownym stanem natury nie jest bezwzględna; mowa nie powstała, jako mowa, przez pewnego rodzaju pierwotne stworzenie, lecz roz-

winęła się z istniejącej już z samego początku zdolności zarodkowej, a „sposrzegacz, któremu by było dano śledzić swym własnym spostrzeżeniem rozwój mowy krok za krokiem, nigdy nie byłby w tym położeniu, żeby mógł powiedzieć: tutaj, w tej chwili, zaczyna się mowa, tam, w chwili bezpośrednio poprzedzającej, jeszcze jej nie było“ (V. I, 2, 605).

To zaś nie wyłącza wcale stosowania genetycznego sposobu rozważania do mowy ludzkiej i docierania, o ile można, do jej pierwszych początków, i w rzeczy samej, jedną z głównych zasług Wundtowskiej psychologii mowy jest właśnie wykazanie elementarnych objawów psychicznych, z którymi mowa pozostaje w bezpośrednim związku. Temi objawami są zdaniem naszego badacza r u c h y w y r a z o w e, które, jak to wykazały badania eksperymentalne, są nierozdzielnie połączone z wszelkimi stanami uczuć i afektów i mimowoli odzwierciedlają poczęści napięcie, poczęści jakoś uczuć, a poczęści towarzyszące im wyobrażenia. Ostatnia klasa ruchów wyrazowych, do której głównie należą ruchy pantomimiczne czyli giesty, z natury swej zgóry jest zdolna do pośredniczenia w wymianie myśli kilku osobników, jak też u głuchoniemych jest głównym środkiem porozumiewania się. Wszelkie ruchy wyrazowe zaś są przede wszystkim mimowolnymi objawami życia wewnętrznego, gdy tymczasem w mowie, czy to w prostej mowie gie-

stowej, czy w dźwiękowej, zamiar wzbudzania w innych pewnych wyobrażeń ma istotne znaczenie: pozostaje więc pytanie nierozwiązane, jakim sposobem owe zupełnie nieumyślne objawy mogły się oddać na usługi tego, obcego im celu. Przypuszczenie p o p ę d u naśladowczego albo porozumiewawczego jest tylko omówieniem, a nie rozwiązaniem zagadnienia. Właściwy przebieg możemy sobie podług Wundta tylko tak przedstawić, że z ruchami wyrazowemi jednego kojarzyły się w drugim przynależne uczucia, z których następnie powstawały te same ruchy. Spostrzeżenie tych sympatycznych skutków afektowych staje się w dalszym ciągu pobudką do wywoływania tych samych objawów afektu w innych, z czym samo przez się łączy się udzielanie im wyobrażeń, towarzyszących afektowi. Mamy więc tu, analogicznie do rozwoju czynności woli (porówn. str. 187), stopniowy postęp, w którym „z wyrażenia wyobrażeń, wypływającego nieumyślnie z afektu, w wzajemnym przestawianiu z sobą jednostek wynika popędowe udzielanie sobie, a z niego potym ostatecznie dowolne udzielaie sobie czegoś zapomocą giestow“ (V. I, 1, 220).

M o w a d z w i ę k o w a ze swej strony przedstawia tylko szczególny wypadek mowy giestowej w ogólnym znaczeniu tego wyrazu, bo dźwięki głosowe należą, jak to wykazuje obserwacja zwierząt i ludzi, zarówno jak giesty, do pierwotnych środków wyrażania stanów psychi-

oznych. Połączone pierwotnie „z najsilniejszymi sprawiającymi ból podrażnieniami zmysłowemi“, wywnętrzenia się zapomocą dźwięków „wskutek różnicowania się uczuć, zjawiającego się wraz z wznrastającym rozwojem duchowym, przechodziły stopniowo na inne stany uczuciowe“, przy czym „poczęści się osłabiały, poczęści zmieniały, a poczęści łączyły się z rozmaitemi treściami wyobrażeniami i kierunkami woli“ (V. I, 1, 247). Niema naturalnie najmniejszych widoków, żeby kiedykolwiek mogło się udać wykazać przyczyny połączenia pewnych dźwięków z pewną treścią wyobrazeniową (oprócz wypadku naśladowania dźwiękowego, oraz „przenośni dźwiękowej“); ale ta okoliczność staje się zrozumiałą, jeśli uwzględnimy historycznie dowiedzione wielkie zmiany w zasobie dźwięków i w znaczeniu wyrazów, jakoteż nieokreśloność i wieloznaczność związku pomiędzy dźwiękami a wyobrażeniem, nie może więc stać na przeszkodzie przypuszczeniu, że pierwotnie wszędzie istniał naturalny stosunek pomiędzy dźwiękiem a znaczeniem. Oczekiwanie niektórych psychologów, że z badania rozwoju językowego u dziecka, w myśl tak zwanego biogenetycznego prawa podstawowego, możnaby otrzymać pod tym względem niejaki wskazówki, Wundt nie podziela; raczej usiłuje wykazać, że mowa dziecka jest „wytworem otoczenia dziecka, wytworem, w którym dziecko samo w gruncie rzeczy tylko bierny bierze udział“.

Jeśli załym w tej dziedzinie tylko w bardzo ograniczonym zakresie możemy osiągnąć jakieś wyjaśnienie poszczególnych faktów, to przynajmniej wskazany jest kierunek, w którym tego wyjaśnienia szukać należy. Powinniśmy mowę i słowo, aby je zrozumieć, uważać zasadniczo za twory psychofizyczne w tym znaczeniu, że „wszystkie fizjologiczne zjawiska, towarzyszące funkcji mowy, powinniśmy rozpatrywać ani jako przyczyny, ani jako skutki, lecz tylko jako procesy równoległe procesom psychicznym; jako wytwór psychiczny, słowo pozostaje w pośrodku całych rozwojów psychicznych, z których powstaje mowa; jako wytwór fizyczny, jest nieodłączną częścią składową polegających na odziedziczonych i nabytych zdolnościach, funkcji układu nerwowego i jego narządów pomocniczych“ (V. I, 1, 511). W wyjaśnianiu zjawisk językowych powinny załym psychologiczny i fizjologiczny sposób rozważania uzupełniać się tak, jak się to dzieje i gdzieindziej w psychologii (indywidualnej).

Wychodząc z tego stanowiska, Wundt n. p. w kwestji przyczyn zmiany dźwięków dochodzi do poglądów, odstępujących bardzo od poglądów powszechnie przyjętych, odrzucając mniemanie, jakoby ten proces zależał z jednej strony od szczególnych praw dźwiękowych, a z drugiej od dążenia ku wygodzie, ku analogji i t.d., jako sprzeczne z ogólnymi zasadami psychologicznego wyjaśniania przyczynowego, i odróżniając

natomiast regularną (ciągłą) zmianę dźwięków, zależną od powolnych zmian w organizacji osobników, oraz zmianę szczegółową, „mającą swe konkretne przyczyny psychofizyczne w szczegółowych oddziaływaniach na siebie składników dźwiękowych języka“ (V. I, 1, 399). Szczególnie płodnym okazuje się psychofizyczny sposób rozpatrywania także w nauce o rytmie i modulacji tonu, zjawiskach, dla których dotychczas zupełnie nie posiadaliśmy teorii naukowej, które jednak natychmiast stają się zrozumialszemi, skoro do ich oceny wraz z Wundtem zastosujemy to, co stwierdziła psychologia eksperymentalna o obszarze świadomości i o wahaniach uwagi. Natomiast w nauce o zdaniu i jego budowie syntaktycznej, jakoteż w kwestji praw zmiany znaczeń wyrazów tłumaczenie fizjologiczne, jak łatwo zrozumieć, o wiele pozostaje w tyle za wyjaśnieniem czysto psychologicznym.

Kardynalna wada zwykłych teorii polega w tych dziedzinach popierwsze na tym, że poprzestaje się na schematyźmie gramatycznym i wcale się nie bada warunków psychologicznych, na których się on opiera, a powtóre na tym, że teleologiczne tłumaczenia zjawisk i późniejsze refleksje nad niemi są uważane za wyjaśnienie. Wundt przeciwnie zawsze i wszędzie dąży do tego, żeby wywodzić zjawiska z działalności pewnych sił psychicznych i tym sposobem otrzymać rzeczywiste w wyjaśnienie przyczynowe. Po-

nieważ przytym rozpatrywanie wszędzie doprowadza do psychologicznych zasad kojarzenia i apercepcji, przeto rozbiór języka dostarcza zarazem cennego ubocznego potwierdzenia wchodzących tu w grę wyników psychologii indywidualnej (Porówn. str. 176 i nast.) Gdy według zewnętrznie gramatycznego określenia zdanie uważa się za połączenie wyrazów, a zatym wyraz bierze się za rzecz pierwotną i pierwszą, a zdanie za coś późniejszego, pochodnego, Wundt kładzie nacisk na psychologiczne pierwszeństwo zdania i uważa wyraz za składnik zdania, który dopiero później osiągnął pewną samoistość. A wraz z tym między innymi upada z wszystkimi swojemi następstwami owa teoria pierwiastków językowych, według której zasób wyrazów języka powstał z pierwotnego zasobu wyrazów rdzennych. Zdanie samo zaś Wundt określa jako „wyraz językowy dowolnego członkowania wyobrażenia ogólnego na jego składniki, postawione jedne do drugich w stosunkach logicznych“ (V. I. 2, 240). Samoobserwacja potwierdza to określenie o tyle, że „przy tworzeniu zdania pojedyncze wyobrażenie bynajmniej nie dochodzi do świadomości dopiero w tej chwili, gdy wymawiamy odpowiedni wyraz, lecz raczej zdanie, dopóki jest wymawiane, jest obecne w świadomości jako całość“. Ponieważ zaś członkowanie całości wyobrażenia w istocie swej jest czynnością apercepcji, więc podstawowe prawa budowy zdania po-

winny być wywiedzione z praw apercpcji, jak to Wundt wykazuje, zestawiając n.p. dwoistą przeciwstawność członków zdania (podmiot i orzeczenie, podmiot i przedmiot, słowo i przysłówek) z faktem, że stosunek apercpcyjny każdorazowo obejmuje tylko dwa członki.

Niemniej ważną rolę apercpcja odgrywa w procesie zmiany znaczenia, która dlatego jest szczególnie ważna, że w niej zarazem odbija się rozwój pojęć. Chociaż o pierwotnych znaczeniach wyrazów ze stanowiska historii języka nie można powiedzieć nic pewnego, jednak Wundt mniema, że dla powodów psychologicznych można się domyślać, iż wszelkie nazwy najpierw dotyczyły przedmiotów, jednak tak, że przytym za każdym razem decydującą była cecha poszczególna, wysunięta na pierwszy plan w świadomości. Dopiero później mogły się wytworzyć konkretne nazwy przymiotów i stanów, a później jeszcze abstrakcyjne pojęcie gatunków i stosunków. Późniejsza zmiana w znaczeniach wyrazów, o ile nie polega na dowolności indywidualnej (jako szczegółowa zmiana znaczenia), zależy od „stopniowych zmian apercpcji, występujących z mocą powszechnie obowiązującą w spólnocie językowej“, a nadających główne znaczenie temu lub owemu wyobrażeniu, łączącemu się przez kojarzenie z danym znaczeniem wyrazu.

Zaprowadziłoby to nas zbyt daleko, gdybyśmy zechcieli śledzić stosowanie tych zasad do

poszczególnych przykładów, podawanych przez Wundta obficie; na zakończenie wymienimy tylko jeszcze główne typy wyrazu językowego, które nasz badacz odróżnia według górującego każdorazowo kierunku apercpecji, a które zarazem odpowiadają typowym różnicom działającego w języku myślenia. Gdzie wyobrażenia przedmiotów odgrywają główną rolę w świadomości, tam w języku górować będą rzeczowniki; gdzie przeciwnie są energicznie apercypowane zmiany przedmiotów, wogóle zmiana w stawianiu się, tam słowo obejmuje przodownictwo w zdaniu. Na owym pierwotnym stopniu „m y ś l e n i a o p r z e d m i o t a c h” pozostaje mowa dziecięca, oraz uraloalajska grupa języków; „m y ś l e n i e o s t a n a c h” panuje w językach indoeuropejskich. Według związku zaś, w jakim objawiające się w języku akty myślenia pozostają jedne z drugimi, odróżnić należy myślenie „f r a g m e n t a r y c z n e” i myślenie „d y s k u r s y w n e”. W pierwszym z nich „z obecnego w świadomości wyobrażenia całkowitego wyodrębnia się i językowo kształtuje tylko ta i owa część” (jak w języku buszmena; forma językowa izolująca); w drugim zaś wszystkie składniki wyobrażenia całkowitego otrzymują swój odpowiedni wyraz. Myślenie dyskursywne może znów być s y n t e t y c z n y m, jeśli zdanie i wyraz wogóle jeszcze niezupełnie są rozdzielone, albo jeśli wyraz, oprócz wyobrażenia głównego, „zaznacza jeszcze związki, w ja-

kich to wyobrażenie pozostaje z innymi wyobrażeniami“ (budowa językowa aglutynacyjna, zlepiająca), albo a n a l i t y c z n y m, jeśli stosunki są pomyślane i wyrażone „względnie samoistnie, nie tylko w ścisłym związku z wyobrażeniami przedmiotów, z którymi są powiązane“, przez co powstaje wyższy stopień izolującej formy językowej.

---

## ROZDZIAŁ SIODMY.

### Zasady nauk duchowych.

#### I. Przedmiot i zadanie nauk duchowych.

Podział nauk na dwie główne grupy nauk przyrodniczych i duchowych na pierwszy rzut oka wydaje się tak naturalnym, że możnaby uważać za rzecz zbyteczną rozwodzić się nad tym. A jednak przy bliższym wejrzeniu nie jest łatwo oznaczyć wyraźnych cech odróżniających. W każdym razie nauki przyrodnicze mają przynajmniej w zmysłowo dostrzegalnym świecie cielesnym przedmiot, niedwuznacznie określony, gdy tymczasem świat duchowy, pomijając nasze własne stany psychiczne, nigdzie nam się nie przedstawia jako rzeczywistość samoistna i bezpośrednio poświadczona. Jeśli mimoto zdrowy rozsądek ludzki nie wątpi o istnieniu stanów i procesów duchowych poza własną świadomością, to jednak okazuje się, że te stany i procesy są wszędzie związane z podścieliskiem cielesnym, a dokładniejsze badanie tego związku dowodzi, że prze-

bieg procesów duchowych po większej części jest określony przyczynami fizycznymi. Te fakty uprawniają nas do powątpiewania, czy wogóle istnieje samoistne zjawisko duchowe, rządzone własnymi prawami, czy raczej tak zwane zjawiska duchowe nie są składnikami albo skutkami ubocznymi procesów fizycznych—a w tym razie upadłaby naturalnie zupełnie i różnica pomiędzy naukami przyrodniczymi a duchowymi. Nie o wiele inaczej rzecz się ma, jeśli wraz z Comtem i jego szkołą przypuścimy, że zjawiska duchowe różnią się od fizycznych tylko swą większą zawilnością. Nauki duchowe, objęte tutaj pod nazwą „socjologii“, według tego poglądu tworzą końcowe ogniwo w „hierarchji nauk“, w której po matematyce i mechanice po kolei następują fizyka i chemja, biologia i socjologia; ale ich metody i zasady są w gruncie rzeczy te same, jak metody i zasady poprzedzających nauk przyrodniczych, a w szczególności pojęcie prawa przyrody i dla nich zachowuje swoje znaczenie.

Tymczasem ani materializm, ani pozytywizm Comtea nie potrafił dopomóc w sposób godny uwagi do rozwiązania zadań specjalnie historycznych, językoznawczych, społeczno-gospodarczych i t.p. Jak przypuszczenie, że świadomość jest prostym odbiciem procesów fizjologicznych w mózgu, nie nam nie pomaga do zrozumienia poszczególnych zjawisk indywidualnego życia psychicznego, tak też i historia, nau-

ka prawa i t.p. nie dają się podporządkować n.p. biologji, jako szczegółowe dziedziny jej stosowania. Jak procesy w świadomości jednostkowej, tak i przedmiotowe zjawiska duchowe wprawdzie zależą od warunków przyrody, ale w swej treści jakościowej nie dają się jednak wyprowadzić z nich tylko samych.

Mimoto naturalizm zasadniczo miałby słuszość za sobą, gdyby każda nauka z konieczności musiała się zajmować osobną klasą przedmiotów; bo ponieważ niema czystych duchów, nie mogłyby wtedy istnieć nauki duchowe. Ale przytym, jak Wundt zaznacza, zupełnie się zapomina o tym, „że przedewszystkim nie odrębność przedmiotów, lecz różne stanowisko rozpatrywania faktów wpłynęło na podział nauk... To, co łączy filologję, historję, prawoznawstwo i t.d., to, obok innych cech, wspólne im wszystkim psychologiczne tłumaczenie, to zaś jest im wspólne, ponieważ wszystkie te dziedziny, zarówno jak i psychologja, mają za swą treść doświadczenie bezpośrednie, a nie, jak nauka przyrody, doświadczenie z pominięciem podmiotu“ (Def. 27). Dla stosowania interpretacji psychologicznej obok przyrodniczej, czyli, co na jedno wychodzi, dla uznania częściowej treści duchowej w ogólnym kompleksie faktów świadomości mają rozstrzygające znaczenie trzy znamiona: określenie wartości, stawianie celów i działalność woli; o ile zaś wartości i cele mogą

wchodzić w grę tylko, opierając się na założeniu czynności woli, można podział nauk duchowych i przyrodniczych ostatecznie i tak określić, „że zadania pierwszych z nich rozpoczynają się wszędzie, gdzie człowiek, jako podmiot obdarzony wolą i myślą, jest istotnym czynnikiem zjawisk, że przeciwnie wszystkie te zjawiska, w których ten stosunek do duchowej strony człowieka nie wchodzi w rachubę, tworzą przedmiot rozpatrywania czysto przyrodniczego“ (L. II, 2, 18).

To oznaczenie granicy jest ważne pod dwoma względami. Odpiera bowiem raz na zawsze uroszczenie owego naturalizmu, który mniema, iż i duchową stronę zjawisk można poddać ogólnym zasadom przyczynowości przyrody, gdyż pojęcie czynności woli jest zupełnie obce nauce przyrody; a zarazem przyznaje psychologii znaczenie nauki podstawowej, od której wszystkie poszczególne nauki duchowe zależą.

Ta ostatnia okoliczność zasługuje tym bardziej na szczególne zaznaczenie, że za przykładem Comtea niejednokrotnie przyznawano socjologii podobne znaczenie dla większości nauk duchowych, jakie ma fizyka ogólna dla poszczególnych gałęzi przyrodoznawstwa. Socjologia ma stwierdzać prawa ogólne, rządzące współżyciem społecznym ludzi i, oile jednostka wszędzie zależy także od otoczenia społecznego, wpływające również na objawy czysto indywidualne, oraz

ma przez to poszczególnym naukom dostarczać zasad wyjaśniania o powszechnej wartości, umożliwiających jednolite powiązanie faktów, pozornie odległych jeden od drugiego i nie powiązanych między sobą. Wobec tego modnego przeceniania nauki, faktycznie wcale jeszcze nie istniejącej o której przyszłej treści zaledwie możemy mieć jakieś wyobrażenie, Wundt zachowuje się zupełnie sceptycznie. Nie zaprzeczając prawa do bytu socjologii w ściślejszym znaczeniu, jako nauki o społeczeństwie ludzkim, przedewszystkiem zwraca uwagę na to, że zadanie nauk historycznych tylko gwałtem da się wtłoczyć w te same ramy: nauki historyczne i społeczne uzupełniają się nawzajem, gdyż pierwsze z nich mają za przedmiot swych rozważań związek tego, co podlega zmianom, a drugie — stały względnie trwałe. A dalej Wundt kładzie nacisk na to, że kwestje socjologiczne same są podzielone pomiędzy pewną liczbą poszczególnych nauk empirycznych (ludoznawstwo, ~~przebieg~~ zaludnienia i nauka o państwie), wobec których socjologia ogólna (filozoficzna) „otrzymuje to samo chwiejne stanowisko, jakie filozofja historii zajmuje wobec historii powszechnej; jak owa filozofja historii, która jest tylko historją powszechną, opatrzoną uwagami filozoficznymi, nie może rościć sobie pretensji do samodzielnego zadania obok prawdziwej historii, zupełnie podobnie rzecz się ma z socjologją, która w szczegółach nie daje nam

nie ponad zarys istniejących już ogólnych nauk społecznych“ (L. II, 2, 446). Nakoniec zaś—a to jest tu rzeczą główną—według Wundta niema wcale osobnych praw socjologicznych, któreby można porównać z prawami przyrody, tak samo jak niema właściwych praw historycznych. Jeśli zadania nauk duchowych zaczynają się wszędzie tam, gdzie ludzka działalność woli okazuje swój wpływ w zjawiskach, to ostateczne ich zasady wyjaśniania nie mogą być inne, jak psychologiczne; jakiekolwiek stwierdzone empirycznie prawidłowości, t. j. zewnętrzne jednostajności w przebiegu procesów powinny więc być dopóty poddawane dalszej analizie, aż nam się uda sprowadzić je do znanych form przyczynowości psychicznej.

Jeśli znaczenie psychologii, jako wspólnej podstawy wszystkich nauk duchowych, jakkolwiek samo przez się jest jasne, jednak u przedstawicieli tych nauk jeszcze nie zyskało sobie ogólnego uznania, to przyczyną tego zdaniem Wundta jest to, „że dotychczas nie spodziewano się po psychologii szczególnej pomocy dla poszczególnych celów naukowych i że dlatego wprowadzić nie wyrzekano się uzasadnień psychologicznych, ale w tym celu poprzestawano na tym, co ogólne doświadczenie życiowe każdemu bez trudu nastęcza“ (L. III, 2, 19). Do tego należy dodać, że dotychczasowa psychologia faktycznie dla rozwiązania zagadnień psychologicznych „ma-

to co zrobiła, z czegoby badacz w dziedzinie poszczególnych nauk duchowych mógł odnieść jakąś korzyść“. Im bardziej jednak psychologja wyzwalać się będzie ze swego fałszywego związku z filozofją i metafizyką i rozwijać w samodzielną naukę, tym lepiej zdaniem Wundta zdoła oddawać poszczególnym naukom duchowym rzeczywiste usługi. W rzeczy samej Wundt w swej Logice nauk duchowych wykazał, jak tutaj wszędzie w śledzeniu zagadnień społecznych dochodzimy do ogólnych kwestji psychologicznych, i jak dalece nawet przy dzisiejszym stanie badania stosowanie psychologicznych punktów widzenia jest zdolne rozjaśniać nasze wyobrażenia o metodach i celach poszczególnych nauk duchowych, a tym bardziej głębsze badania „psychologii narodów“ przekonają wszystkich wątpiących jeszcze o niezbedności psychologicznej nauki zasad wogóle i o płodności podstawowych poglądów psychologii fizjologicznej w szczególności.

## 2. Przeciwne kierunki w poszczególnych naukach duchowych.

Najbardziej bezpośrednio wskazanie na psychologję, jako wspólną podstawę wszystkich nauk duchowych, zawiera zasada, którą już w życiu powszednim i w ujmowaniu i ocenie duchowych objawów życiowych poza własną swoją świadomością kierujemy się instynktywnie, a którą Wundt nazywa „zasadą oceny podmiotowej“.

„Gdziekolwiek spostrzegamy poza sobą zjawiska, które wiążemy z procesami duchowymi, podobnymi do zachodzących w nas samych, tam własne doświadczenie wewnętrzne samo przez się jest najbliższą miarą i normą oceny“ (L. II, 2, 28); ale dopiero w nauce „postawienie się podmiotu na miejsce przedmiotów“ staje się metodą, stosowaną według pewnego planu i świadomie. Zrozumienie wytworów duchowych jakiegokolwiek rodzaju polega całkowicie na tym, że odtwarzamy w sobie samych wyobrażenia i zamiary ich sprawy. Tak historyk usiłuje wejść w stan duchowy osobistości historycznych, aby z tego stanowiska wyjaśnić ich czyny; mytolog i etnolog usiłują wytworzyć sobie wyobrażenie o pobudkach, które powodowały ludźmi czasów minionych, ażeby pojąć powstanie idei i obyczajów mytologicznych, i t.p.

Ale przytym zagraża niebezpieczeństwo wpadnięcia w jednostronne pojmowanie rzeczy w dwóch różnych kierunkach. Gdy „czynność duchową, odbywającą się przy ocenie podmiotowej, przenosimy na zjawiska, które mamy oceniać“, powstaje skłonność do jednostronnie intelektualistycznego (racjonalistycznego) wyjaśniania procesów duchowych. Moralność, prawo, religję, racjonalizm pojmuje jako „wytwory rozważania celowości“, ponieważ znajdujemy w uich celowość; a historyk często uważa za wytwór celowego zamiaru to, co w rzeczywistości tylko częściowo wypłyne-

ło z refleksji logicznej, po większej części zaś z pobudek złożonych, zawierających w sobie najrozmaitsze pierwiastki uczuciowe. Z drugiej strony z nieuwzględniania „własności” człowieka, zmieniających się wraz z warunkami historycznymi“, powstaje nie historyczny sposób zapatrywania się na czasy i osobniki, przykładający miarę terażniejszości i otoczenia do rzeczy minionych i odległych.

Tym sposobem zasada oceny podmiotowej wymaga uzupełnienia przez inną zasadę, która co prawda, tak samo może być jednostronnie przesadzona: „zasadę zależności od środowiska duchowego“. Jeśli tamta zasada żądała wejścia sądzącego podmiotu w inną działającą osobistość, „to ta zasada żąda, żebyśmy sądząc o jednostkach i ich utworach, przedewszystkim zbadali środowisko duchowe, które je otaczało, ażeby oile można, z wpływów tego środowiska wyrozumieć to, co się stało“ (L. II, 2, 34). Gdy obok tego jeszcze i warunkom przyrody przyznamy mniej lub bardziej głęboki wpływ na procesy duchowe, wtedy, jako przeciwstawienie podmiotowo-psychologicznego sposobu interpretacji, powstanie owa teoria środowiska, która znalazła w Tainie tak bystrego przedstawiciela.

Tu jednak z przeciwieństwem obydwuch, w tej chwili sformułowanych zasad wiąże się zarazem jeszcze inne przeciwieństwo, niemniej do-

niosłe. Gdy metoda oceny podmiotowej sprzyja skłonności do „sprowadzania zawsze i wszędzie procesów i wytworów duchowych do pewnych osobistości jednostkowych“, tymczasem przeważającą uwzględnianie wpływów środowiska usuwa zupełnie w głąb indywidua i przedstawia je jako prostych wykonawców czynności, któreby i bez nich musiały się stać. Tym sposobem powstają dwa dyamentralnie przeciwne sposoby pojmowania zjawisk, które prawie we wszystkich poszczególnych dziedzinach badania nauk duchowych toczą z sobą walkę, i z których każdy rości sobie pretensję do wiernego przedstawiania prawdziwego związku rzeczy. Według jednego poglądu, i indywidualistycznego, wszelkie skutki duchowe, spostrzegane przedmiotowo, wynikają z wzajemnego oddziaływania osobników, wobec których wszelkie inne wpływy mają tylko drugorzędne znaczenie: historję wytwarzają pojedyncze wybitne jednostki, podstawą państwa, społeczeństwa, prawa i moralności jest wspólność interesów i zgodność woli wielu jednostek. Według przeciwnego (uniwersalistycznego) poglądu osobnik jest tylko przedstawicielem i pośrednikiem skutków, których właściwe przyczyny są natury nadindywidualnej i są poszukiwane albo (przez teorję, zabarwione materialistycznie) w zewnętrznych warunkach bytu, albo (przez teorję, zabarwione idealistycznie) w przeciwnych potęgach duchowych.

Aczkolwiek zaś Wundt ani myśli wraz ze skrajnemi przedstawicielami drugiego ze wspomnianych poglądów odmawiać osobnikom wszelkiego stanowczego wpływu na ułożenie się rzeczy, jednak jego krytyka zwraca się przeważnie przeciwko uroszczeniom indywidualizmu, który w ostatniej połowie stulecia prawie wyłącznie panował nad umysłami i nie tylko na teorjach naukowych, ale i na ogólnych poglądach na świat i życie tego wieku wycisnął swe piętno. W rzeczy samej indywidualizm, jak to i Wundt przyznaje, ma słuszość, twierdząc, że zewnętrzne warunki bytu działają zawsze tylko za pośrednictwem indywidualności, oraz że i duchowe środowisko jednostki rozpada się w sumę osobistości indywidualnych, że więc „wszelkie działanie i myślenie jednostek, nawet tam, gdzie one same ulegają wpływom zewnętrznym, ostatecznie sprowadza się jednak zawsze do jednostek“. Ale indywidualizm pomija tę okoliczność, że przychodzące z zewnątrz wpływy duchowe często nie dają się sprowadzić do określonych pojedynczych osobistości; język, obyczaje i wiara tworzą naokoło każdego człowieka atmosferę duchową, którąbyśmy napróżno próbowali rozłożyć na sumę wpływów indywidualnych. Pomija również, „że objawy życiowe i wytwory społeczności mają pewne własności, które bardzo ściśle się łączą z organicznym współdziałaniem wielu jednostek i wskutek tego połączenia ze społecznością pod-

legają prawom rozwoju, zależącym przedewszystkim od życia i losów życiowych społeczności, a tylko w bardzo drobnej mierze od wdania się pewnych osobników“ (L. II, 2, 39). Rozpatrywany z właściwego stanowiska, stosunek osobnika do społeczności przedstawia się więc jako stosunek wpływu wzajemnego. Pojedyncza osobistość jest „przedewszystkim skutkiem i wyrazem swego czasu“; lecz ponieważ ona na podstawie otrzymanych z zewnątrz podnieć przechodzi rozwój samodzielny, powstają w niej „nowe siły, oddziaływające na środowisko duchowe w kierunku do zmian“ (L. II, 2, 381).

W celu zupełnego odparcia przesądu indywidualistycznego potrzeba, co prawda, poszukiwać głębszych źródeł tego poglądu. Te źródła zaś tkwią w przypuszczeniu, że tylko osobistość indywidualna jest rzeczywista. Materjalizm, uważający indywidualium fizyczne zarazem za podmiot zjawisk duchowych, oraz spirytualizm, przedstawiający sobie zjawiska duchowe, jako związane z wielością niematerjalnych istot duchowych, prowadzą zatem zarówno i z jednakową koniecznością do indywidualizmu. Jeśli przeciwnie w myśl Wundtowskiej zasady aktualności przypuścimy, że istota duszy polega na doświadczanym bezpośrednio związku doświadczeń duchowych, nie nam nie przeszkodzi pojmować duchowej wspólności wielu jednostek, zarówno jak i pojedynczej osobistości, jako „realnej całości

o wartości samoistnej“; tylko że owa wspólność „przedstawia związek wyższego rzędu, ponieważ w niej nie doświadczenia indywidualne, lecz indywidua z określonymi treściami psychicznymi, im wspólnymi a zarazem pozostającymi z sobą w stosunku wzajemnego oddziaływania, łączą się w jednostki o większej objętości“ (L. II, 2, 508). Przez to aktualistyczny pogląd na psychikę, który dotychczas poznaliśmy tylko jako pogląd teoretyczny, otrzymuje zarazem donośne znaczenie praktyczne, dostarczając nam środków do odparcia indywidualistycznych teorii o umowie społecznej, o poprzedzającym wszelkie prawo pozytywne i dlatego domagającym się wciąż przywrócenia prawie przyrodzonym, o nieograniczonym rozporządzaniu własnym interesami osobistymi i t. p., oraz do naukowego uzasadnienia coraz to bardziej narzucającej się nam zasady, „że zarówno jednostka jest narzędziem do spełniania celów społeczności, jak społeczność dla jednostki jest środkiem pomocniczym do osiągnięcia jej celów indywidualnych“.

Zupełnie jak w nauce przyrody, istnieje nareszcie i w naukach duchowych pewne przeciwieństwo pomiędzy przyczynowym a teleologicznym sposobem zapatrywania. Jeśli stosowanie pojęcia celu zdaje się tu być o tyle zasadniczo uprawnionym, że procesy duchowe zawsze i wszędzie polegają na działalności woli ludzkiej, jednak nie wyłącza to tłumaczenia przy-

czynowego, ponieważ chcenie samo jest szczegółowym wypadkiem przyczynowości psychicznej; a wprost go wymaga ten fakt, że przedmiotowe wyniki ludzkiej działalności celowej są zawsze zarazem zależne od okoliczności zewnętrznych.

To też zgodnie z tym poglądem przyczynowy uzyskał stanowczą przewagę nad poglądem teleologicznym, najpierw w naukach społecznych, ponieważ tutaj wpływy, pochodzące z współdziałania wielkiej liczby osobistości, oraz z przyrodzonych warunków bytu ludzkiego, są najwidoczniejsze. „Ale ten pogląd wskutek przeważającego uwzględnienia materialnych warunków bytu wpada ze swej strony łatwo w ostateczność, gdy poparty przez szerzony jednocześnie materializm psychologiczny, pojmuje byt ludzki we wszystkich jego formach tylko jako zawilszy wytwór ogólnej przyczynowości przyrody“ (L. II, 2, 50). Naodwrot historia była oddawna głównym polem stosowania pojęcia celu, jakkolwiek charakter teleologii historycznej z biegiem czasu uległ znacznym zmianom. Tak na miejsce teleologii transcendentnej, przyjmującej cel rozwoju, leżący poza procesem historycznym, najpierw wystąpiło (n.p. w filozofji historii Herdera) wyobrażenie celu, tkwiącego w samym procesie rozwojowym, które później przez dodane przez Hegla wymaganie, żeby poruszających sił życia historycznego poszukiwać w szczegółowych konkretnych zjawiskach samych, jeszcze bardziej się zbliżyło do

poglądu przyczynowego. Lecz w tej dziedzinie nie można nigdy zupełnie usunąć oceny teleologicznej, „ponieważ wszelki związek historyczny narzuca nam pytanie, jakie cele były osiągnięte albo jeszcze mają być osiągnięte, a poza sumą celów szczegółowych zawsze przypuścić należy przynajmniej jeden cel względnie ostateczny, ku któremu dąży rozwój“ (L. II, 2, 422). Gdy wejrzymy głębiej, pojęcie celu w historii ma więc dwojaką treść. „Najpierw każde zjawisko historyczne nosi swą wartość w sobie samym. Jak pewien stan państwowy, gospodarczy i duchowy powstaje z obecnych bezpośrednio potrzeb i te same potrzeby usiłuje zaspokoić, tak i każdy naród, każde państwo, kultura każdej epoki historycznej istnieje dla siebie samej“. Ale to najbliższe pojmowanie celu prowadzi przecież z koniecznością do dalszego pojmowania, skoro tylko się zgodzimy, „że każdy stan historyczny jest wytworem rozwoju i ze swej strony znów staje się podstawą innych, wynikających z niego rozwójów“; bo wtedy każdy poprzedzający stopień rozwoju okazuje się zarazem środkiem do osiągnięcia następującego, a pytanie, czy istnieje jaki postęp w historii, otrzymuje określone znaczenie, utożsamiając się z drugim pytaniem, „czy dorobki poprzednich stopni kulturalnych zachowują siłę działającą nadal, czy przeto treść nabytków historycznych się powiększa czy nie powiększa“ (L. II, 2, 428 i nast.).

### 3. Pojęcie prawa w naukach duchowych.

Pomiędzy zasadniczymi pytaniami badań na polu nauk duchowych, pytaniami, nad którymi w ostatnich dziesięcioleciach zastanawiali się badacze specjali i logicy, wybitne miejsce zajmuje pytanie, czy w językoznawstwie, w naukach społecznych, historii może być mowa o prawach, podobnie jak w naukach przyrodniczych. Odpowiedzi, co prawda, wypadły po części zupełnie sprzeczne. Gdy przedstawiciele bardziej naturalistycznego pojmowania zjawisk duchowych uważają za rzecz rozumiejącą się przez się, że i we wspomnianych dziedzinach można obfitość materiału faktycznego poddawać mniejszej lub większej liczbie praw ogólnych, wprost zaprzeczają temu z drugiej strony, wskazując na nieskrępowaną żadnym prawidłem wolność woli ludzkiej oraz na szczególny charakter procesów duchowych, które się nigdy nie powtarzają w tej samej formie.

Chcąc tę sprawę wyjaśnić, potrzeba przede wszystkim nieco ściślej określić pojęcie prawa, niż to się zwykle dzieje. Do tego zaś należą, jak Wundt dowodzi, trzy cechy. Ażeby mogła być mowa o jakimś prawie, musi być dany „regularny związek faktów logicznie samoistnych“; ten związek musi powtórnie „wskazywać wprost albo ubocznie na stosunek przyczynowy albo lo-

giczny“; nareszcie prawo powinno, „nie tylko obejmować razem to, co jest faktycznie dane, lecz powinno oprócz tego umożliwiać odpowiednie objęcie faktów, które mogą być spostrzegane w przyśłości“ (L. II, 2, 133). Przy stosowaniu tych sprawdzianów odrazu staje się rzeczą jasną, że wiele tak zwanych praw żadną miarą na tę nazwę nie zasługuje. Tak przypuszczenie regularnego następstwa pewnych stopniów rozwoju w historii, jakie napotykamy u Hegla, Comtea i Spencera, jest wynikiem konstrukcji czysto spekulacyjnej, a nie wyrazem doświadczalnie danego regularnego związku zjawisk; a wielka część „praw statystycznych“ (n.p. prawa stałości liczby urodzeń i śmierci) ma tylko znaczenie opisów, ponieważ w nich wcale nie chodzi o związek między logicznie samodzielnymi faktami, które możnaby odróżniać jeden od drugiego. Mimo to nie można zaprzeczyć możliwości dotarcia do praw i w dziedzinie nauk duchowych, czego dostatecznym dowodem jest okoliczność, że językoznawstwo i teoria gospodarstwa faktycznie posiadają prawa. „Pierwsze z nich zna pewną liczbę praw zmiany dźwięków, a po części i zmiany znaczeń; druga ustala dla najważniejszych związków czynników ruchu gospodarczego, jak cena, podaż i popyt, dochód, kapitalizacja i kredyt, prawa ogólne, które jakkolwiek w rzeczywistych stosunkach ludzkich rzadko się spraw-

dzają całkowicie wymaganym przez teorię sposobem, jednak bez wątpienia o tyle mają znaczenie, o ile uczynione założenia są prawdziwe“ (L. II, 2, 137).

Ale — a tu tkwi punkt ciężkości badania Wundta—pomiędzy wszystkimi tego rodzaju prawami a prawami przyrody zachodzi jednak różnica zasadnicza pod dwojakim względem. Po pierwsze żadno z nich nie ma wartości bez wyjątkowej. To się wprawdzie zdarza i z „empirycznymi prawami“ nauk przyrodniczych, t. j. temi prawidłowościami, które polegają na założeniu określonego zbiegu niezależnych od siebie nawzajem okoliczności; ale tutaj „przeszkadzające“ wpływy dadzą się przecież ze swej strony znów sprowadzić do praw ogólnych, gdy tymczasem „w dziedzinie duchowej działanie praw może być powstrzymane albo zniesione nie tylko przez inne prawa, lecz także przez wpływy pojedyncze“. Najoczywiściej okazuje się to w społecznych zjawiskach masowych, których prawidłowość wogóle dopiero wtedy występuje na jaw, gdy przez objęcie wielkiej liczby wypadków usunie się wpływy pojedyncze, uchylające się od wszelkiego prawidła. Czynnikiem przeszkadzającym jest tu właśnie, jak wszędzie, osobistość ludzka, postępująca według pobudek indywidualnych, której zachowanie się można wprawdzie wyjaśnić psychologicznie, ale nie można sprowadzić do praw ogólnych. Druga cecha wy-

różniająca polega na tym, że prawa językowe, historyczne i społeczne są zawsze i wszędzie tylko empirycznymi. Niema „zasad specyficznie historycznych, któreby nie dopuszczały dalszego uzasadnienia i tłumaczenia“, jak to się dzieje w podstawowych prawach nauki przyrody, lecz prawa historyczne „mogą być tylko zastosowaniami ogólnych zasad psychologicznych do szczególnych warunków rozwoju historycznego“ (L. II, 2, 385). Podobnie i przyczynowego tłumaczenia empirycznych praw społecznych „nigdy nie można otrzymać z nich samych, lecz z faktów psychologicznych, historycznych, a jeśli chodzi o fizyczną stronę człowieka, z faktów fizjologicznych i fizykalnych“ (L. II, 2, 473). To samo dotyczy również wreszcie praw językowych, jak to bezpośrednio jest rzeczą widoczną.

Tak więc i w tym punkcie nauki duchowe wskazują na psychologję, jako na swą podstawę: prawa o ogólnej wartości mogą w nich istnieć tylko o tyle, o ile w zjawiskach działają „pobudki psychologiczne o zupełnie ogólnej wartości“. W tym znaczeniu Wundt mniema, iż można dla procesów i stanów historycznych i społecznych ustalić po trzy „prawa stosunków“, odpowiadające podstawowym prawom psychologicznym; nazywa je prawami historycznych (społecznych) wypadkowych, względów i kontrastów. Według pierwszego z nich „każda poszczególna treść historji, mająca być powiąza-

ną w ściślejsze albo rozleglejsze pojęcie, jest wypadkowym skutkiem większej liczby warunków historycznych, z którymi wprost się wiąże tym sposobem, że w niej wywiera swój skutek jakościowa natura każdego poszczególnego warunku, a jednak cała ta treść ma zarazem charakter nowy i jednolity“. Drugie prawo daje wyraz faktowi, „że każda treść historyczna, mająca charakter całości złożonej, ale dzięki jakimkolwiek stosunkom duchowym jednolitej, składa się z czynników o pokrewnym charakterze duchowym“. Trzecie nareszcie wypowiada, że „zwłaszcza w takich razach, gdy określona tendencja historyczna dosięgła punktu kulminacyjnego, którego w istniejących warunkach i przy istniejących zdolnościach nie może dalej przekroczyć, wtedy siła, działająca nadal w tym samym kierunku, budzi dążności przeciwne“ (L. II, 2, 408 i nast.).

---

## ROZDZIAŁ ÓSMY.

### Metafizyka.

#### I. Istota poznania rozumowego.

Umysłowi i jego pojęciom przeciwstawia Wundt, opierając się na terminologii Kanta, rozum z jego ideami. Rzeczą umysłu jest sprowadzanie do bezsprzecznego związku faktów doświadczalnych, w razie potrzeby po podjęciu koniecznych poprawek, i „pojmwanie“ tym sposobem świata. Rzeczą rozumu jest uzupełnianie tego związku w zamknięty systemat powodów i następstw i „zglębianie“ tym sposobem świata. Jakkolwiek w tych ogólnych określeniach okazuje się bliska zgodność z Kantem, to jednak poglądy obydwu myślicieli na istotę i wartość poznania rozumowego bardzo się różnią. Przedewszystkiem u Wundta umysł i rozum nie są gatunkowo różnymi władzami, lecz tylko różnymi sposobami stosowania albo stopniami czynności poznawczej, w istocie swej zawsze jednokowej. Wszelkie poznanie jest, jakśmy widzieli (str. 64), powiązaniem pewnych danych według zasady powodu. Dopóki zaś powód i następstwo oboje należą do zakresu doświadczenia, obracamy się na gruncie poznania umysłowego; skoro

przeciwnie do czegoś danego poszukujemy powodów poza doświadczeniem, wznosimy się na stopień poznania rozumowego. Przechodzenie z jednego do drugiego jest więc ciągłe a zarazem dla myślenia nieuniknione. Bo „ponieważ treść naszego doświadczenia jest zawsze ograniczona, więc postęp od powodów do skutków i powrót od skutków do powodów pozostaje również dopóty ograniczonym, dopóki zestawia tylko dane doświadczenia“. Że zaś wymóg powszechnej wartości twierdzenia o powodzie zamyka w sobie stosowanie do wszelkich możliwych doświadczeń, nie tylko do dokonanych rzeczywiście, przeto postęp ów staje się nieograniczonym, gdyż dla myślenia naszego powstaje konieczność „poszukiwania za każdym razem dla pewnych punktów początkowych i końcowych szeregów doświadczenia, przynależnych ogniwiw poza doświadczeniem rzeczywistym“ (S. 180). Z tego zarazem wynika, że przedmiotem rozumu nie jest, jak Kant przypuszcza, rzeczywistość wyższego rodzaju, nadzmysłowość czyli rzeczy w sobie, lecz że jest to ten sam przedmiot, jak przedmiot poznania umysłowego, a mianowicie rzeczywistość empiryczna; tym bardziej zaś ze stanowiska Wundta należy odrzucić łączenie idei rozumowych z wymagalnikami nieśmiertelności duszy, wolności woli i istnienia Boga, gdyż w tych wymagalnikach w rzeczy samej chodzi o wymagania religijne, które z (teoretycz-

nym) postępem rozumu poza granice danego doświadczenia mogą być powiązane tylko zewnętrznie i dodatkowo.

Jeśli tym sposobem pomiędzy pojęciami umysłu a ideami niema nieprzebytej zapory, to można powiedzieć to samo i o naukach doświadczalnych a metafizyce. Wszak pierwsze już ze swej strony rozmaitym sposobem przekraczają bezpośredni zasób faktyczny doświadczenia, dodając do niego przypuszczenia hypotetyczne o podścielisku zjawisk; i dlatego można sobie raczej zadawać pytanie, czy wogóle jest w tym jaki sens, jeśli metafizykę przeciwstawiamy, jako dziedzinę samoistną, naukom doświadczalnym. W rzeczy samej wyłaczano przeciwko Wundtowi argument, że jego określenie metafizyki prowadzi do alternatywy, której obydwie strony są zarówno złowrogie dla losów tej nauki. Jeśli bowiem metafizyka ma być systemem poznania, uzasadnionego naukowo, to zdaniem przeciwników Wundta może ona istnieć jedynie dzięki empirycznym naukom poszczególnym i ich kosztom; jeśli zaś usiłuje zajmować niezależne stanowisko obok nich i ponad nimi, to nie może nam podawać nic innego ponad sumę mniemań, mniej lub więcej dowolnych; bo oile wogóle jest rzeczą możliwą z jakim takim stopniem pewności naukowej wnioskować z pewnych danych o tym, co nam nie jest dane, dzieje się to już w naukach poszczególnych; wszędzie zaś tam, gdzie dla

takich wniosków niema dostatecznych punktów oparcia, wogóle się kończy możliwość stwierdzeń naukowych.

Wobec tych zarzutów Wundt wywodzi prawo do bytu metafizyki z potrzeby jedności rozumu naszego: „jest rzeczą sprzeczną w sobie oddawać się wiązaniu szczegółów według powodów i następstw, a zarazem odpychać od siebie konieczne założenie, tkwiące w tym wiązaniu myślowym, mianowicie, że trzeba przypuścić pewną całość powodów i następstw, do której należałoby każde poszczególne powiązanie, jako jej część szczegółowa“ (S. 364). Empiryczne nauki poszczególne zaś nigdy nie dochodzą do takiej całości. Jakkolwiek daleko posunęłyby się w dopełnianiu treści doświadczalnej, to jednak, skoro się ograniczą do wniosków, wymaganych przez fakty doświadczone i dlatego mniej więcej pewnych, „punkt przejścia do powodów i następstw, leżących poza doświadczeniem, zawsze tylko się odsuwa dalej, a nigdy nie może być zupełnie usuniętym“ (S. 181). Trzeba więc uznać dziedzinę „t r w a ł y c h h y p o t e z“, której ukształtowanie jest właśnie zadaniem metafizyki. Hypotetyczny charakter wszystkich jej wypowiedzi nie czyni jednak z niej jeszcze samej tylko poezji pojęciowej, bo dla założeń metafizycznych zachowuje całą swą moc ten sprawdzian, że nie wolno im wpadać w sprzeczność z jakimkolwiek składnikiem poznania realnego, lecz że „powinny

się okazywać przypuszczeniami, zgodnemi z każdorazowym stopniem naszego poznania, odpowiadającemi najlepiej potrzebie jedności naszego rozumu“.

Zgodnie z większą częścią metafizyków, Wundt rozróżnia trzy dziedziny transcendentnych wytworów pojęciowych (idei). Gdy z jednej strony staramy się jednolicie powiązać całość wszystkich możliwych doświadczeń zewnętrznych, a z drugiej strony całość wszystkich możliwych doświadczeń wewnętrznych, powstają stąd idee kosmologiczne i psychologiczne; gdy nakoniec wymagamy jednolitej podstawy doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego, dochodzimy do idei ontologicznych. W każdej z tych trzech dziedzin można zaś sobie pomyśleć dwa rodzaje postępu od rzeczy danych do niedanych: jeden prowadzi do idei nieskończonej całości („regres uniwersalny“), drugi do idei jedności bezwzględnie niepodzielnej („regres indywidualny“). Według swej treści dzielą się idee oprócz tego na „realne“ i „urojone“, stosownie do tego, czy od odpowiednich pojęć empirycznych różnią się tylko ilościowo, czy także jakościowo.

## 2. Idee kosmologiczne.

O ideach kosmologicznych pomówimy tylko bardzo pobieżnie. Stanowisko naszego filozofa wobec nasuwających się tutaj zagadnień jest głównie zakreślone przez tę uwagę, że nieskończo-

na rozciągłość, a również i nieskończona podzielność przestrzeni i czasu niekoniecznie muszą być przenoszone także na materję i stawanie się realne. Co się tyczy idei całości wszechświata, Wundt przeto zaprzecza twierdzeniu Kanta, jakoby przestrzenna i czasowa nieskończoność wszechświata dała się udowodnić zarówno dobrymi argumentami, jak jego skończoność, jakoby zatem rozum wikłał sam siebie w antynomję (sprzeczność). W rzeczy samej raczej każdy z obydwu poglądów jest uprawniony, ponieważ każdy wyraża pewne wymaganie rozumu. Nad wszelkim powiązaniem szczegółów panuje idea nieskończonego postępu, ale ta idea sama przez się „nigdy nie dałaby spokoju naszej syntezie szczegółów“; jej koniecznym uzupełnieniem jest zatem pomysł (nieskończonej) całości, obejmującej wszystkie szczegóły.

Podobnie rzecz się ma z poglądami na ostatnie działające pierwiastki materji i na związek procesów przyrody. „Nasze przypuszczenia o materialnym podścielisku zjawisk przyrody są w tym samym stopniu niemożliwe do wykończenia, jak samo doświadczenie przyrodnicze nie może być dokończone“ (S. 351); i tutaj więc otwiera się postęp bez końca, z tą tylko różnicą, że postęp w przestrzeni i czasie stale przekracza wszelką daną granicę, gdy tymczasem hipotezy o materji i przyczynowości przyrody każdorazowo zatrzymują się na określonych poję-

ciach granicznych, nie mogąc ich, co prawda, ostatecznie utrzymać. W pierwszym razie przeważa więc idea postępu bez końca, w drugim idea zamkniętej całości, a nasze pojęcie wszechświata, w którym się łączą obydwaj punkty widzenia, „waha się zatem ustawicznie pomiędzy ideą czegoś nieskończonego a ideą czegoś skończonego, które jednak oznacza tylko względną granicę naszego myślenia. Ku pierwszej jesteśmy popychani, skoro wystawiamy sobie świat, jako jednostkę ilościową, w której uwzględniamy tylko formalne uporządkowanie danych szczegółów; druga wysuwa się na pierwszy plan, skoro rozpatrujemy świat, jako systemat jakościowy rozmaitych pierwiastków substancjalnych i przyczynowych“ (S. 359).

### 3. Idee psychologiczne.

Zagadnieniom, dotyczącym ostatnich pierwiastków materji i materjalnej całości świata, odpowiadają w dziedzinie psychologicznej zagadnienia, dotyczące indywidualnej jedności duszy i kosmosu duchowego, t.j. ogółu jednostek duchowych, z którymi, jak uczy doświadczenie, myślenie i chcenie każdej jednostki pozostaje w związku. Gdy jednak tam pojęcie materji jest niezbędne już w celu umysłowego wyjaśnienia faktów i dopiero wtedy przyjmuje charakter idei (transcendentnej), gdy próbujemy

ostatecznego określenia istoty materji, tymczasem idea duszy jest z góry i wyłącznie wytworem procesu myślowego, sięgającego do dziedziny transcendentnej, ponieważ ona, jakeśmy widzieli; powyżej, do przyczynowego wyjaśniania zjawisk duchowych nie jest ani potrzebna, ani wogóle przydatna. W każdym razie jednak przynajmniej punkty wyjścia dla indywidualnego regresu, o który tu chodzi, muszą być możliwe do wykonania w doświadczeniu, jeśli dusza wogóle ma mieć jaką wartość, choćby jako idea metafizyczna.

Ten warunek zaś, jak Wundt usiłuje wykazać, w wytworzonym przez Leibniza i Herbart'a pojęciu duszy, jako substancji niezłożonej, jest tak dalece niespełniony, że to pojęcie raczej pozostaje w prostej sprzeczności z doświadczeniem. Bo zdaniem Wundta jest rzeczą zgoła niezrozumiałą, jakim sposobem w istocie bezwzględnie niezłożonej i bezwzględnie samoistnej (a więc nie ulegającej wpływom zewnętrznym) miałyby powstawać różnaitości stanów wewnętrznych. W rzeczy samej, powiada Wundt, substancjalne pojęcie duszy nie wynikło wcale z dążenia do uzupełnienia empirycznie danego związku doświadczeń wewnętrznych, lecz z domagania się nieznikomości ze strony osobowości indywidualnej. Jeśli pominiemy ten punkt widzenia, obcy rozpatrywaniu teoretycznemu, i uwzględnimy wyłącznie wyniki analizy psychologicznej, to się oka-

że, że jednolity związek doświadczeń wewnętrznych zależy wyłącznie od działalności woli, przenikającej wszystkie poszczególne stany świadomości. Wprawdzie wszelkie chcenie jest związane z wyobrażeniami, wszelkie stawanie się wewnętrzne przedstawia, innemi słowy, połączenie działalności i bierności; ponieważ jednak z obydwu tych, nawzajem na siebie wpływających stanów bierność wiąże się z temi składnikami doświadczenia wewnętrznego, które odnosimy do przedmiotów, poza nami pozostających, z natury rzeczy dochodzimy do tego, że „działalność przyznajemy bezpośrednio swojemu ja“, niż jej przeciwieństwo. Tak więc jako wynik indywidualnego regresu psychologicznego, pozostaje c z y s t a w o l a, którą Wnndt też nazywa, za przykładem Kanta, „apercepcją transcendentálną“. „Czystej apercepcji nie można nigdzie w doświadczeniu rzeczywiście napotkać“—jest właśnie tylko ideą rozumową, a nie faktem doświadczalnym; „a jednak trzeba ją uważać za ostatni, nie dający się śledzić dalej wstecz, warunek wszelkiego doświadczenia“ (S. 379); i „niema zgoła nic ani poza człowiekiem, ani w nim, coby w zupełności mógł nazwać swoim własnym, oprócz jego woli“.

. Ale rozum nie może poprzestać na idei indywidualnej jedności woli; „czyste chcenie samo w sobie pozostawałoby zawsze bez treści“; opiera się więc na założeniu warunków, leżących po-

za nim, które „będziemy skłonni znów uważać za czynności woli“. Z indywidualnego odsłania się tym sposobem dostęp do uniwersalnego postępu psychologicznego.

I w tym kierunku spekulacyjne systematy. przeszłości torowały drogę, ale zdaniem naszego autora nie doszły do zadawalającego wyniku. Jako dwie główne próby rozwiązania stoją na przeciw siebie intelektualizm Spinozy i woluntaryzm uniwersalny Schellinga, Hegla i Schopenhauera. Pierwszy jednak nie zdołał pogodzić ustawicznego toku zjawisk duchowych, napływu i odpływu wyobrażeń w osobnikach z bezwzględnym spokojem i niezmiennością owego „intellectus infinitus“, w którym one wszystkie mają być zawarte; drugi zaś, który uznaje rnych i czynność za podstawowe określenia ogarniającego osobniki absolutnego ducha, nie zdołał wyprowadzić różnorodności wytwarzanych treści wyobrażeniowych z jednolitej woli. Obydwa kierunki mają więc tę wadę, że tracą zupełnie łączność z doświadczeniem. Idea nieskończonego umysłu zarówno nie dopuszcza regresu do empirycznie danej ograniczoności i wielości osobników, jak idea nieskończonej działalności (duchowej). Jak więc fałszywe pojęcie indywidualnej substancji duszy prowadzi do krańcowego indywidualizmu, dla którego nie istnieje łączność jednostek duchowych, podobnie wymienione teorie mają ujście w abstrakcyjnym uni-

wersalizmie, ułatwiający realność konkretnych zjawisk duchowych.

Chodzi więc o to, żeby wyszukać właściwy punkt wyjścia dla regresu uniwersalnego wewnątrz doświadczenia. Tutaj zaś „wola jednostki znajduje się zamkniętą w społeczności woli, pozostającej z nią w ciągłym wzajemnym oddziaływaniu, tak, że podlegając wpływowi woli ogólnej, znów sama w miarę osiągniętego rozwoju indywidualnego na nią wpływa. Tak więc jednostka jest przede wszystkim członkiem plemienia, rodziny, społeczności zawodowej, a potem przy rozszerzającym się rozwinięciu woli członkiem narodu, państwa, ażeby nareszcie wraz z temi wyższemi jednostkami woli brać udział w społeczności woli narodów kulturalnych, wytwarzającej się, co prawda, w ukształtowaniach, dostępnych nam empirycznie, tylko dla pewnych najogólniejszych interesów“. Jeśli zaś posuniemy się jeszcze dalej w tym kierunku, dojdziemy ostatecznie do idei „ludzkiej woli ogólnej, która sięgając poza wszystkie ograniczone zakresy woli, jednoczy całą ludzkość w świadomym spełnianiu określonych celów woli“ (S. 392).

Ze stanowiska indywidualizmu metafizycznego narzuca się, co prawda, odrazu zarzut, czy związkom powyżej wzmiankowanego rodzaju można przyznać realność samoistną, czy więc może być mowa o woli ogólnej, stanowiącej coś więcej ponad sumę woli indywidualnych. Wundt na

to odpowiada z naciskiem, że „gdzie wogóle ujawnia się jaka wspólna wola, nie ma ona mniej realności od woli jednostkowej samej. Bo wszelka realność woli jednostkowej polega na tym, że jednostka tworzy określone, właściwe sobie akty woli; a zupełnie tak samo realność woli ogólnej polega właśnie na tym, że społeczność wytwarza określone akty woli“. Naturalnie wola ogólna wynika zawsze ze zbiegu chcenia wielu jednostek, ale ta okoliczność nie odejmuje jej ani trochę realności, „podobnie jak budynek nie jest dlatego pozbawiony rzeczywistości, że się rozpada, skoro rozbierzemy kamienie, z których się składa“. Pojęcie woli ogólnej nie wymaga zatem bynajmniej jakiegoś mistycznego ducha ogólnego, stojącego ponad jednostkami, lecz jest dostatecznie uprawniczne przez fakt, że jednostka jest wszędzie zamknięta we wspólnocie duchowej, a specjalnie we wspólnocie woli i „jako świadoma siebie osobowość duchowa tylko wraz z nią i w niej jest możliwa“ (S. 613). Odosobnione indywiduum jest tak samo tylko punktem końcowym regresu, postępującego od rzeczy danych do niedanych, jak obejmująca wszystkich społeczność duchowa; empirycznie dany jest jedynie stopniowy szereg ściślejszych i szerszych wspólnot woli, wymagający w obydwu kierunkach uzupełnienia przez rozum.

Z indywidualizmem Wundt przeto pozostaje w daleko bardziej stanowczym i ostrym prze-

ciwieństwie, niż z uniwersalizmem, gdyż odrzuca bez ogródki pojmowanie społeczności, jako prostego skupienia niezależnych od siebie nawzajem osobników, gdy tymczasem pogląd uniwersalistyczny prostuje tylko o tyle, że nie pogrąża zupełnie chcenia jednostkowego w woli ogólnej, a więc go nie neguje, lecz podporządkowuje go jej, jako część składową; wola ogólna nie jest potęgą, wobec której wola jednostkowa musiałaby zniknąć, lecz wyższą jednostką, obejmującą wszystkie wole jednostkowe. Ale trzeba dodać jeszcze dalszy moment odróżniający, który zarazem wydatnia pewną odmiennosc pomiędzy wynikami regresu indywidualnego a uniwersalnego. Wola ogólna nie jest, jak duch absolutny idealizmu spekulacyjnego, rzeczą pierwotną, z której wywodziłby się wszelki poszczególny byt duchowy, lecz raczej czymś, co ma być dopiero urzeczywistnione przez współdziałanie woli jednostkowych, nie jest punktem wyjścia, lecz celem rozwoju duchowego; a zatem i pomysł wszechobejmującej ludzkiej wspólnoty woli mniej nosi na sobie cechę logiczną idei, jak raczej cechę ideału. Dane nam empirycznie ściślejsze formy wspólnoty woli nie mogą być pomyślane bez przypuszczenia wielości woli indywidualnych, jako czynników składowych; ale niema koniecznej potrzeby dodawania w myśli najwyższej jednostki woli, obejmującej wszystkie ściślejsze zakresy woli; nasza ufność, że wszelki rozwój upływa w kierunku do tego

celu, opiera się raczej głównie na rozpatrywaniu „dotychczasowego przebiegu rozwoju ludzkiego“ (S. 392). Jeśli w tym względzie „ideał humanitarności“ pozostaje w tyle za ideą duszy jednostkowej, to przewyższają z drugiej strony przez to, że czysta wola indywidualna empirycznie nigdy nie daje się wykazać, gdy tymczasem wystawiamy sobie ideał humanitarny, jako coś dostępnego w przyszłości w możliwie wielkim przybliżeniu. Ale właśnie dlatego rozum teoretyczny nie może na tym poprzestać. Postęp od ściślejszych do coraz to szerszych i rozleglejszych sfer woli, pomyślany jako proces realny, wskazuje na podstawę, poprzedzającą wszelkie doświadczenie, na powód, który musi być równie ogólny, jak następstwo. Ten powód atoli, właściwa zasada metafizyczna rozwoju, pozostaje, jak Wundt w przeciwieństwie do metafizyki racjonalistycznej przypuszcza, „w sobie zupełnie nieznanym“, a nawet nie można twierdzić, żeby ideał humanitarny był „jedynym i bezwarunkowo ostatnim następstwem tego powodu“ (S. 396).

Tym sposobem jako konieczne uzupełnienie ideału moralnego, powstaje idea religijna. „Najpierw przenosimy treść naszego ideału moralnego do podstawy moralnego porządku świata; tak powstaje idea doskonałości Boga“; gdy zaś „potym filozoficzne dalsze kształtowanie wyobrażeń religijnych dodaje ideę nieskończoności, przekształca się ideał pierwotnie moralny „w ideę

na d m o r a l n ą, którą jednak mimoto wystawiamy sobie jako ostatnią podstawę ideału moralnego“. Jeśli zaś absolutna idea nieskończoności jest czymś nadmoralnym, to być może, iż oznacza także coś n a d d u c h o w e g o, o ile przez duchowość rozumieć możemy tylko takie własności i stany, które są podobne do danych nam we własnej świadomości“ (S. 398).

#### 4. Idee ontologiczne.

Trudność zagadnienia ontologicznego tkwi w tym, że wprawdzie faktyczny związek doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego wskazuje na jedność obydwu, że jednak doświadczenie nie zawiera żadnych punktów oparcia dla pozytywnego określenia podstawy jedności obydwu dziedzin. Z góry więc mamy przed sobą trzy drogi: możemy tę podstawę wyobrażać sobie jako byt materialny, jako duchowy albo jako obojętny, co prawda, też absolutnie urojony (m a t e r j a l i z m — i d e a l i z m — m o n i z m t r a n s c e n d e n t n y). Rozstrzygać między temi różnemi przypuszczeniami można tylko wtedy, jeśli się okazało, że regres psychologiczny albo kosmologiczny prowadzi poza siebie samych, czy to dlatego, iż wymagają postulatu odmiennego od obydwu dziedzin doświadczalnych absolutnego bytu, czy też, iż jedna droga ma swe ujście w drugiej, „tak że ta ostatnia dostarcza nam ideę jedności, wspólnej obydwu szeregom“ (S. 402). Ponieważ zaś

z ideą bytu ani duchowego, ani materialnego nauka nic nie może począć, więc pozostaje, jako jedynie płodna, druga możliwość: „musimy sobie wyobrazać świat albo jako jedność materialną, albo jako jedność duchową“. Jeśli Wundt faktycznie oświadcza się za ostatnim rozwiązaniem, rozstrzygają tu dwa szeregi rozważań: pierwszy wychodzi ze stosunku woli i wyobrażenia, a drugi z faktów psychofizycznych.

Już na stopniu poznania umysłowego okazało się potrzebnym rozróżnianie między wyobrażonym przedmiotem a czynnością wyobrażającą. Ponieważ zaś ta czynność „po potrąceniu każdej treści wyobrażeniowej sprowadza się do czystego chcenia, wynika stąd, że wszelkie wyobrażenie przedmiotów polega na wpływie, którego doznaje wola i który jest połączony z każdym chceniem, gdyż to chcenie ma rzeczywistość tylko w związku z wyobrażeniami, jako swemi przedmiotami“. Stąd staje się też rzeczą zrozumiałą, że momenty bierności i czynności są nierozdzielnie związane z wszelkim wyobrażeniem i chceniem: „wola jest bierną, odbierając wpływy, a jest czynną, gdyż ta bierność pobudza ją do czynności wyobrażającej“ (S. 406). Przedmiot, pobudzający bierną czynność chcenia, jest jednak przytym tymczasowo tylko X; tylko to jedno wynika z porównania z samym chceniem, „że co wywołuje bierność, samo musi być czynnym“. Nie znamy zaś żadnej innej czynności, oprócz

czynności naszej woli; „jeśli więc nie mamy przypuszczać bezwzględnie urojonych form czynności, to możemy własną swą bierność zawsze sprowadzać tylko do czyjegoś chcenia, a przeto ów wzajemny stosunek czynności i bierności do wzajemnego oddziaływania różnych woli, przyczyn skutek każdej woli jest sam w sobie czystym chceniem, lecz wskutek wzajemnego określania się staje się chceniem rzeczywistym czyli wyobrażającym“ (S. 407).

Do tego samego wyniku dochodzimy, gdy usiłujemy sobie wyjaśnić wzajemne stosunki między organizacją fizyczną a funkcją psychiczną. „Niema życia, któreby nie było związane z procesami psychicznymi, które, jak można wykazać, przynajmniej w początkach swojego rozwoju wpłynęły na skierowanie celowe organizacji; niema również stawania się duchowego, któreby jako podścieliska przedmiotowego, nie wymagało organizacji, umożliwiającej wzajemne oddziaływanie świadomości indywidualnej ze światem zewnętrznym, oraz nagromadzenie nabytków, wynikłych z tego oddziaływania, na trwałą użytek“ (S. 606). Przypuszczenie paralelizmu procesów duchowych i fizycznych jest tylko wyrazem faktycznego stanu rzeczy, ale nie jest ostatecznym jego wyjaśnieniem; metafizyce chodzi raczej właśnie o to, żeby znaleźć podstawę owej, o równoległego przebiegu. „Nadto zagadnienie psychofizyczne w szerszym znaczeniu obejmuje nie tylko owe składni-

ki życia indywidualnego, które mają jednocześnie stronę fizjologiczną i psychologiczną... lecz należą do niego i wszystkie te czysto fizyczne procesy w ustroju, które musimy uważać albo za warunki procesów psychicznych, albo za ich skutki i dalsze oddziaływania, chociaż im samym nie odpowiadają żadne, dające się jakimkolwiek sposobem wykazać pierwiastki psychiczne“, które zatem w każdym razie pozostają z nimi w związku bezpośrednim albo ubocznym. Jak można sobie wyobrazić taki związek między ogniwami zupełnie różnorodnymi — oto pytanie, domagające się odpowiedzi.

Pospolity dualizm, odnoszący zjawiska fizyczne i psychiczne do dwóch substancji, „które same przez się całkowicie różne, mają jednak ustawicznie do siebie się stosować i na siebie oddziaływać“, równa się wyrzeczeniu się rozwiązania zagadnienia ontologicznego, „ponieważ po prostu pozostawia jedno obok drugich wyniki obydwu szeregów myślowych, kosmologicznego i psychologicznego“. Również i spinozyczna hipoteza substancji o obydwu atrybutach rozciągłości i myślenia daje tylko pozorne rozwiązanie, ponieważ połączenie dwóch różnorodnych atrybutów w jednej substancji samo znów wymaga wyjaśnienia. Materializm narreszcie, wywodzący zjawiska psychiczne z warunków fizycznych, wcale nie może wchodzić w rachulę, jako systemat metafizyczny. Pozostaje

zatem tylko przypuszczenie idealistyczne, że materialny świat zewnętrzny w istocie swej jest jednorodny z duchowym światem wewnętrznym, t. j. że jest systematem takich samych jednostek woli, jakie wykazał indywidualny regres psychologiczny, jako elementarne warunki życia duchowego.

Ze stanowiska kosmologicznego to tłumaczenie jest nie tylko dopuszczalne, lecz wypełnia raczej szczyt kosmologicznego zakresu idei i tym sposobem dopiero go zakończy. Jak już dla empirycznej nauki przyrody wchodzi w rachubę tylko zewnętrzne stosunki przedmiotów, gdy tymczasem własna ich istota pozostaje nieokreśloną, podobnie i idee, którymi się kończy spekulacja kosmologiczna, są pozbawione własnej treści: „Szereg kosmologiczny ukazuje nam świat, jako splot najrozmaitszych stosunków przedmiotów, do których rozłożenia na ostatnie jednostki formalne i śledzenia w ich współistnieniu i połączeniu aż do nieokreśloności jesteśmy wzywani, o których własnej naturze, takiej, jaka jest niezależnie od tych stosunków, nie dowiadujemy się niczego. Ponieważ zaś niepodobna nam przypuścić, że przedmioty wogóle nie mają własnego bytu, a inny byt, jak nasza wola, nigdzie nam nie jest dany, to wymagane jest tu nieodzownie uzupełnienie regresu kosmologicznego przez psychologiczny“ (S. 412). To samo zaś dotyczy i tego ostatniego; „szereg psychologiczny ukazuje nam

wolę, jako rzeczywistą realność własnego naszego bytu; ale jakim sposobem ten nasz byt może wchodzić w stosunki z przedmiotami, poza nim pozostającymi, pozostaje przytym rzeczą niepewną“. Wynik będzie więc taki, że wyobrażenie bytu, zadawalające rozum pod każdym względem, możemy otrzymać tylko przez połączenie kosmologicznych i psychologicznych idei jedności. „Wszelki byt trzeba wedle wskazówek idei kosmologicznych wystawiać sobie jako nieskończoną wielość prostych jednostek, pozostających między sobą w ciągłych stosunkach. Treść bytu zaś jest wedle wskazówek idei psychologicznych wielością indywidualnych czynności woli, których stosunkami wzajemnymi są wyobrażenia“ (Tamże).

Przez to więc i Wundt staje zgodnie z większością wielkich filozofów niemieckich na gruncie idealizmu metafizycznego, o ile tę nazwę zastosujemy do wszystkich tych systemów, które nie tylko uznają realność duchowości, lecz uważają ją zarazem za prawdziwą i jedyną realność i dlatego w mechanizmie kosmicznym widzą tylko „zewnątrzną powłokę, poza którą się kryje duchowe działanie i tworzenie, dążenie, odczuwanie i czucie, podobne do tego, jakiego doznajemy w samych sobie“ (S. 424). Tym większa jednak zachodzi potrzeba uwydatnienia z góry właściwych jego systemowi, wyróżniających go z pomiędzy innych form idealizmu, myśli podstawowych. Najważniejszym z tych momentów

wyróżniających jest bez wątpienia odrzucenie metafizycznego pojęcia substancji; świat w myśl Wundta w ostatniej swej podstawie nie jest bytem spoczywającym, lecz czynnością, procesem. Leibniz, który pierwszy pojęcie czynności czyli siły podniósł do znaczenia zasady metafizycznej, pojmował jednak siły, jako atrybuty substancji, którym, choć usuniemy z nich myślowo wszystkie objawy siły, przysługuje jednak jeszcze byt w sobie jakiegokolwiek rodzaju, a tego poglądu trzymały się w gruncie rzeczy systematy monadologiczne, opierające się na Leibnizu. Tymczasem, jak Wundt powiada (porówn. str. 74), pojęcia substancji i czynności pozostają do siebie w stosunku przeciwstawności. Substancja, jako to, co jest bezwzględnie trwałe, spoczywające, wyłącza z siebie wszelką zmianę, a zatem i wszelką czynność; przypisywana substancjom czynność czyli działalność nie jest przeto rzeczywiście czynnością, lecz tylko zmianą stosunków zewnętrznych. Jeśli więc chcemy zachować pojęcie czynności w niesfałszowanej formie, trzeba zarzucić przypuszczenie substancji, z której ona ma wypływać, i tłumaczyć sobie byt, dany nam empirycznie i pozornie spoczywający, jako prostą modyfikację stawania się. Tego kroku dokonali za przewodem Kanta Fichte, Schelling, Hegel i Schopenhauer, a za ich przykładem idzie i Wundt, określając „jednostki woli“, do których doprowadził regres

ontologiczny, nie jako czynne substancje, lecz jako „czynności wytwarzające substancję“.

Metafizyczną zasadę aktualności samą można jednak bliżej określić rozmaitym sposobem. Schelling w swej młodości i Hegel określają ją, jako myślenie, zwolnione z zapór indywidualności, t.j. jako myślenie, nie ujawniające się, jak myślenie ludzkie, na danych przedmiotach, lecz stwarzające same przedmioty. Świat w pojęciu tych myślicieli jest samorozwinięciem idei absolutnej, rozwojem pojęciowym immanentnym, wpływającym z własnej konieczności wewnętrznej (idealizm w ściślejszym znaczeniu, p a n l o g i z m). Fichte przeciwnie i Schelling w późniejszym wieku, a najbardziej stanowczo Schopenhauer pojmują rzeczywistość, jako wytwór czyli formę zjawiskową c h c e n i a; zaprzeczają więc pierwotnie logicznej natury absolutnej podstawy świata, a na miejsce czynności wyobrażającej albo myślącej, którą można sobie pomysleć tylko w połączeniu z immanentną treścią wyobrażeniową, stawiają pojęcie czystej czynności, czyli aktualności, pozbawionej samej przez się wszelkiej treści, do którego dochodzimy, gdy z danego empirycznie przebiegu woli wydzielimy wszelkie pierwiastki wyobrażeniowe. Ten pogląd można więc (za przewodem Paulsena) trafnie nazwać w o l u n t a r y z m e m. Wundt także, jak widzieliśmy, sprowadza wszelką realność do czynności woli; ale jego teoria woli jednak się różni bardzo znacznie od

teorii Schopenhauera mianowicie tym, że popierwsze uznaje nie tylko powszechną wolę świata, lecz i wielość jednostek woli, o czym zaraz pomówimy, oraz że powtóre wyobrażenia nie uważa za pozbawione pod względem metafizycznym znaczenia uboczne zjawisko funkcji woli, lecz usiłuje je wywieść jako konieczny wynik działalności woli i tym sposobem sprowadzić wyrównanie pomiędzy poglądami woluntarystycznymi a intelektualistycznymi, które w swych postaciach krańcowych stoją nie pogodzone naprzeciw siebie.

Że wola w pierwotnej swej istocie jest „ślepa“, to, jak wiadomo, jest twierdzeniem podstawowym metafizyki Schopenhauerowskiej. Jakkolwiek zaś i Schopenhauer faktycznie nie może się obejść bez intelektu (bo wola ma się uprzedmiotawiać w świat zjawiskowy, którego nie można sobie pomyśleć bez inteligencji, którejby się zjawił), to jednak odmawia mu realności metafizycznej, tak że pozostaje rzeczą zupełnie zagadkową, jak wola sobie poczyna, aby zjawiać się samej sobie. Dopiero E. Hartmann poprawił ten błąd w systemacie swojego mistrza, stawiając obok woli, jako zasady realnej, zasadę idealną i odnosząc obydwie, jako atrybuty, do jednej substancji. Wedle tego rzeczywistość nie jest ani samym objawem woli, ani samym wyobrażeniem, lecz zarazem wola i wyobrażeniem. Wundt tak dalece nie zbliża się do intelektualizmu. Trzymając się zasady, że „własny byt przedmiotów jest chce-

niem“, dochodzi do wniosku, że wyobrażenie „może tylko pochodzić z wzajemnego określania się woli jednostkowych“. To znaczy przede wszystkim, że wyobrażanie istnieje tylko w pojedynczych osobnikach; rzeczywistość nie jest sama przez się wyobrażeniem, t.j. składnikiem rozległego związku idealnego, jak to twierdzi bezwzględny idealizm a wraz z nim jeszcze i E. Hartmann, lecz staje się treścią wyobrażeniową dopiero wskutek wzajemnego określania się jednostek woli; niema wcale inteligencji nadindywidualnej, „obejmującej wszelki byt w formie wyobrażenia lecz jest tylko wiele inteligencji indywidualnych, z których każda odtwarza ułamek świata“. Pomimo to jednak wyobrażanie, jak Wundt powiada z naciskiem, jest „zarówno realne“, jak chcenie; chcenie i wyobrażanie są nam dane jednakowo bezpośrednio i zawsze razem; „bo istota jednostek woli polega całkowicie na ich wzajemnym określaniu się, ponieważ bez tego określania przestałyby być czynnymi, a wskutek tego przestałyby wogóle istnieć“ (S. 410).

Tym rozwiązaniem zagadnienia, o którym mowa, wyrównywa się zarazem inne przeciwieństwo, ciągnące się przez całą historję spekulacji ontologicznej, mianowicie przeciwieństwo *monizmu* i *pluralizmu*. Pluralista rozkłada świat na wielość niezależnych od siebie nawzajem jednostek; monista uważa przeciwnie dane empirycznie jednostki za niesamoistne członki pewne

całości. Dla pierwszego poglądu, który ma swych głównych przedstawicieli w Leibnizu i Herbarcie, nieprzewyciężoną trudność stanowi wyjaśnienie faktycznie istniejącego związku wszystkich jednostek, bo nie można zrozumieć, jakim sposobem pomiędzy wielością jednostek samoistnych mogą powstawać jakiegokolwiek stosunki. Monistyczny zaś pogląd na świat, na którym się opierają systematy Fichtego, Schellinga, Hegla i Schopenhauera, czyni przeciwnie niezrozumiałym podział jednolitego pierwiastkowo bytu na wielość względnie samoistnych osobników. I tutaj więc jest pożądana synteza, jeśli chcemy uniknąć wyraźnej sprzeczności pomiędzy wynikami myślenia filozoficznego a doświadczeniem; i w rzeczy samej widzimy, jak najznakomitsi systematycy chwili obecnej, Lotze, Hartmann i Wundt, zarówno usiłują pośredniczyć między monizmem a pluralizmem i zdobyć takie stanowisko, któreby czyniło zrozumiałym jednolity związek wszystkich jednostek, bez potrzeby odmawiania jednostce jej względnej samoistności.

Dla Wundta, jak już napomknęliśmy, synteza wynika sama przez się z pojęcia czynności woli. Ponieważ wszelkie realne chcenie wymaga treści wyobrażeniowej, a więc wzajemnego oddziaływania z obcym chceniem, „więc każda jednostka woli ma swoją jakościowo określoną, odróżniającą ją od innych jednostek, treść nie w sobie samej, lecz jedynie w swych stosunkach wza-

jemnych z innymi jednostkami“ (S. 412), a jest rzeczą zarówno niemożliwą pomyśleć sobie jednostki woli odosobnione, wyrwane ze swego związku, jak jest niemożliwą pomyśleć sobie całość realną, nie przypuszczając wielu, określających się nawzajem osobników, jako jej koniecznych składników.

Faktycznie nie jest nam dana ani jedność wszelkiego bytu, ani bezwzględnie niezłożony osobnik, lecz wyłącznie tylko wielość osobników złożonych. Wprawdzie rozum nasz w dwóch kierunkach jest party poza doświadczenie: to, co jest złożone, wymaga rozłożenia na swe składniki, a związek wielości zmusza nas do wyszukiwania obejmującej ją wyższej jedności; wszelako pojęcie niezłożonego osobnika jest, zarówno jak i pojęcie całości wszelkiego bytu, tylko ideą rozumową, ostatnim ogniwem regresu spekulacyjnego, a przeto jest błędem stawiać jedno lub drugie pojęcie na początku, ażeby z niego wyjaśnić dany nam świat; zamiast naodwrot wychodzić z tego świata, by zobaczyć, jak dalece on wymaga uzupełnienia spekulacyjnego. Wobec tego wprawdzie pluralizm monadologiczny powołuje się na doświadczenie wewnętrzne, zmuszające nas do uważania podmiotu wyobrażającego (albo samowiedzy) za niepodzielną jednostkę realną; a i Wundt sam, jak już widzieliśmy, przez regres indywidualny psychologiczny został doprowadzony do pojęcia apercpcji transcendental-

nej, jako ostatej podstawy jedności wszelkich procesów duchowych. Ale to, co dla rozpatrywania psychologicznego okazuje się ostatnią jednością, nie potrzebuje, jak Wundt zaznacza, nią być i w znaczeniu ontologicznym. A nadto „jedność duszy empirycznej nie jest jednością niepodzielnej czynności, lecz jednością organizacji duchowej, która nie tylko jest analogiczna do organizacji cielesnej, lecz z nią stanowi jedno, ponieważ działalność duszy jest niemożliwa bez wielości narządów i ich funkcji“ (S. 379). Podobnie zaś jak jedność fizjologiczna ciała żyjącego (jak uczy doświadczenie) wynika ze współdziałania wielości pierwiastków względnie samistnych (narządów, komórek), będących ze swej strony kompleksami jeszcze prostszych składników (molekuł i atomów), podobnie trzeba przypuszczać, że i nasza wola indywidualna nie jest ostatnią jednostką woli, lecz już jest wolą ogólną, wynikającą ze współdziałania wielości podrzędnych jednostek woli.

Z tego stanowiska i stosunek ciała i duszy otrzymuje nowe oświetlenie, bo teraz można „wszystkie owe składniki życia, które empirycznie można wykazać tylko jako jego środki pomocnicze fizyczne, nie jako psychiczne, pojmować metafizycznie jako niższe jednostki świadomości, podległe świadomości centralnej, od niej zależne i na nią wpływające, ale nie uczestniczą-

ce w jej związku“ (S. 606). Pochodzenie świadomych czynności woli z czynności odruchowych, odbywających się początkowo mechanicznie, oraz wsteczne przeobrażanie się czynności świadomych w odruchowe—staje się dopiero teraz rzeczą zrozumiałą, oile że nie chodzi przytym o „uduchowienie mechaniczności“ ani o „zmechanizowanie duchowości“, lecz tylko o wprowadzanie niższych form stawania się duchowego do wyższych albo o cofanie się wyższych do niższych; a to samo dotyczy zjawisk rozwoju ogólnego, który, jak to powyżej wyłuszczyliśmy, rozpatrywany ze stanowiska czysto empirycznego, przedstawia się jako proces psychofizyczny. Ustrój elementarny powinniśmy zatym pojmować jako „podkład jednej jedynej świadomości formy najniższej“. Kiedy zaś w roślinie istnieją obok siebie oddzielne liczne proste jednostki świadomości, tymczasem u zwierząt „powstający podział pracy narządów prowadzi do powstania jedności ciała całkowitego, za pośrednictwem układu nerwowego, a układ nerwowy sam powoli dzieli się na ustopniowany porządek narządów“, któremu odpowiada tyleż podrzędnych i nadrzędnych względem siebie złożonych jednostek woli. Postęp rozwoju przytym skutecznia się przez to, że świadomość centralna coraz to bardziej skupia się w narządzie centralnym, gdy tymczasem większa część dowolnych pierwotnie czynności życiowych przypada niższym ośrodkom w formie reakcji popędowych.

Jeśli tym sposobem przypuszczenie stopniowanego porządku jednostek woli okazuje się pod względem psychologicznym i naturalno-filozoficznym ideą nadzwyczaj płodną, to ono otrzymuje jeszcze większe znaczenie przez to, że ustanawia łączność między rozwojem biologicznym a historycznym i zamienia rozbieżne dla rozpatrywania empirycznego dziedziny przyrody i ducha w „składniki jednego i jedyne go rozwoju duchowego“. Bo tu i tam chodzi o rozwinięcie wyższych jednostek woli z niższych; osobista wola indywidualna, która, jeśli uwzględnimy tylko świat duchowy, zdaje się tworzyć ostatni indywidualny punkt wyjścia rozwoju, jest „tylko ogniwem przejściowym, co prawda, wyróżniającym się przez swe położenie, ogniwem, prowadzącym od ostatnich jednostek duchowych do zjednoczenia ich wszystkich w jedność idealną“. Przyroda jest „stopniem wstępnym“ ducha, oile że wytwarza podstawy fizyczne, których wymaga życie duchowe, ale to, co przyrodzone, jest jednak zarazem w istocie swej pokrewne temu, co jest duchowe, ponieważ „wszystko, co w wyższych jednościach dochodzi do rozwinięcia, jest już zapowiedziane w podstawowych własnościach ostatnich jednostek, w chceniu i w powstającym wskutek wzajemnego określania się różnych woli czuciu“. Nareszcie okazuje się, że i formalny charakter rozwoju fizycznego i duchowego jest jednaki, bo w obydwu razach chodzi o „czynność organizującą“, dzięki

której niższe jednostki woli są oddawane na usługi wyższym; jak w ogólnym życiu ludzkim „osobista wola indywidualna oddaje się na usługi woli ogólnej, tak już najniższa wola osobista panuje nad niezliczonemi pierwiastkami woli“ (S. 427 i nast.).

Tak więc ostatecznie w idei rozwoju zbiegają się prawie wszystkie nici metafizyki Wundtowskiej, którą dlatego słusznie nazwano ewolucjonistyczną. Zapewne pojęcie ewolucjonizmu jest tak wieloznaczne, że taka nazwa sama przez się nie wiele nas pouczy. Systematy Leibniza, Schellinga, Hegla i Hartmanna, Spencera, w których wszystkich idea rozwoju odgrywa wybitną rolę, z pewnością mało mają wspólnego, a nauka rozwoju naszego autora znów odbiega w istotnych punktach od poglądów wszystkich tych myślicieli.

Największą jest może odległość pomiędzy Wundtem a Spencerem. Jeśli, jak przypuszcza Spencer, istota rzeczy jest niepoznawalna, to i pojęcie rozwoju ma tylko fenomenalne znaczenie, jest tylko formułą myślenia, schematem, któremu wszelkie stawanie się wygodnie można podsumować, a który nam umożliwia jednolite pojmowanie świata zjawisk. Pozatym główne cechy Spencerowskiego pojęcia rozwoju są abstrahowane z doświadczenia zewnętrznego; gdy to samo pojęcie stosuje się potem i do zjawisk wewnętrznych, duchowych, nauka rozwoju u te-

go filozofa otrzymuje charakter nawskroś naturalistyczny, a nawet poniekąd materjalistyczny, ujawniający się zwłaszcza w zaprzeczeniu wszelkiego celu, działającego w procesach, oraz w dążeniu ku czysto mechanicznemu wyjaśnianiu wyników rozwoju. Jeśli przeciwnie wraz z Wundtem wyjdziemy z założenia, że rzeczywistość jest systematem jednostek woli, a wszelkie stawanie się jest czynnością woli, wtedy pojęcie rozwoju otrzyma znaczenie realne, bo czynność woli okazuje się we wszystkich swych objawach funkcją organizującą; a zarazem wszelki rozwój, także rozwój w przyrodzie zewnętrznej, okazuje się w gruncie rzeczy procesem duchowym, a zamiast pojęcia przyczynowości, staje się najwyższą kategorią metafizyczną pojęcie celowości, ponieważ dążenie do pewnego celu należy do natury woli.

Uwydatnione tutaj punkty są zarazem temi, w których Wundt się styka zarówno z Leibnizem, jak z Schellingiem, Heglem i Hartmannem. Również i teoria porządku ustopniowanego osobników przypomina znane idee Leibnizowskie. Ta zgodność jednak zaledwie zasługuje na uwagę wobec głębokiej różnicy, że Leibniz wskutek swego zasadniczego poglądu pluralistycznego zna tylko rozwój indywidualny, a nie zna uniwersalnego, gdy tymczasem u Wundta, jak u Schellinga, Hegla i Hartmanna, właśnie na rozwój

uniwersalny jest położony główny nacisk. Natomiast występuje tu inna różnica, niemniej ważna. U Schellinga i Hegla należy rozumieć rozwój nie jako przebieg w czasie, lecz jako stosunek nadczasowy (umysłowo zrozumiały — intelligibel); ewolucja absolutnej podstawy świata w wielość wypływających z siebie nawzajem i wzajemnie na siebie teleologicznie wpływających stopni rozwoju należy całkowicie do metafizycznego zakresu bytu w sobie, a nie do zakresu zjawisk fizycznych, przestrzennie i czasowo określonych. Z przyrodniczą teorią rozwoju nie ma zatem ten ewolucjonizm *t r a n s c e n d e n t n y* żadnej styczności. Wundt zgodnie z Hartmannem przyjmuje właśnie naodwrot dane empirycznie szeregi rozwojowe za punkty wyjścia; uniwersalny proces rozwojowy jest dla niego tylko wymaganą przez rozum całością wszystkich owych szeregów; przekracza więc wprawdzie poza granice dostępnego nam doświadczenia, ale pozostaje w obrębie czasu, i nie tylko nam wolno, ale nawet musimy wszelkie szczegółowe, dane nam empirycznie stawanie się uważać za jego konieczny składnik.

Stąd, co prawda, pod względem spekulacyjnym wyrastają trudności, nie istniejące dla ewolucjonizmu transcendentnego. Bo po pierwsze następuje się pytanie, jakim sposobem dochodzi do skutku jednolite i celowe współdziałanie wielu jednostek woli, bez którego nie można sobie

pomyśleć rozwoju. Rzecz byłaby zrozumiała, gdyby owe liczne wole indywidualne już z góry były poddane panującej nad nimi woli ogólnej; ale to przecież tylko w ograniczonej mierze tak jest; faktycznie dana jest najpierw wielość względnie niezależnych osobników, a dopiero w przebiegu samego procesu rozwojowego dochodzi do skutku wytwarzanie się wyższych i coraz to wyższych wspólnot woli. Powtórę, gdy usiłujemy szereg rozwojowy duchowy i fizyczny powiązać w jednolitą całość, staje się coraz mglistszą i idea celu ostatecznego, ku któremu dąży ta całość. "Kosmologiczna idea nieskończoności, w którymkolwiekbyśmy ją śledzili kierunku, przekracza o wiele granice, zakreślone naszym ideom wspólności duchowej, dostępnym na gruncie doświadczenia", i tym sposobem „z naszym moralnym ideałem ludzkości, jakkolwiek jest nam cenny i niezbędny, ocucamy się tu ostatecznie nad brzegiem przepaści, przez którą, jak się zdaje, żaden nie prowadzi most. Choćbyśmy jak najdalej zaszli w organizowaniu otaczającej nas przyrody, ostatecznie ostatnie słowo należy do nieubłaganych i nad działalnością woli ludzkiej, choćby nawet skupionej w jednej i jedynej jedności, nieskończenie górujących potęg kosmicznych" (S. 428). Jeśli więc, aby zrozumieć wogóle możliwość rozwoju świata, zmuszeni jesteśmy przypuszczać „podstawę, dokładnie odpowiednią wynikom, które mają być osiągnięte“, jedność, po-

przedzającą wielość i w niej działającą, to jednak, jak Wundt w przeciwieństwie do Hartmanna twierdzi, ta idea ostatecznej podstawy wszechświata nie da się bliżej określić, ponieważ nie znamy przygotowującego się w postępie rozwoju idealnego wyniku końcowego, z którego moglibyśmy wnioskować o własnościach owej podstawy; i dlatego na granicach poznania rozumowego odstawia się dla niego dziedzina, w której wiara wstępuje w swe prawa.

## 5. Idee religijne.

Otrzymane dotychczas wyniki określają stanowisko naszego filozofa wobec podstawowych zagadnień filozofji religji; pomiędzy nimi zaś pierwsze miejsce zajmuje pytanie, jakie są podstawy pewności w sprawach religji. Czy przekonania religijne ostatecznie w myśl wiary objawionej polegają na pewnych faktach doświadczenia, czy też w myśl racjonalizmu teologicznego na argumentach logicznych? Podług Wundta ani jedno, ani drugie. Pogląd prymitywny, jakoby Bóstwo przez bezpośrednie wmięszanie się w bieg przyrody albo do losów ludzkich się „objawiało“, zdaniem jego nie da się utrzymać; ale i dowody istnienia Boga nie mają żadnej wartości; bo próbując wykazać, iż Bóg jest transcendentną przyczyną danego nam porządku świata, i tym sposobem „zapewnić ideom religijnym miejsce w poznaniu świata, jako wa-

runkom tego poznania, z natury rzeczy mogą zawsze tylko doprowadzać do pojęć, posiadających znów tylko charakter pojęć umysłowych“. Bóg racjonalizmu nie jest więc w rzeczy samej bezwzględną podstawą świata, lecz jest sam częścią składową świata, a nadto w żadnym nie pozostaje stosunku z faktyczną treścią świadomości religijnej. Idei rozumowych wogóle nie można dowieść: „można je wykazać, jako ostatecznie założenia, do których dochodzi nasze myślenie, gdy rozpoczynający się w doświadczeniu postęp od następstw do powodów prowadzi ono dalej poza wszelką daną nam granicę, ale nie można ich dowieść, jako koniecznych następstw z danych przesłanek“ (S. 431). Tak więc pozostaje tylko sposób uzasadniania wiary w Boga, który Kant nazywa *d o w o d e m m o r a l n y m*: „idea Boga polega na wymaganiu podstawy dla moralnego ideału ludzkości, przypuszczanego jako ostateczne następstwo wszelkiego rozwoju ludzkiego, oraz na rozszerzeniu względnej tylko nieskończoności owego następstwa w nieskończoność bezwzględną“.

Na drugim miejscu nasuwa się pytanie, jaka jest dokładniejsza treść idei Boga. Pominąwszy nieliczne określenia ogólne, wypływające ze stosunku do moralnego ideału ludzkości, chodzi tu głównie o to, jak sobie mamy wzbraznić stosunek Boga do świata. Dla Wundta jest rzeczą pewną, że *p o d s t a w y ś w i a t a* żadnym spo-

sobem nie możemy sobie wyobrazić jako zupełnie oderwanej od treści świata: „Raczej jak wszędzie podstawa w swym następstwie tylko przez to działa, że sama w nie wchodzi, podobnie i ideę Boga tylko wtedy możemy powziąć, gdy Boga sobie wyobrażamy jako wolę świata, a rozwój świata jako rozwinięcie boskiego chcenia i działania“. Idea Boga przechodzi tym sposobem w „ideę najwyższej woli świata, w której uczestniczą wole jednostkowe i obok której im także przysługuje własny samoistny zakres działania, podobnie jak posiadają taki zakres obok ograniczonych form empirycznych woli ogólnej“ (S. 434). Zgodnie z tym należy zarzucić *supra-naturalizm*, przypisujący bóstwu istnienie pozaświatowe i ponadświatowe, zarówno jak i *panteizm*, utożsamiający Boga i świat, a na ich miejsce należy postawić *panenteizm*, uważający skończony świat empiryczny za niepełny objaw nieskończonej podstawy świata. W tych czysto abstrakcyjnych określeniach pojęć jednak „uczucie religijne“ nie znajduje jeszcze zadowolenia: „pragnie ono określonej, wyobrażalnej treści; więc ogólne idee podstawy świata i celu świata ucieleśniają mu się w konkretne wyobrażenia wiary o Bogu i o celu własnego bytu zarówno, jak bytu wszech rzeczy“. Tu biorą początek pozytywne poglądy religijne, które należy pojmować jako „przeobra-

zenia koniecznych przez się transcendentnych idei rozumowych w wyobrażenia“ (S. 668).

To przeobrażenie jest przy duchowo-zmysłowej naturze człowieka zupełnie nieuniknione, a jest zarazem konieczne, jeśli idee religijne mają wywierać ów wpływ moralny, który polega na ich bezpośrednim związku z moralnym ideałem życiowym. Byłoby więc, zdaniem naszego autora, usiłowaniem zarówno daremnym, jak bezcelowym, gdybyśmy zechcieli religję pozytywną zastąpić filozofją. Nie może być zadaniem filozofji tworzyć religję, lecz tylko ją pojmować, t.j. wykazywać początek uczuć i wyobrażeń religijnych, oraz „wcielać pierwiastki religijne w pogląd na świat, obejmujący wszystkie składniki myślenia ludzkiego“ (S. 5). Z drugiej strony jednak nie należy zapominać, że wyobrażenia i formy kultu religji pozytywnych mają tylko znaczenie symbolów. „Wszelki pogląd, przyznający im obok tego wewnętrznego wpływu na uczucie religijne jeszcze jakąś zewnętrzną siłę cudotwórczą, oznacza cofanie się do pierwotnego stopnia wiary w czary i pracuje przeto nad uniemoralnieniem religji“ (S. 670).

Te uwagi można zastosować szczególnie także do wiary w nieśmiertelność. Tę wiarę „można w tym samym znaczeniu, jak wszystkie poglądy religijne, uważać najpierw tylko za pewną formę wyobrażenia, w której człowiek uprzystępnia swojemu uczuciu ideę niezniszczal-

nej wartości dóbr moralnych. Ta idea zawiera w sobie przekonanie o niezniszczalności ducha w tym znaczeniu, że ponieważ ducha należy sobie wyobrażać tylko jako ustawiczne stawanie się i działanie, przeto wszelka siła duchowa zachowuje swą niepożytą wartość w procesie stawania się ducha“ (S. 673). Przeciwnie nauka o osobistym przetrwaniu po śmierci, która zresztą nie da się pogodzić zarówno z substancjalnym jak z aktualnym pojęciem duszy, ponieważ dusza niezłożona, wyzuta z wszystkich swoich związków, jest pozbawiona warunków, na których się opiera zachowanie samowiedzy,—ta nauka zdaniem Wundta jest jedynie wpływem hedonizmu egoistycznego: „bo nie dlatego przedstawia się tu niezniszczalność ducha, jako osobiste przetrwanie, że dla nas byt i stawanie się duchowe mogą być pomyślane tylko w formie działania osobistego, lecz jedynie dlatego, ponieważ zwykle mniemamy, iż tylko tą drogą nieograniczona podmiotowa potrzeba szczęścia znajduje swe zadowolenie“ (S. 672).

## ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY.

### E t y k a.

#### I. Podstawy etyki.

W przeszłym rozdziale okazało się w niejednym miejscu, że na ukształtowanie metafizycznego i religijnego zakresu idei w znacznej mierze wpływają także wymogi i ideały moralne. Metafizyka wskazuje przeto na etykę, jako swe konieczne uzupełnienie; co prawda, zobaczymy niebawem, że i etyka ze swej strony nie może być przeprowadzona bez posiłkowania się założeniami metafizycznymi, że więc stosunek zależności obydwu jest wzajemny.

Właściwą kwestją kardynalną etyki jest kwestja źródła pojęć i ideałów moralnych; stosownie do odpowiedzi na to pytanie wypadną też potym poglądy na znaczenie i warunki ważności sądów etycznych. Tutaj zaś prawie z samego początku refleksji naukowo-etycznej walczą z sobą przeciwne systemy empiryzmu i aprioryzmu czyli intuicjonizmu. Według drugiego z tych systemów, którego głównym przedstawicielem w czasach nowożytnych jest Kant, najo-

gólniejsze pojęcia moralne dobra i zła stanowią tak samo, jak kategorie w dziedzinie teoretycznej, pierwotny zasób naszego rozumu, dostarczającego nam w rozkazniku kategorycznym, w głosie sumienia, niewzruszoną, raz na zawsze ustaloną normę wszelkiej oceny moralnej. Chociaż niemiecki idealizm pokantowski zarzucił ścisłe pojęcie rozkaznika kategorycznego, to jednak i on zachował ogólne mniemanie, że zasady moralne mają swe korzenie w rozumie, a nie w doświadczeniu. Empiryzm przeciwnie, wyrobiony szczególnie w Anglii, uczy, że pojęcia moralne powstały wszędzie dopiero na podstawie danych stosunków, a zatem w treści swojej są tak zmienne, jak same warunki życiowe człowieka. Aprioryzm z natury rzeczy łatwo rozwija się w rygoryzm, który bez względu na różnorodność stosunków zewnętrznych i popędów wewnętrznych, którym człowiek ulega w swym postępowaniu, wszystko jedną mierzy miarą; empiryzm przeciwnie łatwo wyradza się w ów relatywizm albo sceptycyzm moralny, nieuznający wogóle jakiegokolwiek przedmiotowo ważnej moralnej miary wartości.

Stanowisko Wundta i w tej kwestji zajmuje środek pomiędzy ostatecznościami. Aprioryzm on zarzuca, ponieważ doświadczenie zbyt wyraźnie wykazuje zmienność pojęć moralnych, i ponieważ psychologicznie jest niepodobieństwem, żeby człowiek w swym postępowaniu był kiero-

wany „czystym“ nakazem obowiązku, niezależnym od wszelkich pobudek uczuciowych (S. 494). Ale i empiryzm nie zyskuje bezwzględneho jego uznania, ponieważ przeocza związek wewnętrzny pomiędzy tak odmiennymi zewnętrznie formami zjawiskowemi świadomości moralnej, oraz postępowy rozwój poglądów moralnych w ludzkości, zmuszający nas do wnioskania o jakimś celu, do którego zmierza cały ten ruch. Nakazów moralnych nie należy więc uważać ani za składniki spoczywającego w sobie prawodawstwa moralnego, trwającego wieczyście w stężalej nieruchomości, gdy pozatem we wszelkich dziedzinach życia duchowego nieustanna panuje zmiana, ani też za przypadkowe wytwory zmiennych okoliczności, lecz za prawidłowe wyniki powszechnego rozwoju duchowego, którego tylko część stanowi historyczny przebieg stawania się ludzkości. Idea rozwoju stanowi więc i w etyce naszego filozofa motyw przewodni, a można się nawet domyślać, że została najpierw powzięta dla dziedziny etycznej, a dopiero stamtąd przeniesiona do metafizyki.

Podstawowy pogląd ewolucjonistyczny wywarł także wpływ na metodę etyki. Jak tylko dzięki doświadczeniu poznajemy faktyczne dane rozwoju moralnego, podobnie i przy stwierdzeniu znaczenia i celu tego rozwoju, a więc przy poszukiwaniu zasad moralności, powinniśmy wychodzić z doświadczenia. Że pomijano zupeł-

nie doświadczenie i czerpano zasady etyczne bezpośrednio z praktycznego rozumu albo dedukowano z ogólniejszych twierdzeń metafizycznych, to było błędem metody spekulacyjnej; równie fałszywe jest jednak zdaniem Wundta przypuszczenie empirystyczne, jakoby owe zasady można było wynaleźć przez proste rozpoznawanie, czy to przedmiotowych form zjawiskowych życia moralnego, czy też podmiotowych warunków postępowania moralnego. Metoda obiektywna zdaniem jego koniecznie prowadzi do tego, że „aby nie ulec przygniatającej wielokształtności faktów moralnych, uwzględnia się jednostronnie tylko jakiś szczegółowy zakres zjawisk; a metoda podmiotowa, psychologiczna wpada w przesąd, jakoby wszystkie objawy życia moralnego można było pojmować z warunków świadomości indywidualnej. Z tego zaś wynika, że etyka nie może się obejść bez spekulacyjnej przeróbki faktów doświadczalnych, że więc empirja i spekulacja muszą się połączyć; do pierwszej z nich należy wytworzenie możliwie wyczerpującego przeglądu faktycznego stanu życia moralnego, do drugiej—„dostarczanie zasad, z których wychodząc, moglibyśmy uprzystępnić naszemu zrozumieniu fakty świata moralnego“. W dziedzinie etyki rzecz się ma ostatecznie tak samo, jak w dziedzinie przedmiotowego poznania przyrody; doświadczenie wprawdzie może wszędzie wskazywać na pewne wymagalniki, niezbędne, ażeby

zrozumieć fakty w ich związku; ale „ponieważ takie wymagalniki same nie są faktami doświadczalnymi, to też metodą empiryczną mogą być tylko przygotowane, a nie rzeczywiście odkryte“ i wyjaśnione.

Połączenie, według pewnego planu, metody empirycznej i spekulacyjnej cechuje etykę Wundta pod względem formalnym i uwydatnia się już w zewnętrznym układzie obszernego dzieła. Mniej więcej trzecia część całości jest poświęcona rozpatrywaniu „faktów życia moralnego“, t.j. zakresów wyobrażenia i form bytu, w których mniej lub więcej jasno wyrażają się poglądy moralne; drugi rozdział śledzi „rozwój moralnych poglądów na świat“, które zresztą w szerszym znaczeniu przedstawiają również materiał faktyczny dla badania etycznego, w trzecim nareszcie są ustalone „zasady moralności“, i tym sposobem otrzymuje się podstawa do roztrząsania i oceny „moralnych dziedzin życiowych“, wypełniającej rozdział czwarty i ostatni.

Może to kogo uderzyć, że zagadnienia psychologiczne, dotyczące n.p. moralnego znaczenia uczuć, różnicy pomiędzy zmysłowemi a moralnemi sprężynami woli, istoty i warunków moralnego upodobania i niezadowolenia, więc zagadnienia, umieszczane przez niektórych etyków na czele ich badań, w wykładzie Wundta zajmują tylko podrzędne miejsce. Ale Wundt, jak już zaznaczyliśmy, uważa to za fatalny błąd, gdy się przypuszcza, jakoby cały świat moralny musiał

być zrozumiała z warunków świadomości indywidualnej. Jak wszystkie objawy życia duchowego, tak naturalnie i fakty moralne podlegają ocenie i wyjaśnieniu psychologicznemu, ale ponieważ te fakty w istocie swej sięgają poza świadomość podmiotową, czego dostatecznie dowodzi choćby istnienie sumienia, więc nie psychologja indywidualna, lecz psychologja narodów tworzy „przed-sionek etyki“. To też zgodnie z tym i poszukiwania pierwszego rozdziału należą po większej części do psychologii narodów. Przy dzisiejszym, zupełnie jeszcze niewykończonym stanie tej nauki nie można było naturalnie ani pomyśleć o wyczerpującej i stanowczej odpowiedzi na następujące się pytania i mogło głównie tylko chodzić o wykazanie, jak należy zużytkować wyniki psychologii narodów w interesie etycznym. W każdym razie Wundt sądzi, że z nagromadzonego już materiału można wyciągnąć niektóre wnioski ogólniejszego znaczenia.

Tak n. p. badanie pierwotnych znaczeń i zmian w znaczeniu istniejących w różnych językach wyrazów na oznaczenie pojęć moralnych jego zdaniem uprawnia nas do przypuszczenia, że idee moralne nie są ani pierwotnym zasobem ducha ludzkiego, ani wynalazkiem późniejszym, ograniczającym się do kilku narodów kulturalnych, lecz że się rozwinęły z pierwotnie „jednorodnych zarodków“ według „zgadzających się między sobą praw“. A dalej wykazuje, „że po-

czucie moralne, im dawniejszy jest stopień, na którym je napotyamy, tym zupełnie w obja-  
wach swych utożsamia się z uczuciem religij-  
nym“ (E. 102), tak, że byłoby rzeczą zarówno  
chybioną wywodzić moralność z religji, jak reli-  
gję z moralności. Wszystkie nakazy moralne  
mają początkowo charakter przepisów religijnych;  
z drugiej strony jednak bogowie po odtrąceniu  
dodatków fantazji mytologicznej są uważani albo,  
jak w czci przodków i bohaterów, za idealne  
wzory postępowania ludzkiego, albo, jak u więk-  
szości religji wyższych, za przedstawiciele idealne-  
go porządku świata, wyższego nad świat zmy-  
słowy.

Podobnie jak moralność i religja, mają tak-  
że moralność i o b y c z a j wspólne źródło. Ogół  
panujących w pierwotnych społecznościach naro-  
dowych i plemiennych norm dowolnego postępo-  
wania rozdzielił się wszędzie dopiero później  
z jednej strony na nakazy moralne, a z drugiej  
strony na przepisy obyczajowe i prawne; a te  
same przyczyny, które skłaniają jednostkę do  
poddawania się przepisom obyczaju, są więc  
pierwotnie także podstawą postępowania moral-  
nego. Jeśli etycy darwinistyczni oparli na tym  
teorię, że porządki moralne, zarówno jak obycza-  
je, są utrwalonemi nawykniemi do pewnego  
postępowania i w głównej swej treści powinny  
być tak samo wyjaśniane, jak instynkty zwierzę-  
ce, mianowicie jako wyniki biernego przebiegu

przystosowania i doboru, sprzyjającego takim sposobom postępowania osobników, które są korzystne dla przetrwania społeczności, to Wundt przeciwnie wskazuje na głęboką różnicę między instynktem a obyczajem. „Instynkt jest zmechanizowanym, a obyczaj uogólnionym nawyknieniem do pewnego postępowania“: rozwój obyczaju opiera się więc na życiu historycznym, na „połączeniu myślenia indywidualnego z ogólnym“, o czym u zwierząt niema mowy. Ale Wundt również zaprzecza, jakoby potrzeba obrony, którą obyczaj najczęściej faktycznie zaspakaja, mogła uchodzić za przyczynę jego powstania, a natomiast stawia hipotezę, „że prawie wszystkie, a zwłaszcza wszystkie ważniejsze formy życiowe dadzą się sprowadzić do źródła religijnego, zartatego w późniejszej świadomości“ (E. 110), że więc obyczaje pierwotnie oznaczały czynności kultu.

Jak dalece to jest w szczegółach prawdziwe, to mogą dopiero rozstrzygnąć dokładniejsze poszukiwania obyczajowo-historyczne, których możemy się spodziewać w drugim tomie psychologii narodów. W każdym jednak razie w myśl naszego autora należy uważać obyczaj i moralność nie za wytwory zewnętrznych warunków bytu, lecz za skutki wewnętrznych, duchowych zdolności i sił natury ludzkiej, wśród których pierwsze miejsce zajmują napotykanne w każdej ludzkiej świadomości uczucia poszanowa-

nia i przychylności. „Na pierwszych opiera się przede wszystkim religijne, na drugich społeczne życie ludzi. Obydwa zaś podstawowe popydy wchodzą następnie w najrozmaitsze połączenia i zyskują tym sposobem wzmacniający się nawzajem wpływ na zależne od nich ukształtowania życiowe“ (E. 264). Obok tych pobudek psychologicznych wchodzi jednak później w rozwoju obyczaju i moralności w grę jeszcze ogólne prawo życia duchowego, które Wundt nazywa „prawem heterogonji celów“.

Rozumie przez to „ogólne doświadczenie, że w całym zakresie wolnych czynności woli ludzkiej objawy woli występują zawsze w ten sposób, iż skutki czynności sięgają mniej lub bardziej daleko poza pierwotne pobudki woli że więc wskutek tego dla przyszłych postępów powstają nowe pobudki, wywołujące znów nowe skutki“ (E. 266). Tak n.p., aby rzecz unaocznić dotykającym przykładem, potrzeba komunikacji w czasach nowożytnych wytworzyła mnóstwo środków pomocniczych, których stosowanie jednak w następstwie wywołało sięgającą daleko poza ramy pierwotnie zamierzonych celów zmianę w stosunkach komunikacji; i analogicznie także w zakresie życia duchowego, a specjalnie moralnego rozwój postępuje zawsze i wszędzie tym sposobem, że wyniki prześcigają pobudki, że istniejące już, ale pierwotnie innym celem służące formy postępowania przygotowują

nowe cele życiowe. To prawo, które, jak odrazu widać, przedstawia szczególne zastosowanie ogólniejszej zasady syntezy twórczej, wyjaśnia więc z jednej strony wzrastającą rozmaitość ludzkich form życiowych, a z drugiej strony także postęp od niższych stopni moralności do wyższych: „Achilles, ścigający Trojańczyków przez zemstę, mimowoli walczy za swoich; ale ponieważ odnosi sławę i zaszczyty nie z powodu owej samolubnej pobudki, lecz dla pomocy, niesionej zagrożonym towarzyszom, staje się już dla walczącego ten cel powoli pobudką“.

Bardziej jednak, niż jakkolwiek inny fakt życia moralnego, wymaga prawo heterogonji zarazem spekulacyjnego uzupełnienia doświadczenia etycznego. Niewspółmierność celu i pobudki dowodzi, że rozwój duchowo-moralny nie jest dziełem indywiduów; nasuwa się więc pytanie, jakie założenie metafizyczne trzeba postawić pod względem stosunku woli indywidualnej do ogólnego stawania się, aby sobie wyjaśnić taki stan rzeczy; a dalej następuje zadanie określenia przedmiotowych celów moralnych, nie zawartych w świadomości jednostek. Dla rozwiązania pierwszego z tych zagadnień naturalnie wyniki metafizyki ogólnej mają rozstrzygające znaczenie, i na nich etyka powinna się tu opierać. Heterogonja celów pozostaje zagadkową, jeśli indywidualizm, przyznający realność tylko osobnikom, ma słuszość za sobą, bo dla niego

niema wcale związku duchowego, niema ogólnego życia duchowego ani ogólnych celów duchowych, oprócz takich, które są wspólne wielu osobnikom, żyjącym przypadkowo razem" (E. 455). Staje się zaś zrozumiałą, jeśli przyjmiemy wyłożone powyżej pojmowanie uniwersalistyczne duchowości, według którego indywidualne życie psychiczne jest wszędzie i pierwotnie składnikiem rozleglejszego stawania się duchowego, z którego nie może być wyzuty bez zupełnej utraty swej realności; bo wtedy można sobie wyobrazić, że w ogólnym życiu duchowym działają pewne popędy, pewne dążności do rozwoju, które sięgają poza zakres świadomości jednostkowej i woli indywidualnej.

Zajęcie zaś w tej kwestji pewnego stanowiska ma nie tylko teoretyczne, lecz także praktyczne znaczenie. Bo jeśli jednostce odejmiemy bezwzględną samoistność substancji metafizycznej, to i ideały i cele usiłowań indywidualnych mogą mieć tylko względną wartość, i wynika stąd wymaganie, żeby cele woli jednostkowej godziły się z celami uniwersalnego procesu rozwojowego, w którym biorą udział wszystkie jednostki. Etyka, jako systemat norm moralnych, podporządkowuje się więc całkowicie metafizyce. Ale na przeciw temu nasuwa się natychmiast pewna wątpliwość, wydająca się dość poważną, aby zachwiać i założeniem, o które tu chodzi. Jeśli osobnik jest pozbawiony samoistności metafizycz-

nej, jeśli jest tylko członkiem i narządem ducha ogólnego, czyż wtedy w każdej chwili nie jest zmuszony sam z siebie czynić tego, co mu wypada czynić stosownie do stanowiska, jakie zajmuje wśród całości? czyż więc nie jest rzeczą zarówno zbyteczną, jak niedorzeczną, przepisywać mu pewne szczególne normy postępowania? Nie można sobie wyobrazić, jakie zadanie miałyby mieć etyka obok metafizyki, jeśli pojęcia tego, co „powinno“ być, i tego, co „jest“, są identyczne. To też u Hegla, najśmielszego przedstawiciela myśli uniwersalistycznej, w rzeczy samej etyka zupełnie się rozplywa w filozofji historii. Zdrowy rozsądek ludzki naturalnie będzie się zawsze opierał takiemu ulotnieniu pojęcia moralności podmiotowej, a i doświadczenie zdaje się go w tym popierać. Wszak nie przeszkadza jednostce założyć sobie cel, jaki sama zechce; jeśli w czymkolwiek jesteśmy wolni, to z pewnością jesteśmy wolni w oświadczeniu się za takim lub innym ideałem życiowym, a zgodność albo niezgodność tego ideału z możliwie istniejącym celem świata będzie wprawdzie miała rozstrzygające znaczenie dla jego dościgłości albo niedościgłości, ale nie dla naszej oceny tego ideału.

Na pierwszy z tych zarzutów Wundt odpowiada wskazaniem [na to, że jedność osobników jest stawającą się, a nie istniejącą z samego początku. Naprzeciw woli indywidualnej staje „wola ogólna nie jako jedyna i niepodziel-

na, lecz jako ustopniowany porządek jednolitych potęg woli“. Chociaż zaś świadomość indywidualna przedewszystkim czerpie „całkowicie ze skarbu napływających jej zzewnątrz, wspólnych jej z otoczeniem idei“, to jednak powoli przerabia je samodzielnie, „i rozwijają się w niej popędy woli, które są wprawdzie zapowiedziane w ogólnym kierunku woli, ale nie są dostatecznie skupione, aby mogły działać jako siły aktualne“. Tak n.p. „rodzina, gmina, korporacja zawodowa, szkoła, wspólność wykształcenia i państwo polegają na wzajemnym oddziaływaniu woli indywidualnej a woli ogólnej“, przyczym wola indywidualna na mocy przysługującej jej własności „koncentracji energicznej i świadomej siebie“ ostatecznie przedstawia „pierwotnie twórczą siłę ducha“ (E. 460 i nast.). Jeśli zaś woli indywidualnej wszędzie w przebiegu rozwojowym ducha uniwersalnego przypada inicjatywa, to ma też pewien sens stawianie norm dla indywidualnej czynności woli, a etyka ma rację bytu obok metafizyki. Tak więc chodzić może jeszcze tylko o to, co może nas skłaniać do przyjmowania celów uniwersalnych za swe cele indywidualne; tutaj jednak przedewszystkim trzeba najpierw ustalić, jakie to są owe cele uniwersalne czyli przedmiotowe.

## 2. Cele moralne.

Zarówno wypowiedzenia świadomości naturalnej, jak i teorie filozoficznych systematów moralności bardzo się rozchodzą w tym punkcie. Systemy autorytatywne wogóle odrzucają zdanie sprawy z celu postępowania moralnego, zdanie sprawy, któreby zarazem oznaczało uzasadnienie przepisów moralnych: przepis moralny powinien być wykonywany, ponieważ jest wydany przez wyższą powagę, czy to zewnętrzną (Boga), czy wewnętrzną (rozum praktyczny). Systematy zaś teleologiczne, próbujące takiego uzasadnienia, według Wundta dzielą się znów na eudajmonistyczne i ewolucjonistyczne, wedle tego, czy się przypuszcza, że postępowanie moralne zmierza ku „ureczywistnieniu dóbr, dających się bezpośrednio zrealizować“, czy też, że „postępowanie indywidualne tworzy konieczną część składową rozwoju moralnego“, że więc „nie bezpośredni skutek postępuku, lecz ostateczny cel owego rozwoju jest właściwym, a przynajmniej ostatecznym celem każdego poszczególnego uczynku moralnego“ (E. 409).

Ponieważ i systematy autorytatywne faktycznie wszystkie mniej więcej wyraźnie dążą do teleologicznego uzasadnienia norm moralnych, więc w gruncie rzeczy chodzi tylko o rozstrzygnięcie pomiędzy eudajmonizmem a ewolucjonizmem. Z nich eudajmonizm po wszystkie czasy

przeważał zarówno w zwykłym poglądzie na życie, jak w etyce naukowej. Czyż to nie brzmi zupełnie naturalnie, że wszelkie usiłowanie ludzkie ma za cel ostateczny szczęście w tej lub owej postaci? W celu naukowego uzasadnienia tego poglądu zwykle jeszcze odwołują się do psychologii, jakoby wykazującej, że wola ludzka wcale nie może inaczej postępować, jak tylko zawsze poszukiwać rozkoszy, a unikać cierpienia. Swą główną podporę jednak ma ta teoria w indywidualistycznym pojmowaniu życia duchowego, uznającym tylko cele indywidualne i oceniającym wszystkie rzeczy wyłącznie według tego, czy są korzystne, czy niekorzystne dla bytu jednostki. Najsurowsza forma eudajmonizmu, egoizm, nie może, co prawda, wcale wchodzić w rachubę, jako stanowisko etyczne, bo kto swoje własne ja stawia w środkowym punkcie świata i za jedynie rozstrzygający uznaje tylko wzgląd na własny dobrobyt, ten w gruncie rzeczy zaprzecza istnieniu moralnych norm postępowania ludzkiego. Tym bardziej rozpowszechniony jest w chwili obecnej eudajmonizm uniwersalny czyli utilitaryzm, stawiający możliwie największe szczęście możliwie największej liczby, jako ostateczny cel moralny. Ale utilitaryzm, jak Wundt swą trafną krytyką wykazuje, albo sam siebie znosi, albo prowadzi napowrót do eudajmonizmu indywidualnego (egoizmu). „Wszak każdy osobnik pod względem swej zdolności odczuwania szczęścia

i bólu jest powtórzeniem drugiego osobnika. Na czym zaś ma polegać osobiwa wartość tego powtarzania się tego samego odczuwania rozkoszy w możliwie wielkiej liczbie oddzielnych od siebie osobników?“ (E. 428). Albo więc szczęście indywidualne samo przez się ma wartość bezwzględną, a wtedy naturalnie każdemu chodzić musi przedewszystkim o własne szczęście, albo też nie ma żadnej wartości, a wtedy i przy największej liczbie powtarzań rzecz się nie zmienia. Ale równie nie da się utrzymać przy bliższym zbadaniu i ewolucjonizm indywidualny, nauka o udoskonaleniu własnym czyli harmonijnym wykształceniu własnej osobowości. Bo „udoskonalanie własne samo przez się nie jest zasadą etyczną“, lecz pojęciem czysto formalnym, otrzymującym określoną treść dopiero wtedy, gdy wykształceniu indywidualnemu wyznaczmy określony cel.

Tym sposobem jako jedynie możliwe stanowisko, pozostaje tylko ewolucjonizm uniwersalny, poszukujący ostatniego celu w ogóle nie w zakresie znikomego bytu jednostkowego, lecz w ogólnym życiu duchowym. „Jakkolwiek bogato uposażony i doskonały będzie byt jednostkowy, jest on tylko kroplą w morzu życia. Cóż jego szczęście i jego ból mogą znaczyć dla świata?“ (E. 500). Prawdziwie wartościowe są tylko przedmiotowe wytwory duchowe, „w których świadomość jednostkowa

wprawdzie uczestniczy, których przedmiotem ce-  
lowym jednak nie jest jednostka, lecz ogólny duch  
ludzkości“, rozwijający się, zgodnie z zasadą po-  
stępowego wzrostu sumy energii duchowej, do  
coraz to bogatszej działalności. Wprawdzie za-  
wsze „tylko drobnej liczbie uprzywilejowanych  
śmiertelników będzie dano dążyć bezpośrednio  
ku ogólnym celom ludzkości i osiągać je, ale  
w postaci ubocznych założeń celu różnego po-  
rządku jest to rzeczą możliwą dla każdego, na-  
wet najniższego“ (E. 502).

Jednostkowa osobowość moralna ma więc  
całkowicie zapewnione swoje znaczenie, a zara-  
zem otrzymujemy sprawdzian przedmiotowy dla  
moralnej oceny postępowania indywidualnego.  
Nie na tym więc polega moralność indywidualna,  
żebyśmy własny interes stawiali za obcym in-  
tereselem j e d n o s t k o w y m, lecz na tym, żeby-  
śmy go poddawali o g ó l n y m celom społeczno-  
ści ludzkiej, jak naodwrot, „hunt woli indywidual-  
nej przeciwko woli ogólnej“ stanowi istotę nie-  
moralności. Moralnym nie jest przeto, jak zwo-  
lennicy utylitaryzmu zwykle utrzymują, uczynek  
niesamolubny („altruistyczny“) jako taki, lecz  
jest nim tylko o tyle, „o ile altruistyczny kieru-  
nek postępowania umożliwi rozlewniejszy skutek  
woli moralnej, wychodzący na dobre wspólnym  
celom społecznym i humanitarnym“, oraz o ile  
„wszelki postępek niesamolubny jest próbą cha-

rakteru, którą mierzymy ogólną wartość osobowości indywidualnej“ (E. 498).

W swym zastosowaniu do szczególnych stosunków życia indywidualnego i społecznego etyka Wundta naturalnie wykazuje, jak to widać z ostatniego rozdziału, niejednen punkt styyczny z utylitaryzmem. Wszak dla obojga dobro ogólne w ogólnym znaczeniu tego wyrazu uchodzi za ostateczny cel moralny; kładą więc główny nacisk na wymagania społeczno-etyczne, gdy tymczasem etyka starożytna, jakoteż chrześcijańska, uznają tylko obowiązki jednostki względem siebie i względem bliźniego; ale zachodzi tu jednak ta wielka różnica, że w pojęciu utylitaryzmu dobro ogólne jest tylko sumą wielu dobrobytów jednostkowych, a u Wundta przeciwnie czymś, stojącym ponad dobrobytami jednostkowemi. Według czego—zapytuje się Wundt ze względu na to—kieruje się nasz sąd moralny o ludziach i narodach, należących do dawno minionej przeszłości? „Nie według szczęścia, jakiego sami zażywali, ani też według szczęścia, jakiego dostarczyli współczesnym, lecz jedynie według tego, co działali dla całego rozwoju ludzkości po wszystkie czasy“ (E. 501). Wszelki byt skończony jest znikomy; dopóki więc kto nważa szczęście jednostki za cel ostateczny, miałby raczej podstawę do uważania, wraz z pesymizmem, wiekuiatego zapomnienia, unicestwienia wszelkiego bytu, oznaczającego zarazem wyzwolenie od cierpienia, za rzecz najbar-

dziej pożądaną. Do ohoczej działalności pozytywnej dojść możemy jedynie, gdy poszukujemy uzupełnienia skończonej ograniczoności nie w postaci podmiotowych uczuć szczęścia, lecz w postaci przedmiotowych wartości duchowych, „wynikających z ogólnego życia duchowego ludzkości i wpływających potem znowu uszlachetniająco na życie jednostkowe, nie dlatego, ażeby tutaj się rozpadały na przedmiotowo bezwartościową sumę szczęścia jednostkowego, lecz ażeby z twórczej siły indywidualnego życia duchowego powstawały nowe wartości przedmiotowe o jeszcze bogatszej treści“ (E. 501).

Jeśli Wundt z temi poglądami staje w ostrym przeciwieństwie do panującego w myśleniu etycznym kierunku indywidualistycznego i utylitarystycznego, to z drugiej strony zbliża się, jak to sam w przedmowie zaznacza, bardzo znacznie do idealizmu spekulacyjnego, jaki nastąpił po Kancie. Wszak zgodność poglądów teoretycznych na istotę duchowości pozwalała się z góry spodziewać takiego zbliżenia, ale nie można jednak powiedzieć, żeby było poprostu przeniesione z dziedziny teoretycznej do etycznej; rzecz ma się raczej tak, że refleksja etyczna własnymi drogami dochodzi do tych samych wyników, co spekulacja teoretyczna, i tym sposobem je potwierdza. Jedyną rzeczą, którą bez sprzeczności możemy sobie pomyśleć jako cel sam w sobie, jest przeto uniwersalne życie duchowe w

swym postępowym rozwoju; do niego więc wszystkie podrzędne cele ludzkie muszą być stosowane. W szczególności wynika z tej zasady, że rozmaite formy społeczności ludzkiej nie powinny być uważane za urządzenia ku popieraniu dobra jednostek, lecz za środki do osiągnięcia celu ostatecznego, a zatem wobec osobnika powinny uchodzić za cel w sobie, ponieważ wszelki rozwój duchowy zmierza ku skupieniu wielu woli jednostkowych w coraz to wyższe formy woli ogólnej.

Przez to etyka, co prawda, traci tę korzyść, żeby usiłowaniu osobniczemu można wskazać cel dotykalny i znany, bo rozwój życia duchowego z natury swej ciągnie się w nieskończoność, i nie możemy sobie pomyśleć takiego stanu, w którymby ten rozwój doszedł do ostatecznego zakończenia; a kosmologiczna zależność życia duchowego ludzkości dowodzi, że to życie samo stanowi tylko część składową rozleglejszego procesu rozwojowego (porówn. str. 259). Ale życie rzeczywiste w danych empirycznie swych ukształtowaniach daje nam poznać przynajmniej pewne zbliżenia do jakiegoś celu idealnego i o tyle nosi w sobie „rękojmię rzeczywistej nieznikomości swych ostatecznych celów etycznych“ (E. 500). Niema zatem niebezpieczeństwa, żeby dla ewolucjonizmu idealistycznego cele moralne, a wraz z nimi i normy moralne rozplynęły się ostatecznie w mglistość, ale w rzeczy samej na tym

stanowisku nie można ani myśleć o tym, żeby raz na zawsze ustanowić kodeks moralności w postaci pewnej sumy przepisów pozytywnych. „Najistotniejszą istotą moralności jest nieustanne, nie spoczywające nigdy dążenie“; stopień moralny, raz osiągnięty, nie może nigdy być uważanym za stały cel, chociaż z konieczności jesteśmy zniewoleni do określania najbliższych celów moralnych według każdorazowo osiągniętego stopnia rozwoju.

### 3. Pobudki moralne.

Podobnie jak na zagadnienie celów moralnych, systematycy dają i na zagadnienie, dotyczące pobudek, skłaniających człowieka do postępowania moralnego, bardzo różne odpowiedzi. Według nauki aprioryzmu etycznego wraz z nakazami moralnymi jest także dany w „rozumie“ popęd do ich wykonywania; rozkaznik obowiązku i skłonności zmysłowe są tu uważane za całkiem różnorodne i najczęściej przeciwne sobie pobudki woli. Etycy empirystyczni powołują się albo na rozum i egoistyczną, która jednostkę ma doprowadzać do przekonania, że postępowanie moralne jest zarazem najkorzystniejsze dla niej samej, albo też przypuszczają, że obok egoistycznych, istnieją w człowieku z samego początku i altruistyczne uczucia i popędy i skłaniają go do postępów niesamolubnych.

Wundt staje również na stanowisku etyki uczuciowej o tyle, że stanowczo twierdzi, iż wszelki akt woli bezpośrednio wypływa z uczuć; „człowiek nie postępuje raz według bezpośredniego uczucia, a drugi raz według refleksji, lecz zawsze według uczuć“ (E. 510). A dalej Wundt uznaje, że istnieją dwa uczucia podstawowe, działające w nas jako pobudki moralne: uczucie samolubne i współczucie; ale—a w tym punkcie odbiega od zwykłego poglądu—przyjmuje pewne ustąpienie pobudek, stosownie do wyobrażeń, z którymi te uczucia są powiązane, i w tym sensie uznaje różnicę między pobudkami zmysłowymi a umysłowymi albo rozumowymi. Jego teoria jest przeto próbą pośredniczenia pomiędzy krańcowymi formami etyki czysto rozumowej i czysto uczuciowej, które obydwie przy bliższym rozpatrzeniu okazują się niemożliwymi do utrzymania. Bo jeśli pierwsza z nich nie zdoła wyjaśnić, jak rozum sobie poczyna, aby zdobyć panowanie nad wolą, kierowaną pierwotnie sprężynami zmysłowymi, to na stanowisku etyki uczuciowej wydaje się zupełnie niepojętym postęp od altruistycznych czynków popędowych do świadomego postępowania moralnego, oraz wykształcenia przekonanych i świadomych siebie charakterów moralnych, nie dających się sprzecznym popędom egoistycznym i altruistycznym według trafu popychać to tu, to tam, lecz przeciwnie panujących nad popędami. Ale ta trudność

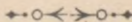
w gruncie rzeczy wynika znów tylko z indywidualistycznego wyosobniania pojedynczych podmiotów, które i współczuciu nadaje charakter afektu czysto podmiotowego, chociaż w wypadku szczegółowym pociągającego za sobą postęпки niesamolubne, jednak nie podnoszącego osobnika prawdziwie ponad siebie samego; ta trudność znika, skoro przypuścimy wraz z Wundtem, że wola indywidualna z samego początku i z natury swej jest zarazem pierwiastkiem woli ogólnej, w której jako pobudki, działają cele całości.

Współczucie więc podług Wundta nie stoi w jednym rzędzie z uczuciami egoistycznymi, lecz ma, jeśli tak się można wyrazić, korzeń metafizyczny, oile że w nim się wyraża „bezpośrednia jedność własnego ja z obcym“. Zbawca, wydzierający z własnym niebezpieczeństwem cudze dziecko z płomieni, zapewne w chwili tego czynu nie przed sobą nie widzi, nad bezpośrednio wrazenie, pochłaniające zupełnie jego świadomość. Z treścią tego wyobrażenia afekt, porywający go do działania, nie pozostaje w żadnym stosunku. Wszelkie narażanie własnej osobistości za cudzą można rozumieć jedynie z uczucia bezpośredniej jedności własnej ja z ja z nią drugich, wymuszającego w chwili stanowczej czyn zbawczy równie bezpośrednio, jak gdyby chodziło o własne życie“ (E. 519). To poczucie jedności zaś nie potrzebuje pozostawać na stopniu uczucia, lecz może się rozwinąć w jasne prze-

świadczenie; a w miarę, jak to się dzieje, instynktowe postępowanie moralne zamienia się w postępowanie wolne i świadome, miejsce popęduwo działających „pobudek spostrzeżeńiowych“ zajmują „pobudki umysłowe i rozumowe“. Cały ten rozwój nie mógłby jednak się odbywać, gdyby i pobudki spostrzeżeńiowe „dzięki antycypacji uczuć“ nie były już do pewnego stopnia pobudkami rozumowymi, t.j. gdyby w nich jako właściwa pobudka decydująca, nie działał już „bezpośredni związek postępów jednostkowych z nieskończonością świata moralnego“. „Albowiem zasada, iż każdy służy swemu własnemu interesowi, gdy popiera dobro ogólne, ma, jako formuła ogólnego znaczenia, bardzo wątpliwą wartość, a jako pobudka uczuciowa, jest prawie nieprzydatna. Conajwyżej może, jako taka pobudka, dopiero mieć pewne znaczenie, gdy podporządkowanie woli jednostkowej pod wolę ogólną zostało dokonane i wywarło skutki, na których owa zasada empiryczna może się opierać“ (E. 520). Naodwrot jednak i pobudki rozumowe działają zawsze tylko w postaci uczuć na wolę. „Ponieważ zaś te uczucia nie mają swego źródła ani w bezpośrednim spostrzeganiu, ani w refleksji nad najbliższymi, empirycznie dostępnymi celami, lecz w przypuszczeniu celów idealnych, możemy je nazywać uczuciami idealnymi. Już na najdawniejszych stopniach rozwoju moralnego okazuje się ich istnienie; bo są związane z owe-

mi wyobrażeniami religijnymi, przeciwstawiającymi światowi rzeczywistemu świat idealny“ (E. 521).

Postawione powyżej zagadnienie, co może skłaniać osobnika do uważania przedmiotowego celu świata zarazem za swój cel podmiotowy, rozwiązuje się więc teraz w tym sensie, że do tego nie potrzeba wcale osobnego aktu woli czyli postanowienia. Albowiem ów cel z samego początku działa i w woli indywidualnej i wraz z postępującym wciąż rozwojem świadomości zyskuje coraz to więcej mocy, ponieważ wola ma tylko do wyboru albo negować samą siebie, albo świadomie i umyślnie oddać się na usługi wspólnego życia duchowego ludzkości, w którym jest zamknięta.



to are o mampala by koru  
lokata uchi alani per by  
w p u a e 3 g i

Uchi o alu, o kuyanu  
puro puro, uchi  
wye uchi goode

ribheanu

# Spis rzeczy.

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Przedmowa . . . . .                                                               | 5   |
| ROZDZIAŁ I. Ogólny rzut oka na filozoficzne<br>stanowisko Wundta . . . . .        | 7   |
| ROZDZIAŁ II. Przebieg rozwoju naukowej myśli<br>Wundta . . . . .                  | 25  |
| ROZDZIAŁ III. Teorja poznania . . . . .                                           | 65  |
| 1. Wyobrażenie i przedmiot . . . . .                                              | 65  |
| 2. Doświadczenie i myśl. A posteriori i a priori . . . . .                        | 77  |
| 3. Powstawanie pojęć doświadczalnych. . . . .                                     | 87  |
| ROZDZIAŁ IV. Zasady przyrodoznawstwa . . . . .                                    | 99  |
| 1. Materja i siła . . . . .                                                       | 99  |
| 2. Pewniki fizyczne . . . . .                                                     | 106 |
| 3. Hypotezy fizyczne . . . . .                                                    | 113 |
| 4. Pojęcie celu w przyrodoznawstwie . . . . .                                     | 117 |
| ROZDZIAŁ V. Zasady psychologii . . . . .                                          | 125 |
| 1. Uwagi ogólne . . . . .                                                         | 125 |
| 2. Przedmiot psychologii . . . . .                                                | 129 |
| 3. Pojęcie duszy . . . . .                                                        | 133 |
| 4. Przyczynowość psychiczna . . . . .                                             | 140 |
| 5. Woluntaryzm . . . . .                                                          | 145 |
| 6. Paralelizm psychofizyczny . . . . .                                            | 149 |
| ROZDZIAŁ VI. Wyniki psychologii . . . . .                                         | 163 |
| 1. Psychologiczne prawa stosunku . . . . .                                        | 163 |
| 2. Apercepcja . . . . .                                                           | 172 |
| 3. Chcenie . . . . .                                                              | 182 |
| 4. Nienormalne stany duszy, zwierzęce i dzie-<br>cięce życie psychiczne . . . . . | 191 |
| 5. Psychologia uarodów . . . . .                                                  | 196 |
| ROZDZIAŁ VII. Zasady nauk duchowych . . . . .                                     | 207 |
| 1. Przedmiot i zadanie nauk duchowych . . . . .                                   | 207 |
| 2. Przeciwnie kierunki w poszczególnych nau-<br>kach duchowych . . . . .          | 213 |
| 3. Pojęcie praw w naukach duchowych . . . . .                                     | 222 |

|                                         |     |
|-----------------------------------------|-----|
| ROZDZIAŁ VIII. Metafizyka . . . . .     | 227 |
| 1. Istota poznania rozumowego . . . . . | 227 |
| 2. Idee kosmologiczne . . . . .         | 231 |
| 3. Idee psychologiczne . . . . .        | 233 |
| 4. Idee ontologiczne . . . . .          | 241 |
| 5. Idee religijne . . . . .             | 260 |
| ROZDZIAŁ IX. Etyka . . . . .            | 265 |
| 1. Podstawy etyki . . . . .             | 265 |
| 2. Cele moralne . . . . .               | 278 |
| 3. Pobudki moralne . . . . .            | 285 |

---





14

6569

P

1