

120  
TOM XVI

1  
1939

ZESZYT I

1946

# KWARTALNIK FILOZOFICZNY

POD REDAKCJĄ

ZYGMUNTA ZAWIRSKIEGO

WRAZ Z

MARIANEM HEITZMANEM

PRZY UDZIALE KOMITETU REDAKCYJNEGO ZŁOŻONEGO  
Z W. HEINRICHA, A. KROKIEWICZA, KS. K. MICHAŁSKIEGO,  
W. TATARKIEWICZA

KRAKÓW

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA  
WARSZAWA — KRAKÓW — ŁÓDŹ — POZNAŃ — WILNO — ZAKOPANE

1939

# TREŚĆ I ZESZYTU TOMU XVI:

## Artykuły

	Str.
Stanisław Agatstein: William James jako psycholog i filozof religii (dok.) . . . . .	1
Izydora Dąbbska: O niektórych poglądach Kazimierza Twardowskiego z zakresu teorii nauk . . . . .	14
Tomasz Strzembosz: Organizacja pola zmysłowego w przeżyciu intuicyjnym . . . . .	25
Stanisław Czajkowski: Jedność filozofii Maine de Birana . . . .	57
Joachim Metallmann: O granicach wartości zasady ekonomii . .	66
St. I. Witkiewicz: Odpowiedź na krytykę mego »główniaka« przez Joachima Metallmanna . . . . .	78

## Sprawozdania

Josef Tvrđý: <i>Logika</i> (Podręczniki uniwersyteckie. Seria dzieł humanist., t. V), przez Joachima Metallmanna . . . . .	84
Thomas Greenwood: <i>Les fondements de la logique symbolique. 1. Critique du nominalisme logique 2. Justification des calculs logiques</i> , przez F. Zeidlera . . . . .	91
Stanisław Kaczorowski: <i>O podziale logicznym</i> , przez Adama Wiegnera . . . . .	95
Carl G. Hempel und Paul Oppenheim: <i>Der Typusbegriff in Lichte der Neuen Logik</i> , przez Adama Wiegnera . . . . .	98

Redakcja uprasza o nadsyłanie rękopisów prac wprost do redakcji: Kraków, Czapskich 4.

Prenumerata Kwartalnika wynosi:

Kwartalnie    **2•50 zł**                      Rocznie    **10•— zł**

Prenumerata zagranicą **2** dolary rocznie.

Kwartalnik Filozoficzny nabywać można wprost w Administracji lub też w każdej księgarni.

### Przedstawiciele Redakcji:

W Warszawie — prof. dr Tadeusz Kotarbiński, Uniwersytet.

We Lwowie — prof. dr Roman Ingarden, Uniwersytet.

W Poznaniu — prof. dr Michał Sobeski, Uniwersytet.

W Wilnie — doc. dr Henryk Elzenberg, Uniwersytet.

W Lublinie — ks. prof. dr Józef Pastuszka, Uniwersytet.

W Katowicach — dr Maria Lutman-Kokoszyńska, Żwirki i Wigury 13, m. 37.

W Łodzi — dr Nareyz Naum Łubnicki, Śródmiejska 12, m. 3.

Konto P. K. O. N<sup>o</sup> 416.111.

# **KWARTALNIK FILOZOFICZNY**

**POD REDAKCJĄ**

**ZYGMUNTA ZAWIRSKIEGO**

**TOM XVI**

**KRAKÓW**

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI**

**SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA  
WARSZAWA — KRAKÓW — ŁÓDŹ — POZNAŃ — ZAKOPANE**

**1946**



Co. 2851 / F. 16  
1939/  
1946

1226 a 1950

## SPIS RZECZY TOMU XVI

### ARTYKUŁY

	Str.
Stanisław Agatstein: Wiliam James jako psycholog i filozof religii (dok.) . . . . .	1
Izydora Dąmbska: O niektórych poglądach Kazimierza Twardowskiego z zakresu teorii nauk . . . . .	14
Tomasz Strzembosz: Organizacja pola zmysłowego w przeżyciu intuicyjnym . . . . .	25
Stanisław Czajkowski: Jedność filozofii Maine de Birana . . . .	57
Joachim Metallmann: O granicach wartości zasady ekonomii . .	69
St. I. Witkiewicz: Odpowiedź na krytykę mego »główniaka« przez Joachima Metallmanna . . . . .	78
Roman Ingarden: Esencjalne zagadnienie formy i jej podstawowe pojęcia . . . . .	101
Zygmunt Zawirski: Geneza i rozwój logiki intuicjonistycznej . .	165
Andrzej Mostowski: O zdaniach nierozstrzygalnych w sformalizowanych systemach matematyki . . . . .	223
Maria Ossowska: O dwóch rodzajach ocen . . . . .	273
Jerzy Pogonowski: Metoda nauki językoznawczej o porównaniu z metodą nauk przyrodniczych . . . . .	293
Tadeusz Pietrzekiewicz: Idealizm contra realizm w różnych odmianach obu tych pojęć . . . . .	351
Zygmunt Spira: Uwagi nad metodologią i teorią poznania Poppera	371

### SPRAWOZDANIA

Jozef Tvrđý: Logika (Podręczniki uniwersyteckie. Seria dział humanist. t. V) przez Joachima Metallmanna . . . . .	84
Thomas Greenwood: <i>Les fondements de la logique symbolique. 1. Critique du nominalisme logique. 2. Justification des calculs logiques</i> , przez F. Zeidlera . . . . .	91
Stanisław Kaczorowski: O podziale logicznym, przez Adama Wiegnera . . . . .	95
Carl G. Hempel und Paul Oppenheim: <i>Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik</i> , przez Adama Wiegnera . . . . .	98
Zygmunt Zawirski: Towarzystwo filozoficzne w Krakowie . . .	404

Stanisław Jerzy Agatstein

## William James jako psycholog i filozof religii

### Religia i nauka

Zagadnienie stosunku religii do nauki, jeśli rozpatruje się je z punktu widzenia pragmatyzmu, nie przedstawia większych trudności. Ponieważ religia i nauka opierają się na doświadczeniu, nie ma powodu, aby różniły się między sobą.

Uczeni jednak i myśliciele pozytywistyczni są wyznawcami innych poglądów. Doświadczenie naukowe według nich różni się zasadniczo od doświadczenia religijnego. Nauka bowiem odrzuca uczuciowość i wartościowanie, cechą jej jest bezosobowy obiektywizm, natomiast religia opiera się na pierwiastkach indywidualnych i subiektywnych. Uczony zachwyca się prawami fizycznymi, człowiek zaś religijny wzrusza się pięknem lub grozą tych zjawisk, a własne zbawienie jest dla niego ważniejsze od porządku wszechświata. Między poznaniem religijnym a naukowym istnieje więc zasadnicza sprzeczność. Co więcej religia dla tego typu myślicieli jest przeżytkiem i anachronizmem, jest nawrotem do animistycznego spojrzenia na świat człowieka pierwotnego. Ten pogląd bardzo popularny i rozpowszechniony nazywa James krótko „teorią przeżytków“.

Teoria ta — powiada James — nie może się jednak ostać wobec krytyki zdrowego rozsądku. Doświadczenia religijne wykazują, że wiara uzdrawia ludzi, a trudno żądać od nich, aby swą religię uzdrowienia dusz porzucili na rzecz terapii naukowej. Jeżeli tego domagają się naukowcy, to pretensje ich są przedwczesne. Religia opiera się, podobnie jak i nauka, na doświadczeniu i tworzy właściwy sobie system pojęć, odrębny od naukowego. „Lecz czemuż — zapytuje James — w imię zdrowego rozsądku mamy przyjąć, że prawdziwy jest tylko jeden taki system pojęć. Z całości naszego doświadczenia wi-

16. 1951

32851/1

docznie wynika, że świat traktować możemy podług wielu systematów pojęć, i że tak traktują go różni ludzie, osiągając zysk poszukiwany przez jakiś system i opuszczając lub odrzucając jednocześnie inny rodzaj zysku. Nauka daje nam wszystkim telegrafy, elektryczne oświetlenie i diagnozę, i pozwala zapobiegać lub leczyć pewną liczbę chorób. Religia uzdrowienia dusz daje niektórym z nas pogodę, równowagę moralną i szczęście, zapobiegając nie gorzej od nauki pewnym postaciom choroby, a u pewnego rodzaju ludzi nawet lepiej niż nauka. Widocznym więc jest, że nauka i religia są prawdziwymi kluczami do otwarcia skarbcza świata w rękach tego, kto umie posługiwać się nimi. I widocznym jest także, że żadna z nich nie wyczerpuje całości i nie może mieć praw wyłącznych. I dla czegoż wreszcie nie mielibyśmy uważać świata za coś tak skomplikowanego, że złożony jest z wielu przenikających się nawzajem dziedzin rzeczywistości, do których kolejno zbliżać się możemy przez użycie różnych pojęć i przyjmowanie różnych postaw, podobnie jak matematycy traktują ten sam fakt liczbowy lub przestrzenny przy pomocy geometrii, geometrii analitycznej, algebry, arytmetyki lub kwaternionów, otrzymując za każdym razem ten sam dobry wynik? Z tego punktu widzenia religia i nauka, sprawdzana we właściwy sobie sposób z godziny na godzinę, z żywota na żywot, byłyby współwieczne<sup>1</sup>.

Wyznawca pozytywizmu bronić będzie swego stanowiska, twierdząc, że wszystkie te rozumowania mają charakter praktyczny i subiektywny, podczas gdy naukowy punkt widzenia ma wyłącznie cel poznawczy i wolny jest od wszelkiego subiektywizmu. W rozdziale *Pragmatyzm i wartość religii* staraliśmy się za Jamesem wykazać, że różnica ta nie da się utrzymać, gdyż istota poznania i prawda polega właśnie na praktycznej realizacji idei czy teorii.

Związek jednak między religią a nauką uzasadnia James nie tylko na podstawie pragmatycznej, ale także psychologicznej, a mianowicie na łączności zjawisk podświadomych ze świadomością. Poczytując doświadczenie wewnętrzne za źródło wszelkiej naszej wiedzy, odróżnia James ośrodek pola świadomości z wyobrażeniami jasnymi i określonymi, i obwód „świa-

---

<sup>1</sup> D 111 i 112.

domości“, który wypełniają wyobrażenia niejasne i nieokreślone. Otóż obwód świadomości łączy się bardzo ściśle z jaźnią podświadomą, która w naszym życiu psychicznym ma daleko większe znaczenie, aniżeli jaźń świadoma. Stosunek zaś, jaki zachodzi między ja świadomym a ja nieświadomym, jest zarazem łącznikiem między religią a nauką. Obie bowiem dziedziny czerpią siły ożywcze ze wspólnego źródła — podświadomości. Religia stara się przez podświadomość wzbogacić naszą świadomość, nauka dane podświadomości sprowadza do form i praw świadomości. Wprawdzie więc religię charakteryzuje konkretne ujęcie rzeczywistości, a naukę abstrakcyjne ustosunkowanie się do niej, to jednak wspólną podstawą zarówno religii jak i nauki jest zdaniem Jamesa sfera subiektywizmu, a co za tym idzie podświadomości.

Krótko mówiąc doświadczenie religijne jest według Jamesa równie pożyteczne i autentyczne, jak doświadczenie naukowe. Ono jest nawet więcej konkretne, bezpośredniejsze i głębsze. Co więcej ono poprzedza doświadczenie naukowe. Oprócz tego dzięki teorii psychologicznej o podświadomości posiada doświadczenie religijne punkt oparcia w samej nauce<sup>1</sup>.

Religia i nauka rozwijają się w podobny sposób i we wzajemnej harmonii. Nie należy sądzić, że religia jest anachronizmem i przeżytkiem, ona działa nieustannie i może nie lękać się ataków swych przeciwników.

### Podstawa metafizyczna religii

Jaźń podświadoma jest dla Jamesa nie tylko pośrednikiem między nauką i religią, ale także między światem zmysłowym, dostępnym rozumowi, a światem mistycznym czy nadnaturalnym (mniej o nazwę). Jeżeli bowiem źródłem nawróceń, doświadczeń mistycznych i modlitwy jest podświadomość, jeżeli do tej dziedziny należymy ściślej, aniżeli do świata zmysłowego, jeżeli ta dziedzina otwiera przed nami nowe światy duchowe, to musimy przyznać, że jaźń podświadoma prowadzi nas ku innym wymiarom mistycznego świata. Gdy znosimy się z owym światem „nasza skończona (doczesna)

---

<sup>1</sup> Boutroux, *Science et religion*, 1929, 326.



osobowość podlega pewnemu działaniu, zostajemy zmienieni na ludzi nowych i — co za tym idzie — zmienia, względnie odradza się nasze postępowanie w świecie naturalnym“<sup>1</sup>. To zaś, co wywołuje zmiany w jakiejś rzeczywistości, samo musi być rzeczywistością, i dlatego James ten świat mistyczny czy niewidzialny a wywierający skutki na tym świecie poczytuje za rzeczywisty i nazywa Bogiem. Tak dochodzi James do pojęcia Boga, a przez odwołanie się do podświadomości stara się jak gdyby oprzeć swą wiarę na podstawie naukowo-psychologicznej.

Z kolei należy zapytać, czy Bóg Jamesa jest monistyczny, dualistyczny, czy wreszcie pluralistyczny? Przede wszystkim rozprawia się James z poglądem spirytualistyczno-dualistycznym, a więc z tzw. teizmem, którego najgorliwszymi wyznawcami są teologowie scholastyczni. Ponieważ teizm zostawia zawsze podmiot ludzki poza wszechświatem, brak w nim łączności człowieka z Bogiem. „Bóg jest od wieków skończony — powiada teizm — Bóg wystarcza sam sobie. On strząsa z siebie świat aktem wolnej woli jako substancję obcą i strząsa człowieka jako substancję trzecią, obcą jednej i drugiej, Bogu i światu. Bóg to jedno, świat to drugie, a człowiek to trzecie — oto jest prawowierny pogląd teistyczny“<sup>2</sup>. Człowiek jest w tym dualistycznym teizmie obcy Bogu, a Bóg człowiekowi. Bóg odgrywa tu rolę naszego przełożonego, monarchy, któremu należy się ślepe posłuszeństwo i który karze za przekroczenie przykazań. Całkiem słusznie zauważa James, że w tym określeniu naszego stosunku do Boga pojęcia z dziedziny prawa karnego odegrały wielką rolę. Brak tu oddziaływania z naszej strony, Bóg istnieje *per se* i niezależnie od nas, dlatego też religia zwykłych ludzi nie ma nic wspólnego ze scholastycznym teizmem.

Takie pojęcie Boga jako monarchy rozdającego kary i nagrody a obcego światu mogło przemawiać do wyobraźni naszych przodków, ale dzisiaj jest już przeżytkiem. „Ewolucjonizm naukowy — powiada James — stworzył nam tak szerokie horyzonty, a równocześnie przeżyliśmy taki przypływ ideałów demokratyczno-społecznych, że się zmienił typ naszej wyobraźni i stary, monarchiczny teizm wyszedł lub wychodzi z obiegu.

<sup>1</sup> D 476.

<sup>2</sup> James, *Filozofia wszechświata*, tłum. Wł. Witwicki, 1911, 23 (cytowane w dalszym ciągu jako F).

Bóstwo musi być dzisiaj bardziej organicznie związane ze światem, musi przenikać jego wnętrze. Z zewnątrz stojącego stwórcę i jego rządy może dalej wyznawać Kościół z pomocą pustych słów i formulek, które ze szczerem zejść ze świata nie mogą dzięki swej kompletnej bezwładności, ale życie jest poza nimi, zbyt dalekie są od nas i zbyt ciasne; serce nasze jest naprawdę gdzie indziej<sup>1</sup>. W tych słowach określa James swoje stanowisko wobec dualistycznego teizmu, poddając go bardzo surowej krytyce.

Typ spirytualistyczny filozofii dzieli się na dwa rodzaje, jeden z nich to wspomniany dualistyczny teizm, drugi to monizm panteistyczny, który niekiedy nazywają idealizmem lub idealizmem absolutnym, lub jeszcze krócej absolutem. Kiedy dualistyczny teizm oddziela podmiot od Boga, idealizm absolutny łączy jednostkę z Bogiem, tworzy z nich jedną istotę i dlatego w wyższym stopniu, przynajmniej pozornie, odpowiada potrzebom ludzkiego serca. Ale konsekwentnie przeprowadzony pogląd monistyczny zawiera liczne trudności i niedomagania, zarówno intelektualne jak i moralne, i w ostateczności jest on dla Jamesa prawie na równi z dualistycznym teizmem niemożliwy do przyjęcia.

Jest więc najpierw hipoteza monistyczna nieracjonalna z punktu widzenia intelektualnego. Dla monizmu Bóg jest najwyższą doskonałością, mądrością, dobrocią, szczęśliwością itd. jego istota nie zna ograniczeń ani czasu, ani przestrzeni. Jeśli tedy Bóg jest idealną doskonałością, to według praw logiki i jego części muszą również być doskonałe. Tymczasem my, jako części Boga, jesteśmy istotami niedoskonałymi, absolut przez nas doznaje smutnego i rzeczywistego ograniczenia. Hipoteza monistyczna jest nieracjonalna także dlatego, ponieważ monizm twierdzi, że istnieje tylko jedna oderwana jedność, że wszystko jest w związku ze wszystkim innym, że „wszystkie rzeczy przenikają się wzajemnie, są jedna w drugą wsunięte niby części lunety, spływają się razem w jeden wielki całkowity ocean wszechświata“, gdy tymczasem w rzeczywistości nie istnieje ani oderwana jedność, ani rzeczy nie przenikają się w jeden ocean, a naprawdę istnieją tylko konkretne, rzeczy-

---

<sup>1</sup> F 27.

wiste przedmioty, które wprowadzić mogą w stosunki poza sobą, ale nie tracą przez to swej samodzielności, ani nie dadzą się do owej jedności sprowadzić. Ten swój pogląd metafizyczny na świat nazywa James pluralizmem radykalnym.

Jeśli chodzi o dodatnie strony absolutu, to niewątpliwie daje on swoim wyznawcom pewien spokój i pewność: „jakkolwiek burze wstrząsają powierzchnią rzeczy, głęb świata nie zna burz; cisza panuje na dnie bezustannego ruchu”<sup>1</sup>. Ta koncepcja piękną wydaje się Jamesowi estetycznie i piękną intelektualnie (byle by tylko można rozumieć jej szczegóły), jest jednak obca i martwa, ponieważ dla niej najistotniejsza głębia rzeczywistości jest czymś nieruchomym i pozbawionym dziejów, a tym samym brak tu łączności między człowiekiem a światem. Wyznawcami absolutu pozostaną ludzie, którzy wolą wierzyć w coś, co niewzruszenie trwa bez końca, niż przyjąć, że ten świat jest pełen zmian, dążeń i trudów, „świat, w którym nawet i Bóg między innymi pracuje”<sup>2</sup>. Niektórzy z nich znajdują w absolutie nie tylko spokój, ale i cel swego istnienia, znoszą cierpienia, aby triumf odniósł absolut. „Są tylko — jak powiada James — zgłoskami w ustach Pana; jeżeli całe zdanie pochodzi od Boga, każda zgłoska jest bezwzględnie tym, czym być powinna, mimo wszelkie pozory”<sup>3</sup>.

Ta uczuciowa wartość absolutu stanowi — zdaniem Jamesa — dużą pozycję dodatnią w rachunku, kiedy się waży wszystko, co przemawia za absolutem i przeciw niemu, niemniej jednak ze stanowiska aktywizmu życiowego jest ona tylko „prawem do świętej bezczynności moralnej”.

O ile absolut — jak widzieliśmy — wprowadza do świata ze stanowiska intelektualnego czynniki nieracjonalne, które hipotezę monizmu czynią mało prawdopodobną, to jeszcze większe nasuwają się wątpliwości natury etycznej. Absolut pociąga za sobą zagadnienie zła. Powstaje pytanie, jak pogodzić doskonałość absolutu z tymi wstrętnymi formami życia, które dookoła nas otaczają. Zło istnieje nie tylko w urządzeniach społecznych, ale i w naturze wszystkich stworzeń. James opisuje tragedię bezrobotnego, opuszczonego przez wszystkich i ginącego śmiercią samobójczą, to znów w ponurych barwach maluje świat

---

<sup>1</sup> F 107.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> F 109.

żywych istot pożerających się wzajemnie. Najsmutniejsze, że zło stwarza absolut dobrowolnie, gdyż nie go do tego nie przymusza. „Gdyby jeszcze — powiada James — do tego zła zmuszały absolut jakieś czynniki obce i on byłby jednak zmuszony zło znosić, aby je mimo to przezwyciężyć, rozumielibyśmy u niego poczucie triumfu, ale absolut — mówią — nie ma żadnego otoczenia i nie podlega obcym przymusom; on dobrowolnie sam z siebie postanowił stworzyć sobie widok raczej tego zła, niż widok, w którym by było zła mniej“<sup>1</sup>. Zło nie da się więc pogodzić z doskonałością absolutu i problem ten w monistycznym poglądzie na świat pozostaje nierozwiązalny nie tylko ze stanowiska intelektualnego, ale także nade wszystko ze stanowiska etycznego.

Że mimo tych sprzeczności, na jakie natrafiamy w pojęciu idealistycznego panteizmu, utwierdził się on głęboko w kołach filozofów, do tego, obok wpływu Hegla i temperamentu danego myśliciela, przyczyniło się w walnej mierze upraszczające sobie zagadkę bytu lenistwo umysłowe, od którego w pewnej mierze nie uwalnia James i genialnego myśliciela Fechnera.

James z całą stanowczością i konsekwencją odwraca się od metafizyki monistycznej i tworzy własną hipotezę pluralistyczną. Formuluje ją w tych słowach: „rzeczywistość może istnieć w formie dystrybutywnej, nie w postaci ogółu, ale w postaci zbioru jednostek oddzielnych, zupełnie zgodnie z tym widokiem, jaki świat na prawdę przedstawia“<sup>2</sup>. Uzasadnia on jej ścisły związek z empirycznym pragmatyzmem. Pragmatyzm bowiem, odwracając się od abstrakcji i od wszelkiego aprioryzmu, a zmierzając ku konkretności, faktom i rzeczom, zwraca się z logiczną konsekwencją ku metafizyce pluralistycznej. James wyjaśnia bliżej, co oznacza w interpretacji pragmatycznej pluralizm. „W interpretacji pragmatycznej pluralizm albo doktryna przedstawiająca świat jako wielość znaczy tyle tylko, że różne części świata rzeczywistego mogą wchodzić w stosunki poza sobą. Wszystko, cokolwiek sobie pomyśleć możemy, choćby nie wiedzieć jak było wielkie i nie wiedzieć ile zawierało elementów, ma ze stanowiska pluralistycznego jakieś właściwe sobie otoczenie poza sobą pewnej wielkości i pewnego rodzaju.

---

<sup>1</sup> F 110.

<sup>2</sup> F 120.

Rzeczy są połączone z sobą rozmaicie, ale nie obejmują wszystkiego, ani nie panuje nad wszystkim<sup>1</sup>.

Tak więc, gdy monizm przyjmuje, że istnieje jedynie forma ogółu lub jedności kolektywnej, pluralizm sądzi, że rzeczy istnieją w formie rozdzielczej każda z osobna. Gdy monizm nie pozwala na powstawanie stosunków, bo w absolutie mieszczą się wszystkie części, w pluralizmie każda rzecz, jak nam to mówi nasze codzienne doświadczenie, może się łączyć za pomocą członów pośrednich z inną, nie tracąc nic ze swej samodzielności. Ponieważ każda część pozostaje w możliwym, choćby dalekim związku z inną częścią, „wieloświat“ Jamesa tworzy mimo swej dystrybutywnej formy wszechświat, jest jednością, a nie chaosem. Jest to naturalnie typ jedności inny niż monistyczny, bo nie ma tu mowy o wzajemnym przenikaniu rzeczy, a świat ten podobny jest raczej do linii wyciągniętych w dal, aniżeli do zaokrąglonego i zamkniętego świata monistycznego.

Jeżeli chodzi o problem zła, to dla pluralizmu jest on natury praktycznej, a nie spekulatywnej. Pluralizm nie zastanawia się nad tym, dlaczego zło istnieje, tylko, w jaki sposób można zmniejszyć jego rzeczywistą ilość. Pogląd ten, nazywany przez Jamesa melioryzmem, zajmuje pośrednie miejsce między optymizmem a pesymizmem. Świat jest terenem walki dobrych i złych mocy, my jesteśmy w niej pomocnikami Boga. Błąd i zło, które w żadnej absolutnej koncepcji świata nie mogą znaleźć racjonalnego uzasadnienia, są zrozumiałe w świecie pluralizmu i nie tworzą tam żadnego problemu.

Krytyka absolutu dokonana przez Jamesa wykazała, że konsekwentnie przeprowadzony monistyczny pogląd na świat zawiera mnóstwo paradoksów i trudności. Unikniemy ich, jeżeli przyznamy się szczerze do hipotezy pluralistycznej. W znacznym stopniu wzmacnia i czyni ją więcej prawdopodobną doświadczenie religijne, łączące naszą duszę z szerszą świadomością. Ową bowiem świadomością, poznaną w doświadczeniu religijnym, nie jest dla Jamesa ani Bóg panteistyczny absolutu, ani tym mniej stary Bóg teistyczny, jakiego nam przed-

---

<sup>1</sup> F 293.

stawia teologia scholastyczna. Jest nią Bóg, z którym obcuja ludzie zwyczajni, Bóg, który nie jest ani nieskończony ani wieczny, Bóg, który prawdopodobnie nie jest i jedyny, gdyż James przypuszcza zespół takich świadomości i w ten sposób przyznaje się do pewnego rodzaju politeizmu.

Za poprzednika swego pluralizmu i „politeizmu“ uważa James znakomitego myśliciela niemieckiego Fechnera. Fechner bowiem wierzył w istnienie świadomości zbiorowej każdego z ciał niebieskich, a więc nie tylko ziemi (naszego anioła stróża), ale także w ducha planet, księżyca i słońca. Wierzył także w świadomość zbiorową systemu wszystkich ciał niebieskich, a wreszcie w świadomość najwyższą, w Boga, obejmującego nie tylko system ciał niebieskich, ale w ogóle to wszystko, co istnieje jako materia. Był więc Fechner w swoim stosunku do Boga monistą, ale logika nie zmuszała go do tego, wszystko wskazuje raczej na to, że myślał pluralistycznie i politeistycznie. „Wierzył w Boga — powiada James — tak jak pluraliści wierzą, ale potrosze przez konwenans, potrosze przez lenistwo umysłowe, jeżeli Fechnerowi wolno zarzucić jakiekolwiek lenistwo, nie zaczepiał zupełnie pospolitych monistycznych frazesów o Boga“<sup>1</sup>.

James śmieiej od Fechnera zrywa z Bogiem absolutem i jemu przeciwstawia żywego Boga pluralizmu. Najbliższa jest mu hipoteza politeistyczna, ale James nie rozstrzyga ostatecznie zagadnienia, czy istota najwyższa jest jedna, czy wielotaka. Jeżeli jest wieloraka, to nie w znaczeniu pogańskim, lecz w znaczeniu istot duchowych, wspólnie pracujących dla dobra świata, jeżeli zaś jest jedna, to nie ma nic wspólnego z owym panteistycznym *monstrum* absolutnego idealizmu. Bóg ten jest osobowy i moralny, nie jest jednak ani nieograniczony ani doskonały, „ma jakieś otoczenie, istnieje w czasie i przechodzi jakąś historię, zupełnie tak jak my, zatem nie jest tak obcy wszystkiemu, co ludzkie, jak nieruchomy, wieczny, doskonały absolut“<sup>2</sup>. Jest to zrozumiałe, że takim być musi Bóg w wszechświecie pluralistycznym, składającym się z istnień indywidualnych. Bóg ten jest zgodny z pragmatycznym stosunkiem do rzeczywistości, ma on swoje cele i dążenia, domaga się czynu i wzywa nas, abyśmy mu pomagali w jego zamia-

<sup>1</sup> F 269.

<sup>2</sup> F 290.

rach, i pomaga nam, jeśli nasze zamiary na to zasługują. My jesteśmy współpracownikami Boga w jego wielkim dziele, a ta wzniosła myśl — jak powiada Flournoy, entuzjasta filozofii Jamesa — unosząca się ponad całym moralizmem Jamesa, tj. myśl o niezbędnym współdziałaniu wysiłków ludzkich z boską pomocą dla zbawienia świata nie jest ostatecznie niczym więcej, jak rozwinięciem myśli apostoła „jesteśmy pracownikami wraz z Bogiem“<sup>1</sup>.

### III. Uwagi ogólne

Najważniejsze są zasługi Jamesa w dziedzinie badań nad psychologią religii. Podobnie, jak Höffding, odróżnia on religię osobistą od instytucjonalnej, tylko pierwszej przyznając prawdziwe znaczenie. W istocie swej bowiem tylko osobista religia jest czymś rzeczywistym, pojęcie zaś religii samej dla siebie jest tworem scholastycznym, oderwanym od życia. Zgodnie z tym indywidualistycznym poglądem tytuł głównego dzieła Jamesa w dosłownym tłumaczeniu brzmi *O różnorodności doświadczenia religijnego*<sup>2</sup>. Wylicza tu James rozmaite typy religijne, wszędzie podkreślając znaczenie indywidualizmu w religii, a usuwając z niej to wszystko, co ma charakter obiektywny: dogmaty, kult, tradycję.

W ten sposób pomija James przede wszystkim znaczenie religii, jako czynnika historycznego, gdy tymczasem stosunek form historycznych religii do przeżyć religijnych nie jest całkowicie zrozumiały<sup>3</sup>. Zapomina również James o charakterze społecznym religii, o zależności jej od form społecznych. Wprawdzie nie da się wykazać, że religia jest wytworem życia społecznego i za Jamesem należy przyjąć, że zrodziła się w duszach wybitnych jednostek, jednak rozszerzyła się i przybrała formę dogmatów i kultu dopiero przez wpływ i naśladownictwo. Życie bowiem duchowe, a więc i religijne jednostki, rozwija się nade wszystko w łączności z innymi ludźmi, a liczne wierzenia i prawdy religijne mają charakter nakazów społecznych. Znaczenie też

---

<sup>1</sup> Flournoy T., *Filozofia Williama Jamesa*, 1923, 99.

<sup>2</sup> *Doświadczenia religijne* w tłum. Hempla.

<sup>3</sup> „Nie jest to wcale zrozumiałe samo przez się, że element osobistej religii zachowuje się wtedy, gdy odpadają formy historyczne“ (Höffding, *Współcześni filozofowie*, 1912, 318).

społeczne i organizacyjne życia religijnego podkreślają wybitni myśliciele, przy czym nie pomijają i form zewnętrznych zespalających ludzi w zbiorowość religijną. Zwłaszcza Boutroux łączy religię z ideami, uczuciami, urządzeniami i życiem ludzkich społeczeństw<sup>1</sup>.

Pomimo nieuwzględnienia religii jako czynnika społecznego, psychologia Jamesa ma znaczenie wyjątkowe. Nikt z taką dokładnością, subtelnością a zarazem odwagą nie wniknął w przeżycia religijne dusz ludzkich. Przede wszystkim zwraca uwagę bogata różnorodność uczuć religijnych, a wśród nich trafne odróżnienie przeciwieństwa między duszami zdrowymi i chorymi, czemu odpowiadają u Höffdinga natury ekspansywne i dysharmoniczne. Dalej godne uwagi i wartościowe jest także psychologiczne wyjaśnienie procesu nawrócenia. Może jednak największą zasługą Jamesa jest uwydatnienie tej duchowej i moralnej siły, jaka promieniuje z życia religijnego.

Dalszym ciągiem psychologicznego traktowania religii jest pragmatyczna teoria poznania, identyfikująca doświadczenie religijne z naukowym. Jeśli jednak chodzi o poznanie naukowe, to pragmatyczne rozumienie prawdy nie da się utrzymać, ponieważ w miarę komplikowania się warunków życiowych powstaje coraz większy przedział między wyjaśnieniem a oceną wartościową, między teorią a praktyką. Z biegiem czasu wytworzyło się teoretyczne pojęcie prawdy, prawdy samej dla siebie, obcej praktyce życia. Tak więc w dziedzinie wiedzy pragmatyczne pojęcie prawdy nie wydaje się słuszne. Nie jest ono uzasadnione i w religii, chociaż niewątpliwie tendencja antyintelektualistyczna pragmatyzmu odpowiada życiu religijnemu, należącemu nade wszystko do świata uczucia i woli. Z tą bowiem chwilą, gdy religia staje się tylko środkiem zachowania i pomnażania życia, ztraca swoją istotę i wartość. „Religia — powiada Dawid — którą wyznają w rzeczywistości ludzie, i która u nich „działa“, „skutkuje“, jest to zbiór uczuć i wierzeń, w których jednocześnie tkwi przekonanie o ich rzeczywistej, obiektywnej wartości. W ręku zaś pragmatystów

---

<sup>1</sup> „La religion subsistera, si, en même temps, qu'elle porte en elle une foi intense, elle reste en contact, en rapport d'action et de réaction avec les idées, les sentiments, les institutions et la vie des sociétés humaines“ (Boutroux, *Science et religion*, 1929, 375).



religia staje się jej własną karykaturą: są to te same uczucia i wierzenia, ale z towarzyszącą im jednocześnie świadomością, że są one fikcją, wybiegiem organicznego życia, które stworzyło sobie w nich jeden więcej środek swego zachowania i pomnożenia. Ale taka religia nie może już, oczywiście „działać“, czyli przestaje być tym, za co ją podają pragmatyści<sup>1</sup>.

To tylko pewne, że istnieje ścisły związek między religią a życiem, że wartość religii zależy niewątpliwie od wpływu, jaki ona wywiera na nasze życie wewnętrzne i postępowanie. Jest też zasługą Jamesa i w ogóle pragmatyzmu, że ten związek religii z życiem podkreślił i uwydatnił.

Nie jest jednak i sam James konsekwentny, gdy raz uzależnia prawdę religii od jej praktycznej realizacji, to znów od wiary w istnienie transcendentnej rzeczywistości i jej związku z człowiekiem. Wychodzi to jednak na dobre jego filozofii, gdyż w ten sposób religia zyskuje nie tylko ścisły związek z życiem, lecz także obiektywną, rzeczywistą wartość.

Opierając się na przeżyciu religijnym, którego źródłem jest podświadomość, drogą, przez którą oddziałują na nas siły wyższe, wysnuwa James swą metafizykę religii. Stwarza koncepcję Boga bliskiego sercu ludzkiemu, Boga, który nie jest ani wieczny, ani nieskończony, jak martwy Bóg abso-lutu, ale który razem z nami pracuje dla szczęścia ludzkości. James przypuszcza istnienie kilku takich niedoskonałych bo-gów. Ten religijny pluralizm budzi poważne wątpliwości, po-nieważ doświadczenie religijne szuka w wszechświecie jedności i pewności.

W każdym razie filozofia religii Jamesa pozostanie genialną próbą wytłumaczenia istniejącego zła i pogodzenia empiryzmu z religijnym poglądem na świat. James odrzuca też bezwzględnie teorię pozytywistyczną, która poczytuje religię za pozostałość życia duchowego ludów pierwotnych, dopatrując się we wszel-kich naturalnych zjawiskach wpływu istot nadprzyrodzonych. Wprawdzie ideały religijne są zmienne i zależne od epoki, w któ-rej powstają, niemniej jednak uczucia religijne są wieczne i odpowiadają ludzkim pragnieniom i tęsknotom.

Pewne pokrewieństwo łączy filozofię religii Jamesa z fi-

---

<sup>1</sup> Dawid, *Psychologia religii*, 1933, 139.

lozofią religii Höffdinga, na co już zwróciliśmy uwagę<sup>1</sup>. Obecnie chodzi o krótkie zebranie podobieństwa i różnic w ich poglądach. Przede wszystkim obaj myśliciele odgraniczają religię osobistą od ustanowionej, przypisując zgodnie główne znaczenie osobistej dziedzinie życia religijnego, choćby jak najbardziej była ona osłonięta historyczną przewagą form zewnętrznych. Różnica istnieje ta, że kiedy James pomija trudność, jaką nasuwa zagadnienie ciągłości i związku między formami historycznymi a pierwiastkiem osobistym religii, Höffding stara się ten stosunek bliżej wyjaśnić, przypisując mu duże znaczenie. Obydwaj myśliciele kładą nacisk na różnice indywidualne przeżyć religijnych i na pokrewieństwo między duszami zdrowymi i chorymi (James) czyli ekspansywnymi i dysharmonicznymi (Höffding). Jeden i drugi jak najściślej łączą religię z etyką, uwydatniając ich wzajemny związek. Zgodni są także obaj myśliciele w charakterystyce doświadczenia religijnego, które jest dla nich doświadczeniem pokoju, jedności i energii, zdobywanym często przez kryzys, wiodący do wyparcia mroku i dysharmonii. Höffding uwydatnia bliżej, że dysharmonia, o której usunięcie walczy świadomość religijna we wszystkich przejawach religijnych, jest dysharmonią pomiędzy wartością a rzeczywistością<sup>2</sup>. Wspólnym wreszcie jest psychologiczny sposób traktowania zagadnienia religijnego, który najpełniejszy wyraz znajduje w filozofii Jamesa.

Zasadnicza natomiast różnica zachodzi w ich poglądach na stosunek religii i nauki, które oddziela od siebie Höffding, w przeciwieństwie do Jamesa, który nie widzi sprzeczności między tymi dziedzinami życia duchowego. Nie zgadzają się również w poglądach na związek religii z metafizyką, od której Höffding stara się religię uwolnić, a James uzależnić. Przez przyznanie światu transcendentnemu rzeczywistego bytu i stworzenie dla religii metafizycznej podstawy góruje James nad Höffdingiem.

---

<sup>1</sup> Także w rozprawie *Filozofia Haralda Höffdinga* (Przegl. Filoz. 1933).

<sup>2</sup> Höffding, *Współcześni filozofowie*, 319.

Izydora Dąmbska

## O niektórych poglądach Kazimierza Twardowskiego z zakresu teorii nauk

Jedną z cech charakterystycznych twórczości filozoficznej Kazimierza Twardowskiego jest uwzględnianie w jak najszerszej mierze zagadnień natury formalnej i metodologicznej. Łączy się to ściśle z naczelną jego tendencją unaukowienia filozofii. Twardowski uprawiać chciał filozofię w sposób ściśle naukowy. Nie chciał u siebie filozofii, która by była czymś z pogranicza natchnionych prorocstw i literatury pięknej. Taka była przed nim niejednokrotnie w Polsce. Chciał odgraniczyć jasno i wyraźnie problemy pozorne od rzeczywistych, a te rzeczywiste rozwiązywać chciał w sposób naukowy, tj. w odpowiedziach jasno i jednoznacznie sformułowanych i należycie uzasadnionych. Realizując ten program, pytać się nieraz siebie musiał, w jakiej mierze i do jakich granic obszar zagadnień filozoficznymi zwanymi dostępny jest naukowemu traktowaniu. By na to pytanie móc odpowiedzieć, trzeba było jasno zdać sobie sprawę z istoty poznania naukowego, z właściwości charakterystycznych nauk i ich metod. Do tych spraw powracał Twardowski często i jakkolwiek nie napisał odrębnego dzieła poświęconego teorii nauk, posunął ten dział badań filozoficznych naprzód w licznych rozprawach, bądź całkowicie, bądź częściowo zagadnieniom tym poświęconych. Zadaniem niniejszego studium jest zestawienie niektórych poglądów Kazimierza Twardowskiego z zakresu teorii nauk i zdać sobie sprawę, czy przejawiają się w nich jakieś ogólne założenia epistemologiczne, a jeśli tak, to jakie.

W niedrukowanym odczycie pt. Nauki humanistyczne a psychologia<sup>1</sup> nazywa Twardowski naukę złożonym wytworem

---

<sup>1</sup> Autoreferat tego odczytu ukazał się w Ruchu Filozoficznym I 1912, 200 a, b.

psychicznym. To, z czego nauka się składa, to są pojęcia i sądy. Nie każdy jednak zespół pojęć i sądów jest nauką. Nauka jest po pierwsze zbiorem sądów uzasadnionych, po drugie zbiorem jednolitym i uporządkowanym dzięki temu, że sądy w skład tego zbioru wchodzące dotyczą pewnej określonej klasy przedmiotów. Cóż jest cechą charakterystyczną przedmiotu nauki, co nauka bada? Na to pytanie daje Twardowski odpowiedź w niedokończonym i niedrukowanym artykule pt. O istocie i zadaniu nauki. W krótkich fragmentach tej rozprawy kryje się następująca myśl: nauka bada związki konieczne, zachodzące między przedmiotami i zjawiskami. Takie określenie przedmiotu nauki pozwala, zdaniem autora, podciągnąć pod pojęcie nauki wszystkie rodzaje nauk. Daje nadto podstawę do podziału nauk na aprioryczne i aposterioryczne zależnie od tego, jakiego rodzaju związki konieczne się stwierdza i jaka jest wartość poznawcza sądów, w których zachodzenie tych związków stwierdzamy. W naukach apriorycznych stwierdza się zachodzenie związków koniecznych w sposób pewny, w naukach aposteriorycznych tylko z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem. Pojęcia związku koniecznego Twardowski nie definiuje. Przeciwstawia go jednak związkom stałym, funkcjonalnym. Pozytywistyczną koncepcję, iż nauka bada wyłącznie funkcjonalne związki stałe i opisuje je w prawach, Twardowski odrzuca, wskazując, że taka koncepcja nauki nie obejmuje historii, która ani nie bada stałych związków, ani — tu autor zdaje się zgadzać z Rickertem — nie formułuje praw. Związki bowiem, które bada historia, „w znacznej części, jeśli nie wyłącznie raz tylko zachodzą lub zachodziły między indywidualnie określonymi faktami, które się nie powtarzają”. Te związki nie są stałe, niemniej są one konieczne.

Wspomnianym podziałem nauk na aprioryczne i aposterioryczne zajął się Twardowski ponownie w rozprawie *O naukach apriorycznych, czyli racjonalnych (dedukcyjnych), i aposteriorycznych czyli empirycznych (indukcyjnych)*<sup>1</sup>. W rozprawie tej analizuje Twardowski twierdzenie, że nauki aposterioryczne opierają się na doświadczeniu, podczas gdy nauki aprioryczne

---

<sup>1</sup> Drukowane w wypisach: Ajdukiewicz K., *Główne kierunki filozofii*, Lwów 1923, 180 nn.

są od doświadczenia niezależne. Cóż to może znaczyć, że się nauka jakaś na doświadczeniu opiera? To przenośnia przecież i wyrażenie skrótowe. Twardowski rozpatruje trzy interpretacje tego zwrotu:

1. nauka opiera się na doświadczeniu, to tyle co: pojęcia danej nauki zaczerpnięte są z doświadczenia;

2. nauka opiera się na doświadczeniu, to tyle co: sądy jej wykryte zostały przy pomocy doświadczenia;

3. nauka opiera się na doświadczeniu, to tyle co: sądy jej uzasadnione są za pomocą doświadczenia.

Przez doświadczenie we wszystkich trzech wypadkach rozumie Twardowski sądy spostrzeżeniowe. Otóż podstawą podziału nauk na aprioryczne i na aposterioryczne nie jest, zdaniem Twardowskiego, ani pochodzenie pojęć, które w naukach występują, ani sposób wykrywania twierdzeń. Wszelkie pojęcia bowiem urobione zostały na drodze empirycznej, a sposoby, w jakie się sądy wykrywa, nie są czymś charakterystycznym dla pewnego tylko rodzaju nauki. Wiadomo, że w matematyce — nauce *par excellence* apriorycznej — niejedno twierdzenie wykryto drogą doświadczenia, a w naukach empirycznych drogą rozumowej spekulacji. A w jednych i w drugich dochodzi się nieraz do nowych sądów intuicyjnie. Pozostaje trzecia interpretacja, którą Twardowski przyjmuje. Podstawą podziału nauk na aprioryczne i aposterioryczne jest jego zdaniem sposób, w który te nauki uzasadniają swoje twierdzenia. Nauki aposterioryczne odwołują się w tym uzasadnieniu do sądów spostrzeżeniowych, które tworzą ostateczny ich fundament, nauki aprioryczne do pewników. Gdyby nawet, jak chce Mill, pewniki nauk apriorycznych były uogólnieniami z doświadczenia, niemniej podział nauk na aprioryczne i aposterioryczne, na tej zasadzie przeprowadzony, zachowałby swój walor. Pewników bowiem nauki aprioryczne nie uzasadniają, a wszelkie inne twierdzenia uzasadniają na ich podstawie. W ten sposób kryterium odróżniania nauk apriorycznych i aposteriorycznych staje się jasne i jednoznaczne, a podział na nim oparty — rozłączny.

Podział nauk na aprioryczne i aposterioryczne dotyczy wyłącznie nauk opisowych, czyli teoretycznych. I tylko one w ścisłym tego słowa znaczeniu są, zdaniem Twardowskiego, naukami. Nie są zaś naukami tzw. nauki normatywne. To sta-

nowisko uzasadnia Twardowski w odczycie O zadaniach etyki naukowej<sup>1</sup>. „Nauka” — pisze tam — „powiada tylko, co i jak jest, ale nie mówi, co być powinno. Norma, czyli prawo postępowania, wynika nie z teoretycznego badania, lecz z zastosowania wyników tego badania do praktycznych celów”. Droga logicznego rozumowania bowiem, wychodząc od sądów o faktach czy od pewników, dojść można tylko do twierdzeń orzekających a nie do norm.

To ostre rozgraniczenie zdań orzekających i norm oraz wykluczenie norm z klasy zdań naukowych postawiło Twardowskiego wobec pytania, czy może istnieć etyka naukowa? To samo pytanie i z tego samego założenia wychodząc zadał sobie parę lat później Henri Poincaré<sup>2</sup>. Poincaré tak samo jak Twardowski odmawia normom charakteru tez naukowych. Sądzi bowiem, że podstawą uznawania *resp.* odrzucania norm są czynniki natury emocjonalnej, nie racjonalnej. Z tego wspólnego założenia wychodząc dochodzą jednak obaj myśliciele do odmiennych wniosków w sprawie możliwości etyki naukowej. Poincaré poprzestaje na stwierdzeniu, że etyka nie jest i nie może być nauką. Twardowski, jakkolwiek etyce normatywnej odmawia charakteru nauki, sądzi, że etyka naukowa może istnieć. Twierdząc zaś tak, nie ma na myśli etyki opisowej w sensie historii moralności, lecz odrębną dyscyplinę teoretyczną, której zadaniem jest drogą rozbioru i uogólnień faktów danych w doświadczeniu dojść do poznania optymalnych warunków współżycia ludzi. Zagadnienie dobra i zła w sensie moralnym powstaje z tą chwilą dopiero, gdy ludzie się stykają i sfery ich działania zaczynają się krzyżować i sobie przeszkadzać. Wtedy powstaje problem: jak mają się zachowywać jednostki *resp.* grupy społeczne, aby jak najmniej sobie przeszkadzały, albo, jakie są granice, do których wolno kierować się swymi pragnieniami i popędami, jeśli to samo mają też robić inni. Wyłania się potrzeba jakiegoś kompromisu. Otóż warunki jak najdalej idącego pogodzenia interesów jednostek, grup społecznych, grup i jednostek bada etyka naukowa. Tak pojęta etyka sama niczego nie

<sup>1</sup> Autoreferat tego odczytu ukazał się w Przeglądzie Filozoficznym X 1907, 143 n. Cały odczyt znajduje się w puściźnie rękopisemnej.

<sup>2</sup> *La morale et la science. Dernières pensées*, Paris 1913, 223 nn.

nakazuje, ani nie zakazuje, stwierdza tylko pewne związki między faktami — jest więc *sensu stricto* nauką.

Odrzuciwszy podział nauk na teoretyczne i normatywne, zajął się Twardowski bliżej zagadnieniami z zakresu teorii nauk empirycznych. Tymi interesował się w sposób szczególny ze względu na zagadnienie stanowiska psychologii w systemie nauk. Do tego zagadnienia powracał często, starając się odgraniczyć psychologię zarówno od nauk przyrodniczych, jak i od nauk humanistycznych.

Cechą wspólną wszystkich nauk empirycznych jest, zdaniem Twardowskiego, to, że badają fakty i zachodzące między nimi związki, a w uzasadnieniu swych twierdzeń odwołują się do sądów spostrzeżeniowych. Ale fakty badane przez nauki empiryczne nie zawsze mogą być wprost dane w doświadczeniu, chociażby dlatego, że owe fakty minęły i w chwili, kiedy się je bada, należą do przeszłości. Nauki empiryczne muszą więc niejednokrotnie rekonstruować owe fakty, a czynią to na podstawie innych faktów wprost w doświadczeniu danych. Tak postępować musi historia, która „tą koniecznością myślowego rekonstruowania swych faktów różni się od fizyki, od fizjologii i wielu innych nauk empirycznych”<sup>1</sup>. Podobnie czyni geologia i paleontologia. Z uwagi na to podzielić można nauki empiryczne na dwie grupy: na nauki empiryczne w ściślejszym tego słowa znaczeniu i na nauki historyczne. Pierwsze badają fakty dane wprost w doświadczeniu, drugie badają fakty nie dane wprost w doświadczeniu, lecz rekonstruowane z faktów wprost w doświadczeniu danych. Podział ten nie wyklucza, że niektóre nauki składają się z działów obu rodzajów. Do takich nauk należy właśnie psychologia. Wprawdzie każdemu dane są w doświadczeniu wewnętrznym jego własne przeżycia psychiczne, ale nie można ich obserwować. Spostrzega się je tylko przelotnie, a wtedy gdy się je bada, rekonstruować już trzeba fakty minione. Wtedy zaś, gdy ktoś wychodzi poza zakres własnych przeżyć i badać chce cudze życie psychiczne, musi rekonstruować je na podstawie wprost w doświadczeniu danych jego objawów i dokumentów.

Odróżnienie faktów wprost danych i rekonstruowanych, które służy Twardowskiemu jako podstawa podziału nauk empi-

---

<sup>1</sup> *O metodzie psychologii*, Warszawa 1910, 8.

rycznych, budzi pewne wątpliwości. Wydaje się bowiem, że żadna nauka empiryczna nie bada faktów wprost w doświadczeniu danych. Weźmy chociażby pod uwagę fizykę, zaliczoną przez Twardowskiego do nauk empirycznych w ściślejszym tego słowa znaczeniu, a więc takich, które by badać miały fakty wprost w doświadczeniu dane. Cóż jest wprost dane fizykowi, podczas gdy obserwuje przebieg zjawiska, a co jest przedmiotem jego badania? Wprost dany mu jest najczęściej jakiś stan przyrządu pomiarowego, np. koincydencja wskazówki aparatu z jakąś kreską podziałki. To obserwuje, a bada fakt inny, którego na podstawie tej obserwacji i całego szeregu teoretycznych założeń się domyśla<sup>1</sup>. Historyk rekonstruuje fakty minione, fizyk konstruuje fakty, abstrahując od ich czasowej determinacji. Obu przedmiot badania nie jest wprost w doświadczeniu dany. Raczej zatem w charakterze przeszłościowym i jednorazowym faktów badanych przez historyka, a powtarzalnym faktów badanych przez fizyka, szukać można podstawy dla wspomnianego podziału.

Z kolei zajął się Twardowski stosunkiem psychologii do nauk humanistycznych i opracował to zagadnienie, stając na gruncie swojej teorii czynności i wytworów<sup>2</sup>. To, co powstaje wskutek jakiejś czynności, nazywa Twardowski wytworem danej czynności. Definicja ta wydaje się za obszerna, gdyż podpadłby pod nią każdy skutek czynności, tymczasem rozpatrywane przez Twardowskiego przykłady zdają się przeczyć temu, jakoby każdy skutek jakiejś czynności skłonny był nazywać jej wytworem. Tak np. wytworem czynności tańczenia nazywa Twardowski taniec, a nie wszelki możliwy skutek tej czynności (np. znużenie tancerza). Może te tylko skutki czynności nazwać byłby Twardowski skłonny wytworami, bez których sama czynność wytwarzająca istnieć by nie mogła. Wszak nie ma czynności tańczenia bez tańca ani czynności myślenia, która nie wytwarzałaby myśli.

Wytwory dzieli Twardowski na psychiczne (np. sąd, pojęcie) i fizyczne (np. bieg), przy czym wśród wytworów fi-

<sup>1</sup> Zaznaczone tu stanowiska przedstawia i uzasadnia obszernie m. i. Duhem P. w dziele *La Théorie physique*, 2 ed., Paris 1914.

<sup>2</sup> O czynnościach i wytworach. Rozprawy i artykuły filozoficzne, Lwów 1927, 96—128.



zycznych wyróżnia odrębną klasę wytworów psychofizycznych, tj. takich wytworów fizycznych, które powstały przy współdziałaniu czynności psychicznych (np. krzyk). Według innej zasady dzieli wytwory na nietrwałe, tj. takie, które istnieją tylko dopóty, dopóki trwa czynność wytwarzająca, i na trwałe, tj. takie, które trwają dłużej aniżeli czynność, której zawdzięczają swe powstanie. Wtwory psychiczne są z natury nietrwałe; mniej lub więcej trwałe mogą być tylko wytwory fizyczne. Dzięki temu jednak, że niektóre wytwory psychofizyczne (np. pismo) są wyrazem pewnych wytworów psychicznych, mogą wytwory psychiczne nabierać pozorów trwałości. Istnieją one w tych wytworach potencjalnie (w tym sensie, że wytwór psychofizyczny, będący wyrazem, jest częściową przyczyną powstania takiego samego lub podobnego wytworu psychicznego), są w nich utrwalone.

Wtwory psychiczne, jakkolwiek nietrwałe i jakkolwiek niezdolne istnieć niezależnie od czynności, która je wytwarza, mogą być rozpatrywane niezależnie w oderwaniu od owych czynności.

Otóż według Twardowskiego nauki humanistyczne są to „te nauki, których przedmiotami są bądź wytwory psychiczne, rozważane niezależnie od wytwarzających je czynności psychicznych, bądź wytwory psychofizyczne rozważane jako takie”<sup>1</sup>, tzn. o tyle, o ile w nich się wyrażają wytwory psychiczne. Taka definicja nauk humanistycznych uwydatnia, zdaniem Twardowskiego, wyrażnie ich związek z psychologią, pozwalając równocześnie odgraniczyć je od psychologii. Psychologia wprawdzie także bada wytwory psychiczne i psychofizyczne, ale nie w oderwaniu od wytwarzających je czynności, tylko w ścisłej z nimi łączności. Rzecz jasna, że dla właściwego rozumienia wytworów traktowanych w oderwaniu od czynności konieczna jest znajomość owych czynności jako też związku, od którego w badaniu świadomie się abstrahuje. Stąd każda nauka humanistyczna w większej lub mniejszej mierze opiera się na psychologii. Tak np. przedmiotem badania historyka literatury jest m. i. dzieło literackie, rozpatrywane niezależnie od czynności

---

<sup>1</sup> *Nauki humanistyczne a psychologia*, autoreferat odczytu (Ruch Filozoficzny II 1912, 200 b).

psychicznych, których jest wytworem. Niewątpliwie jednak trafną interpretację i analizę dzieła ułatwi, a nawet umożliwi czasem dopiero, dobra znajomość zarówno ogólnych praw psychologii twórczości jak też znajomość przeżyć psychicznych danego twórcy. I tak w każdym innym wypadku na terenie nauk humanistycznych.

Z przytoczoną powyżej definicją nauk humanistycznych wiąże się pewna trudność, jeśli idzie o ustosunkowanie wzajemne podziału nauk na aprioryczne i aposterioryczne oraz podziału nauk na przyrodnicze i humanistyczne<sup>1</sup> i o wyznaczenie miejsca w systemie nauk logice i matematyce. Te dwie dziedziny wiedzy zalicza Twardowski do nauk apriorycznych, które przeciwstawia naukom aposteriorycznym, czyli empirycznym. W rozprawie *O czynnościach i wytworach*, pragnąc odgraniczyć ostro logikę od psychologii myślenia, podkreśla, że przedmiotem logiki są sądy i pojęcia rozpatrywane jako wytwory wzięte *in abstracto*, niezależnie od czynności pojmowania i sądzenia. Z tego określenia przedmiotu logiki wynika, że logika jest nauką humanistyczną. Stwierdza to zresztą wyraźnie sam autor pisząc: „logika, etyka i estetyka nie znajdują się poza obrębem nauk humanistycznych, lecz należą do nich razem z innymi naukami, zajmującymi się wytworami psychicznymi“<sup>2</sup>. O przedmiocie matematyki zaś pisze na innym miejscu: „Przedmioty, które bada matematyk, więc „rzeczy“ oznaczone symbolami matematycznymi, są przeważnie konstrukcjami myślowymi“<sup>3</sup>. A konstrukcje myślowe to chyba również wytwory psychiczne. Za czym i matematyka podpadałaby, wbrew zwykłemu sposobowi ujmowania rzeczy, pod pojęcie nauki humanistycznej. Ale Twardowski: 1) mówi tylko, że przedmioty matematyczne są przeważnie konstrukcjami myślowymi; 2) nie zajmuje się nigdzie stosunkiem „konstrukcji myślowej“ do „wytworu“. Nasuwają się przeto dwie możliwości ustosunkowania na gruncie poglądów

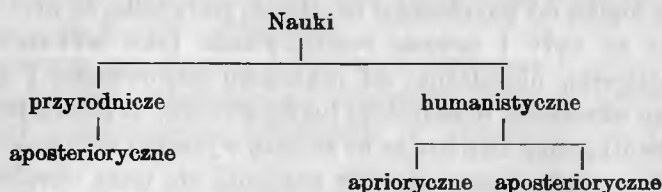
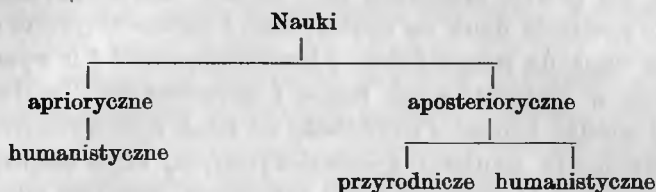
---

<sup>1</sup> O podziale nauk na przyrodnicze i humanistyczne wspomina Twardowski w rozprawie *O naukach apriorycznych i aposteriorycznych*, nie zajmuje się jednak stosunkiem tego podziału do podziału, któremu ta rozprawa jest poświęcona.

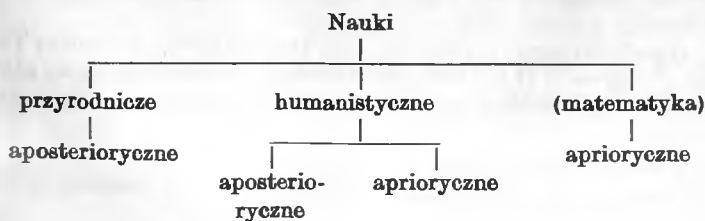
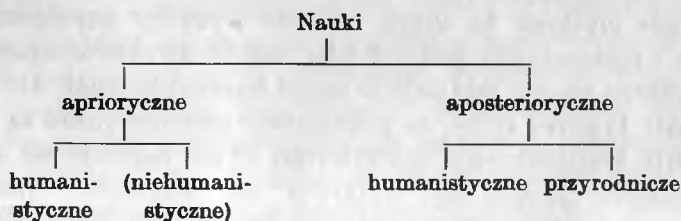
<sup>2</sup> *O czynnościach i wytworach*, 127, nr 47.

<sup>3</sup> *Symbolomania i pragmatofobia. Rozpr. i artykuły filozoficzne*, Lwów, 1927, 399.

Twardowskiego wspomnianych podziałów nauk. W pierwszym wypadku, gdyby się nie tylko logikę, ale i matematykę zaliczyło do nauk humanistycznych, wszystkie nauki aprioryczne byłyby zarazem humanistyczne, a nauki aposterioryczne byłyby bądź przyrodnicze, bądź humanistyczne; wszystkie przyrodnicze byłyby aposterioryczne, a humanistyczne bądź aprioryczne, bądź aposterioryczne. Na schemacie:



Jeśli natomiast nie zaliczy się matematyki do nauk humanistycznych, podział nauk na przyrodnicze i humanistyczne okaże się nie adekwatnym. Uwydatnia się to na następującym schemacie:



Zarówno trudności w zaliczeniu matematyki i logiki do nauk humanistycznych, jako też nie omawiane tu trudności w zaliczeniu nauk humanistycznych bądź do apriorycznych, bądź aposteriorycznych, każą uznać obydwą omawiane podziały za nie adekwatne, a na ich miejsce wprowadzić podział inny. Prób przeprowadzenia innych tego rodzaju podziałów nauk jest wiele, omawianie ich jednak wykracza poza ramy niniejszego studium. Zaznaczyć tylko należy, że w omawianych wywodach nie szło Twardowskiemu o przeprowadzenie jakiegoś jednolitego, wyczerpującego podziału nauk. Interesował go głównie problem przedmiotu nauk humanistycznych i stosunku tych nauk do psychologii. W tym zakresie wysunął nową koncepcję, która okazała się płodną jako punkt wyjścia dociekań metodologicznych.

Teorię nauki można uprawiać w dwojaki sposób. Sposoby te, aby posłużyć się znanym odróżnieniem Fechnera, nazwać można sposobem od góry i od dołu. Od góry uprawiają teorię nauki ci, którzy posiadając gotowy system epistemologiczny czy metafizyczny w analizie poznania naukowego szukają potwierdzenia i ilustracji dla swych ogólnych epistemologicznych czy metafizycznych koncepcji. Typowym przykładem takiego uprawiania teorii nauki są dzieła Meyersona. Ci, którzy uprawiają teorię nauki od dołu, analizują pojęcie, przedmiot i zadanie nauki, abstrahując od ogólnych koncepcji dotyczących istoty poznania i rzeczywistości. Często dopiero te właśnie analizy stają się podstawą ogólnych wniosków epistemologicznych. Tak np. uprawiał teorię nauki Poincaré. Tak ją też uprawiał Twardowski. Z tą tylko różnicą, że nawet w wysnuwaniu epistemologicznych wniosków był od Poincarégo ostrożniejszy. Mówił, jakie przedmioty i w jaki sposób nauki opisują, nie przesadzając ani zagadnienia materializmu i spirytualizmu, ani zagadnienia idealizmu i realizmu, ani zagadnienia fenomenalizmu i transcendentizmu. Trudno więc, czytając wywody Twardowskiego na temat przedmiotu i zadania nauki, zdać sobie jasno sprawę z ogólniejszych epistemologicznych czy metafizycznych jego poglądów. Może jednak właśnie ta ostrożność w wysnuwaniu ogólniejszych wniosków epistemologicznych czy metafizycznych mówi coś o zasadniczej postawie epistemologicznej autora: o tym, że unikał w pracach naukowych propagowania stanowisk, któ-

rym brak zadowalającego uzasadnienia. A do takich zaliczać był zdaje się skłonny wymienione stanowiska. Za tym, że tego rodzaju postawa, a nie niechęć do wychodzenia poza ramy opisowego traktowania zagadnień odgrywała tu decydującą rolę, przemawia także być może i ten fakt, że w odniesieniu do jednego, i to centralnego w teorii poznania problemu, Twardowski w swej teorii nauk się wypowiedział. Wypowiedział się mianowicie na temat wartości poznawczej doświadczenia. Mówiąc o naukach empirycznych Twardowski niejednokrotnie podkreśla niepewny, przybliżony tylko charakter ich twierdzeń. Uogólnienia indukcyjne nazywa hipotezami. Pewność przysługuje tylko sądom nauk apriorycznych, ale sądy te nie dotyczą przedmiotów świata zewnętrznego. Sądy o faktach danych w doświadczeniu zewnętrznym są zawsze niepewne. A sprawdzać hipotezę to nie innego, jak porównywać następstwa z niej wysnute z sądami spostrzeżeniowymi. Rezultat takiej operacji zawsze pozostanie sądem niepewnym. Doświadczenie zewnętrzne jest według Twardowskiego źródłem poznania zawodnym. Pewne natomiast jest doświadczenie wewnętrzne. Ono jednak pozwala nam tylko wydawać sądy o własnym życiu psychicznym, o jego czynnościach i wytworach, o naszym przedstawianiu sobie świata, nie o świecie samym. Doświadczenie wewnętrzne jest pewne, ale subiektywne, doświadczenie zewnętrzne — obiektywne, ale niepewne. Poznanie naukowe nigdy nie jest czymś gotowym. Jest tylko coraz to nowym przybliżaniem się do prawdy, której poszukiwanie jest, zdaniem Twardowskiego, wyrazem głębokiej, instynktownej potrzeby umysłu ludzkiego.

---

Tomasz Strzembosz

## Organizacja pola zmysłowego w przeżyciu intuicyjnym

### I

Psychologia tradycyjna tłumaczyła różnicę między przeżyciem o charakterze „figury“ (jak to dziś przyjęło się mówić) a przeżyciem o charakterze „tła“ różnicą w stopniu uwagi, pojmowanej w sensie osobnej władzy psychicznej. Wyższemu stopniowi uwagi miała odpowiadać większa, a niższemu mniejsza „jasność“ treści zmysłowej. Przeistaczanie się w przeżyciu figury w tło, względnie tła w figurę rozumiano jako zmianę stopnia „jasności“.

Inne stanowisko zajmuje w tej sprawie bardzo dziś się rozpowszechniająca psychologia strukturalna (postaci): między przeżyciem figury a przeżyciem tła zachodzi nie różnica stopnia, lecz różnica jakości. Są to różne rodzaje przeżyć.

Systematyczne badania nad stosunkiem figury do tła zawdzięczamy Rubinowi<sup>1</sup>. Charakter tła określa Rubin, jako charakter materiału (tworzywa), czegoś bezkształtnego, nieokreślonego, bezindywidualnego, jak np. mąka, piasek, żelazo. Kontur odgraniczający figurę od tła nadaje kształt wyłącznie figurze, która w przeciwieństwie do tła odznacza się charakterem przedmiotu, rzeczy, zdaje się być czymś odrębnym, samoistnym, indywidualnym. Przy tym zdaje się występować z tła, znajdować się bliżej niż tło, rozciągające się jak gdyby gdzieś poza nią, w głębi. W porównaniu z tłem figura posiada charakter znacznie bardziej wyrazisty i przoduujący, „wybija się“, „dominuje“ w przeżyciu. Wszystko, co pozostaje w związku z figurą, jest dokładniej przypominane i wzbudza więcej z przeszłego doświadczenia, niż to, co się odnosi do tła.

---

<sup>1</sup> Rubin E., *Visuell wahrgenommene Figuren*, Kopenhaga 1921.

Organizowanie się pola zmysłowego (różnicowanie się na figurę i tło, kształtowanie się figury) dokonuje się już w przeżyciu intuicyjnym, jakoś samorzutnie, przy biernej postawie podmiotu. Pole zmysłowe jakoś narzuca się z tą swoją „naturalną” organizacją biernej uwadze podmiotu, przy czym wszelkie „spozostreganie inaczej” wymaga od podmiotu przejścia w stan czynny. Badania Wertheimera, Köhlera, Sandera i innych wykazały dowodnie, że odpowiedzi na pytanie, dlaczego materiał zmysłowy kształtuje się w przeżyciu intuicyjnym tak a nie inaczej, szukać należy przede wszystkim w samym polu zmysłowym, w jego własnościach przedmiotowych. Pole zmysłowe organizuje się w przeżyciu intuicyjnym według pewnych zasad, wyrażających zależność kształtowania się materiału od niektórych przedmiotowych własności pola.

Oto ważniejsze z tych zasad:

1. Zasada pierwszeństwa utworu, którego członki są z jakości lub z kształtu do siebie podobne, a różne od treści zewnętrznych (względem utworu).

Nie trudno stwierdzić, że treści zmysłowe, podobne do siebie z jakości lub z kształtu, ujawniają w przeżyciu intuicyjnym tendencję do występowania wspólnie jako jedna figura, do tworzenia kompleksu. Gdy np. spoglądam na grupę różnych w odcieniu plam czerwonych, położoną wśród różnych niebieskich, zielonych i innych, przeżywam czerwone (jakoś łatwo, intuicyjnie) wszystkie razem wzięte jako jeden kompleks, globalnie, przy czym nie czerwone tworzą mniej lub więcej zmetniałe, bezwyraziste tło. Przeżyć tak wszystkie czerwone z wyjątkiem jednej albo wszystkie czerwone wraz z jedną z niebieskich (z pominięciem pozostałych niebieskich) mogą tylko w stanie zachowania się czynnego, tylko dowolnie. Pole zmysłowe rozpada się jakoś naturalnie na zakresy, odpowiadające zasięgowi podobieństwa jakościowego (względnie jednorodności jakościowej). To samo obserwujemy w wypadku, gdy treści zmysłowe są podobne do siebie z kształtu. Np. jeśli w podanym przez nas przykładzie zastąpimy plamy czerwone kwadratami, niebieskie kółkami, zielone trójkątami itd.

2. Zasada pierwszeństwa utworu, którego członki są bliskie sobie w przestrzeni lub w czasie, a dalsze od treści zewnętrznych (względem utworu).

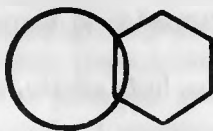
Tendencję do tworzenia w przeżyciu intuicyjnym jednej figury, do występowania w postaci kompleksu ujawniają też treści zmysłowe bliskie sobie w przestrzeni lub w czasie. Przy tym tym silniejszą, im są sobie bliższe. Jeśli na jakiejś białej powierzchni są rozsiiane z różną gęstością czarne punkty, powierzchnia ta rozpada się w przeżyciu intuicyjnym na zakresy w sposób odpowiadający podziałowi na skupienia. Poszczególne skupienia czarnych punktów są przeżywane jako oddzielne kompleksy. W szeregu punktów:

.. .. .

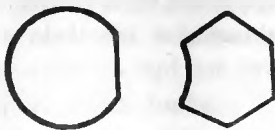
spostrzegamy intuicyjnie jako pewne ściślejsze zespoły, jako „pary“, nie elementy oddzielone od siebie większymi odstępami wolnej powierzchni, lecz mniejszymi. Podobnie dzieje się w wypadku dźwięków następujących po sobie w nierównych odstępach czasu.

3. Zasada pierwszeństwa utworu, posiadającego prawidłowy kształt, względnie prawidłową budowę wewnętrzną.

Jeśli przedmiotowe własności materiału dopuszczają zarówno utworzenie się figury o strukturze prawidłowej, jak też figury o strukturze nieprawidłowej, w przeżyciu intuicyjnym realizuje się pierwsza. Badania tachistoskopiczne wykazują, że spośród jednocześnie eksponowanych kształtów prawidłowych i nieprawidłowych wpierw są spostrzegane prawidłowe (kwadraty, koła itp.). W rysunku podanym przez Sandera:



spostrzegamy intuicyjnie koło i sześciobok, a nie kształty o prawidłowości uszkodzonej:



Wpierw też są spostrzegane kompleksy (treści wzrokowych lub słuchowych) zbudowane według pewnej zasady, symetrycznie, rytmicznie, niż te, które w swej budowie wewnętrznej,



w rozmieszczeniu elementów nie wykazują żadnej prawidłowości. Prawidłowość kształtu, względnie budowy wewnętrznej jakoś uprzywilejowuje figurę w przeżyciu. Zasługuje też na uwagę, że w krótkich ekspozycjach tachistoskopicznych treści wykazujące w prawidłowości swego kształtu względnie swej budowy wewnętrznej pewne zaburzenia („uszkodzone“ koła, kwadraty, układy symetryczne itp.) zdradzają tendencję do uwolnienia się od usterek: są spostrzegane jako doskonale prawidłowe.


4. Zasada pierwszeństwa utworu, rozpościerającego się w przestrzeni w sposób ciągły.


Z jednocześnie eksponowanych tachistoskopicznie treści wzrokowych wpierw są spostrzegane ciągle niż przerywane, wpierw np. jest spostrzegana linia ciągła niż kropkowana.

5. Zasada pierwszeństwa utworu ograniczonego konturem, zwłaszcza konturem zamkniętym.

Treści wzrokowe zgoła nie posiadające konturu (np. część jakiejś większej, wszystkiej jednorodnej jakościowo powierzchni) nie są w ogóle spostrzegane jako twory odrębne. Treści ograniczone konturem zamkniętym są wpierw spostrzegane niż posiadające kontur na pewnym odcinku otwarty.

6. Zasada pierwszeństwa utworu przebiegającego w przestrzeni jednostajnie (prosto, kolisto...), bez załamań, bez zmiany kierunku, charakteru.

Linia prosta jest tachistoskopicznie wpierw spostrzegana niż łamana. Znak  rozpada się w przeżyciu intuicyjnym na

dwie skrzyżowane ze sobą linie proste, a nie na dwa stykające się wierzchołkami kąty. Natomiast w znaku  spostrzegamy

w pierwszej chwili dwa stykające się ze sobą półkola, a dopiero wtórnie dwie przecinające się linie faliste. Półkole jest w swym przebiegu bardziej jednostajne niż linia wygięta w kształt fali.

Wreszcie nie może tu być pominięta posiadająca bardzo istotne dla psychologii postaci znaczenie:

7. Zasada pierwszeństwa całości przed częścią.

W badaniach tachistoskopicznych stwierdzono w sposób niewątpliwy, że w przeżyciu wzrokowym całość występuje z reguły wpierw niż część. Ujmowanie całości jest pierwotniejsze

i łatwiejsze od wyodrębniania części składowych. Malarz musi długo „uczyć się patrzeć“, zanim zacznie dokładnie rozróżniać jakości barwne w kolorycie twarzy, trudno jest słyszeć poszczególne tony zamiast melodii, szmery zamiast słów z sensem.

W psychologii tradycyjnej panował pogląd, że objawy życia psychicznego są „złożone“, że są jakoś zbudowane z przeżyć nie podlegających już dalszej analizie, „prostych“. Punktem wyjścia dla badań psychologicznych stały się owe „elementy psychiczne“, „czucia proste“, a zadaniem nauki stało się wykazać, w jaki sposób powstają z nich większe całości, „przeżycia złożone“. Zadanie to rozwiązywano, przyjmując, że łączenie się ze sobą składników „prostych“ dokonuje się na zasadzie praw kojarzenia: przeżycie „złożone“ to zespół tych składników, związanych ze sobą „siłą skojarzeniową“, kształtujący się automatycznie na podobieństwo zespołów znanych podmiotowi z jego przeszłych doświadczeń.

Psychologia postaci, opierając się na wynikach licznych badań, zaprzecza tej „atomistycznej“ teorii przeżyć. Głosi, że spostrzeganie świadome rozpoczyna się od przeżycia postaci o charakterze ogólnym, która jest poznawana coraz dokładniej w miarę tworzenia w jej obrębie postaci coraz bardziej szczegółowych. Ostatnimi produktami tego procesu analizowania są owe „czucia proste“, które przeto nie mogą stanowić punktu wyjścia, ale stanowią punkt dojścia. Punktem wyjścia jest zawsze przeżycie bezpośrednie — całość. Ta ostatnia powstaje nie w wyniku mechanicznego kojarzenia się „elementów psychicznych“ pod wpływem przeszłych doświadczeń podmiotu, ale jakoś dynamicznie w pewnych przedmiotowych (własności materiału) i podmiotowych (nastawienie przeżywającego) warunkach doświadczenia.

Podaliśmy powyżej pewną ilość zasad, według których dokonuje się organizacja materiału zmysłowego w przeżyciu intuicyjnym. Wielość tych zasad i nieznajomość ich wzajemnego do siebie stosunku wprowadza do naszej wiedzy o spostrzeganiu pewną chaotyczność. Są że to zasady rzeczywiście różne czy tylko pozornie? Niesprowadzalne czy może sprowadzalne do jakiejś jednej, bardziej ogólnej, a zatem szczegółowe, pochodne? Jeżeli są sprowadzalne, to do jakiej? Oto są pytania, które postawiliśmy sobie w tej pracy, pytania, na które psycho-

logia dzisiejsza nie daje odpowiedzi. Sądzymy, że gdyby się nam udało wykryć wspólne źródło tych zasad, liczne fakty z dziedziny spostrzegania zmysłowego, dane nam obecnie jako ze sobą nie powiązane, luźne, utworzyłyby układ bardziej jednolity: wytłumaczalny ze stanowiska jakiegoś jednego założenia. Dziedzina spostrzegania stałaby się dla nas bardziej uporządkowana, bardziej przejrzysta, zrozumiała.

Jeszcze kilka słów w sprawie wpływu przeszłego doświadczenia podmiotu na kształtowanie się materiału w przeżyciu intuicyjnym. Czy wpływ ten zaznacza się rzeczywiście? Doświadczenie potoczne zdaje się mówić, że raczej tak. Nie da się zaprzeczyć, że wszelki układ zawity, chaotyczny, w miarę jak staje się coraz dokładniej poznany, lepiej pamiętany, bardziej znajomy, zyskuje w przeżyciu na przejrzystości, nabywa charakteru, czegoś w pewien sposób zorganizowanego. Jest prędkiej i łatwiej, jako jakiś określony, spostrzegany. Inżynier znający dokładnie pewien typ skomplikowanej maszyny inaczej ją spostrzega (jako pewną zorganizowaną całość), niż ten, kto nie posiada odpowiedniej wiedzy, kto dopiero „uczy się ją rozumieć“. To samo zachodzi w wypadku szeregu sylab bez sensu, okazanego osobie znającej ten szereg na pamięć oraz osobie spotykającej się z nim po raz pierwszy. Dla tamtej będzie to układ jakoś zorganizowany, o pewnej określonej budowie, dla tej — beładnie dany materiał.

Wyniki badań eksperymentalnych nie są ze sobą zgodne. Dotyczy to przede wszystkim dwóch interesujących cykli doświadczeń z zakresu spostrzegania wzrokowego, przeprowadzonych: jeden przez Rubina<sup>1</sup>, a drugi przez Gottschalda<sup>2</sup>.

Rubin operował materiałem stanowiącym dwa bezpośrednio graniczące ze sobą pola, białe i czarne, z których każde mogło być przeżyte jako figura na tle drugiego. Chodziło o stwierdzenie, czy podmiot wykazuje tendencję do ujmowania jako figury tego pola, które przedtem było przezeń wielokrotnie ujmowane jako figura, a jako tła tego, które przedtem było przezeń wielokrotnie ujmowane jako tło. Wyniki tych badań dały odpowiedź potwierdzającą. Wpływ przeszłych doświadczeń

---

<sup>1</sup> Rubin E. o. c.

<sup>2</sup> Gottschaldt K., *Über den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren. Psychologische Forschung*, Berlin 1926, 1929.

podmiotu ujawnił się w sposób niewątpliwy (*die figurale Nachwirkung*).

Gottschaldt pragnął skontrolować eksperymentalnie podane przez psychologię tradycyjną twierdzenie, iż przedmiot znany „narzuca się” podmiotowi bardziej od nieznanego, jest wprawdzie łatwiej spostrzegany. Okazało się, że kształt najbardziej znany pozostaje z reguły niezauważony, jeśli jest włączony w charakterze części do jakiegoś większego układu: uzyskane wyniki skłaniają raczej do przypuszczenia, iż intuicyjnie jest spostrzegany przede wszystkim ten układ jako całość, choćby to był układ zupełnie podmiotowi nie znany, obcy. Wpływ więc przeszłego doświadczenia nie zaznaczył się zgoła.

Życie praktyczne z jednej strony, a badania naukowe z drugiej zgromadziły obfity materiał faktów, niedosć jeszcze ze sobą powiązanych, domagających się uzgodnienia, jednolitej interpretacji. W obrębie jednej ich grupy zdaje się sprawdzać ta, a w obrębie innej inna zasada. Wygląda tak, jak gdyby zasada bardziej ogólna, leżąca, być może, u podstawy wszystkich tych faktów, była dotąd nie znana lub może tylko nie doceniana, niedosć uwydatniona. Wykrycie takiej zasady, względnie wysunięcie jej w konstrukcji teoretycznej na należne jej miejsce pozwoliłoby może pogodzić ze sobą niektóre rozbieżne zapatrywania w ramach jakiegoś nowego, na szerszej podstawie opartego poglądu.

## II

„Być czymś określonym“. „Być pewnym (którymś) określonym“. „Być jakimś określonym“. Znamy te powiedzenia z języka potocznego, rozumiemy je i sami umiemy je właściwie stosować. Przyjrzyjmy się bliżej, w jakim używamy ich sensie.

Być czymś określonym znaczy należeć do jakiegoś rodzaju zjawisk, do jakiegoś typu tworów. Do jakiegoś jednego: jeśli do tego, to zdecydowanie do tego, jeśli do któregośkolwiek innego, to zdecydowanie do tego innego. A więc być barwą lub dźwiękiem, krzesłem lub stołem, ale nie jednym i drugim, nie czymś pośrednim, niezdecydowanym, nie zdeklarowanym. Znaczący występować pod jakąś jedną postacią, a nie łączyć w sobie różne, reprezentować jakąś jedną odmianę bytów, odrębną, różną od innych, toż samą tylko ze sobą samą, a nie podobną

do niektórych innych, toż samą w pewnym stopniu z tą, a w pewnym z tamtą („ni to, ni owo“, „ni pies, ni wydra“). Co w równej mierze jest wszystkim, nie jest właściwie niczym (określonym). Jest materiałem, bierną masą, tworzywem.

Być pewnym (którymś) określonym znaczy być jednym z elementów jakiegoś zbioru. Jeśli tym, to zdecydowanie tym, jeśli którymkolwiek innym, to zdecydowanie tym innym. A więc być barwą tą lub tamtą (np. czerwoną lub zieloną), ale nie jedną i drugą, krzesłem tym lub tamtym, ale nie jednym i drugim. Znaczy być toż samym tylko ze sobą samym, a nie w pewnym stopniu z tym, a w pewnym z tamtym („ni ten, ni owy“, „ni Ignacy, ni Serwacy“). Co w równej mierze jest każdym elementem jakiegoś zbioru, jest bądź jedynym jego elementem, bądź jakimś utworem złożonym, posiadającym części wspólne ze wszystkimi jego elementami, nie będącym przeto (w pełni) żadnym z tych elementów.

Być jakimś określonym znaczy być jakimś jednym, takim lub jakimkolwiek innym, lecz jeśli takim, to zdecydowanie takim, to żadnym innym. Znaczy posiadać zdecydowanie taką a nie inną jakość, taki a nie inny kształt, taką a nie inną budowę wewnętrzną itp. Nie jakąś pośrednią, nie zdeklarowaną, toż samą w pewnym stopniu z taką, a w pewnym z inną („ni taką, ni siaką“), ale toż samą tylko z taką samą, tylko ze sobą samą. Znaczy być zielonym lub niebieskim, kwadratowym lub kolistym, lecz nie zielononiebieskim, nie kwadratowokolistym. Co w równej mierze jest takie i każde inne, co jest wszelakie, nie jest właściwie żadne (określone). Jest nijakie.

Tak oto we wszystkich trzech wyżej rozpatrzonych wypadkach określoność sprowadza się do tożsamości tylko ze sobą samym: 1) rodzaju, do którego dany twór należy, 2) danego tworu, 3) jego własności.

Zagadnienie określoności ściśle się wiąże z zagadnieniem spostrzegania zmysłowego. Jedno spostrzegamy jako coś określonego (jako jabłko a nie cokolwiek innego, jako krzesło a nie cokolwiek innego), drugie — jako coś nieokreślonego (jako „nie wiadomo co“). Jedno jako jakieś określone (jako zielone a nie jakiekolwiek inne, jako kolisty a nie jakiekolwiek inne), drugie — jako jakieś nieokreślone (jako „nie wiadomo jakie“).

Materiał zmysłowy może być w różnym stopniu jakiś

określony. Może być w swym wyglądzie zupełnie zdecydowany, taki a nie inny (np. czysta zieleń, doskonały kwadrat), może być mniej lub więcej niezdecydowany, i taki i pewien inny, i taki i różny inny (np. zieleń niebieskawa, kwadrat zaokrąglony), może być wreszcie nie wiadomo jaki, i taki i w równej mierze każdy inny, względnie ani taki, ani jakkolwiek inny (jakiś bury, bezkształtny, wszelaki, nijaki).

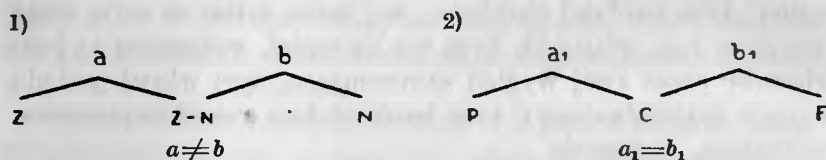
Im mniej pewien materiał zmysłowy jest i taki i każdy inny (ani taki, ani żaden inny), im mniej dopuszcza swobody w sposobie ujmowania go, im dalszy jest od wielomości, im mniej jego jakość (kształt, budowa wewnętrzna itp.) jest jakaś pośrednia, podobna jednocześnie do tej i pewnej, względnie każdej innej, tym bardziej ten materiał jest jakiś określony, ściślej: tym bardziej określona, toż samą tylko ze sobą samą jest dana jego własność. Tym też się lepiej, wyłącznie ta jego własność przez swój wygląd samooznacza, tym więcej posiada wyrazu indywidualnego, tym bardziej jest charakterystyczna, ostateczna, doskonała.

Barwę zielononiebieską (smak słodkokiśny itp.) można przeżywać dwojako: ze względu na jej podobieństwo do czystej zieleni i czystego błękitu oraz ze względu na jej odmiennosć zarówno od czysto zielonej i czysto niebieskiej jak też i od wszelkiej innej.

a) Przeżywać zielononiebieską ze względu na jej podobieństwo do czystej zieleni i do czystego błękitu znaczy przeżywać ją z poczuciem pewnego stopnia jej tożsamości z czystą zielenią i z czystym błękitem. Zielononiebieska zdaje się przy tym wahać między tą i tamtą, stać na pograniczu, łączyć je w sobie, być w pewnym stopniu taką i w pewnym inną, wykazywać pewną dwoistość. Bywa ujmowana raz jako pewien odcień zieleni, raz jako pewien odcień błękitu. Posiadając coś wspólnego z czystą zielenią i coś wspólnego z czystym błękitem, jest w swym wyglądzie niezdecydowana, nie zdeklarowana, mniej określona (mniej toż sama tylko ze sobą samą) niż którakolwiek z tzw. barw „czystych“.

Móglby ktoś zauważyć, że każda z barw czystych może być także rozpatrywana jako podobna do jakichś dwu innych. Tak np. czystą czerwień można ujmować jako podobną do pomarańczowej i do fioletowej. Już wszakże w samym powie-

dzeniu „czerwona jest podobna do pomarańczowej“ wyczuwamy pewną niezręczność. Brzmi to fałszywie. Na ogół skłonni jesteśmy mówić nie o czerwonej jako podobnej do pomarańczowej, lecz o pomarańczowej jako podobnej do czerwonej. Ma to swoje uzasadnienie. To, co jest wspólne (ze względu na podobieństwo) między zielononiebieską a czystą zieloną, jest różne od tego, co jest wspólne między zielononiebieską a czystą niebieską. To natomiast, co jest wspólne między czystą czerwoną a pomarańczową, jest toż samo z tym, co jest wspólne między czystą czerwoną a fioletową, jest przy tym toż samo z czerwoną. Zielononiebieska jak gdyby zapożycza się u dwu barw innych (różnych między sobą), czerwień pewnym innym sama się udziela. Wygląda to przejrzyściej w następującym zestawieniu:



(We wzorze pierwszym:  $Z$  — czysta zielona,  $Z-N$  — zielononiebieska,  $N$  — czysta niebieska,  $a$  — to, co jest wspólne między zielononiebieską a czystą zieloną,  $b$  — to, co jest wspólne między zielono niebieską a czystą niebieską. We wzorze drugim:  $P$  — pomarańczowa,  $C$  — czysta czerwona,  $F$  — fioletowa,  $a_1$  — to, co jest wspólne między czystą czerwoną a pomarańczową,  $b_1$  — to, co jest wspólne między czystą czerwoną a fioletową).

Tak oto:  $a$  jest różne od  $b$ , ale  $a_1$  jest toż samo z  $b_1$  i przeto podobieństwo zachodzące między pomarańczową i fioletową z jednej strony a czystą czerwoną z drugiej zgola nie wprowadza do tej ostatniej dwoistości, nie przeczy jej tożsamości tylko ze sobą samą, nie osłabia jej określoności.

Przy nastawieniu naturalnym ujmujemy tzw. barwy czyste właśnie jako czyste (jako pozbawione domieszek), jako jakości najbardziej sprecyzowane, najpełniej wydobyte, proste, jako punkty zwrotne w widmie świetlnym, graniczne, orientacyjne. Barwę zielononiebieską oceniamy ze względu na stopień jej podobieństwa do czystej zieleni lub do czystego błękitu: jako bardziej lub mniej zieloną, bardziej lub mniej niebieską. Rozpatrujemy ją jako oscylującą między tymi dwiema, jako coś pośredniego, tworzącego łagodne przejście. Jest to niby lekkie obniżenie poziomu między dwoma spływającymi ku sobie

wzniesieniami. Nigdy natomiast nie ustosunkowujemy się w życiu praktycznym do czystej czerwieni jako do czegoś pośredniego między pomarańczową a fioletową, ani do czystej zieleni, jako do czegoś pośredniego między żółtozieloną a zielononiebieską. W próbie takiego ustosunkowania się wyczuwamy sztuczność, nieintuicyjność.

b) Barwa zielononiebieska jest nie tylko do pewnych innych podobną: jest także od innych odmienną, od tych nawet, do których jest podobną. Ujmowana ze względu na tę swą odmienność zarówno od czystej zieleni i czystego błękitu, jak też od wszelkich innych jakości barwnych, a więc z poczuciem jej tożsamości tylko ze sobą samą, okazuje się barwą zupełnie odrębną, swoistą („seledynową“), jednoznacznie się samooznaczającą, nabiera pewnego własnego, indywidualnego wyrazu, staje się w pełni określona. Jest taką, jaką jest, tylko taką, w żadnym stopniu jakąkolwiek inną.

Streszczamy się:

Jakość zmysłowa, pozostająca z pewnymi innymi w tym stosunku podobieństwa, że posiadając z każdą z tych innych coś wspólnego, posiada z każdą z nich inne wspólne, może być ujmowana przez podmiot dwojako: 1) ze względu na swe do tych innych podobieństwo — i wtedy jest przeżywana jako z każdą z nich w pewnym stopniu, z każdą w czym innym toż sama, a więc jako pośrednia, oscylująca, niezdecydowana w swym wyglądzie, niedość określona, złożona; 2) ze względu na swą mimo wszystko od wszelkich innych odmienność — i wtedy jest przeżywana jako toż sama tylko ze sobą samą, jako taka, jaka jest, a w żadnym stopniu inna, a więc jako zdecydowana w swym wyglądzie, w pełni określona, prosta.

Jakość zaś pozostająca z pewnymi innymi jakościami w tym stosunku podobieństwa, że posiadając z każdą z tych innych coś wspólnego, posiada z każdą z nich to samo wspólne (toż samo przy tym z nią samą), jest przeżywana zawsze jednako: jako toż sama z innymi tylko w tym, co te inne z niej posiadają, jako więc toż sama tylko ze sobą samą, odrębna, zdecydowana w swym wyglądzie, w pełni określona, prosta.

Wciąż jeszcze trwający spór między zwolennikami złożoności niektórych jakości a tymi, którzy wszelkie jakości uważają za jednako proste, można by tłumaczyć tym, że pierwsi są



bardziej skłonni ujmować jakość podobną do kilku naraz innych (do każdej z czego innego) ze względu na to jej do tych innych podobieństwo, a drudzy — ze względu na jej od wszelkich innych odmiennność.

Wszystko, cośmy powyżej powiedzieli o określoności jakości zmysłowych, może być odniesione i do określoności kształtów.

Kwadrat zaokrąglony, rozpatrywany ze względu na swe podobieństwo do doskonałego kwadratu i do doskonałego koła, staje się w swym wyglądzie dwoisty, niezdecydowany. To, co jest w nim wspólne z kwadratem, nie jest toż samo z tym, co jest w nim wspólne z kołem. Okazuje się czymś takim i innym, toż samym w pewnej mierze z tym i w pewnej z tamtym, traci na określoności. Natomiast kwadrat doskonały, rozpatrywany ze względu na jakieś dwa kształty do niego podobne (kwadraty zniekształcone), zgoła nie wykazuje w swym wyglądzie dwoistości, gdyż jest z nimi toż samy tylko w tym, co zachowały z wyglądu kwadratu, w tym, co je łączy, a nie w tym, co je dzieli. Od każdego innego kształtu poza kwadratem jest różny, toż samy tylko ze sobą samym, zdecydowanie taki a nie inny, w pełni określony. Podobnie to, co jest wspólne między kołem doskonałym a pewnym kołem zniekształconym, jest toż same z tym, co jest wspólne między kołem doskonałym, a każdym innym kołem zniekształconym, jest kolistością koła doskonałego. Stąd wynika tożsamość koła doskonałego jako pewnego kształtu tylko ze sobą samym, jego zupełna określoność. Wreszcie kwadrat zaokrąglony, rozpatrywany ze względu na swą mimo wszystko odmiennność od doskonałego kwadratu i doskonałego koła, a także od wszelkich innych kształtów, zyskuje tym samym w przeżyciu cechę tożsamości tylko ze sobą samym, swoistości, określoności.

W tym samym sensie, w jakim mówiliśmy o czystych jakościach, możemy też mówić o czystych, niesprowadzalnych jedne do drugich kształtach i układach. Będą to różnego typu kształty i układy prawidłowe. Budowa kwadratu zaokrąglonego może być sprowadzona do zasady kwadratowości i kolistości, lecz kwadratowość nie da się sprowadzić do prawidłowej trójkątności i kolistości, ani do żadnej innej pary zasad. Podobnie symetryczność nie da się sprowadzić do żadnych dwóch innych

typów prawidłowego rozmieszczenia elementów. Prawidłowość budowy zapewnia kształtom i układom pewną jednostajność wyglądu, a tym samym — niesprowadzalność do innych, swoistość, czystość typu. Te bowiem tylko, które odznaczają się zupełnie jednostajnym wyglądem, nie mogą być przeżyte jako w swej budowie niezdecydowane, i takie i pewne inne, toż same z tym i z owym, sprowadzalne do kilku zasad, rozkładalne.

Do typów bezwzględnie czystych należą wyłącznie kształty i układy prawidłowe jako całkowicie w swym wyglądzie ujednolajnione, zbudowane według jakiejś jednej zasady, realizujące jakąś jedną, wciąż tę samą możliwość (a nie i tę i różną inną), jako takie, których budowa nie jest podobna do żadnej innej (ujednostajnionej), nie posiada z żadną inną (ujednostajnioną) motywów wspólnych, jest toż sama tylko ze sobą samą, określona, prosta.

Do typów mieszanych zaliczamy natomiast kształty i układy stanowiące coś pośredniego między kilku typami czystymi, w wyglądzie swym niedość ujednolajnione, dwojakie, trojakie, wykazujące kilka rodzajów prawidłowości, oparte na kilku zasadach, takie, których budowa jest w jednym toż sama z taką (ujednostajnioną), a w drugim z inną (ujednostajnioną), jakaś niezdecydowana, niedość określona, złożona.

Trzecią wreszcie kategorię stanowią kształty i układy zgoła nieprawidłowe bez jakiegokolwiek własnego wyrazu, w żadnym kierunku nie deklarujące się bardziej niż w którymkolwiek innym, w tym samym stopniu do wszystkiego podobne, co od wszystkiego różne, ani takie, ani inne, nieokreślone, ani proste, ani złożone. Wygląd czegoś, co w tej samej mierze może być (względnie nie być) tym, co i wszystkim innym, takim, co i każdym innym, czegoś nie zdeklarowanego, co dopuszcza wszelkie możliwości, a żadnej nie realizuje, z czego nie wyłania się żaden typ czysty, czegoś zupełnie bezindywidualnego — to wygląd biernej masy, materiału, tworzywa.

Niemniej jednak najbardziej nawet nijakie kształty i układy, pozbawione wszelkich śladów prawidłowości, te same, które rozpatrywano ze względu na swe ewentualne podobieństwo do typów czystych (ujednostajnionych), okazują się niewiadomo do czego podobne, ni takie, ni siakie, będąc ujmowane ze względu na swą odmienność od wszystkich innych (ujedno-

stajniowych i nie ujednolajniowych), przedstawiają się nam jako jedyne w swoim rodzaju, każdy jako toż samy tylko ze sobą samym, nabierają pewnego własnego wyrazu, stają się zdecydowanie takie a nie inne, w pełni określone. Zaczyna się od „prześledzenia“ danego kształtu, względnie układu, od ustalenia odcinek po odcinku jego takości a nie inności, od stwierdzenia, że tu jest taki (a nie inny), dalej taki (a nie inny), a jeszcze dalej taki (a nie inny). Potem dany kształt względnie układ już jako całość zostaje przeżyty jako taki a nie inny: jako posiadający taki a taki wykrój, taką a taką budowę (znaną, prześledzoną). Wykroj różny od wykroju każdego innego kształtu, od jednego w tym, od drugiego w owym, toż samy tylko z takim samym, tylko ze sobą samym, budowę różną od budowy każdego innego rodzaju układu, toż samą tylko z taką samą, tylko ze sobą samą.

Niekiedy spostrzegane kształty i układy zawdzięczają swą określoność przeszłemu doświadczeniu podmiotu. By przeżyć, jako określony, jakiś kształt nieprawidłowy, z którym spotykam się po raz pierwszy, muszę wpieryw prześledzić ten kształt dokładnie w całym przebiegu jego wykroju, ale dobrze mi znany kształt ludzki albo układ gwiazd Wielkiej Niedźwiedzicy jest mi dany jako określony już w przeżyciu intuicyjnym. Kształt ludzki był wielokrotnie przeze mnie w przeszłości prześledzony i przeżyty jako taki a nie inny, jako różny od wszelkich innych, toż samy tylko z takim samym, tylko ze sobą samym, jako w pełni określony. Dziś mi z pamięci wiadomo, jaki jest. Jest taki a taki. Jakoś się dla mnie ustalił w swoim wyglądzie, sprecyzował się, uokreślił się. Nabrał charakteru czegoś odrębnego między kształtami, charakteru typu, jak gdyby sztywnego wzoru, pozwalającego oceniać stopień doskonałości niektórych innych („podobnych”, „przypominających”). Nabrał pewnego charakterystycznego, wybitnie własnego, indywidualnego wyrazu.

Można by też sądzić, że ktoś, kto w licznych przeszłych doświadczeniach przywykł ujmować barwę zielononiebieską nie ze względu na jej podobieństwo do czystej zieleni i czystego błękitu, lecz ze względu na jej odmienność od wszelkich innych, a tożsamość tylko ze sobą samą, łatwiej i wpieryw ją przeżywa jako zupełnie odrębną, równorzędną „czystym”, określoną, pro-

sta, niż ten, kto nie nabył wprawy w takim ujmowaniu tego odcienia.

Tak więc większa lub mniejsza określoność spostrzeganego materiału zmysłowego może pozostawać w związku zarówno z przedmiotowymi, jak i z podmiotowymi warunkami doświadczenia. To, że pewna barwa jest zdecydowanie zielona, a pewna inna jakoś niezupełnie (bo jest podobna także do niebieskiej), że pewien kształt jest zdecydowanie kołem, a pewien inny tylko mniej więcej, jest niewątpliwie pochodzenia przedmiotowego. To natomiast, że dla kogoś dokładnie znającego kształt pewnego przedmiotu lub budowę pewnego przyrządu jest ten przedmiot, ten przyrząd w późniejszych doświadczeniach jakiś bardziej określony, niż dla tych, którzy się z nim spotykają po raz pierwszy, jest niewątpliwie pochodzenia podmiotowego. Nakreślona na papierze linia falista może być dla Piotra czymś zgoła nieokreślonym, bezwyrazistym, a dla Pawła (stałego mieszkańca Zakopanego) czymś bliskim, bardzo określonym, bo charakterystycznym zarysem Giewontu, czymś toż samym tylko ze sobą samym. Barwy narodowe, sygnały świetlne, symbole graficzne i słowne mogą być dla jednego czymś bardzo określonym, a dla drugiego mniej lub wcale. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że obok pewnych przedmiotowych własności materiału bardzo istotne znaczenie dla sprawy jego określoności posiada także przeszłe doświadczenie podmiotu.

Wspomnimy jeszcze w kilku słowach o określoności konturów i linii. Kontur ostry, dobrze odcinający się od tła, ustala granice przedmiotu zupełnie jednoznacznie, przebiega tak a nie inaczej, jest zdecydowanie taki a nie inny, jednowartościowy, określony. Kontur natomiast mętny, zamazany, rozplywający się w tle, dopuszcza różne możliwości, granice przedmiotu są wytyczone niedość precyzyjnie, mogą być takie i trochę inne. Wygląda tak, jak gdyby w konturze mętym zlewały się ze sobą różne ostre, jak gdyby kontur mętny stanowił coś pośredniego, był toż samy z takim i z różnym innym, nie zaś — tylko ze sobą samym. To, co jest w nim wspólne z takim, jest różne od tego, co jest w nim wspólne z innym. Jest niedokładny, wielowartościowy, za mało określony.

To, czego kontur jest zamknięty, jest pod względem granic i kształtu bardziej określone, niż to, co posiada kontur otwarty.

Podczas gdy pierwsze jest zdecydowanie takie a nie inne, drugie dopuszcza od strony luki w konturze liczne możliwości, jest w tym samym stopniu takie, co i każde inne. Zupełny brak konturu (np. w wypadku powierzchni, stanowiącej nie wytyczoną część pewnej większej, całej ściśle jednobarwnej) czyni materiał zmysłowy całkowicie pod względem granic i kształtu nieokreślonym.

Co się tyczy linii, to bardziej określoną jest prosta jako jednokierunkowa, od łamanej jako różnokierunkowej (i takiej i różnej innej), gięta o krzywiznie równomiernej od giętej o krzywiznie nierównomiernej (i takiej i różnej innej).

Niższość stopnia określoności w wypadku konturu mętnego lub otwartego, linii łamanej lub nierównomiernie giętej występuje, oczywiście, tylko przy ujmowaniu danego materiału ze względu na jego podobieństwo do kilku naraz innych (różnych między sobą), jako czegoś pośredniego, opartego na różnych wzorach, toż samego jednocześnie z tym i z tamtym, złożonego. Jak już bowiem wielokrotnie zaznaczaliśmy, każdy materiał ujęty ze względu na swą od wszelkich innych odmiennosć, a więc jako toż samy tylko ze sobą samym, nabiera w przeżyciu wyglądu czegoś jedynego w swoim rodzaju, czegoś bardzo określonego i jednocześnie prostego.

Spostrzeganie świadome rozwija się w kierunku od nieokreśloności ku coraz zupełniejszej określoności, od ogólności ku szczegółowości. W materiale zmysłowym, danym zrazu jakoś ogólnie, zmętniałym, nie zróżnicowanym, bezwyrazistym, kryjącym w sobie wszelkie możliwości, w materiale, w którym wszystko jest wieloznaczne, nie zdeklarowane, toż same tak dobrze z tym, jak i ze wszystkim innym, coś się podmiotowi w pewnych przedmiotowych i podmiotowych warunkach doświadczenia uobecnia jako odmienne od wszystkiego innego, toż samo tylko samo ze sobą, jako to a nie cokolwiek innego, jako to a nie którekolwiek inne, jako takie a nie jakiekolwiek inne, jako mniej lub więcej określone.

Jeśli w tym doznaniu biernym, mimowolnym, intuicyjnym dana treść okazuje się pod jakimś względem jeszcze nie dość określoną, nie dość zdecydowaną taką a nie inną, może być przeprowadzone przez podmiot (teraz już czynnie, dowolnie) dalsze uokreślanie materiału. Przez przeżycie np. jego wątpliwej

jakości (kształtu, budowy wewnętrznej itp.) ze względu na jej odmienność od wszelkich innych, jako takiej, jaką jest, jako różnej od innych, toż samej tylko ze sobą samą. Wielokrotne powtarzanie takiego zachowania się może doprowadzić do tego, że dana własność zacznie występować jako określona już w przeżyciu intuicyjnym. Tak, dobrze znany mi z geografii zarys jakiegoś lądu już w przeżyciu intuicyjnym jest przeze mnie rozpoznawany jako ten a nie inny (np. jako zarys Półwyspu Skandynawskiego), jest mi dany jako toż samy tylko z takim samym, tylko ze sobą samym, jako bardzo określony.

Wszakże czynne zachowanie się podmiotu może się zwrócić także w innym kierunku. W kierunku przeżywania nie ze względu na odmienność, lecz ze względu na podobieństwo. Prowadzi to do analizowania, do rozkładania danej jakości (kształtu, budowy wewnętrznej itp.), do wykrywania tego, co jest w niej wspólne z pewnymi jakościami czystymi, w pełni określonymi, tego, w czym rozpatrywana jakość jest do tych czystych podobna, w pewnym stopniu z nimi toż sama. Tego, co już dalej jest nierozkładalne, co już jest dane jako proste, bo jako toż same tylko ze sobą samym. Rozpatrywana jakość (kształt, budowa wewnętrzna) okazuje się przy tym i taką i różną inną, złożoną. W swym wyglądzie ogólnym pozostaje niezdecydowaną, niezdeklarowaną, nieokreśloną. Pod jednym wszakże względem zyskuje na określoności. Oto w wyniku przeprowadzonej analizy stało się wiadome, z jakimi innymi pozostaje w stosunku częściowej tożsamości. Stała się znaną w swych filiacjach z jakościami czystymi. Rozpatrywana jako zespolenie tych a nie innych jakości czystych, okazuje się określoną w swym „składzie“.

Materiał zmysłowy może być nam dany, jak mniej lub więcej określony. W przeżyciach naszych wykazuje gradację w granicach od „zdecydowanie taki a nie inny“, poprzez „i taki i pewien inny“ aż do „w tej samej mierze taki, co i każdy inny“ (względnie „ani taki, ani żaden inny“). Naszej potrzebie poznania, naszemu praktycznemu zainteresowaniu materiałem zmysłowym czyni zadość nie przeżycie tego materiału w postaci bezwyrazistego tworzywa, lecz w postaci tworu o określonych własnościach i indywidualnym wyglądzie. I bodaj przeto właśnie spostrzeganie świadome rozwija się w kierunku uokreślenia się i indywidualizowania się naszej rzeczywistości zmysłowej.

## III

Ten sam materiał zmysłowy może być przeżyty raz jako „figura“, raz jako „tło“. Przeżyty jako figura, odznacza się według Rubina<sup>1</sup> charakterem przedmiotu, rzeczy (*Dingcharakter*), przeżyty jako tło, charakterem tworzywa (*Stoffcharakter*). Figura posiada właściwy przedmiotom, zdecydowany, określony wygląd czegoś indywidualnego. Kontur odgraniczający figurę od tła nadaje kształt wyłącznie figurze. Tło pozostaje czymś nie ukształtowanym, bezindywidualnym, jak np. mąka, piasek, żelazo. W porównaniu z tłem figura posiada charakter bardziej wyrazisty i przoduujący, wybija się w przeżyciu, dominuje nad tłem. Wszystko, co pozostaje w związku z figurą, jest dokładniej przypomniane i wzbudza więcej z przeszłego doświadczenia, niż to, co się odnosi do tła. Figura zdaje się wysuwać naprzód, występować z tła, rozciągającego się jak gdyby gdzieś poza nią, w głębi, nawet gdy to, co jest przeżywane jako tło, znajduje się obiektywnie w jednej płaszczyźnie z tym, co jest przeżywane jako figura, np. w wypadku figur nakreślonych na karcie papieru. W rysunkach wykonanych na powierzchni rozciągniętej w jednej płaszczyźnie odnajdujemy stosunki perspektywiczne, jak gdyby figura była dana w przestrzeni trójwymiarowej, zamkniętej w dali tłem. Figura zdaje się mieć możność zmiany tła, przesunięcia się po nim tak właśnie, jak przedmiot fizyczny w ruchu, zmieniający swe położenie względem mających w głębi innych przedmiotów. Zdaje się być niezależną od tła. „Wygląda tak — zauważa Rubin<sup>2</sup> — jak gdyby dla poznania przeżytej figury małe miało znaczenie, czy będzie ona na tym, czy na innym tle widziana“. W związku z tym — dodaje tenże autor — można mówić o pewnej samodzielności przeżytej figury. Rubin stwierdza dalej<sup>3</sup>, że jeśli na jakiejś gładkiej powierzchni jedno pole barwne, leżące niżej, wchodzi pionowymi występami w drugie, bezpośrednio nad pierwszym położone, pojawia się u osób badanych silna skłonność do ujmowania, jako figury, pola niżej położonego wraz z jego występami. Ma to wskazywać, zdaniem autora, na związek praw spostrzegania ze światem przedmiotów: drzewa, ludzie, wieże itp. wznoszą się tak właśnie, jak występy pola niżej położonego

<sup>1</sup> Rubin E. o. c. 46.<sup>2</sup> Tamże 70.<sup>3</sup> Tamże 83.

(od dołu ku górze), i są spostrzegane na tle dali lub nieba. Okazujemy się więc skłonniejsi do ujmowania, jako figury, tego, co ze względu na swe położenie może być z większym prawdopodobieństwem wzięte za przedmiot.

Takie wyniki obserwacji naukowej pozwalają nam rozpatrywać zagadnienie figury i tła w związku z naszymi dotychczasowymi wywodami.

Przysługujący, według Rubina, polom barwnym, ujmowanemu jako figura, charakter przedmiotu (rzeczy) to charakter tworu obdarzonego bytem indywidualnym, to charakter czegoś prostego, jednostkowego, czegoś (substancjalnego, trójwymiarowego), co jest czymś określonym, którymś określonym, jakimś określonym.

Przypisywany natomiast przez Rubina tłu charakter tworzywa to charakter czegoś bezindywidualnego, bezwyrazistego, nieokreślonego, czegoś, co w danej nam zmysłowo rzeczywistości nie jest niczym poszczególnym, niczym jednostkowym, co nie da się zaliczyć do żadnej klasy przedmiotów. We wszystkim, na co patrzę „uważnie“, co przeżywam świadomie, tak jak się przeżywa figurę, choćby to było coś zgoła zmełnialego w jakości i bezkształtnego, dostrzegam zawsze jakieś odcienie i jakieś zarysy, jakieś bodaj ślady określoności. Ślady te prawie doszczętnie się zatracają i materiał zmysłowy nabiera charakteru nieledwie doskonałego tworzywa, gdy zostaje przeżyty jako tło.

Gdy ujmuję jako figurę jakiś przedmiot rzeczywisty, przeżywam ten przedmiot z całą zmysłową oczywistością jego bytu indywidualnego i pewnego określonego wyglądu. Przedmiot ten deklaruje się w przeżyciu w sposób zdecydowany: jest w swych własnościach „wyraźny“. Nie natomiast z tego, co ten przedmiot otacza, co znajduje się obok lub w głębi, nie występuje w tym przeżyciu jako zdecydowanie to a nie cokolwiek innego, takie a nie jakiegokolwiek inne. Cały ten materiał, stanowiący tło przedmiotu wyróżnionego, istnieje dla mnie tylko jakoś bezindywidualnie, jako nie określonego, ni to, ni owo, jako pewna ilość nie ukształtowanego tworzywa.

Pewien układ kresek (swastyka), barw (barwy narodowe), tonów (akord) itp., gdzie jedno uzupełnia drugie do pewnego określonego wyglądu ogólnego, jest przeżywany jako figura, gdy ujmowany ze względu na ten swój wygląd ogólny i z po-



czuciem jego określoności jest dany jako pewien twór odrębny, obdarzony bytem indywidualnym. Jako figurę przeżywam też to, co spostrzegam w gwarze rozmowy licznie zebranych osób jako głos poszczególny, co wyróżniam w akordzie jako jeden z jego tonów, co wyodrębniam z jakiegoś splotu jednoczesnych smaków lub zapachów, a co mi się uobecnia jako coś określonego, indywidualnego, podczas gdy pozostałe głosy, tony, smaki, zapachy zlewają się w jakąś bezwyrazistą, zgmatwaną, przygłuszoną masę materiału zmysłowego, w tło.

Cokolwiek przeżywam jako figurę, przeżywam jako określone i zindywidualizowane. Określoność i zindywidualizowanie stanowi wybitną cechę przedmiotów rzeczywistych, toteż cokolwiek przeżywamy jako figurę wzrokową, przeżywamy jak gdyby na podobieństwo przedmiotu rzeczywistego. Odwrotnie też: co jest przedmiotem rzeczywistym (a więc czymś określonym, zindywidualizowanym), względnie w czymkolwiek ten przedmiot przypomina (wznosi się jak wieże, drzewa itp.), posiada więcej danych na to, by zostać przeżytym jako figura, niż to, co nim nie jest, względnie w niczym go nie przypomina. Oto do czego zdaje się sprowadzać zauważony przez Rubina związek między prawami spostrzegania a światem przedmiotów.

Terminu „figura” używa się zazwyczaj z myślą o materiale wzrokowo-dotykowym, ujmowanym (głównie) ze względu na własność kształtu. Jakoś bezwiednie geometryzuje się figurę. Figura jednak to nie struktura, nie „postać”. Rozszerzając znaczenie tego wyrazu na wszelką treść zmysłową, daną jako coś określonego i indywidualnego, można by przyjąć następujące uogólnienie:

Przeżyć pewien materiał zmysłowy jako figurę, znaczy przeżyć ten materiał z całą zmysłową oczywistością jego bytu indywidualnego i pewnego określonego wyglądu, jako pewne określone, różne od innych, indywidualnie istniejące „coś”.

Przeżyć pewien materiał zmysłowy jako tło, znaczy nie przeżyć w tym materiale nic określonego, nic indywidualnego, względnie przeżyć ten materiał jako coś zmętniałego, zgmatwanego, nieokreślonego, bezindywidualnego, jako tworzywo.

Materiał zmysłowy, nawet wyraźnie rozpadający się w swej rozciągłości przestrzennej lub czasowej na pewną ilość obok siebie treści szczegółowych, stanowiący pewien ich układ

(np. szachownica jako układ mniejszych pól kwadratowych), w chwili gdy jest spostrzegany wszystek jako jedna figura, jest czymś zupełnie prostym, jak prostym jest wszelki w ogóle twór, obdarzony bytem indywidualnym, posiadający pewną własną, swoistą fizjonomię. W przeżyciu figury o pewnym określonym wyglądzie i pewnym indywidualnym wyrazie nie zaznacza się określoność wyglądu i indywidualność wyrazu poszczególnych jej części: części doskonałej figury są w niej dane jakoś bezindywidualnie. Tak gdy na witrażu średniowiecznym ujmuję postać świętego, poszczególne tworzące tę postać tafelki barwne nie są przeze mnie spostrzegane jako pewne indywidualnie wyglądające przedmioty. Wprawdzie niekiedy z przeżywanej przez nas figury wynurzają się i pociągają nas ku sobie pewne treści szczegółowe, a czasem nawet gwałtownie nam się narzucają, to przecie można w tym widzieć tylko tendencję rozkładową, rozsadzanie figury od wewnątrz, współzawodnictwo danej treści szczegółowej z figurą macierzystą o byt indywidualny w przeżyciu. W istocie, w miarę jak treść szczegółowa „dochodzi do głosu”, figura macierzysta coraz bardziej zatracą charakter figury, dezindywidualizuje się, rozplywa się w nieokreśloności, przemienia się w tworzywo, w tło, na którym dana treść szczegółowa utrzymuje się jako nowa, zupełnie inna figura. „Rozbić” figurę, wyodrębnić daną w niej jakoś bezindywidualnie, jak gdyby utajoną treść szczegółową, znaczy tę treść szczegółową ujawnić jako pewien twór obdarzony bytem indywidualnym i pewnym określonym, indywidualnym wyglądem, znaczy przeżyć tę treść jako oddzielną, nową figurę, a pozostałą resztę materiału — jako jej tło.

Suma wyodrębnionych z pewnej figury treści szczegółowych może być (przy zachowaniu pierwotnej budowy układu) przeżyta z powrotem jako coś jednostkowego, indywidualnego, prostego, toż samego z tym, z czego te treści zostały wyodrębnione. Ściślej: w przeżyciu może nastąpić dezindywidualizacja treści szczegółowych i dokonać się indywidualizacja materiału, wziętego wszystek razem. Figura nie jest sumą treści szczegółowych, ale ten sam materiał zmysłowy może być przeżyty raz jako pewna ilość kolejno danych twórców prostych, raz jako jeden twór prosty. Mogę np. przeżyć pewien materiał jako pewną ilość krutek lub plam różnobarwnych, ujmując każdą

poszczególne kratkę, względnie plamę, jako odrębny twór prosty, i mogę ten sam materiał przeżyć jako jeden większy twór prosty, jako np. kwadrat kratkowany, względnie pstry. Żadna poszczególna kratka nie jest „kratkowana”, żadna poszczególna plama nie jest „pstra”. Kratkowość, względnie pstrość to własności tworu większego, w którym zatracają się wyglądy indywidualne treści szczegółowych, ustępując miejsca pewnemu wyglądowi ogólnemu.

Materiał zmysłowy nie może być przeżywany zupełnie jednocześnie jako dwie różne figury, z których jedna obejmuje cały materiał, a druga — pewną jego część. Jak długo jako figura jest przeżywany wzięty wszystek razem, tak długo pozostaje czymś prostym, nierozkładalnym. Czymś złożonym w sensie sumy oboksiebnych elementów staje się dopiero po rozbiciu tej figury, po jej unicestwieniu i po pojawieniu się w jej miejscu pewnej ilości nowych figur — kolejno wyodrębnianych treści szczegółowych.

Nie każdy przecie materiał zmysłowy może być przeżyty dwójako: wszystek jako jedna figura i częściami jako pewna ich ilość. Nie w każdym bowiem mogą być wyodrębnione jakieś treści szczegółowe. W takim tylko, którego części posiadają przedmiotowe warunki uzyskania w przeżyciu wyglądu tworów odrębnych, określonych, indywidualnych. Kwadrat kratkowany może być przeżyty bądź jako jeden „kwadrat kratkowany”, bądź jako pewna ilość poszczególnych „kratek”, ale kwadrat wszystek jednostajnie biały — tylko jako jeden „kwadrat biały”. W związku z powyższym można by mówić o figurach prostych i złożonych jako o takich, które nie mogą, i takich, które mogą być zastąpione w przeżyciu przez pewną ilość wyodrębnionych treści szczegółowych.

Na zagadnienie prostego, względnie złożonego charakteru figur można spojrzeć jeszcze z innego punktu widzenia.

Złożoność może być rozumiana nie tylko w sensie zbiorowości (sumy) jakoś obok siebie danych elementów (jak są dane poszczególne pola w szachownicy, cegły w murze lub minuty w godzinie), lecz także w sensie wzajemnego przenikania się elementów, przesycania się nawzajem, zlewania się w jednostajnie wyglądającą mieszaninę (np. w wypadku wszelkiego ro-

dzaju stopów, roztworów itp.), w sensie pośredniości danego materiału między jakimiś dwoma „czystymi”.

W tym drugim tylko znaczeniu mogliśmy mówić o złożoności barwy zielononiebieskiej, smaku słodkokuśnego, kwadratu zaokrąglonego itp.

Co się tyczy figur, to dotychczas mówiliśmy o ich złożoności w pierwszym znaczeniu tego wyrazu, obecnie poświęcimy chwilę uwagi ich złożoności w znaczeniu drugim: w znaczeniu pośredniości wyglądu danej figury między wyglądami pewnych innych, zaliczanych do typów prostych, „czystych”.

Jako twór prosty jest nam dana taka figura, przy której przeżywaniu ze względu na podobieństwo, zachodzące między nią a różnymi od niej dwiema innymi, to, co jest wspólne między nią a jedną z tych innych, jest toż samo z tym, co jest wspólne między nią a drugą z tych innych. Gdyby było różne, nabrałaby dwoistości wyrazu indywidualnego, stałaby się czymś niedoskonałym, pośrednim, złożonym, toż samym z tym i z tamtym.

Krzesło, jako pewna określona odmiana przedmiotów, nie ma nic wspólnego ze stołem, łóżem, lampą lub ołówkiem. Każdy z tych przedmiotów posiada pewną własną fizjonomię, stanowi pewien odrębny, prosty typ. Krzesło nie wykazuje dwoistości typu, pomimo iż posiada coś wspólnego z krzesłem-stolikiem i z krzesłem-łóżkiem, gdyż to, co je łączy z krzesłem-stolikiem, jest toż samo z tym, co je łączy z krzesłem-łóżkiem. Dwoistość taką wykazuje natomiast krzesło-stolik, gdyż to, co je łączy z krzesłem, jest różne od tego, co je łączy ze stołem. Można pomyśleć szereg stopniowany, którego pierwszym elementem będzie np. jabłko a ostatnim filiżanka, pierwszym pies a ostatnim wydra, pierwszym rak a ostatnim szpak. Tak jak to zdarza się widzieć w rysunkach naukowych, przedstawiających np. rozwój gatunku słonia, albo w humorystycznych, w których np. dyplomata wznoszący toast na chwałę pokoju upodabnia się stopniowo do gotowego do strzału działa. Środkowe elementy takiego szeregu są czymś mniej zdeklarowanym, niż początkowy i końcowy, czymś mniej określonym, czymś wyglądającym mniej indywidualnie. Czymś w rodzaju: „ni pies ni wydra”, „ni rak, ni szpak”. Przeżywane ze względu na podobieństwo do czegoś określonego, dają mniej doskonałe, dwoiste

w typie figury. Szereg tego rodzaju jest zbudowany analogicznie do stopniowanego szeregu jakości (np. od czystej zieleni poprzez różne zielononiebieskie do czystego błękitu) lub kształtów (np. od doskonałego kwadratu do doskonałego koła).

Sądźmy, że przy nastawieniu do ujmowania materiału zmysłowego ze względu na podobieństwo do pewnych sztywnych wzorów cały gmach danej nam zmysłowo rzeczywistości może być rozpatrywany jako wzniesiony z trojakiego rodzaju budulca:

1. Typy czyste, zdeklarowane (doskonała zieleń, doskonały kwadrat, doskonały okaz tego lub innego rodzaju przedmiotu). Są to elementy względnie stałe, graniczne, orientacyjne, stanowiące dla podmiotu jak gdyby punkty oparcia przy poznawaniu rzeczywistości, jak gdyby sztywne wzorce, służące za podstawę do oceny pozostałego materiału. Charakteryzuje je określoność, prostota i wygląd indywidualny. Dodać można, że spotykamy je także w dziedzinie logiki w postaci pojęć jasnych, jednowartościowych, odpowiadających wyrazom jednoznacznym, znaczącym zdecydowanie to a nie cokolwiek innego. Pojęć „ostrych”, jak je nazywa K. Ajdukiewicz.

2. Typy mieszane, niezdecydowane (zieleń niebieskawa, kwadrat zaokrąglony, laska-parasol, pies-wydra, półcharta-półczarta), które charakteryzuje niższy stopień określoności, niedokładność, pośredniość, złożoność, rozdzielenie wyglądu indywidualnego. W logice są to pojęcia niedość sprecyzowane, odpowiadające wyrazom kilkuznacznym, toż samym w swym znaczeniu i z tym i z owym.

3. Zupełne tworzywo, coś, o czym nie wiadomo ani co to jest, ani jakie jest. Coś nie ukształtowanego, nieokreślonego, bezindywidualnego, w czym nie realizuje się żadna określona możliwość („to do niczego nie podobne”), względnie wszystkie realizują się w równej mierze, co nie jest ani proste, ani złożone: mętny chaos, zgmatwana masa, tło. W logice odpowiadałaby temu treść myślowa wyrazu lub zwrotu zupełnie w swym sensie nieokreślonego, mogącego znaczyć wszystko, a więc nie znaczącego nic (nie określonego).

Część przeżyć zaliczonych przez nas do grupy pierwszej również psychologia klasyczna uznawała za nierozkładalne. Dotyczy to mianowicie jakości czystych, uważanych przez

psychologię klasyczną za „elementy psychiczne”, za „czucia proste” (mające odpowiadać prostym podmiotom fizycznym). Reszta przeżyć grupy pierwszej, a także wszystkie przeżycia naszej grupy drugiej i trzeciej były rozpatrywane jako złożone, jako dające się rozbić na owe „elementy psychiczne” i z nich z powrotem odbudować, a to przez ich sumowanie się w zespoły.

Wbrew temu stanowisku skłonni jesteśmy sądzić, co następuje:

a) charakterem prostym odznaczają się nie tylko jakości czyste, lecz wszystko w ogóle, co jest przeżywane jako w pełni określone i indywidualne, co nie jest dane jako pośrednie, łączące w sobie wzory różne, ale jako toż same tylko ze sobą samym;

b) to, co wykazuje w przeżyciu charakter złożony (co jest dane jako pośrednie, podobne do kilku różnych między sobą wzorów), może być sprowadzone tylko do równorzędnych mu wartości: złożona jakość do pewnych jakości prostych, złożona linia do pewnych linii prostych, złożony kształt do pewnych kształtów prostych, złożony typ przedmiotu do pewnych typów prostych itp. A więc nie wyłącznie do jakości, nie wyłącznie do „czuć prostych”;

c) odbudowa dokonuje się nie przez zwykłe sumowanie się składników, lecz przez przejście podmiotu od ujmowania materiału ze względu na podobieństwo do ujmowania ze względu na odmiennosć, od ujmowania go jako toż samego w pewnym stopniu z tym a w pewnym z tamtym do ujmowania jako toż samego tylko ze sobą samym, od ujmowania jako związku pewnych określonych i indywidualnie wyglądających składników do ujmowania jako czegoś (jakiegoś) określonego i indywidualnie wyglądającego.

Każdy twór „złożony” w typie to twór typu podobnego do kilku na raz innych („prostych”, „czystych”) i ze względu na to podobieństwo przeżywany. Gdy zostaje przeżyty ze względu na odmiennosć swego typu od wszelkich innych, ze względu na jego tożsamosć tylko ze sobą samym, nabiera charakteru czegoś określonego, wyglądającego indywidualnie, prostego. Tak istota o wyglądzie małpoluda ujmowana ze względu na swe podobieństwo do tworu typu „małpa” i do tworu typu „człowiek” okazuje się w przeżyciu czymś niedosć

określonym, rozdwojonym w typie i w wyrazie indywidualnym, czymś złożonym. Ale ujmowana ze względu na odmiennność swego typu od wszelkich innych wzorów, jako realizująca pewien typ różny od innych (właśnie typ małpoluda), toż samy tylko ze sobą samym, stanowi twór w pełni określony, o jednolitym wyrazie indywidualnym, prosty. Jeśli ktoś chce, wolno mu uważać, że przez przejście od jednego sposobu ujmowania materiału do drugiego dokonuje się odbudowa prostego tworu „małpolud”.

Powtarzamy. Tak jak są pewne „zasadnicze”, „czyste”, „proste” jakości i kształty oraz jakości i kształty „pośrednie”, „mieszane”, „złożone”, tak samo są pewne „zasadnicze”, „czyste”, „proste” typy tworów obdarzonych bytem indywidualnym i typy „pośrednie”, „mieszane”, „złożone” („ni to, ni owo”, „ni pies, ni wydra”). Tym niemniej i te ostatnie okazują się w przeżyciu proste i wyglądają indywidualnie, gdy są ujmowane nie ze względu na swe podobieństwo do kilku naraz innych (różnych między sobą), lecz ze względu na swą od wszelkich innych odmiennność, każdy (taki, jaki jest) jako toż samy tylko ze sobą samym.

Psychologia klasyczna za dane bezpośrednio, za punkt wyjścia przebiegu spostrzegania uznawała jakości, z których wtórnie dopiero na zasadzie praw kojarzenia miały się tworzyć większe całości.

Psychologia postaci za taki punkt wyjścia przyjmuje całość (o jakimś ogólnym wyglądzie), z której przez wyodrębnianie, przez analizowanie mogą być otrzymane różne oboksiebne twory mniejsze, a także jakości jako ostatnie produkty analizy, jako punkt dojścia.

Zdaje się nam wszakże, że całość nie może stanowić punktu wyjścia wszystkich naszych spostrzeżeń. Nie wszystko bowiem, co jest nam dane zmysłowo, posiada charakter ukształtowanej całości, nie wszystko jest upostaciowane, zgeometryzowane. Niektóre treści naszych przeżyć są w swej strukturze zupełnie nieokreślone, posiadają wygląd jak gdyby bezkształtnej masy, rozlewistej mgły, choć mogą być w pełni określone w swej jakości, np. ciemność nocna, zapachy itp. Tym charakterem odznaczają się także uczucia. Chcąc znaleźć wspólny punkt wyjścia dla wszystkich naszych spostrzeżeń, trzeba się cofnąć.

W naszym przeświadczeniu danym bezpośrednio jest tworzywo: materiał nie zdeklarowany, o wyglądzie tła, kryjący w sobie wszelkie możliwości, jednakowo ze wszystkim tożsamy, jak też i od wszystkiego różny. W przebiegu spostrzegania materiał ten pod pewnymi względami nam się deklaruje: ujawnia się nam z oczywistością zmysłową, czy, z czym, pod jakim względem, w jakim stopniu jest tożsamy (pozostając od wszystkiego poza tym różny). W związku z tym jest przeżywany jako mniej lub więcej określony, jako prosty lub złożony, względnie jako „w ogóle nie wiadomo co”, „nie wiadomo które”, „nie wiadomo jakie”. Analiza materiału, wykrywanie różnych „składników” odbywa się w ustalaniu jego filiacji: jego podobieństwa do pewnych innych, jego więc częściowej z tymi innymi tożsamości. Z takimi, które są tożsame każdy już tylko ze sobą samym. Z czystymi.

Niezależnie od tego może być dokonywane wyodrębnianie danych w tym materiale (jakoś bezindywidualnie) oboksiebnych treści szczegółowych, a to przez ich uokreślanie się i indywidualizowanie się w przeżyciu przy równoczesnym zaniku określoności i indywidualnego wyglądu figury macierzystej (jak to już zaznaczaliśmy w innym miejscu).

Materiał zmysłowy wygląda tym indywidualniej, im bardziej zatracą w przeżyciu charakter tworzywa: im bardziej jest czymś jednym, a nie wszystkim w równej mierze (a niczym wyłącznie), im bardziej jest którymś jednym, a nie każdym w równej mierze (a żadnym wyłącznie), im bardziej jest jakimś jednym, a nie każdym w równej mierze (a żadnym wyłącznie). Im bardziej jest tożsamy tylko ze sobą samym jako typ tworu, jako poszczególny tego typu egzemplarz i jako ta lub inna własność.

Stopień indywidualizacji materiału zmysłowego jest też tym wyższy, im bardziej ten materiał zatracą w przeżyciu charakter zbioru wyodrębnionych treści oboksiebnych, im bardziej wzięty w całej swej ilości jest jednym tworem, a nie sumą tworów, czymś poszczególnym, jednostkowym, a nie kompleksem, mozaiką.

1. Materiał zmysłowy wygląda tym indywidualniej, im bardziej jest czymś jednym, a nie wszystkim w równej mierze. Im bardziej jest czymś określonym jako rodzaj surowca (im



bardziej jest miedzią, a nie czymkolwiek innym, żelazem, a nie czymkolwiek innym) lub jako typ tworu (im bardziej jest jabłkiem, a nie czymkolwiek innym, krzesłem, a nie czymkolwiek innym). Im mniej jest i tym i wszystkim innym (względnie ani tym, ani niczym innym). Im bardziej jego rodzaj jako surowca, jego typ jako tworu jest toż samy tylko ze sobą samym, im bardziej ten materiał samowyznacza się przez swój wygląd jako ten a nie inny rodzaj surowca, jako ten a nie inny typ tworu. Im doskonalej, im wyłączeniej odpowiada jakiejś jednej treści myślowej („miedź”, „żelazo”, „jabłko”, „krzesło” itp.).

W rzeczy samej miedź jako taka posiada pewien charakter własny, indywidualny, różny od tego, jaki posiada np. żelazo lub glina. Ale stop rozmaitych metali, rozpatrywany właśnie jako stop (ze względu na swą częściową tożsamość z pewną ilością różnych między sobą „czystych”) bezindywidualnieje. Podobnie pewien własny, indywidualny wyraz posiada jabłko, krzesło, koń, ale nie coś pośredniego między różnymi typami tworów. Im zdecydowaniej pewien materiał jest materiałem jakiegoś jednego tylko rodzaju (miedzią, żelazem, marmurem, gliną), tym mniej doskonałym jest tworzywem, tym bardziej się jako rodzaj surowca indywidualizuje. Im zdecydowaniej pewien materiał jest tworem jakiegoś jednego tylko typu (jabłkiem, krzesłem, koniem), tym mniej doskonałym jest tworzywem, tym bardziej się jako typ tworu indywidualizuje.

Ile znamy rodzajów surowca i typów przedmiotów, tyle znamy różnych postaci (form) bytu. Co jest nam dane tylko zmysłowo, bez udziału czynnika myślowego, nie jest nam jeszcze dane jako coś, o czym wiemy, „co to jest”, jako to a to, jako miedź, jako glina, jako krzesło, jako ołówek. Same zmysły do tego nie wystarczają. Nawet, gdy coś jest jakieś określone, może jeszcze nie być czymś określonym. Dopiero gdy z materiałem dostarczonym przez zmysły zwiąże się jakoś przeszłe doświadczenie podmiotu, jego „wiedza”, pewien „sens”, pewne „znaczenie” (któremu ten materiał jakoś odpowiada, czyni za-dosć, do którego jest dostosowany), gdy materiał ten zostanie ujęty w ramy pewnego sztywnego wzoru myślowego (pojęcia), staje się czymś, o czym już wiadomo, „co to jest”, przybiera pewną postać określoną, taką a nie inną, różną od innych po-

staci bytu, toż samą tylko ze sobą samą, zindywidualizowaną, prostą. Staje się przedmiotem pewnego odrębnego rodzaju, pewnego swoistego typu. Tak uczony, dysponujący pewnymi gotowymi pojęciami, powstałymi na gruncie jego przeszłego doświadczenia, ujmuje od razu pewien skomplikowany aparat naukowy jako to a to, podczas gdy patrzący na ten aparat laik nie wie, „co to jest”. Według Michotte’a<sup>1</sup> badania tachitoskopiczne wykazują, że wprawdzie można spostrzegać zmysłowo kilka drobnych przedmiotów jednocześnie, to przecie w danym momencie jeden z nich tylko zostaje „zrozumiany”, o jednym tylko podmiot wie, „co to jest”. Pozostałe są po prostu „widziane” jako coś, co istnieje, co ma taki a taki kształt. Jakieś odosobnione, bezosobowe. To, co zostało „zrozumiane”, co nabyło pewien „sens”, wydaje się bardziej dokładne i określone, wygląda jakoś osobowo, zyskuje punkty zahaczenia, należy do pewnej dziedziny.

2. Materiał zmysłowy wygląda tym indywidualniej, im bardziej jest którymś jednym z tworów pewnego typu, a nie każdym w równej mierze. Im bardziej jest którymś określonym egzemplarzem, osobnikiem (tym ołówkiem, a nie którymkolwiek innym, Janem, a nie kimkolwiek innym). Im zdecydowaniej (ze względu na pewne jemu tylko przysługujące własności) jest dla nas toż samy tylko ze sobą samym. Im bardziej się przez niepospolitość swego wyglądu samowyznacza wśród innych tworów tego samego rodzaju. Im mniej jego wygląd może być wyglądem także innych tworów, im wyłączniej jest jego wyglądem. Im bardziej ten materiał jako pewien twór jest jedyny taki (jaki jest) w swoim rodzaju.

Pewien przedmiot może posiadać bardzo określone własności, np. barwę czysto zieloną i kształt doskonale kolisty, jeśli jednak jest dany wśród innych czysto zielonych i doskonale kolistych, nie samowyznacza się przez swój wygląd, jest w swym wyglądzie toż samy z tymi innymi, jest jednym z wielu (jednakich, równorzędnych sobie). Traci na swoistości, na indywidualności wyrazu, jak gdyby przygasa. Dany natomiast wśród różnych odeń jakości i kształtu (wśród czerwonych trójkątów,

---

<sup>1</sup> Michotte A., *Rapport sur la perception des formes* (Intern. Psych. Congres 1926. Symposia Gestaltwahrnehmung, Groningen).

niebieskich kwadratów) okazuje się w tym zbiorze przedmiotów toż same z wyglądu tylko ze sobą samym, doskonale się przez swój wygląd samowyznacza („kolisty, zielony, to ten, a nie inny”) i przez to osiąga swój pełny wyraz indywidualny. Podobieństwo do innych obniża, a odmiennność od innych podnosi określoność i wyraz indywidualny treści zmysłowej.

3. Materiał zmysłowy wygląda tym indywidualniej, im bardziej jest jakiś jeden, jakiś taki, a nie wszelaki. Im bardziej jest jakiś określony (im zdecydowanie jest czerwony a nie jakikolwiek inny, kolisty a nie jakikolwiek inny). Im jednoznaczniej deklarują się w przeżyciu jego własności.

W istocie to, co odznacza się pełną określonością swoich własności, czego jakość, kształt, budowa wewnętrzna itp. jest zdecydowanie taka a nie inna, toż sama tylko ze sobą samą, wygląda bardziej indywidualnie, niż to, co jest w swych własnościach chwiejne, dwoiste, pośrednie albo zgoła nie wiadomo jakie. Co posiada barwę czysto zieloną i kształt kwadratowy, wygląda bardziej indywidualnie, niż to, co jest bure i bezkształtne. To ostatnie jest potrosze, jak coś, w czym się pogmatwały przedmioty o różnych barwach i o różnych kształtach, podczas gdy pierwsze zdaje się stanowić twór poszczególny, uwolniony od współbywania w jednym materiale z innymi, „wydobyty” z bryły tworzywa, samowyznaczający się przez swój wygląd jako ten, który jest taki, a nie którykolwiek z tych, które są inne.

4. Materiał zmysłowy wygląda tym indywidualniej, im bardziej ztraca w przeżyciu charakter zbioru treści oboksiebnych, im bardziej jest jednym tworem, a nie ich kompleksem. Im więc słabiej wyodrębniają się w przeżyciu treści szczegółowe, im niższy jest stopień ich indywidualizacji jako osobnych twórow, im mniej każda oddzielnie jest w przeżyciu czymś, którymś i jakimś określonym, a więcej tylko pewną ilością tworzywa.

W miarę, jak treści szczegółowe zyskują na określoności i wyglądzie indywidualnym, przeistaczając się w przeżyciu w twory odrębne, samoistne, ztraca się wraz z określonością figury macierzystej także jej wygląd indywidualny. Powstaje twór zbiorowy: suma kolejno spostrzeganych treści oboksiebnych, ledwo ze sobą powiązanych resztkami pewnego wyglądu ogólnego. Szachownica przeżywana jako pewna ilość indywi-

dualnie wyglądających małych kwadratów (a nie jako jeden kwadrat większy, pokratkowany) przestaje być tworem indywidualnym. Ale zawsze nim pozostaje w przeżyciu duży kwadrat wszystek jednostajnie biały, bo poszczególne jego części nie mają przedmiotowych warunków do uzyskania w przeżyciu wyglądown indywidualnych (brak konturów). Przesłaje być tworem indywidualnym przedmiot martwy, gdy jest rozpatrywany jako zbiorowisko atomów, i organizm ludzki, gdy w nim widzimy symbiozę komórek.

Rubin stwierdza, że figura „dominuje” nad tłem, że „wybija się” w przeżyciu. Innymi słowy: obecność figury jakoś przycisza w przeżyciu obecność tła. Materiał dany jako figura jakoś „bardziej jest” w przeżyciu, niż materiał dany jako tło. Obecność tego ostatniego jest w przeżyciu wybitnie osłabiona. To, co jest określone i zindywidualizowane, góruje nad tym, co pozostaje nieokreślone i bezindywidualne, stopniem obecności w przeżyciu. Materiał zmysłowy tym zdecydowanie się podmiotowi uobecnia, im bardziej się w przeżyciu uokreśla i indywiduallzuje. To jest: im doskonalszym staje się spostrzeganie świadome.

Wszystko, co pozostaje w związku z figurą, jest, zdaniem Rubina, lepiej pamiętane, dokładniej przypominane, niż to, co się odnosi do tła.

Staje się to zupełnie zrozumiałe, gdy weźmiemy pod uwagę, że określoność wyglądown i wyraz indywidualny z reguły ułatwiają zapamiętywanie materiału, a jego nieokreśloność, bezindywidualność, jałowość, nijakość utrudniają. Tym, którzy zajmowali się badaniami nad pamięcią, jest dobrze znany fakt, że ułatwia zapamiętanie materiału słuchowego obecność rymu, rytmu, sensu, związków logicznych itp., jednym słowem, tego wszystkiego, co czyni ten materiał jakimś takim, a nie innym, różnym od innych, określonym. Ebbinghaus dawał osobom badanym do wyuczenia się na pamięć szeregi sylab, z których starano się usunąć nawet ślady rymu, rytmu i sensu. Szereg taki miał stanowić wyłącznie pewną ilość materiału, bezdusznego tworzywa. W istocie, w pierwszej chwili takie sprawia na nas wrażenie. W miarę wszakże, jak jest przez nas zapamiętywany, staje się dla nas coraz bardziej określonym, jakie w jego skład wchodzą sylaby i w jakiej następują po sobie kolejności. Szereg

przemienia się w układ pewnych określonych i w pewnym określonym porządku występujących elementów. W układ zorganizowany. Nie jest to już bezładnie dany materiał, ale układ ściśle określony, toż samy w swym składzie i w swej budowie tylko z takim samym, tylko ze sobą samym. I w tym stanie uokreślenia jako taki a nie inny zostaje zapamiętany. Utrwała się dla nas w swej określoności, nabiera charakteru sztywnego wzoru. Uczenie się na pamięć prowadzi nieodzownie do uokreślenia się i indywidualizowania się w przeżyciu materiału, który bez tego bodaj w ogóle nie zostałby zapamiętany.

(Dok. nast.).

Stanisław Czajkowski

## Jedność filozofii Maine de Birana

### I

Wśród myślicieli francuskich na przełomie w. XVIII i XIX Maine de Biran zajmuje stanowisko zgoła wyjątkowe, dające się ze względu na rolę, jaką odegrał, i wpływ, jaki wywarł, porównać chyba tylko ze stanowiskiem Kanta w historii filozofii niemieckiej.

Dziecko XVIII wieku<sup>1</sup>, entuzjasta żarliwy filozofii Rousseau i Condillaca, dwukrotny triumfator konkursów ogłaszanych przez Klasę Nauk Moralnych i Politycznych Instytutu Narodowego<sup>2</sup>, przyjaciel Cabanisa, Degéranda i Destutta de Tracy'ego, jeden z najbardziej, zdawałoby się, reprezentatywnych przedstawicieli tej wyrosłej z doktryny „przekształconego wrażenia“ ideologii, która miała zastąpić wszelką filozofię i wszelką metafizykę, poprzez przejętą od de Tracy'ego energetyczno-dynamiczną koncepcję poznania<sup>3</sup> dochodzi, na drodze psycho-

---

<sup>1</sup> Ur. w r. 1766 w Bergerac (Dordogne).

<sup>2</sup> *Mémoire sur l'influence de L'habitude sur la faculté de penser*, uwieńczony przez Instytut w r. 1802 i *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, uwieńczony w r. 1804.

<sup>3</sup> „Może mi Pan wierzyć — pisze w jednym ze swych listów do de Tracy'ego (prawdopodobnie z r. 1804) —, że te dwie pierwsze Pańskie rozprawy, Pańska *Ideologia*, a teraz *Gramatyka*, którą mam w rękach, dostarczyły mi materiału do wszystkich prawie mych rozmyślań ideologicznych od lat pięciu... lektura tych rozpraw wywołała w moim umyśle prawdziwą rewolucję, której prawdopodobnie na zawsze zachowam ślady...“ (*Oeuvres de Maine de Biran*, éd. Tisserand II, XIV). Oryginalnym a niesłusznie zapomnianym koncepcjom de Tracy'ego (z jego analiz gramatycznych i ideologicznych mogłaby wiele skorzystać i współczesna semantyka!) wiele zawdzięcza znakomity psycholog angielski Bain, co sam wielokrotnie przyznaje.

logicznej analizy, do odkrycia woli sobie samej i do uczynienia z powstającej z wysiłku wolnego jaźni pierwszej zasady wszelkiej filozofii i wszelkiej metafizyki <sup>1</sup>, a w końcu, nie porzucając bynajmniej terenu psychologii, do odkrycia we wszystkich procesach myślowych promieniowania ustawicznego zasady transcendentnej — Boga.

Tą ewolucją, jedyną w swoim rodzaju na przestrzeni całej historii filozofii, zajmiemy się w następnych rozdziałach, starając się odkryć jedność jej inspiracji twórczej pod rozbieżnością najbardziej na pozór od siebie odległych doktryn, którym zdawał się po kolei hołdować.

## II

Powołanie filozoficzne objawiło się Biranowi w r. 1793 u łoża śmierci jego ukochanej siostry Wiktorii <sup>2</sup>. Nie mogąc pogodzić się żadną miarą z myślą utraty na zawsze swej najukochańszej powierniczki „stworzonej na to, by być szczęśliwą i rozsiewać wokół siebie szczęście“ <sup>3</sup>, myślą chce przedrzeć się przez oddzielającą ją od świata żywych zasłonę Wielkiej Tajemnicy <sup>4</sup>.

„Idea zupełnego unicestwienia byłaby straszną; wzbudza ona wstręt w sercu ludzkim... Toteż nie dziwię się, że dogmat nieśmiertelności duszy jest tak starożytny i tak powszechny...“ <sup>5</sup>. Wszystkie hipotezy fizyczne i wszystkie rozumowania metafizyczne są bez żadnej wartości dla zdobycia jakiejkolwiek znajomości naszego stanu obecnego lub przyszłego... Jeśli chcemy przestać błądzić w niepewności, zdani na łaskę i niełaskę tych chwiejnych opinii,

---

<sup>1</sup> Po raz pierwszy w uwiecznionym w r. 1804 (a wydanym dopiero przez Tisseranda) *Mémoire sur la décomposition de la pensée*.

<sup>2</sup> Parustronicowe noty z r. 1792 o istnieniu Najwyższej Istoty i o ateizmie (*Journal intime* éd. A. de Lavalette Monbrun, Paris 1927, str. 1—9) trudno jeszcze uważać za uświadomienie się jego filozoficznego powołania.

<sup>3</sup> Tamże 10.

<sup>4</sup> Jest to jego *Méditation sur la mort* (wyd. Tisseranda I 1—15).

<sup>5</sup> Tamże 4. Następuje potem przegląd najrozmaitszych argumentów za i przeciw nieśmiertelności.

odrzućmy na bok wszystkie książki i słuchajmy jedynie zmysłu wewnętrznego“<sup>1</sup>.

Ten pierwszy fragment młodego filozofa, pisany u wezglowia drogiej zmarłej, daje nam klucz, który pozwoli nam wejść do jego systemu i uchwycić jedność jego inspiracji twórczej w powodzi ciągłego stawania się: „odrzućmy na bok wszystkie książki i słuchajmy jedynie zmysłu wewnętrznego“.

Oto program, który sobie nakreślił, a którego wypełnieniem jest cała jego późniejsza działalność filozoficzna. Prawdy nie znajdziemy w starych książkach, lecz w nas samych. Doprowadzi nas do niej nie erudycja, lecz spojrzenie w głąb nas samych<sup>2</sup>.

I od zarania swej działalności filozoficznej aż po sam jej schyłek, od pierwszych składanych Akademii traktatów aż do ostatnich stron swego *Journal Intime* Biran spogląda w głąb samego siebie, obserwuje i analizuje z rzadko spotykaną finezją wszystkie swoje wrażenia i odczucia, czyniąc z tej swoiście pojętej introspekcji prawdziwą metodę filozoficzną.

Jeśli filozofię św. Augustyna określono kiedyś jako metafizykę wewnętrznego doświadczenia<sup>3</sup>, to podobnie trzeba by określić i filozofię Maine de Birana. Nikt bowiem przed nim, wyjąwszy może św. Augustyna i Pascala, nie potrafił zejść tak głęboko w analizie naszych stanów wewnętrznych — w najskrytszą istotę naszych chcień, odczuć i pragnień<sup>4</sup>, i odkryć ich prawdziwe znaczenie w życiu psychologicznym i metafizycznym jednostki ludzkiej.

W tym właśnie ciągłym pogłębianiu analizy psychologicznej człowieka, rozważanego w całości jego życia psycholo-

---

<sup>1</sup> Tamże 11. Pojęcie zmysłu wewnętrznego u Birana starał się sprecyzować dr Chmaj w swym artykule *Teoria zmysłu wewnętrznego w filozofii Maine de Birana* (Przegl. Fil. 1932).

<sup>2</sup> „Im głębiej się zastanawiamy nad maksymą wyroczni *nosce te ipsum*, tym bardziej upewniamy się, że wszystko jest w niej zawarte“. (*Science et Psychologie*, éd. Alexis Bertrand, Paris 1887, 25).

<sup>3</sup> Windelband W., *Geschichte der Philosophie*, wyd. 5, Tübingen 1910, 230.

<sup>4</sup> Por. np. jego pełen niesłychanej wprost finezji i subtelności wizerunek naszego życia afektywnego w *Oeuvres*, éd. Tisserand, III 165—6.



gicznego i fizjologicznego<sup>1</sup>, w tym właśnie ciągłym usiłowaniu odkrycia na drodze introspekcji najistotniejszej treści życia ludzkiego leży oryginalność filozofii Maine de Birana i zarazem jej jedność.

Prawda że w miarę pogłębiania się analizy idee Maine de Birana o naturze ludzkiej ulegają stopniowej ewolucji, że stopniowo spośród biernych pokładów natury ludzkiej (zanalizowanych po mistrzowsku już w pierwszych traktatach) ukazują się coraz wyraźniej jej aspekty aktywne, autonomiczne, by znaleźć wreszcie swój najpełniejszy wyraz w twórczym fakcie wysiłku świadomego — prawdziwej inicjatywy wewnętrznej, przez którą ja sam konstytuuję się jako osoba i jako poznający subiekt<sup>2</sup>. Niemniej jednak przyznać musimy, że poprzez wszystkie wariacje i fluktuacje swojej filozofii Biran będzie szukał zawsze tego, co w jego rozumieniu stanowi najistotniejszą i najpełniejszą treść życia ludzkiego, najgłębszą i najbardziej wewnętrzną zasadę naszego życia duchowego i fizycznego. Odpowiedzi Birana będą coraz to inne, coraz pełniejsze, coraz bogatsze, ale jedność inspiracji twórczej pozostanie zawsze ta sama — chęć odkrycia tego, co stanowi najistotniejszą treść życia ludzkiego.

Z tego punktu widzenia kolejne fazy filozofii Maine de Birana będą jak gdyby coraz bogatszymi perspektywami na osobowość ludzką. Każda faza będzie rozwiązaniem się fazy ją poprzedzającej w wyższej syntezie, a w tym ciągłym pogłębianiu się i rozszerzaniu filozofii Birana leży cały jej urok i cała jej świeżość.

Jedność tej filozofii jest natury dynamicznej, nie zaś statycznej, jest jednością ruchu i postępu, nie zaś jednością spoczynku.

### III

„Istnieje, mówi Biran, fakt lub tryb rzeczywisty, jedyny w swym rodzaju (*sui generis*), cały oparty na

---

<sup>1</sup> On pierwszy (po Cabanisie) dostrzegł wielką rolę wewnętrznych wrażeń organicznych w kształtowaniu się naszej świadomości cenestetycznej, wyprzedzając w ten sposób o wiek cały badania Ribota i jego szkoły.

<sup>2</sup> Dokładniejsze omówienie istoty i roli wysiłku w następnym rozdziale.

podmiocie wrażenia, który jest ustanowiony jako taki przez ten właśnie fakt; fakt ten (tryb) może istnieć i posiadać sam ze siebie cechę faktu świadomości, nie będąc aktualnie i niepodzielnie złączonym z żadną pasywną afekcją wrażliwości, ani z żadnym przedstawieniem zewnętrznym; w nim znajduje się, oprócz uczucia osobowości indywidualnej, źródło właściwe wszystkich idei pierwotnych przyczyny, siły, jedności, identyczności, substancji, których nasz umysł używa ustawicznie i koniecznie“<sup>1</sup>.

Fakt ten jest identyczny z wysiłkiem.

„Zstępując w siebie, chcę scharakteryzować wyraźniej, jaką jest ta myśl pierwotna, substancjalna, która tworzy całe moje istnienie indywidualne? Znajduję ją identyczną w swym źródle z uczuciem czynności lub wysiłku dowolnego. Ten wysiłek będzie więc dla mnie faktem pierwotnym lub trybem podstawowym, którego szukam“<sup>2</sup>.

Oto intuicja centralna filozofii Maine de Birana, jaka wykluła się z kilkunastu lat jego samotnych rozmyślań, intuicja, która unowocześniła zawieszone niejako w próżni kartezjańskie *cogito*, dając mu konkretny psychologiczny punkt oparcia<sup>3</sup>.

Miast abstrakcyjnej kartezjańskiej duszy-substancji Biran postawił przed nami konkretną, powstającą z uczucia wolnego wysiłku jaźń, która w swej istocie jest identyczna z apercpeją przyczyny, siły, jedności, identyczności, wolności

---

<sup>1</sup> *Oeuvres inédites*, éd. Naville, Paris 1859, I 204: „Il y a un fait ou un mode réel (*sui generis*) unique dans son genre, tout fondé dans le sujet de la sensation qui est constitué tel par ce mode même; que celui-ci peut subsister et avoir par lui-même le caractère de fait de conscience, sans être actuellement et indivisiblement uni à aucune affection passive de la sensibilité, ou à aucune représentation extérieure; que dans lui se trouve, avec le sentiment de la personnalité individuelle, l'origine spéciale de toutes les idées premières de cause, de force, d'unité, d'identité, de substance dont notre esprit fait un emploi si constant et si nécessaire“.

<sup>2</sup> Tamże I 205. Wysiłek jest więc faktem pierwotnym, twórczym faktem życia świadomego. Cały rozwój umysłowy go presuponuje i odeń zależy. Będąc wolnym, nie może on mieć żadnego poprzednika.

<sup>3</sup> O stosunku kartezjańskiego *cogito* do intuicji wysiłku dowolnego Maine de Birana por. przenikliwe uwagi Lavelle'a (*Le Moi et son destin*, Paris 1936, 15—24), a także interesujący referat Georges Le Roya: *Le dualisme cartésien et la notion biranienne d'effort* (Travaux du IX-Congrès International de Philosophie IX 115—20).

konieczności i substancji<sup>1</sup>. „Istnieje uczucie lub apercepcja jaźni, jednej, identycznej, permanentnej w całym następstwie i zmienności naszych wrażeń zmysłowych, która jest różną od wszystkich tych wrażeń i nie miesza się z żadnym z nich“<sup>2</sup>.

Nie ma więc potrzeby dedukcji, transcendentalnej czy metafizycznej, jaźni, gdyż ona ustanawia się sama, powstając z wysiłku, rodząc się z pierwszym uczuciem dowolnego ruchu.

Ustanawiając się sama, jaźń przeciwstawia się światu zewnętrznemu, obejmuje władzę nad ruchami (które ze spontanicznych stają się dowolnymi)<sup>3</sup>, sprowadza wrażenia do jedności (przez uświadomienie ich sobie), rzuca światło poznania na siebie samą i na świat ją otaczający (przez swą samowiedzę).

Jest to prawdziwe przejście do innego, wyższego życia, prawdziwe narodziny osobowości, woli i poznania. Abstrakcyjna filozofia substancji i niemniej abstrakcyjna filozofia „przekształconego wrażenia“ usuwają się w cień przed konkretną filozofią jaźni, brzemienneą we wszystkie swe późniejsze odkrycia.

#### IV

Na filozofii jaźni nie zatrzymała się jednak ewolucja twórcza filozofii Birana. W swym usiłowaniu dotarcia do najgłębszej treści życia ludzkiego nie mógł się filozof perigordzki zatrzymać na pojęciach przyczyny, siły, jedności, identyczności, wolności, konieczności i substancji, nie mógł się nie przekonać, iż nie wyczerpują one całego bogactwa natury ludzkiej, nie mógł swym przenikliwym wzrokiem nie zobaczyć pod nimi

---

<sup>1</sup> *Rapports des Sciences Naturelles avec la Psychologie* (wyd. Al. Bertrand), 129 i nast. W tym też podstawowym dziele (napisanym w r. 1813) dokładne analizy teoriopoznawcze tych pojęć, które w istocie są tylko różnymi aspektami jaźni, przedstawiającymi ją pod formą idealną.

<sup>2</sup> *Oeuvres inédites*, III 432: „Il y a un sentiment ou une aperception du moi, un, identique, permanent, dans toute la succession et la variété de nos impressions sensibles, qui reste distinct de toutes ces impressions, qui ne se confond avec aucune“.

<sup>3</sup> Chodzi o to, iż spod władzy wspólnej nam ze zwierzętami spontanicznej zdolności poruszania się (*motilité*), będącej integralnym składnikiem pierwszej, najniższej sfery naszego życia, przechodzą one pod panowanie zasady wyższej (właściwej tylko człowiekowi), objawiającej w sobie działanie siły hiperorganicznej — wysiłku.

innego, wyższego życia: „Ponad tym drugim życiem jest życie trzecie, które podobnie jak życie organiczne nie posiada w sobie swej zasady, swych pokarmów i swych motywów działania, lecz pożycza je sobie od źródła wyższego — tego samego, które wszystko stworzyło i które prowadzi wszystko do jednego celu.

Drugie życie człowieka zdaje się być mu nadane jedynie dlatego, by mógł się wznieść do tego trzeciego, w którym jest uwolniony od jarzma afekcji i namiętności, w którym geniusz, prowadzący duszę i rozświetlający ją jakby odbłaskiem boskości, daje się słyszeć w ciszy całej natury zmysłowej, w którym nie dzieje się we wrażliwości lub wyobraźni, co by nie było albo chciane przez jaźń, albo zasugerowane, zainspirowane przez siłę wyższą, w której ta jaźń zatapia się i pogrąża“<sup>1</sup>.

Jaźń — pierwsze objawienie się siły hiperorganicznej, zatapia się w swym źródle, w źródle wszystkiego, co jest stworzone — w Bogu. To zatopienie się pogrąża ją w szczęściu i błogości: „Skoro światło boskie rozpoczyna nas rozjaśniać, widzimy wtedy w prawdziwym świetle. Nie ma wtedy żadnej prawdy, której by intuicja nasza uchwycić nie zdołała. Te same rzeczy, którychśmy słuchali setki razy na zimno i bez pożytku, karmią duszę jakby manną ukrytą“<sup>2</sup>.

„Ten związek wewnętrzny (*communication intime*) Ducha (Najwyższego) z naszym własnym umysłem, skoro nauczyliśmy się Go wzywać lub przygotować Mu wewnątrz mieszkanie, jest prawdziwym faktem psychologicznym, a nie tylko faktem wiary“<sup>3</sup>.

Ten związek wewnętrzny Ducha Najwyższego

---

<sup>1</sup> *Pensées et pages inédites*, éd. Mayjonade, 361—2: „Au dessus de cette deuxième vie, il en est une troisième qui, pas plus que la vie organique, n'a en elle-même son principe, ses aliments, ses mobiles d'activité, mais qui les emprunte d'une source plus haute, la même qui a tout produit et qui dirige tout vers une fin. — La deuxième vie de l'homme ne semble lui être donnée que pour s'élever à cette troisième, où il est affranchi du joug des affections et des passions, où le génie, le démon qui dirige l'âme et l'éclaire comme d'un reflet de la divinité, se fait entendre dans le silence de toute nature sensible, où rien ne se passe dans le sens ou l'imagination, qui ne soit ou voulu par le moi ou suggéré, inspiré par la force suprême, dans laquelle ce moi vient s'absorber et se confondre“.

<sup>2</sup> Tamże 406.

<sup>3</sup> Tamże 410.

z naszym własnym umysłem jest prawdziwym faktem psychologicznym. Biran wciąż pozostaje zatem wierny swej metodzie psychologicznej: „Jest zadaniem psychologii doświadczałnej... doprowadzić nas zarówno do wyznaczenia naszych stosunków moralnych z istotami do nas podobnymi, jak i do wyznaczenia naszych stosunków religijnych z Istotą Najwyższą, Nieskończoną, od której pochodzi nasza dusza i do której pragnie ona powrócić przez aktywność najwyższych władz swej natury“<sup>4</sup>.

Oto cel i najwyższe zadanie jego ukochanej nauki — psychologii.

Jak św. Augustyn, jak Pascal, jak W. James dochodzi Biran do Boga na drodze psychologicznej, na drodze doświadczenia wewnętrznego, doświadczenia całkowitego<sup>2</sup> i znajduje w Nim „pokarm, podporę i zasadę całego naszego życia“<sup>3</sup>. Psychologia wrażenia i psychologia wysiłku prowadzi u Birana do bezpośredniego, doświadczonego stwierdzenia obecności i aktywności zasady transcendentnej w najtajniejszym łonie naszej psychiki<sup>4</sup>.

## V

Poprzez rozliczne wahania swej doktryny dochodzi zatem Biran u schyłku swych dni na drodze psychologicznej analizy do stwierdzenia zgodnego z konkluzją swej *Medytacji o śmierci*

---

<sup>1</sup> Tamże 390: „C'est la psychologie expérimentale... qui doit nous conduire également à la détermination de nos rapports moraux avec des êtres semblables à nous et de nos rapports religieux avec l'être supérieur, infini, d'où notre âme sort et où elle tend à retourner par l'exercice des plus sublimes facultés de sa nature“.

<sup>2</sup> Tylko doświadczenie wewnętrzne (religijne), jako całkowita reakcja jednostki w stosunku do otoczenia, jest — mówi James w swych słynnych *Odmianach doświadczenia religijnego* — doświadczeniem całkowitym i zupełnym, gdy doświadczenie zmysłowe, jako będące jedynie na usługach utylitaryzmu życia, jest doświadczeniem cząstkowym i niezupełnym.

<sup>3</sup> *Pensées*, éd. Mayjonade, 411.

<sup>4</sup> Do podobnych rezultatów dochodzi na drodze dialektycznej w swym wyłożonym w *De l'acte*, Paris 1937, i w *La conscience de soi*, Paris 1933, systemie świata jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów francuskich Ludwik Lavelle. Nie odbiegają od nich zresztą i konkluzje słynnego autora *L'action* — Maurycego Blondela (por. Blondel, *Aspects actuels du problème de la transcendance*, Travaux du IX-Congrès VIII 10—17).

z r. 1793: „zmysł wewnętrzny odkrywa nam Boga w ładzie i porządku świata“<sup>1</sup>.

Przez pogłębienie tej pierwotnej intuicji swej filozofii, przez odkrycie Boga w głębi własnego serca z ucznia Rousseau staje się Biran współbiedziadnikiem św. Augustyna, św. Franciszka Salezego i Pascala<sup>2</sup>.

W tym ruchu górującym jego filozofii, w tym ciągłym pogłębianiu odsłanianych perspektyw psychologicznych i filozoficznych, w tym ciągłym usiłowaniu dotarcia do źródła wszystkich naszych myśli i pojęć leży jedność organiczna jego filozofii.

Biran nie zatrzymuje się nigdy, nie zadowala się nigdy już osiągniętymi rezultatami, by zbudować z nich system zwarty, ścisły i łatwy do uchwycenia, który by wyrył na trwałe jego imię w historii filozofii. Jest w ustawicznym ruchu, podąża wciąż naprzód, zdaje sobie lepiej niż ktokolwiek inny sprawę z luk i niedostatków dopiero co odkrytego przez siebie tłumaczenia. Toteż chcąc je ulepszyć przechodzi z jednej teorii do drugiej, z jednej perspektywy do innej, ulepsza i uzupełnia swój system ustawicznie...<sup>3</sup>.

Przez ten swój mobilizm, przez ten swój postęp, przez to swoje ciągle doskonalenie się filozofia Birana, filozofia uświadamiającej sobie coraz lepiej swe powołanie jaźni ludzkiej zdaje się być obrazem samego życia w jego twórczym stawaniu się.

---

<sup>1</sup> *Oeuvres*, éd. Tisserand, I 12.

<sup>2</sup> O stosunku Birana do Pascala por. ciekawe studium A. de La Valette Monbruno: *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*. Paris 1914.

<sup>3</sup> Z tego punktu widzenia system Birana to klasyczny przykład systemu otwartego dla wszystkich dalszych odkryć i rozwinięć, klasyczny przykład systemu, który profesor Carlini (Carlini Armando, *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, Roma 1934, 43) nazywa *dottrina aperta* (w przeciwieństwie do zamkniętej — w kole abstrakcyjnych definicji — dla wszystkich dalszych rozwinięć *dottrina chiusa*). Ten wstręt do systematyzacji (w znaczeniu scholastycznym doktryny zamkniętej w kole abstrakcyjnych definicji i niemniej sztucznych podziałów) jest, zdaniem Carliniego (tamże), najbardziej bodaj charakterystycznym rysem filozofii współczesnej.

Joachim Metallmann

## O granicach wartości zasady ekonomii<sup>1</sup>

Wracam do zagadnienia, a poniekąd i do stanowiska, jakie wobec kompleksu spraw „ekonomii” zająłem lat temu 25<sup>2</sup>: usiłowałem wtedy wykazać, nie że zasada ekonomii jest zgoła wartości pozbawiona (*ZEM* 102 i n., 147 i n.), lecz że nie jest uniwersalną receptą naukową, niezawodnym heurystycznym przewodnikiem, za jaki uchodzić pragnie; nie odmawiając jej wszelkiej wartości, sądziłem, że trzeba wskazać tej wartości granice. Ani książka p. Łubnickiego, którą recenzowałem, ani jego uwagi w odpowiedzi na moją recenzję nie dały powodu do zasadniczej zmiany tego stanowiska. Choć bowiem teza p. Ł. odbiega od dawniejszych sformułowań o tyle, że zasada ekonomii nie jest, jego zdaniem, ani prawem „prostoty” samej przyrody, jak u Keplera, ani psychologicznym, biologicznie ugruntowanym prawem w sensie Avenariususa i Macha, a raczej zbliża się silnie do koncepcji Dinglera i stanowi postulat „formalno-praktyczny”<sup>3</sup>, empirycznie niesprawdzalny, to jednak w jego książce i uwagach nie zmieniona pozostała ta sama uniwersalna pretensja, to samo wyolbrzymienie wagi i roli zasady ekonomii.

Uwagi niniejsze, podobnie jak recenzja moja, zwracają się przeciwko bezpodstawnie wygórowanej i przesadnej (tj. poza

---

<sup>1</sup> Odpowiedź na uwagi p. Łubnickiego, zawarte w artykule *O wartości zasady ekonomii* (Kwart. Filoz. XV zes. 4, str. 338—54), napisanym z powodu mojej recenzji (Kwart. Filoz. XV zes. 2, str. 169—71) jego książki pt. *Zasada ekonomii w świetle kryt. epist.*, 1934, cytowanej w tekście jako *ZEE*.

<sup>2</sup> Metallmann J., *Zas. ekon. myślenia, jej historia i krytyka*, Warszawa 1914. Cytowana w tekście jako *ZEM*.

<sup>3</sup> Rozróżnienie metafizycznej i metodologicznej interpretacji zasady ekon. już u Wundta, *Philos. Studien*, XIII 73—90.

pewnymi granicami nie uprawnionej) ocenie tej zasady, mają za cel sprowadzić naukowe znaczenie zasady do właściwej miary.

Stwierdzamy — mówi p. Ł. — we wszelkich działaniach (w sensie szerokim tego słowa), teoretycznych i praktycznych, „stałą tendencję” do oszczędzania. Ten „niewątpliwý fakt” prowadzi drogą „regresywnego wniosku” do założenia ważności zasady ekonomii jako nieodzownego postulatu, który jest „jednym z naczelných postulatów naszego poznania”.

Nie neguję w ogóle faktów, które mają wszelkie pozory „oszczędzania” wysiłków pamięci, myślenia w nauce i życiu; w niedawno wydanej książce wskazuję nieraz przykłady, które można interpretować jako przejawy ekonomii. Zgoła inaczej rzeczy się mają, gdy ktoś powołuje się na „stałą tendencję” do oszczędzania. Tendencja to już nie tylko fakt lub wielość faktów; to już ekstrapolacja poza fakty stwierdzone. Termin ten oznacza nie tylko pewne luźne dane, ale 1. nadto ich określone uporządkowanie, 2. określoną interpretację tego porządku, wiarę w trwałość jego kierunku. Kto mówi „tendencja”, przekracza ramy dotychczasowych doświadczeń, wyraża zarazem *implicite* przeświadczenie, że tak fakty zaszły, jak i wszystkie inne leżeć będą na linii, która jest sama już wyrazem interpretacji faktów stwierdzonych dotychczas. Toteż tendencji naprawdę nie konstatujemy. Odwołując się więc do stałej tendencji, p. Ł. narusza już oczywiście granice „niewątpliwego” faktu, a stoi na gruncie konkretnej interpretacji. Dodajmy od razu, interpretacji teleologicznej. Nie w postulatcie ekonomii tkwi dopiero element teleologiczny, zawiera on się już w samej tendencji, rzekomo stwierdzonej.

Czy fakty oszczędzania wskazują jednoznacznie sens interpretacji? Wiemy, że nie. Można je, jak Avenarius i Mach, tłumaczyć z ogólnego (rzekomo) prawa naszej psychiki, dla którego z kolei przyjmuje się uzasadnienie biologiczne. Petzoldt, przypominam, na drodze „regresji” uzyskuje „tendencję do trwałości” (*Stabilität*) systemów, pono ogólniejszą od tendencji do oszczędzania wysiłków; Cornelius dochodzi do prawa „jedności”, Duhem do zasady „dogodności”. Kiedyś próbowałem (w notatkach) naszkicować zasadę, która by była ogólniejsza od wszystkich co dopiero wymienionych, a obejmowała nadto koncepcję Helmholtza przyporządkowania faktom znaków, tłuma-



czyła użytek fikcji itp., słowem, która by zdawała sprawę z zasadniczych elementów z zakresu struktury i czynności nauk (głównie przyrodniczych), a uznając fakt swobody badacza w nauce, który wskazał Poincaré, pozwoliła zakreślić tej swobody granice. Sądziłem wówczas, że takim najszerszym postulatem będzie zasada „minimum dowolności“. Przekonałem się rychło, że nie mogę tu mówić ani o „dowolności“ ani o „minimum“ jednoznacznie, a więc samej tej zasady poprawnie sformułować, przeto i stosować nie potrafię.

Panu Ł. droga „regresywnego wniosku“ od „tendencji“ do oszczędzania do założenia postulatu ekonomii wydaje się niezawodna; ma ona być szczególnym przypadkiem regresji od „działań dokonywanych w aktualnym bezpośrednim doświadczeniu do zasad postulowanych przez owe działania“. Otóż droga ta przedstawia, moim zdaniem, wartość dość problematyczną. Wyobraźmy sobie bowiem, że ktoś stwierdza, iż ludzie kłamią (jest to fakt dość, niestety, pewny, a kłamstwo jest zdaje się „celowe“), i od tych działań przechodzi regresywnie do postulatu „należy kłamać“, albo że ktoś z tego, iż ludzie od wieków prowadzą wojny i innych jak dotąd sposobów rozwiązania zagadnień międzynarodowych nie uznają, wysnuwa postulat, że wojny prowadzić należy. W obu przykładach jest stwierdzenie pewnej „tendencji“ do określonych „działań“ i jest ustanowienie „zasady“ przez owe działania regresywnie zakładanej. A jednak pewne jest chyba, że tak ryzykownych „postulatów“ nie stawiamy. Metoda „postulowania“, wskazana przez p. Ł., musi być zasadniczo zakwestionowana. Gorzej jest, że p. Ł. nie widzi jasno stosunku między założonym postulatem a faktami np. oszczędzania; a mianowicie „prostuje“ p. Ł. moją interpretację tego stosunku twierdząc, że „właśnie dlatego obowiązuje życie i wiedzę postulat ekonomii, że przez działanie nasze i myślenie... przewija się stała tendencja do oszczędności“ (ZEE 342). Sądzę, że wyraz „zakładać“ (*voraussetzen, présumer* itd.) jest zupełnie jednoznaczny: chodzi zawsze o ustanowienie właśnie założenia do tezy danej. To jest „regresja“. Ale zarazem jest niewątpliwe, że to założenie uzasadnia tezę, że postulat założony „usprawiedliwia“ „działania“, które stanowiły punkt wyjścia, a nie na odwrót; podobnie jak twierdzenie, które ma być dowiedzione, zakłada uznane racje, ale zarazem racje te

uzasadniają dane twierdzenie. Cóż by innego zresztą znaczyło zdanie p. Ł., rzucone gdzie indziej (*ZEE* 341), że zasada ekonomii „nadaje się znakomicie do uzasadnienia (formalno-praktycznie) każdego systemu teoretycznego“? Nie widzę więc żadnego powodu do zmiany swego poglądu, że — w koncepcji p. Ł. — zasada ekonomii jest postulatem, który ma uzasadnić tendencję do oszczędzania.

Postulat ekonomii, mówi p. Ł., z niczego nie wynika. Zgoda. Ale czy z niego naprawdę co wynika? Pan Ł., choć twierdzi, że jest to „jeden z naczelných postulatów poznania“, zmuszony jest przyznać, że: a) nie wszystkie zasady są temu postulatowi podporządkowane — zasady jedności, prostoty uważa za korolaria, a więc za banalne wnioski z zasady ekonomii (a i o to można się spierać, czy nie są to np. zasady jej równoważne!); b) istnieje wiele zasad z zasady ekonomii wprost nie wynikających, a jednak „z nią niewątpliwie związanych“ (postulaty „obiektywności“, „racjonalności“ itp.). To zapewne nie oczywiście nie mówi. Nie znamy naprawdę logicznych konsekwencji postulatów ekonomii. Dedukcja zasad mechaniki, której próbował Dingler<sup>1</sup> i na którą powołuje się p. Ł., jest — jeśli dobrze zrozumiałem wywody Dinglera — próbą kompletnie nieudaną, zupełnym złudzeniem. Nie podobna prawa grawitacji wyprowadzić z postulatów czysto formalnych ekonomii, tak jak nie można tego uczynić na podstawie aksjomatów logiki formalnej. Próba takiej „dedukcji“ przypomina żywo najgorsze grzechy starej metafizyki, która wiedzę o świecie usiłowała wywieść z pojęć.

Ale fakt, że p. Ł. nie mógł znaleźć innych przykładów, nie jest, moim zdaniem, przypadkowy i o tyle jest pouczający. Zasada ekonomii nie jest postawową zasadą poznawczą, nie stanowi naczelnej racji, z której można by wyprowadzić jakikolwiek system naukowy. Natomiast jest ona rodzajem praktycznej reguły, przy pomocy której, posługując się oczywiście zawsze oznaczonymi dyrektywami logicznymi, można w ściśle oznaczonych warunkach postępować w budowaniu nauki. O rodzaj „dyrektywy“ chodzi, a nie o fundamentalne

---

<sup>1</sup> *Grundlagen d. Phys.*, 1923, 181, 190 i n.

założenie. To jest różnica, której nie dostrzega Dingler ani p. Łubnicki<sup>1</sup>.

Taką „dyrektywę“ można by spróbować w następujący sposób sformułować. Przy rozstrzyganiu między dwoma lub więcej systemami, lub częściami systemów, które, mając za przedmiot tę samą rzeczowo dziedzinę stosunków, w jednakiej mierze czynią już zadość pewnym warunkom koniecznym  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$  (niesprzeczność, zupełność, sprawdzalność), a różnią się jedynie pod względem stosunku środków do celu<sup>2</sup>, mamy prawo zastosować punkt widzenia ekonomii.

Mamy prawo, ale czy w tych granicach zawsze mamy możliwość? „Ekonomiczność“ nie jest zasadniczo ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym, ażeby pewna teoria miała prawo obywatelstwa w nauce. Nie jest wystarczającym warunkiem, albowiem nie pociąga za sobą (nie gwarantuje) ani niesprzeczności, ani zupełności, ani sprawdzalności systemu; nie jest warunkiem koniecznym, bo odrzucenie tego jedynie warunku nie pociąga za sobą odrzucenia teorii. Dingler toczy prawdziwą walkę z wiatrakami, gdy usiłuje wykazać — w sposób wysoce chaotyczny i nie przekonywujący — że teoria względności, nietykalna — jak przyznaje — ze względu na niesprzeczność i zgodność z doświadczeniem, jest wadliwa, ponieważ nie czyni zadość wymaganiom prostoty<sup>3</sup>. Możliwość stosowania punktu widzenia ekonomii jest oczywiście ograniczona o tyle, że ilekroć dwa porównywalne systemy (lub ich części) jednakowo spełniają warunki  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , można zawsze bez sprzeczności pomyśleć, że pod innymi względami nie będą się w ogóle więcej od siebie różniły. Nie podobna też zawsze rozstrzygać o większej ekonomiczności jednego z dwóch (lub więcej) systemów izomor-

---

<sup>1</sup> Oczywiście termin „zasada“ jest wtedy źle użyty, ale do tego jesteśmy na ogół przyzwyczajeni, podobnie jak do bezceremonialnego mnożenia „zasad“ w ogóle (np. u Dinglera), do którego należałoby zastosować „brzytwę“ Ockhama: *principia non sunt multiplicanda...* (por. Dinglera „zasadę“ ekshauscji, „zasadę systemu“, prócz wielu wymienionych już wyżej „zasad“).

<sup>2</sup> Że zasada ekonomii dotyczy stosunku środków do celu, pisałem w ZEM 1914, 25, 144. Tu widać, że zasada ekonomii nie gwarantuje prawdziwości w żadnym sensie, może być stosowana do systemów (wypowiedzeń), skądinąd za równie poprawne (prawdziwe) uznanych.

<sup>3</sup> Dingler H., *Relat.-theorie u. Oekonomieprinzip.*, 1922, 49 i n.

ficznych. Wreszcie ograniczenie nasuwa się na skutek niejednoznaczności terminu „prostota“.

P. Łubnicki nie dostrzega żadnych trudności w tym pojęciu; zadowalnia się truizmem, że to pojęcie względne. Oczywiście, ale to nie wystarcza. Termin „prosty“ w ogóle nie nie znaczy; sens mają tylko wyrażenia „przy określonej konfiguracji elementów prostszy od“ i „najprostszy“. Toteż Dingler wyraża się poprawnie, mówiąc wyłącznie o kryterium „największej prostoty“ (*Einfachstheit*). To, co prostsze w danej konfiguracji, nie jest jedyne w swoim rodzaju, a więc jednoznaczne (względem elementu uważanego, w danej konfiguracji może być bardzo wiele elementów „prostszych“); jednoznaczny jest termin „najprostszy“. Trudności związane z tym terminem uświadamiali sobie wszyscy, może prócz Avenariususa i Macha, dla których „prostota“ była pojęciem intuicyjnie jasnym: a więc Poincaré, Duhem, Petzoldt i Weyl<sup>1</sup>, a także Dingler<sup>2</sup>. Co prawda z trudności tych nie wybrnął żaden z tych autorów. Ostatnio próbuje analizować pojęcie prostoty w naukach formalnych A. Lindenbaum<sup>3</sup>. Pokazuje się wszędzie, jak niezmiernie skomplikowana jest to sprawa, której przy pomocy metaforycznych sformułowań w języku zwykłym ruszyć nie sposób.

Pojęcia minimum i maksimum, powiada p. Ł., nie zawierają w swej konotacji żadnego wyznaczenia ilościowego, lecz jedynie znamię różnicy, dające się stwierdzić najdokładniej (!) nawet w drodze subiektywnej. Sądzę, że p. Ł. myli się tu gruntownie. Terminy „mniejszy“, „najmniejszy“ itp. nie mogą nie innego w ogóle oznaczać, jak rezultat porównania tego, co mierzalne, tj. ilościowo porównywalne. Choć w konkretnym tego rodzaju wypadku możemy nie wykonać mierzenia, lecz oceniać „na oko“ (w grubym oczywiście przybliżeniu, nie wykluczając znacznych błędów), zakładamy, że dopuszczalna jest w zasadzie

---

<sup>1</sup> *Phil. d. Math.*, 1927.

<sup>2</sup> Dawniej w *Grenzen u. Ziele d. Wiss.*, 1910, później w *Grundlagen d. Phys.*, 1923.

<sup>3</sup> Lindenbaum A., *Actes du Congr. Intern. d. Phil. Scient.*, 1936, 29 i n. Warto przytoczyć tu jeden z rezultatów p. Lindenbauma: „definicje terminów nie prymitywnych są tym bardziej skomplikowane, im prostsze są (w sensie naszych poprzednich kryteriów) terminy prymitywne“.

kontrola w drodze mierzenia. Gdy więc mówimy „mniejszy ból“, „większy wysiłek myślowy“ itp., wyrażamy się właśnie metaforycznie, przenosząc terminologię z świata fizykalnego (prze-strzennego) na teren przeżyć i działań. Rozwijał podobne rozważania, jak pamiętamy, Bergson, pół wieku temu. „Subiektywnie“ stwierdzamy nie różnicę, jak mylnie twierdzi p. Ł., bo to pojęcie czysto arytmetyczne, lecz różność (a i tę nie zawsze „najdokładniej“). „Mniejszy od“ jest zresztą stosunkiem niezwrótnym, asymetrycznym i przechodnim, podczas gdy „różny od“ jest stosunkiem niezwrótnym, symetrycznym i niekoniecznie przechodnim. Ocena stopni (wysiłku psychicznego) subiektywna jest surogatem mierzenia nie wykonanego, a bezwiednie i mylnie za wykonalne uważanego; wydaje się ona oczywista, dopóki chodzi o przedmioty zwykłe, często się powtarzające; zawodzi zupełnie, gdy chodzi o sprawy zawilsze. Fakt, że zasada ekonomii dotyczy stosunku środków do celu, nie stanowi żadnego usprawiedliwienia, że wolno jej operować takimi pojęciami, jak minimum; pojęcia te musiałyby skądinąd nabyć uprawnienie (na gruncie pozafizyko-matematycznym), ażeby zasada ekonomii mogła być sformułowana poprawnie.

Jakże stosuje p. Ł. tę uniwersalną zasadę, której nie nie jest w stanie naruszyć? Pan Ł. przyjmuje niemal dosłownie za Millem pogląd, że i dlatego granica między klasyfikacją naturalną a sztuczną jest względna i płynna. Nie będę go tu w tej sprawie przekonywał, bo uzasadniałem swoją tezę drobniawo gdzie indziej (*Determinizm nauk przyrodniczych*, Kraków 1934, I 290—319), opierając na znacznym i różnorodnym materiale wyniki pozytywne, osobno zaś poddając krytyce teorię Milla. Interesuje nas tu co innego. Klasyfikacja sztuczna jest, zdaniem p. Ł., ekonomiczniejsza ze względu na czynniki natury logicznej i metodologicznej (przejrzystość, prostota itp.), naturalna zaś jest znów ekonomiczniejsza dlatego, że jest „psychologicznie prostsza“ (!), bardziej „swojska“, łatwiej pozwala wykryć cechy „wartościowe“ itp. Ekonomia w każdym razie jest zachowana. Tłumaczenie to byłoby bardzo cenne, gdyby nie fakt, że traci ono z oczu to, co właściwie wyjaśnić należało. Bo jeśli każdy z obu rodzajów klasyfikacji jest ekonomiczny, a nawet każdy — w innej sytuacji — ekonomiczniejszy od drugiego, niezrozumiałą jest rzeczą, dlaczego na prze-

strzeni z górą półtora stuleci, jak wykazałem, w tak wielu różnych zupełnie naukach przyrodniczych tak zdumiewająco konsekwentnie wybija się właśnie dążenie do zastąpienia sztucznej przez naturalną, a nie odwrotnie. Czyżby w epoce najintensywniejszej rozbudowy przyrodoznawstwa badacze zgodnie a niezależnie od siebie nie doceniali dostatecznie czynników właśnie natury metodologicznej? Skąd ten nagły i powszechny w takiej epoce pociąg wyłącznie do „psychologicznej prostoty“, której sens jest raczej mocno trudny do uchwycenia? Rzeczy mają się naprawdę wprost przeciwnie: właśnie z wyraźnym powołaniem się na czynniki metodologiczne i epistemologiczne (podkreślając przy tym trudności nowej naturalnej klasyfikacji), badacze głoszą raz po raz konieczność przejścia od sztucznego do naturalnego „systemu“.

Ta „metoda“ tłumaczenia znajduje rozległe zastosowanie u obrońców zasady ekonomii. Gdy historia nauki pokaże, że klasyfikacja naturalna od pewnego momentu systematycznie bierze górę nad sztuczną, powiedzą nam, że naturalna w pewnych warunkach jest ekonomiczniejsza od sztucznej; zapomną tylko zbadać, dlaczego właśnie te warunki od pewnej chwili stale i bez wyjątku się ceni. Gdy wskażemy, że „ekshauseja“ (pomysł Dinglera), tak pono bezspornie ekonomiczna, zawodzi, p. Ł. odrzeknie, że zasada ekonomii nakazuje bądź stosować ekshauseję, bądź ją wyłączać. Gdy zwrócimy uwagę, że w nauce i filozofii realizuje się bardzo często nie ekonomiczna tendencja unifikacyjna, ale wprost przeciwna „dywersyfikacyjna“, p. Ł. pospieszy wyjaśnić, że jedna i druga jest jednak nakazana przez zasadę ekonomii. Gdy zarzucę, zresztą słowami samego p. Ł., że asocjacionizm jest „schematem ekonomicznym pełni realnego życia“, a przecie „martwym“, tzn. bezpłodnym, że więc ekonomiczność tego schematu nie uchroniła go od jałowości na dłuższą metę, p. Ł. będzie mnie przekonywał, że asocjacionizm oddał psychologii wielkie usługi itd. Słowem, ekonomia jak oliwa zawsze wypływa ostatecznie na wierzch, a „ekonomista“ jak kot spada zawsze na cztery łapki.

A przecie, jeśli każdy „środek“ poznawczy, metodologiczny jest w jakiejś konstelacji zawsze wreszcie ekonomiczny, po co jeszcze w ogóle mówić o ekonomii? Któż by mówił w ogóle o prawdziwości, gdyby wszystkie nasze wypowiedzenia były

prawdziwe? Czy nie jest więc pusta i jałowa ta nieskończenie elastyczna, w ujęciu p. Ł., zasada ekonomii, dla której nie można wskazać granic ważności, ponieważ nie ma warunków, w jakich wypadaloby postulat ten uznać za nieplodny? Nie łatwiejszego oczywiście, jak powiedzieć o tym postulatcie, że został „niepoprawnie“ zastosowany, ilekroć się okaże, że nas sprowadził na bezdroża.

Ażeby w tej „metodzie“ pozostać „konsekwentnym“, trzeba nielada dowolności w pojęciach i rozumowaniach. Ograniczę się do trzech przykładów<sup>1</sup>. a) Zasada niesprzeczności, powiada p. Ł., każe nam odrzucać pewne sądy z systemu jako nie dające się przyjąć, i w „tej funkcji eliminacyjnej leży jej olbrzymie znaczenie ekonomiczne“. Sądzę, że są o wiele ważniejsze i głębsze podstawy znaczenia tej zasady. Gdyby chodziło o „funkcję eliminacyjną“ w ogóle, mogłaby ją spełnić także np. recepta nakazująca unikać zbędnych powtórzeń w systemie lub inna, polecająca unikać elementów niecelowych, np. definicji, z których się w systemie nie korzysta (jak definicja punktu w geometrii Euklidesa). Chodzi widocznie o zadanie istotniejsze. Zasada niesprzeczności dyktuje eliminację jednego z dwóch zdań sprzecznych, ale nie byle którego, tylko fałszywego, właśnie jako fałszywego, a nie jako zbędnego. Dlatego o wiele bliższy prawdy wydaje się pogląd Łukasiewicza, który próbując, jak wiadomo, również interpretacji tej zasady jako praktycznej, widzi jej sens w wykrywaniu błędów, w demaskowaniu kłamstwa. b) Pan Ł. tłumaczy nam, że obie tendencje w nauce, unifikacyjna i różniczkująca, są zarówno ekonomiczne, bo uzupełniają się wzajemnie, choć pod odmiennym względem: „jedna, pod względem powiązania (unifikacja formy), druga, pod względem bogactwa jakości...“. I tutaj, jak sądzą, jest p. Ł. w błędzie, interpretując „różniczkowanie“ jako wzbogacenie treści, które

---

<sup>1</sup> „Nieporozumienie“ w sprawie stosunku zasad i nauk teoretycznych do praktycznych ma źródło w okoliczności, że w języku p. Ł. wyrażenie „leżeć u podstaw“ ma sens odmienny od powszechnie, jak sądzą, przyjętego. „Zasady teoretyczne leżą u podstawy systemu“ znaczy, że one ten system ugruntowują, a nie, że są one w stosunku nadrzędności do zasad i celów praktycznych. Gdy więc p. Ł. twierdzi (w książce), że „u podstawy systemu nie mogą leżeć założenia natury teoretycznej“, sądzą, że tezę tę, przy wskazanym sensie wyrażenia „leżeć u podstaw“, miałem prawo zakwestionować.

przeciwstawia jedności formy. Tymczasem pierwotne i istotne jest tu wyodrębnienie nowego punktu widzenia, wskazanie swoistej metody badania, samodzielnych jego przedmiotów i własnych celów. Na takich podstawach dokonało się, w ostatnim tylko półwieczu, usamodzielnienie nauk humanistycznych, wyzwoleń się logiki z wpływów psychologii, ujawniła się tendencja przeciwko sprowadzaniu arytmetyki do logiki, dążenie do uniezależnienia biologii od interpretacji skrajnie machinistycznej i wiele innych. „Wzbogacenie treści“ zwykle bywa takiego usamodzielnienia skutkiem dalszym; celem było co innego, było ugruntowanie na podstawach metodologicznych autonomii pewnej nauki (lub pewnego stanowiska), niezależnie lub wbrew wymaganiu ekonomii. c) Zasada ekonomii odegrała, zdaniem p. Ł., w nowszych badaniach rolę „niemal decydującą“, a na poparcie swego twierdzenia przytacza on interpretację, że w dążeniu do niesprzeczności, do jedności teorii, widoczne jest „ekonomiczne nastawienie badaczy“; wskazuje zwłaszcza ważny fakt odrzucenia indeterminizmu w fizyce, a to na tej (rzekomo) podstawie, że jest on uwikłany w pojęcie wolnej woli; cytuje dalej fakt eliminacji z teorii życia (zbytecznego) pojęcia entelechii<sup>1</sup>. Otóż jeśli pominiemy to, co np. o indeterminizmie fizycznym mówi czołowy logik, widocznie jednak nie zorientowany w istocie dyskusji nad determinizmem w fizyce (por. odsyłacz), jeśli pominiemy również to, co o wartości pewnej interpretacji życia sądzą postronni i nie zawsze w tych problemach kompetentni przedstawiciele Koła Wied., a odwołamy się do opinii

---

<sup>1</sup> W pierwszej z tych spraw powołuje się p. Ł. na Russella, w drugiej na niektórych autorów z Koła Wied. Pogląd wielkiego logika i myśliciela jest na tym punkcie wręcz kompromitujący, indeterminizm w fizyce nie ma nic, dosłownie nic wspólnego z kwestią wolności woli; zagadnienie leży w kompletnie innej kondygnacji. Co do entelechii pewną jest rzecz: 1. że witalizm nie może być przykładem indeterminizmu; 2. racje za unikaniem entelechii są o całe niebo głębsze niż punkt widzenia ekonomii i polegają na tym, że nie wiadomo gdzie i jak czynnik nie przestrzenny i nie materialny (entelechia) mógłby wkraczać w zamknięty łańcuch zdeterminowanych zjawisk fizyko-chemicznych. Niektórzy biologowie (Meyer A., *Ideen u. Ideale d. biol. Erk.*, Leipzig 1934) zwalczają witalizm, podobnie zresztą jak i mechanizm, podkreślając, że z prostszych praw fizyko-chemicznych nie podobna wywieść bardziej złożonych biologicznych, domagając się zatem obronienia drogi odwrotnej. Ten postulat dość trudno byłoby, zdaje się, „wywieść“ z zasady ekonomii.



tych, którzy w samym procesie budowania przyrodoznawstwa w tym wyjątkowym okresie burzy i naporu brali udział aktywny, a więc gdy zajrzemy do prac Plancka, Einsteina, Bohra, Heisenberga, Schrödingera, a tak samo do publikacji i wywodów O. Hertwiga, Driescha, H. J. Jordana, J. S. Haldanea i in., i analogicznie, gdy chodzi o zagadnienia metamatematyczne, stwierdzimy, że świadomie, z powołaniem się na zasadę ekonomii, w jej imię, nie dokonano prawie żadnego posunięcia. A tylko o to może chodzić, jeśli tę zasadę tłumaczyć się chce jako metodologicznie cenny postulat poznawczy. Gdy zaś nie można wskazać, żeby któryś z samych budowniczych owych nauk, a nie postronny (nieraz słabo poinformowany) interpretator wyników tych rewolucyjnych badań, opierając się wyraźnie na zasadzie ekonomii jakiegokolwiek dokonał osiągnięcia, w takim razie dopiero i tylko *ex post* ich pracę tłumacząc i oceniając jako ekonomiczną, wchodzimy na drogę Avenarius-Macha: każdy proces psychiczny, świadomy czy bezwiedny, jest już jako taki ekonomiczny, podlega ogólnemu psychologicznemu prawu ekonomii. Dlatego uważam za uprawnioną tezę, którą wysunąłem w recenzji, a mianowicie, że zasada ekonomii nie była przewodniczką metodologiczną w przełomowych badaniach ostatnich.

Przechodzę do konkluzyj: a) konstrukcja zasady ekonomii nie jest wolna od zarzutów ze względu na mgliste intuicyjne stosowanie pojęć, jak minimum, na trudności pojęcia prostoty itp.; b) jej ważność jako ogólnego prawa psychologicznego nie może być poważnie broniona, choć można pewne przejawy interpretować jako celowe środki ze względu na określone zadania, zwłaszcza jeśli się pominie wszystkie okrzęzne drogi, zmarnowane wysiłki, pierwotnie wielokrotnie dla rozwiązania tych zadań użyte; c) stosowana świadomie jako metodologiczna zasada odgrywała niekiedy (na ogół rzadko) w historii nauk pewną rolę (Galileusz), w ostatnim 30-leciu inne donioślejsze punkty widzenia przyświecały badaczom; d) nie można postulatu poznawczego formułować tak elastycznie, żeby nie mógł on doznać nigdy ograniczeń; e) nie jako podstawowe założenie poznawcze, ale jako „dyrektywa“ mógłby być stosowany punkt widzenia ekonomii, z zastrzeżeniem, że system uważany spełnia już inne konieczne i wystarczające warunki; f) potrzeby i cele

poznawcze ujmowane są zresztą przez obrońców zasady ekonomii z reguły dość dowolnie, stąd np. teza, że wiedza naukowa jest „narzędziem dla potrzeb i celów człowieka“, nie chodzi natomiast w nauce o „wiedzę dla samej wiedzy, o proste zaspokojenie ciekawości lub o metafizyczne cele wzrostu świadomości“ (Borowski), przy czym najwidoczniej bezpodstawnie wyklucza się te ostatnie zadania spośród potrzeb i celów człowieka.

Z ostatnim punktem wiąże się sprawa natury bardziej zasadniczej. Jak w dawniejszych ujęciach zasada ekonomii nie była bynajmniej wyrazem samych faktów, lecz, jak okazałem (*ZEE* 103, 161 i n.), przede wszystkim odbiciem pewnych przekonań epistemologicznych (rzeczywistość stanowią wyłącznie czucia, poznanie nasze jest ograniczone, zadaniem poznania jest opis w pojęciach), tak dziś — od czasu Poincarégo — stanowi ona znów nie czysty odpowiednik faktów, lecz wykładnik innego stanowiska epistemologicznego, a mianowicie konwencjonalizmu. W istocie, kto uznaje, że nie doświadczenie samo rozstrzyga o postawie poznawczej wobec rzeczywistości, że ono samo nie daje kryterium prawdy, lecz że współdecydują o tym pewne ponadto umowy, których wybór w pewnej mierze swobodny, przez doświadczenie nie narzucony, jednak dokonany być musi i przez naukę naprawdę bywa dokonywany, temu nasuwa się jako możliwy (choć wcale nie jedyny) klucz przy rozstrzygnięciu między wypowiedzeniami o świecie — właśnie ekonomia. Dotyczyłaby ona, z tego stanowiska, języka, w każdym zaś razie byłaby kryterium stosownym wówczas dopiero, gdy spełnione są pewne inne kryteria konieczne i dostateczne.

---

St. I. Witkiewicz

## Odpowiedź na krytykę mego „główniaka” przez Joachima Metallmanna

(W ostatnim numerze Ruchu Filozoficznego)

I. Streszczeniu mojej pracy przez Metallmanna nie mogę nie zarzucić, poza może zbyt cokolwiek krótkim potraktowaniem dla mnie rzeczy najważniejszej, tj. sposobu sprawdzalności materii martwej (MM) do żywej, zindywidualizowanej, przy czym jakakolwiek fizyka w całości swej, z dowolnymi ontologicznymi fantastycznościami w jej obrębie, jako nie adekwatny opis pewnej fikcji, tj. fenomenalnej jedynie (realnie fenomenalnej w przeciwieństwie do halucynacji) (MM), znajduje w moim systemie miejsce bez ograniczeń i bez ratunkowych w stosunku do niej koncepcji, jak to jest np. w witalizmie lub monadyzmie spirytualistycznym w przeciwieństwie do mojego, tj. biologicznego i w pewnym sensie materialistycznego: monady są cielesne i dlatego to mogę z nich w myśli zbudować dowolne elementy (MM) (elektrony choćby) lub układy wyższe (np. gwiazdne), przy czym koncepcja taka może mieć, ogólnie rzecz biorąc, jakiś realny odpowiednik w Istnieniu. Mogą ostateczności fizyki być hipotetyczne, niewyobrażalne, mogą być realne, jak atomy, w stopniu fenomenalnej realności naszych stołów, skał, planet, systemów gwiazdnych — nie to nie narusza mojego systemu, ponieważ zawsze mogę wyobrazić sobie chmary ich, na podstawie statystycznie zsumowanych działań monad, uporządkowane, uregularnione, wpłątane w zasadniczo nie absolutnie dokładne działania zewnętrzne i funkcje wewnętrzne organizmów żywych, nie stanowiące jedynych składników tych ostatnich, tylko będące niejako substratami czysto organicznych działań układów części komórek, komórek samych i organów. Mając do wyboru między elementami Istnienia

równie w swej istocie tajemniczymi: stworem żywym czy „przedmiotem fizykalnym“, wybieram ten, w którego terminach ten drugi element bez reszty opisać mogę. Tajemnica zmniejsza się przy tym o połowę; w stosunku do kwestii Aktualnej Nieskończoności zaś obie koncepcje: i monadystyczna i czystofizykalna, są na równi bezsilne. Podkreślam dlatego fenomenalną realność np. atomów (jak rzecz) w moim systemie, bo niektórzy lubią rozumieć mój cielesny monadyzm zbyt programowo symplistycznie i pytają perfidnie: „a więc zegarek składa się z żyłatek?“ Sytuacja nie jest tak prosta, a fizyka sama w swoim obrębie operuje przeważnie, z wyjątkiem jednego może prawa ciężkości, sprowadzonego dziś do struktury Przestrzeni (ale w funkcji mas), statystyką.

2. Sprawa (IPN). Z pojęcia Istnienia na razie nie wynika pojęcie wielości zasadniczo gatunkowo różnych jego elementów. Musi ich być wielość na pewno, ale jakie one są, jeszcze nie wiemy. Dlatego na razie przyjmuję je w jednym gatunku, a wielość pozorna gatunków daje się na tle dalszej analizy pojęcia (IP) ukonstytuować: widzimy, że istnieć realnie to jest posiadać byt sam w sobie i dla siebie; takimi są stworzenia żywe. Przedmioty martwe, które posiadają byt dla tych bytów dla siebie, „byt realnie fenomenalny“ (w przeciwieństwie do ha-lucynacji), dają się z nich ukonstytuować i nie potrzebujemy przyjmować innego rodzaju bytu samego dla siebie, jak ten, który mamy dany w postaci naszego bytu własnego i nam podobnych stworzeń żywych aż do najniższych; rośliny byłyby organizacjami (IPN), a nie bytami dla siebie. Bez rozróżnienia bytu dla siebie i bytu dla tego bytu, nie możemy opisać Istnienia. Byty same dla siebie stanowią jedyny w swoim rodzaju gatunek, który wyczerpuje całość Istnienia. Niepojęty jest inny byt sam w sobie, jak osobowy i cielesny, „od środka“, tj. dla siebie, będący zespołem przeżyć — „z boku“ — organizmem. Istnienie bytów martwych, nie osobowych, nawet nie w rudymmentarny sposób organicznych, nie będących choćby organizacjami (IPN) jest pojęciem sprzecznym, jak to starałem się dowieść w odczycie z 7 XII 1936 w Tow. Filoz. w Warszawie. Dlatego to (IPN) przyjmuję jako jedyne elementy Istnienia. Pewność takich stosunków czerpiemy z doświadczenia i z pojęć pochodzących z tego doświadczenia, a następnie z pojęć i twierdzeń, które

te doświadczalne pojęcia implikują, pod grozą Nicości Absolutnej nie do przyjęcia.

3. Materia martwa (MM). Już sam fakt składania się (IP) z (IPCN) (IPN częściowych) implikuje stosunki wielkościowe. Poza tym musimy przyjąć, że na niższych stopniach większe, bardziej skomplikowane (IPN), wyższe przez to w hierarchii, o ile mają odpowiednią do komplikacji jedność, konstytuują się z mniejszych, prostszych i niższych. Inaczej ewolucja była by niezrozumiała — to jest konieczne dopełnienie dotychczasowej treści tego pojęcia. Nie „igram z pojęciem życia“, tylko zakładam żyjące stwory, jako pierwsze elementy Istnienia. Igranie to tworzenie hipostaz: Życie przez wielkie *Ż*, *Élan vital*, Pęd twórczy, jakiś pandynamizm itp., nie nie objaśniające pojęcia<sup>1</sup>. Maszynki obdarzone wszystkimi własnościami „życia“, tj. żywych stworów, nie byłyby maszynkami, tylko żywymi stworami właśnie. Właśnie te dowolnie małe „biogeny“, te graniczne pojęcia w półcieniu pojęciowym, nie istniejącym jako realna istność, w tym „no-man's-landzie“ ontologicznym, są kardynalnym błędem, począwszy od *monades dormantes* a także (*petites perceptions*) Leibniza. Ściślej używam pojęcia „bardzo małe“ i „bardzo duże“ (bo mówię: „począwszy ode mnie“), niż fizyka, która ich używa nie zakładając *explicite* obserwatora-operatora<sup>2</sup>. Na stanowisku czysto mechanistycznym nie można przyjąć maszynek, „mających wszystkie własności życia“, albo też trzeba zrezygnować z mechanistycznego objaśnienia organizmów, mających czucia (przeżycia). Monadyzm becziesny nie może ukonstytuować (MM) z monad, cielesny właśnie może wbrew twierdzeniu Metallmanna, co objaśniłem szczegółowiej we wstępie tej odpowiedzi<sup>3</sup>. Utworzonej z (IPN) (MM) wcale nie są odebrane wszystkie własności cielesne (IPN); nie wiem, gdzie to znalazł u mnie Metallmann, bo przyznaje

---

<sup>1</sup> Mogą one być skrótami na końcu systemu, ale nigdy pojęciami pierwszymi, które mają wyjaśniać wszystko na początku. To jest hipostazyjne *petitio principii*, które często dobrze się maskuje.

<sup>2</sup> Chociaż znaczny postęp w kierunku ontologizacji fizyki widzę w ostatniej wspaniałej pracy Bridgmana P. W., *Nature of physical theory*.

<sup>3</sup> Rozwinięty jest ten opis w mojej tzw. *Popularnej monadologii* (biurko 1932). Tam właśnie wyjaśniam dokładnie możliwą konstytucję (MM) z (MŻI).

(MM) nieprzenikliwość i ciężar i rozciągłość oczywiście, na tym tle, że są one właściwościami (IPN)<sup>1</sup>. Jeśli weźmiemy (IPN) dostatecznie małe — a granicy pod tym względem nie znajdujemy nigdzie — to możemy utworzyć dowolną (MM), mimo że będzie to przejście z jednej kondygnacji rzeczywistej, tj. żywych stworzeń, do kondygnacji koniecznej fikcji fizyka; przejście oczywiście idealne, bo z założenia my nie możemy go obserwować: my dostajemy (MM) i (MŻI) jako dysparatyczne *par excellence* istności. Możemy brać dowolnie małe ułamki czasu i przestrzeni (jak i dowolnie wielkie), byleby nie rozważać ontologicznie Nieskończoności Czasu i Przestrzeni, do czego one (właściwie ta forma dwoista Istnienia) nas poniekąd zmuszają. Na tym polega Tajemnica Istnienia, mająca swój ekwiwalent w logice, jako niemożność podania definicji wszystkich pojęć. Pojęcia pierwotne, niedefiniowalne, wraz z pojęciem Nieskończoności implikują pojęcie ściśle Tajemnicy Istnienia. Monadyzm cielesny nie może być przyjęty na tle doświadczenia, jednak możemy być doń zmuszeni przez eliminację wszystkich innych systemów, tak samo jak on w ostateczności nieudowodniałnych (fizykalizm, psychologizm, witalizm, idealizm, reizm), a posiadających niewygodę dwóch elementów niesprowadzalnych i wszystkie niewygodę Nieskończoności, tkwiące w innych systemach albo też implikujących zupełną deformację poglądu życiowego, jak w idealizmie. W obrębie metafizyki monadystycznej nie mamy zupełnie problemu, nieodpowiedniego przenoszenia pojęć makro do układów mikro i na odwrót: jesteśmy w systemie naturalnie jednorodnym, w przeciwieństwie do monizmów, opartych o sztucznie jednorodne pojęcia, jak rzecz, zdarzenie, fakt, *neutral-stuff*, *mind-stuff*, element, jakoś itp., które występują u Kotarbińskiego, Wittgensteina, Whiteheada, Russella, Edingtona, Macha, Corneliusa itp. Wskazówką co do istnienia monad jesteśmy my sami, nasi „bliźni“, zwierzęta, złożone z monad rośliny, a dalej niemożność ujęcia świata w terminach fizykalizmu, czego sam Bridgman jest najlepszym

---

<sup>1</sup> Ciężar nie na mocy samej struktury przestrzeni, tylko w związku z wzajemnym działaniem wszystkich monad na siebie. U mnie Przestrzeń i Czas są nierozdzielne jako jedna forma z Istnieniem, jak u Einsteina, ale w znaczeniu ontologicznym, a nie czysto fizykalnym.

dowodem, prócz „dzikich“ metafizyk samych fizykalistów albo rezygnacji zupełnej wiedzeńcyków<sup>1</sup>.

4. Metoda implikacji. Moje zdania (mojego systemu) nie są wszystkie analityczne; przeważnie implikują się treściowo (nie formalnie, ani tym bardziej „materialnie“ w znaczeniu logiki w ten sposób, że powstają nowe twierdzenia, które są wnioskami, nie zawartymi całkowicie w przesłankach. Polega to na tym, że dopuszczone jest do głosu aktualne Istnienie, którego w całości z samego pojęcia Istnienia wydedukować się nie da. Nie widzę, aby źródło tego stanu rzeczy, który mi zarzuca niesłusznie Metallmann, tj. braku pomostu od pojęć, do rzeczywistości, tkwiło w mojej teorii pojęć, która jest nominalistyczna, a więc, że tak powiem, biologiczna, i tkwi ściśle w ontologii, tak jak pojęciowość tkwi we właściwościach biologicznych pewnych stworów żywych. Pomost jest w doświadczeniu, w szerokim znaczeniu tego słowa, który to pomost objawia się w tym, że żadne z pojęć mojego systemu nie jest zbytczne i żaden ontolog żadnego z nich odrzucić nie może; może z tych pojęć wyprowadzić (mylnie podług mnie) inne wnioski tylko. U Metallmanna zauważyłbym może brak decyzji między nominalizmem a realizmem pojęciowym, którego to ostatniego nikt chyba z żadną realistyczną ontologią pogodzić nie zdoła. Odpowiednik zdefiniowany to przepis na użycie danego znaku, koniecznego do przyjęcia np. w danym znaczeniu czysto abstrakcyjnym, bez przypisywania odpowiednikowi realnego (danego lub mogącego być danym w jakościach dotykowych) bytu; np. Czas Abstrakcyjny jako nie istniejąca aktualnie synteza wszystkich trwał rzeczywistości, bytów dla siebie i bytów zjawiskowych dla nich. Moje różne „rzeczy“ tak bardzo siedzą korzeniami w rzeczywistości, że nie ma obawy, abym podstawiając za treść pojęcia jego zakres, ulegał złudzeniu, że przez pojęciową analizę dokonywam analizy rzeczy: faktycznie te „rzeczy“ analizuję przez odpowiedni aparat nazw, koniecznych do przyjęcia. Kwestię ontologizacji logiki, której potrzebę widać w niemożności czysto logicznych definicji pojęć

---

<sup>1</sup> Sądy te nie są gołosłowne. Napisane mam prace o Kotarbińskim, Whiteheadzie i Wittgensteinie (biurko 1932, 1935, 1936).

takich, jak np. suma zdań, negacja zdania, wynikanie itp.<sup>1</sup>, poruszyłem w krytyce *Tractatus'a* L. Wittgensteina (koniec r. 1934), ale mam zamiar napisać o tym pracę oddzielną. Nie mogę się wstrzymać od wyrażenia podziękowania Metallmannowi za jego idealne streszczenie i dopingującą, ostrą a uczciwą i nie złośliwą krytykę, która obok krytyki T. Kotarbińskiego w Przeglądzie Filozoficznym r. XXXIX zesz. 3 stanowi dla mnie cenny wyjątek, jako dla „wieszadła na psy“, którym byłem w dziedzinie estetyki (Teorii Czystej Formy) i pracy literackiej i teatralnej.

17 IV 1937

---

<sup>1</sup> Bezsilność takich tytanów logistyki wobec tego ostatniego pojęcia na terenie czystej logiki, jak Carnap i Tarski, dowodzi chyba tego dobitnie. Dwa zdania mogą się implikować tylko treściowo. Do implikacji formalnej trzeba trzech zdań (sylogizm). Materialna implikacja w znaczeniu logistyki, jako zupełny bezsens, nie istnieje dla mnie zupełnie.



## Sprawozdania

Josef Tvrdý: *Logika* (Podręczniki uniwersyteckie. Seria dzieł humanist., t. V), Praha 1937, str. 273 (po czesku).

Książkę swą podzielił autor na 3 główne części. W pierwszej, w tzw. Wstępie, roztrząsa takie sprawy jak pojęcie logiki, jej użytek, stosunek do filozofii i nauk szczegółowych. Na 30 stronicach kreśli następnie historyczny zarys logiki od Sokratesa po lata ostatnie. W tej historycznej partii zasługuje na uwagę, że, opierając się już i na wynikach badań Łukasiewicza, autor poświęca niemal tyleż miejsca logice stoickiej, co Arystotelesowej; że nie tylko podaje charakterystykę różnego typu „logicyzmów“, a więc aksjologicznego (szkoły badeńskiej), neokantowskiego („marburezyków“) i ejdetycznego („husserlistów“), przekraczając w ten sposób wszędzie teren logiki i metodologii, aby zapuścić się mniej lub bardziej daleko w zagadnienia epistemologiczne, ale nie omieszczał zdać sprawy bodaj szkieletowo z najważniejszych wysiłków logiki symbolicznej, od prób de Morgana i Boole'a aż po *Principia* Russella-Whiteheada i prace Wittgensteina, przy czym podkreślił ważki w rozwoju tej nauki udział Polski, gdzie, jak powiada, dyscyplina ta osiągnęła „największy rozmach“. Zakończenie „Wstępu“ stanowi wyznaczenie pozycji, jaką „myślenie logiczne“ zajmuje w całokształcie poznania.

W części II, noszącej tytuł „Logika elementarna“ (formalna w węższym tego słowa znaczeniu), porusza autor zagadnienia stosunku mowy do myśli i znaczenia symboli, dalej kwestie logicznego znaczenia stosunku, omawia pojęcie przedmiotu, stosunek sądu do zdania, rolę pojęć, zajmuje się zasadami logicznymi, wnioskowaniem, traktuje o błędach i paradoksach. W ostatniej wreszcie części, którą by można zatytułować „Nauką o nauce“, zawierają się takie tematy, jak charakter nauki i system naukowy, spora część tego, co zwykle jest objęte metodologią; w rozdziale IV znajdujemy tzw. logikę wartości. Zamyka tę część, a zarazem całość książki, klasyfikacja nauk i sprawa stosunku logiki do życia.

Jest to podręcznik logiki, przeznaczony dla młodzieży uniwersyteckiej; dodajmy od razu, podręcznik napisany przez humanistę, wyborczego znawcę historii logiki i metodologii, zarazem doświadczonego nauczyciela. Zamiataniem do historycznych sposobów rozpatrywania kwestyj techną wszystkie karty tej książki. Każde donioślejsze zagadnienie usiłuje autor oświecić rozwojowo, wszędzie ukazuje ciągłość problemów, a na jej tle różnorodność i ewolucję rozwiązań. Historia nie jest dlań wszakże

celem, lecz środkiem, którym operuje zręcznie i celowo. Nie o ścisłość chronologiczną chodzi mu przy tym głównie, raczej o zilustrowanie każdej spornej sprawy stanowiskami historycznie danymi. Kiedy więc np. mowa o tym, w jakim sensie logika jest formalna, zestawia w krótkich celnych zdaniach poglądy Kanta, Herberta, „apriorystów“, szkoły würrzburskiej. Taki ciąg poglądów, celowo dobranych, daje czytelnikowi niejako obraz dyskusji zagadnienia w przekroju podłużnym, czasowym. Zawsze jednak serię tego rodzaju zamyka autor własną zdecydowaną krytyką i własną pozycją. Jak nie ogranicza się nigdzie do historii, tak nie poprzestaje też na czysto systematycznym wykładzie. Poglądy, nieraz najbardziej modne, poddaje śmiało wnikliwej analizie, wszędzie wprowadza subtelne dystynkcje, ażeby czytelnik nie tyle uczył się gotowych formuł, ile wyostrzał zmysł krytyczny, dostrzegał trudności i próbował własnych sił w ich rozwiązywaniu. Cała książka przeniknięta jest takim duchem dyskusyjnym, dyskusja zaś najczęściej toczy się na tle szkicu historycznego. Tam, gdzie autor nie kreśli choćby skrótowo rozwoju zagadnienia, nie może sobie przecie odmówić bodaj ujęcia rzeczy porównawczego. Np. mówiąc o zasadzie wyłączonego środka u Arystotelesa, wtrąca mimochodem instruktywną uwagę o interpretacji tej zasady u L. E. J. Brouwera (16); kiedy indziej w wykład zasady sprzeczności wplata rozważania o dowodzie bezsprzeczności systemu dedukcyjnego (104). Takie niespodziane zestawienia zmuszają do myślenia, choć mogą być niewygodne i nie mile dla studenta, który pragnie skumulować pewien zwarty zapas wiedzy na godziny „próby“.

Historyczne traktowanie pytań przedstawia jednak tak poważne i nieporównane zalety, że wobec nich błedną niedogodności z punktu widzenia studenta. Kreślenie perspektywy rozwojowej chroni od dogmatyzmu, wyznacza różnym teoriom, odmiennym rozwiązaniom tego samego zagadnienia należne miejsce w hierarchii, zabezpiecza przed ich przecenianiem lub lekceważeniem, wreszcie pozwala zauważyć niezmiernie kształcący proces psychologiczny wzrastania myśli. Toteż z dawna stwierdzono bezsporny fakt, może jeszcze niedość energicznie podkreślany, że uprawa historycznego punktu widzenia jest potężnym czynnikiem wychowania naukowego. Kto śledzi i dostrzega historyczną zmienność pojęć i teorii, będzie zawsze bardziej skłonny do poddawania rewizji własnego myślenia.

Spróbujmy teraz scharakteryzować poglądy autora przynajmniej na niektóre zagadnienia. Wybierając je, będziemy kierowali się, rzecz naturalna, po części własnym zainteresowaniem, po części zaś względem na to, że pewne pytania i tezy autor sam najwidoczniej za szczególnie cenne uważa, skoro do nich wielokrotnie wraca, aby je dostatecznie uwypuklić. Zaczniemy tedy od roli i znaczenia zasady dostatecznej racji.

Na pytanie, czym się różni prawda logiczna od czysto psychologicznej, odpowiada autor: 1) tym, że jest przedmiotowa, tj. ważna dla wszystkich, którzy ją mogą pojąć, 2) tym, że jest dostatecznie udowodniona. Ścisłe biorąc, warunki te, jak od razu widać, nie są od siebie niezależne; drugi jest bardziej podstawowy, ponieważ — również ze stanowiska autora — nie podobna zrozumieć, a więc i uznać ważności prawdy, która należycie

uzasadniona nie jest. Warunkiem koniecznym przedmiotowości prawdy jest tedy spełnienie zasady dostatecznej racji, czyli „logicznego determinizmu“, która orzeka, że „każda prawda, jeśli ma być logiczna, przedmiotowa, musi być dowiedziona“ (47). Autor zdaje sobie przy tym sprawę, że Leibnizowska zasada zawierała obok treści logicznej i ontologiczną, nie pozwalając zatem oddzielić logicznych racji od przyczyn, myśli od faktów. Toteż w duchu zasady wystarczającej racji, ujętej czysto logicznie, określa właśnie logikę (§ 1) jako samodzielną, specjalną naukę „o ogólnych formach myślenia świadomie uzasadnionego, czyli świadomie wiodącego do prawdy“.

Jeśli zasada ta, którą autor kładzie jako pierwszy aksjomat logiki (103), ma być ściśle ważna, niedopuszczalne są wyjątki od niej. Wobec tego wykluczyć trzeba tzw. prawdy pierwotne, oparte na intuicji i oczywistości, które dostarczają nam poznania bez dowodu. Nie znaczy to, żebyśmy takich prawd mieli się wyrzec w ogóle; mają one przecie ogromne znaczenie w nauce zarówno jak w życiu praktycznym. Chodzi wszakże o to, że z punktu widzenia logiki są one znaczenia pozbawione. Tym sobie autor tłumaczy, że Leibniz atakował kartezjan zarzucając im, że kryterium oczywistości zasad nie jest niezawodne, i domagając się, by nawet aksjomaty (np. Euklidesa) uzasadniać. Prawda, że Leibniz sam nie pozostał do końca konsekwentny i uznał ostatecznie, że pewne proste idee, że zasadę sprzeczności i tożsamości jednak ujmujemy intuicyjnie.

Z takiego stanowiska, w imię logiki „naukowej“, zwraca się autor (47, 107) przeciw „metafizycznej“ logice Husserla opartej na ewidencji (oczywistości), choć zdaje sobie sprawę, iż Husserl w oczywistości dostrzega „fundament logiki“, a nie psychologiczne poczucie pewności lub wiary (136): „oczywistości, powiada, która nie może powołać się na żadną rację, a tym samym wyłączona być musi z myślenia logicznego, nie podobna uważać za źródło poznania zasad logicznych“ (107).

Ustanawiając zasadę dostatecznej racji jako naczelny aksjomat logiki, trzeba było, rzecz prosta, rozszerzyć pojęcie uzasadnienia, tak ażeby obejmowało ono nie samo dowodzenie („dedukcyjne“), w węższym znaczeniu logiki Arystotelesa i dzisiejszej logistyki, ale i sprawdzanie (weryfikację) w szerokim sensie tego słowa. Każde logiczne poznanie winno być, w tym właśnie sensie, sprawdzone. Takie zaś pojmowanie weryfikacji domaga się z kolei odmiennej interpretacji samej indukcji. Indukcja jest teraz rozumiana tak obszernie, że jednym tylko jej momentem staje się dedukcja. Nie jest to już empiryczna, niezupełna indukcja, na którą taki nacisk kładli Bacon i Mill i której zawdzięczamy zawsze jedynie prawdopodobne wyniki, pozostające daleko poza rezultatami, jakich dostarcza nam dedukcja. Pod wpływem Whewella, a głównie Homera H. Dubsa (ucznia Deweya), autor broni gorąco, przy każdej sposobności, tzw. indukcji racjonalnej, docierającej do prawd pewnych (47, 122, 133, 159, 180). „Gdy logiczne prawdopodobieństwo osiąga stopień pewności, tak że zdanie ogólne wyjaśnia wszystkie bez wyjątku fakty obszaru, w którym jest ważne, i gdy przez związek z innymi prawdami jego prawdziwość jest całkowicie zagwarantowana, nazywamy je (!), w odróżnieniu od indukcji empirycznej, racjo-

nalną indukcją“ (181). Indukcja racjonalna dotyczy wielkich całości doświadczenia: jest to „hipoteza, która nabiera pewności przez to, że zostaje sprawdzona bądź przez dedukcję z innej prawdy pewnej, bądź tak, że z niej wyprowadzamy inne prawdy skądinąd znane, bądź tak, że z niej dedukujemy konsekwencje, które konfrontujemy z faktami“ (182).

Tej to „racjonalnej indukcji“ świadectwem ma być, zdaniem autora, np. wyjaśnienie obiegu krwi w ludzkim ciele na podstawie odkrycia tlenu i jego znaczenia dla procesów spalania i oddychania; przykładem jej jest również ustanowienie zasady zachowania energii w rezultacie prac Mayera, Joule'a, Coldinga, Helmholtza; uogólnienie mechaniki Newtona dokonane w teorii względności itp. Tak pojęta indukcja przestaje być po prostu odwróceniem dedukcji, staje się samodzielną metodą, której pozytywna wartość tkwi w systemie, w logicznych związkach. Podkreślając wielokrotnie znaczenie indukcji racjonalnej, autor zdaje się wypowiadać tę samą myśl, która się wyraża zapewne w odrzuceniu oczywistości: sama w sobie żadna logiczna myśl nie jest prawdziwa.

Jedynie w świetle racjonalnej indukcji rozwiązuje się, według autora, zagadnienie, które dla logiki Milla przedstawiało trudność nieprzezwykłą, a mianowicie, na jakiej podstawie wysnuwamy niekiedy uogólnienie już z jednego faktu. Ze stanowiska logiki Bacona-Milla było również nie do pomyślenia, żeby indukcja stanowiła „źródło poznania aksjomatów“; próby zrozumienia aksjomatów jako wyników indukcji nieuchronnie kończyły się niepowodzeniem, błędnym kołem. Inaczej rzecz się ma, gdy indukcja stanie się racjonalna, tj. gdy wysuniemy pewne założenie i nadamy mu następnie moc obowiązującą przez sprawdzanie w szerokim sensie; wtedy i aksjomaty uzyskują „dowód“ (133). Możemy wtedy aksjomaty uważać za definicje uwiklane, ale nie podobna utrzymywać, że nie są one ani słuszne ani niesłuszne, bo słuszność ich może być przez sprawdzanie wykazana; są to więc teraz „podstawowe indukcyjne hipotezy“.

Zrozumiała stał teża autora, że indukcja jest właściwą podstawą wszelkiego „myślenia logicznego“ (47), że naprawdę wszystko jej zawdzięczamy: stosunki, struktury, prawa porządkowe, uzyskane w drodze indukcji, dopiero dedukcję umożliwiają. Aksjomaty, zdania oczywiste, w ogóle tzw. prawdy pierwotne, na których wspiera się dedukcja, zdobyte być muszą indukcyjnie, tzn. sprawdzone i o tyle „udowodnione“. W ten sposób nawet logika i matematyka przestaje być nauką czysto dedukcyjną (60).

Idźmy jeszcze nieco dalej za konsekwencjami podniesienia zasady dostatecznej racji do roli pierwszego aksjomatu logiki. Indukcją będzie też proste sądzenie, wyrażone w sądach spostrzeżeniowych stwierdzających „doświadczenie“. Stąd autor przeciwstawia się Russellowi i i., którzy za trzymują się na elementarnych sądach jako na prawdach pierwotnych (Kontrollsätze niektórych „wiedźniczków“ itp.). Odnosi się do tych sądów to samo, co do prawd oczywistych: ze stanowiska logiki, zasady dostatecznej racji, winny być „udowodnione“, tj. indukcyjnie zdobyte (47). „Prawda pierwotna jest czymś psychologicznym, podczas gdy wszelka prawda logiczna jest niepierwotna, uzasadniona“ (137). Dlatego autor przychyła się

do uznania za słuszny postulat Pascala, że w nauce wszystko, co rości pretensje do słuszności, musi być dowiedzione. Uczynimy wreszcie krok ostatni: wszystkie nasze wrażenia, wyobrażenia są to właściwie hipotezy, które o świecie tworzymy, i o tyle przynajmniej słuszny jest behawioryzm, o ile życie nasze duchowe uważa on za złożone z „odpowiedzi“ na jakieś „sytuacje“. „Odpowiedź taka zależy przeważnie od wytworzonej hipotezy, którą dalsze życie sprawdza“. Byłoby więc, zdaniem autora, dogmatyzmem odmawiać wszelkiego sensu poglądom metafizycznym: „są to także hipotezy wywołane rozważaniem świata jako całości, tylko ich sprawdzanie jest zdane na drogę wyłącznie logiczną“ (48).

Wydaje mi się, że to byłyby sprawy stanowiące kościec, na którym w książce autora spoczywa to wszystko, co nie wchodzi ani w tradycyjny wykład logiki i metodologii, ani w historyczne dygresje. Dlatego do tych zagadnień ograniczę się w rozważaniach krytycznych.

Zacznijmy od uporządkowania terminologii autora, bądź co bądź odmiennej od tej, jaką zwykle operujemy. Widzieliśmy, jak pojęcia dowodzenia, sprawdzania, indukcji, dedukcji uległy korelatywnie zmianom zakresu i treści. Zmieniło się także, doznało znów poszerzenia niezwyklego pojęcie hipotezy: obejmuje ono tutaj nie tylko hipotezy przyrodnicze *sensu stricto*, ale i aksjomaty nauk dedukcyjnych, dalej wrażenia itp. jako „reakcje“ na pewne „sytuacje“ (w sensie behawioryzmu), wreszcie i konstrukcje metafizyczne. Zestawmy te nowe znaczenia z utartymi, ażeby sporządzić sobie nieodzowny słownik.

1. „Indukcja“ znaczy tyle, co: a) wysnucie „hipotezy“, w sensie szerokim „założenia“ — indukcja empiryczna (zwykła redukcja); b) „sprawdzanie“ w sensie szerokim.

2. „Sprawdzanie“ w sensie szerokim to tyle, co: *α*) dedukcja zdania z prawd pewnych, *β*) dedukcja prawd znanych z „hipotezy“, *γ*) dedukcja (nieznanych) konsekwencji „hipotezy“, *δ*) sprawdzanie w sensie węższym („konfrontacja z faktami“).

3. „Dowodzenie“ znaczy tyle, co: A) „sprawdzanie“ w sensie szerokim, B) „dowodzenie“ (dedukcja) w sensie węższym.

Po dokonaniu takiego „przekładu“, mam nadzieję zredukować do minimum możliwość sporu o słowa. Dostrzegamy od razu, po uprzątnięciu sobie nowych znaczeń użytych terminów, że w konsekwencji teorii autora (nie wiem, czy i w jego intencji) przewaga elementu dedukcyjnego w nauce nad indukcyjnym, w zwykłym znaczeniu tych wyrazów, jest niewątpliwa i przytłaczająca. Indukcji w sensie pierwotnym przydzielona została jeszcze tylko nader skromna rola genetycznego wyjaśnienia, skąd się wzięły te wszystkie zdania pierwotne, „hipotezy“ itp., stanowiące podstawę „dedukcji“, czyli sprawdzania w najszerszym sensie; rola nie tylko skromna, ale po prostu innego rzędu. Autor zgodziłby się chyba z Whewellem w tym punkcie, w którym Whewell przyznaje rację Millowi, a mianowicie, że nigdy byśmy nie byli doszli do aksjomatu, że dwie proste, które raz się przecięły, nigdy więcej się nie przetną, gdyby nie „doświadczenie“. W *Logice* autora, która jest w istocie obroną tezy, że nauka stoi

dedukcją, indukcja musiała pozostać na uboczu jako coś przygodnego. Toteż nie znajdziemy w tej książce nigdzie sformułowanego zagadnienia indukcji, podobnie jak nie ma na nie miejsca w pracy Poppera. Indukcja racjonalna jest już w całości „dedukcją“, sprawdzaniem w sensie szerszym.

Ale jaki z takiego rozciągnięcia pojęcia indukcji (i pojęć korelatywnych) pożytek teoretyczny? Czy na prawdę taka indukcja prowadzi do poznania pewnych, niezależnie od tego, jakie są założenia, a więc do poznania, być może, pewniejszych niż same te założenia?

Zdawałoby się, zwłaszcza gdy się ma w pamięci argumentację Poppera, że może w ten sposób uda się — o co Popperowi tak chodziło — oddzielić definitywnie sprawy epistemologiczne od psychologicznych. Jednakże, kiedy autor podkreśla, że zdobyte indukcją (chyba w znaczeniu zwykłym) stosunki i struktury stanowią dopiero oparcie dla dedukcji (także w zwykłym sensie), czyż to nie pomieszanie genezy pewnych pojęć i założeń logiki z ich logicznym znaczeniem i rolą w systemie? Indukcja (empiryczna), w ramach teorii autora, niczego nie uzasadnia, jeśli więc ma ona w ogóle pewne zadanie do spełnienia, może ono polegać tylko na wyjaśnianiu pochodzenia zdań, które służą za punkt wyjścia dedukcji. Genetycznie rzeczy biorąc, pewne stosunki i prawdy mogą być wcześniejsze lub późniejsze od wniosków z nich wysnutych; chodzi tylko o to, czy pierwsze uzasadniają drugie. A właśnie ze stanowiska logiki, powołującej się na zasadę dostatecznej racji, staranne rozgraniczenie tych pytań wydaje się rzeczą najwyższej wagi.

Rozszerzenie pojęcia indukcji, przerzucenie środka ciężkości tej metody do dedukcji („sprawdzania“) nie przyczyniło się do ostrzejszego odgrozdzenia obu rodzajów zagadnień. Widać to np. także w samym autora określeniu logiki jako nauki o formach ogólnych „świadomie uzasadnionego myślenia“. Nie wchodząc w to, czy można uzasadniać bezwiednie, trzeba stwierdzić, że sprawa świadomego lub nieświadomego uzasadnienia jest czysto psychologiczna, podczas gdy logicznie interesującą jest rzeczą, czy pewne myśli (lub wypowiedzenia) są uzasadnione na gruncie innych myśli (lub wypowiedzeń). Nawet samo rozróżnienie myślenia „logicznego“ od „psychologicznego“ wskazuje, jak krzyżują się tu nieustannie oba rodzaje pytań. Z punktu widzenia logiki nie ma myślenia jako procesu realnego, choćby najbardziej poprawnego, natomiast są logiczne związki między myślami (wypowiedzeniami). Można oczywiście zarzucić tu, że w takim razie logika nie zdaje sprawy ze wszystkiego, co chcemy o myślach ludzkich wiedzieć. Tak jest w istocie. Prawda, że to samo dotyczy każdej w gruncie rzeczy nauki; każda daje aspekt badanego obszaru przedmiotów niezupełny i jednostronny. Logika nie może pod tym względem stanowić wyjątku.

Prof. Tvrđý dostrzega słusznie i odważnie, że w zdaniach „podstawowych“ (Basalsätze Kola Wied. itp.) tkwi jednak problemat, że i tu jakiś stosunek poznania do faktów zachodzi, i że trzeba sobie postawić pytanie, na jakiej zasadzie zdania te uchodzą za prawdziwe. Ale czy mamy prawo twierdzić, że są to rezultaty indukcji? Chyba nie indukcji w zwykłym znaczeniu, a w takim razie byłyby to „wyniki“ sprawdzania w sensie szerszym? Są to najpewniej, według ducha i litery teorii autora, „hipotezy

indukcyjne“, tzn. ich ważność legitymuje się ich sprawdzalnością. Cóż to jednak znaczy? Wysnuwamy z nich inne zdania i konfrontujemy. Ale z czym? Znow chybą ze zdaniami spostrzeżeniowymi, co do których, to samo ostatecznie wyłonić się musi żądanie uzasadnienia prawomocności. I tak *in infinitum*. To wskazuje, że natrafiliśmy tu na pewne, dość zasadnicze nieporozumienie, do którego ta teoria prowadzi.

Sens teorii autora wydaje mi się naprzód ten, że w nauce nie ma miejsca na zdania prawdziwe izolowane, słuszne w oderwaniu od wszystkich innych. Na taki (domniemany) sens teorii autora godzę się tym chętniej, że w niedawno ogłoszonej rozprawie poświęconej *Budowie i właściwościom nauki* (Wiedza i Życie 1938 z. 5/6 i 7/8,) broniłem tezy poniekąd pokrewnej, iż żadne zdanie samo przez się nie jest naukowe, i dlatego pytać należy nie, kiedy jakieś zdanie do nauki należy, ale jakiemu zespołowi warunków musi czynić zadość układ zdań, ażeby mógł być poczytany za naukowy. Ale teza autora zdaje się sięgać dalej, zdaje się mówić ponadto, że każde zdanie nauki winno legitymować się swymi konsekwencjami w zasadzie nieograniczonymi. Bo takie tylko znaczenie może mieć postulat, że każde zdanie naukowe musi być uzasadnione „indukcją“, przy czym „indukcja“ jest pojęta jako „sprawdzanie“ w najszerszym sensie. Tę tezę moglibyśmy nazwać radykalnym pragmatyzmem, a nawet panpragmatyzmem z uwagi na to, że nie tylko aksjomatom i zdaniom obserwacyjnym przypisuje się tu charakter „hipotez indukcyjnych“, domagających się sprawdzania niczym w zasadzie nie ograniczonego, ale w gruncie rzeczy i hipotezom (w sensie węższym) i takim „reakcjom na sytuację“, jak wróżenia, i metafizycznym poglądom.

Czy taki sprawdzian jest w odniesieniu do zdań nauki konieczny i czy on już wystarcza? Hipotezy (w sensie węższym), jak wiadomo, sprawdzamy tylko pośrednio przez konsekwencje, których niezgodność z faktami (ściślej: ze zdaniami o faktach) na pewno każe porzucić hipotezę (w myśl zakazu implikacyjnego), ale zgodność niekoniecznie zmusza nas do uznania jej za prawdziwą. Otóż autor przypomina nam historyczną genezę poglądu o „neutralności“ hipotez, poglądu, w myśl którego hipotezy nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, a mają za zadanie tylko wyjaśniać fakty i przewidywać; sam zaś broni stanowiska, że hipotezy mogą być prawdziwe. Nie podobna jednak na serio twierdzić, że hipoteza może być prawdziwa w sensie odtwórczym, trzeba więc szukać jej „prawdziwości“ w sprawdzalności, w jej konsekwencjach wymagających konfrontacji z faktami (ze zdaniami o faktach, które z kolei są sprawdzalne nieograniczenie). Ale w takim razie właśnie stajemy na stanowisku tezy o „neutralności“ hipotez; bo tezy tej nie można inaczej interpretować jak tylko w ten sposób, że sama w sobie hipoteza nie jest prawdziwa ani fałszywa, zaś podkreślenie jej funkcji wyjaśniającej i przewidującej wskazuje zgoła niedwuznacznie, że „indyferentyzm“ hipotezy zachodzi w odniesieniu do prawdy rozumianej odtwórczo, a nie do prawdziwości w sensie „pociągania konsekwencji“. Kto więc zwalcza tezę o „neutralności“ hipotez, ogranicza właśnie ważność tezy, że każde zdanie w nauce jest prawdziwe przez swe konsekwencje.

Nie może być, jeśli dobrze rozumiem teorię autora, zdań ostatecznych w nauce. Ale czy można jeszcze naukę w ogóle budować? Zważmy, że w myśl koncepcji „dowodzenia“ jako „sprawdzania“ (w znaczeniu szerokim) jedne prawdy (aksjomaty) mogą być „udowodnione“ w tym sensie, że z nich drugie wynikają, inne zaś w tym sensie, że one z drugich wynikają (zdania spostrzeżeniowe). Szeroki sens „dowodzenia“ dopuszcza taką interpretację, że możliwe są zdania w pewnym względnym znaczeniu ostateczne, w odniesieniu do pewnego stanu nauki. Wykluczone byłoby tylko takie znaczenie „ostateczności“, znaczenie absolutne, które by ewolucji nauki kładło kres. Postępowanie zatem nauk dedukcyjnych, wbrew postulatowi Pascala, jest usprawiedliwione, tak samo jak zatrzymywanie się nauk empirycznych na pewnych zdaniach obserwacyjnych. Próby nieskończenie daleko idące są niewykonalne. Toteż w metateorii systemów dedukcyjnych badamy niesprzeczność układu aksjomatów, nie czekając, czy i aż kiedyś — jakby empirycznie — z przyjętego układu wyniknie i ujawni się sprzeczność.

Można by jeszcze w niejednym punkcie spierać się z autorem, niejedną jeszcze znaleźć słabszą argumentację, wątlejsze przeszło w architektonice jego książki. Ale nie podobna zaprzeczyć, że jego *Logika*, zresztą inaczej pojęta niż w pracach logików współczesnych, jest to dzieło pełne erudycji, przejęte duchem krytycznym, napisane na ogół konsekwentnie, które przynosi mnóstwo niezwykle instruktywnych dyskusji z pogranicza metodologii, logiki i epistemologii, oświecla dziesiątki spraw w sposób bardzo interesujący; słowem, że jest to podręcznik ze wszechmiar filozoficznie na prawdę kształcący i dlatego wysoce cenny.

Joachim Metallmann

Thomas Greenwood, *Les fondements de la logique symbolique*. 1. *Critique du nominalisme logique* (str. 66). 2. *Justification des calculs logiques* (str. 70). *Actualités scientifiques et industrielles* 588, 593. Paris 1938.

Dwa zeszyty znanego wydawnictwa rozpoczynają serię prac z zakresu logiki i metodologii. Autor, objawszy kierownictwo całej zamierzonej serii, poświęca jej wstęp, w którym określa linie wytyczne. Przekonanie o jedności myśli i wynikającej stąd jedności logiki skłania do syntezy w ramach logiki Arystotelesa. Rozwój tej ostatniej miałby się dokonać przy użyciu symboli nowej logiki po oddzieleniu symboli od tez specjalnych, dla których zostały wybrane. Krytyka logiki Arystotelesa stawiała się nieraz punktem wyjścia dla nowych logik. Jakikolwiek jednak ma braki logika Arystotelesa, ich wyrównanie nie wymaga bynajmniej zmiany podstaw metafizycznych. Co więcej, można zużytkować środki techniczne logistyki na gruncie metafizyki Arystotelesa, nie przyjmując wcale ich interpretacji empirycznej i nominalistycznej, zwłaszcza że rozwój tych środków wyprzedził historycznie tę interpretację.

W pierwszej części pracy autor zmierza do wykazania, że trudności logistyki wynikają przede wszystkim z jej podstaw metafizycznych. Krytykę ogranicza do systemu zawartego w *Principia Mathematica* Russella i Whiteheada. Jakie są podstawy metafizyczne tego systemu? Na pozór



żadne. Ale już w dążności do zbudowania logiki i matematyki bez uciekania się do zasad pozalogicznych tkwi założenie o charakterze metafizycznym. Jakie, tego autor nie wyjaśnia. Biorąc za punkt wyjścia zdania proste jako odpowiedniki faktów konkretnych również przyjmuje logistyka założenie o charakterze metafizycznym. Odpowiedniość między zdaniami prostymi a faktami konkretnymi zakłada bowiem realistyczny postulat istnienia świata zewnętrznego niezależnego od umysłu ludzkiego. W tym widzi autor następującą trudność. Na skutek ekstensjonalnej interpretacji zdań można w logistyce stosować zasadę podstawiania. Jeżeli jednak w toku dedukcji dwa zdania, jakie bądź zresztą, byle prawdziwe, mogą się wzajemnie zastępować, to po co żądać odpowiedności między zdaniami a konkretnymi faktami, skoro fakty konkretne nie mogą się wzajemnie zastępować? Można by uniknąć tej trudności, odróżniając prawdę materialną od formalnej, lecz jak uzasadnić takie odróżnienie na gruncie czysto empirycznym, skoro wypływa ono właśnie ze stanowiska ontologicznego? Było to pewnego rodzaju ambicją logistyki użyć wyłącznie zdań odnoszących się do faktów konkretnych, a więc zdań elementarnych, atomowych, ale techniczna realizacja tych zamiarów nie dowodzi bynajmniej pierwotnego charakteru zdania. Zresztą nawet zawarty w *Principia Mathematica* podział zdań na atomowe i molekularne dowodzi raczej złożonego charakteru zdań. Autor wytacza jeszcze szereg zarzutów przeciw szczegółom, które są jakoby wynikiem konsekwentnego przeprowadzenia ekstensjonalnego punktu widzenia w rachunku zdań. Tak np. znamienna jest nieużyteczność sumy logicznej, polegająca na tym, że doczepiając zdanie fałszywe do prawdziwego otrzymuje się sumę prawdziwą i w ten sposób „osłabia” się prawdę. Podobnie też implikacja materialna ma zdaniem autora tę cechę, że w większości przypadków jest bezużyteczną. Stałaby się użyteczną wtedy, gdyby przy jej intensjonalnym pojmowaniu istniał związek między poprzednikiem a następnikiem, uwarunkowany przez wspólne elementy ich struktur. Bez dalszego uzasadnienia autor przyznaje rację tym, którzy zarzucają rachunkowi zdań jałowość, wypływającą stąd, że niesłusznie dano pierwszeństwo zdaniu przed pojęciem. Rachunek zdań z jednego tylko względu budzi zainteresowanie: grupuje zasady i operacje, które charakteryzują zdania jako takie. Przystępując do krytyki rachunku funkcji, stwierdza autor, że logistyka zgodnie z duchem empiryzmu i nominalizmu konstruuje zdania ogólne przy pomocy funkcji zdaniowych interpretowanych ekstensjonalnie. Krytyka zdań  $S \text{ a } P$ ,  $S \text{ i } P$ ,  $S \text{ e } P$ ,  $S \text{ o } P$  ze stanowiska logistyki nie jest, zdaniem autora, zadowalająca, gdyż wyrażenie  $(x)(\varphi x \supset \psi x)$  nie jest jedynym, które powinno przedstawiać zdanie ogólne  $S \text{ a } P$ . Trzeba bowiem odróżnić zdania wyrażające prawdy konieczne od zdań wyrażających prawdy przypadkowe. Podział ten jednak nie musi się pokrywać z podziałem zdań na ogólne i szczegółowe. Toteż należało zdania matematyczne charakteryzować nie jako tautologiczne (jak to czyni Russell), lecz jako ogólne konieczne w przeciwstawieniu do ogólnych przypadkowych. Przy ekstensjonalnym pojmowaniu funkcji zdaniowych trudno jest wytłumaczyć przeciwieństwo między abstrakcją a konkretem, które charakterystycznie ujawnia się w definicji

deskrypcji. Można by się spodziewać, że analiza deskrypcji da wytłumaczenie w wyrazach podstawowych, tymczasem logistyka zadowala się zastąpieniem zdania o fakcie zwykłym zdaniem gramatycznym, w którego prawdziwość każe wierzyć.

Pojęcie klasy, nie będąc pierwotnym, lecz pochodnym, dobrze się godzi z empiryzmem logicznym, który zaprzecza istnieniu powszechników. Jednakże nie funkcja zdaniowa tworzy klasę, lecz na odwrót, skoro zdanie powstać może dopiero pod warunkiem, że znajdzie się wartość zmiennej w funkcji zdaniowej. Uważając symbol klasy za niekompletny, logistyka nie daje żadnych środków do zbadania natury klasy, zarazem jednak traktuje tę niekompletność jako względną, gdyż pozwala posługiwać się także symbolem klasy tak, jakby był kompletnym.

W końcu pierwszej części swej pracy autor omawia trudności wyłaniające się w systemie *Principia Mathematica* w związku z teorią typów oraz aksjomatem sprowadzalności. Są to trudności, które częściowo zauważył już sam Russell i dla których ominięcia opracowano pewne konstrukcje (Ramsay, Chwistek). Zgodnie z swym zasadniczym punktem widzenia stwierdza autor, że w ten sposób logistyka dochodzi na szczycie swego rozwoju do tych trudności związanych z pojęciem klasy, które ominęła na początku, dając pierwszeństwo zdaniom przed klasami.

W pierwszej części pracy autor przeprowadził krytykę logistyki, a dokładniej mówiąc systemu zawartego w *Principia Mathematica*, jednakże wbrew zapowiedzi tkwiącej w tytule tej części nie przeprowadził krytyki nominalizmu logicznego. Omawiając krytycznie pewne właściwości systemu *Principia Mathematica* oraz podkreślając wyłaniające się w nim trudności, stara się wyrobić w czytelniku przekonanie, że powodem tych trudności jest jedynie skrajny empiryzm, a przede wszystkim nominalizm. Nie przeprowadza jednak na to ścisłego dowodu tak, iżby można stwierdzić bezpośredni związek tych trudności z zasadniczą tezą nominalizmu. Przeciwnie, autor wzbudza u czytelnika wątpliwości, stwierdzając, że rozwój techniczny logistyki można oddzielić od wszelkich zasad pozalogicznych. Nasuwa się bowiem pytanie, czy trudności logistyki tkwią w jej aparacie technicznym, czy też źródłem ich są jej podstawy metafizyczne. Można by przypuścić, że raczej to ostatnie, gdyż przystępując w drugiej części pracy do uzasadnienia rachunków logicznych autor zajmuje stanowisko ontologicznego realizmu, sądząc, jak można przypuszczać, że ta podstawa jest dla logiki lepsza od innych możliwych. Zapoznajmy się jednak z treścią drugiej części. Skoro jest jedna tylko logika, jaka jest jej zasada unifikacyjna? Jest nią fundamentalna forma apofantyczna, podmiot-orzeczenie, odkryta przez Arystotelesa. Nie znaczy to, że logika Arystotelesa zawiera niejako w zarodku całą logistykę. Rozwój logiki Arystotelesa powinien się odbyć tak, by zawsze spełnione były pewne warunki, zwłaszcza powinien się rozwój orientować według stałej wartości pozalogicznej, to jest prawdy. Forma podmiot-orzeczenie (*S est P*) jest nie tylko zasadą jednoczącą, lecz także zasadą operacyjną. Cechy tej formy wylicza autor za D. Garcią (*Introd. a la Logica moderna*). Przytoczymy tylko jedną z nich, wystarcza-

jąca dla wyjaśnienia, co należy rozumieć przez ową formę  $S \text{ est } P$ . „Dla uniknięcia nonsensu podmiot  $S$  formy apofantycznej powinien być w formie rzeczownikowej, orzeczenie  $P$  w formie przymiotnikowej“. Od formy  $S \text{ est } P$  wychodząc, można dojść do rachunków logicznych. I tak, traktując formę  $S \text{ est } P$  jako całość i nie zajmując się bliżej jej strukturą, można zbudować rachunek zdań. Autor bierze jako pojęcia pierwotne: zdanie i niezgodność zdań (symbol: znaczek Sheffera), dalej jest kilka definicji i 3 postulaty. Następuje po tym cały szereg twierdzeń rachunku zdań. Autor chce jednak, by je pojmowano intensjonalnie, tzn. by np. w sumie  $p \vee q$  zdanie  $q$  miało związek znaczeniowy z zdaniem  $p$ . Autor nie uzasadnia twierdzeń w obrębie rachunku zdań, stwierdza tylko, że mogą one być uzasadnione przez analizę formy apofantycznej. Tej formy nie należy uważać za wyrażenie zwykłego zawierania się klas, lecz za rodzaj podwójnej selekcji (podmiotów i orzeczeń), stąd też możliwość przejścia do rachunku funkcyj. Funkcja zdaniowa bowiem powstanie wtedy, gdy w zdaniu o formie apofantycznej wyrażonej słowami pewne terminy zastąpimy przez zmienne. Rachunek funkcyj buduje autor w sposób podobny, jak to się dzieje w *Principia Mathematica*. Zaprowadziłoby to za daleko, gdyby tu chciał omawiać szczegółowo odrębności. Zaznaczyć trzeba tylko, że wszelkie podobieństwa są raczej zewnętrzne, gdyż autor kładzie wielki nacisk na konieczność intensjonalnego pojmowania rachunku funkcyj. Formę apofantyczną  $S \text{ est } P$  można też rozumieć jako „ $S$  należy do  $P$ “ ( $S$  — indywiduum), lub: „ $S$  zawiera się w  $P$ “ ( $S$  — rodzaj). W ten sposób dochodzi się do rachunku klas, którego definicje postulaty i niektóre twierdzenia podaje autor, nie wprowadzając nic zasadniczo nowego. Gdy w formie  $S \text{ est } P$  orzeczenie  $P$  jest relacją, można, jak się autor wyraża, to orzeczenie rozłożyć na dwa symbole. Jeden z nich to relacja sama, drugi oznacza konieczny w relacji jej drugi człon. Na tej podstawie można zbudować rachunek relacji, wychodząc od formy apofantycznej.

Resumując można powiedzieć, że druga część pracy zawiera szereg twierdzeń z poszczególnych działów logiki, które według zdania autora łączy występująca w nich forma  $S \text{ est } P$ . W związku z tym same się muszą narzucić pytania, których autor w ogóle nie poruszył, choć niewątpliwie właśnie odpowiedzi na te pytania spodziewać się można było. I tak nie wyjaśnił autor, co należy rozumieć przez „uzasadnienie“ rachunków logicznych, o którym mowa w tytule. Trudno też znaleźć w drugiej części pracy jakiegokolwiek wywody, które by mogły za uzasadnienie uchodzić. Wszystkie twierdzenia podane są bez dowodu, autor zadowala się zapewnieniem, że dowód można przeprowadzić na podstawie podanych przez niego definicji i postulatów, w innym znów miejscu pisze, że uzasadnić można te twierdzenia przez analizę formy apofantycznej. Nasuwa się więc pytanie, czy autorowi są potrzebne twierdzenia rachunku zdań do dowodów, co przecież przemawiałoby za pewnym pierwszeństwem rachunku zdań przed innymi działami logiki. Wobec bardzo daleko idącej analogii pomiędzy twierdzeniami podanymi przez autora a twierdzeniami *Principia Mathematica* oraz wobec tego, że autor wytykał systemowi logistyki antynomie i trudności, spodziewać się można było od autora wykazania, iż przy jego

sposobie pojmowania logiki tych antynomii i trudności nie ma, że niepotrzebne mu są takie wybiegi, jak aksjomat sprowadzalności itd. Tych spraw jednak autor nie porusza. Daremnie też oczekuje czytelnik odpowiedzi na pytanie, jakie są korzyści z pojmowania logiki według autora, w czym góruje jego interpretacja nad jakąkolwiek inną, zwłaszcza nominalistyczną. I wreszcie, jeżeli już przyjąć formę *S est P* jako jednoczącą wszystkie działy logiki, pragnie się jednak wyjaśnienia, jak autor wyobraża sobie rolę tej formy, czy wszystkie zdania mają postać *S est P*, względnie czy wszystkie zdania do tej postaci można sprowadzić, czy też nie.

F. Zeidler

Stanisław Kaczorowski: *O podziale logicznym*, Lwów 1937, str. 93.

Z ciekawością wziąłem do ręki tę monografię poświęconą przedmiotowi dotąd zaniechanemu i nie opracowanemu ze stanowiska dzisiejszej logiki i nie zawiodłem się w swym oczekiwaniu czegoś nowego i wartościowego. Praca jest istotnie produktem ogromnego i rzetelnego wysiłku oraz rzuca nowe światło na zagadnienie zdawałoby się tak łatwe i oklepane, że aż jałowe. Muszę jednak z góry ostrzec czytelnika, że bez znajomości współczesnej logiki i dużego formalnego wygimnastykowania umysłu nie tylko nie skorzysta nic z monografii, ale nawet może ulec mylnemu i lekceważącemu wrażeniu, że stanowi ona dobry przykład beczelowości stosowania wyrafinowanych metod współczesnej logiki.

Istotnie, kto by się chciał z rozprawy autora dowiedzieć czegoś w sposób krótki i praktyczny o podziale logicznym, ten się zawiedzie, praca bowiem nie jest właściwie przyczynkiem do metodologii, tj. dyscypliny, która jako zbiór podręcznych wskazówek dotyczących pewnych operacji badawczych nastawiona jest zasadniczo praktycznie. Monografia p. Kaczorowskiego stanowi jednak bardzo poważną próbę czysto teoretycznego sprecyzowania i ustalenia podstaw dla takiej metodologii przez zastosowanie aparatu współczesnej logiki klas i relacji, przynależy więc do czystej teorii nauk. W niniejszej recenzji nie zamierzam jednak poddać tej monografii analizie i ocenie z punktu widzenia czysto teoretycznego, ale chodzi mi właśnie o wartość jej konstrukcyj dla praktyki badawczej, gdyż ta przede wszystkim sprawa interesuje filozofów, a nadto uzgodnienie poglądów co do niej powinno wytknąć kierunek dalszym pracom teoretyków nauki.

W bardzo krótkim streszczeniu przedstawiają się najważniejsze wyniki monografii następująco: podział logiczny jest albo podziałem klasowym albo stosunkowym, przy czym teoria tego ostatniego jest odpowiednio zmodyfikowanym, ale prostym przeniesieniem teorii pierwszego. Podziałem klasowym jest każda ogólna (tj. niepusta i niejednostkowa) i rozłączna (tj. o wykluczających się elementach) rodzina klas, której całość (tj. łączna suma) nie jest klasą jednostkową. Jeżeli rodzina nie jest podpełna (tj. zawiera klasę pustą jako element), mówimy o podziale niewłaściwym, inaczej zaś ma się do czynienia z podziałem właściwym, którego bardzo ważny gatunek stanowi wypadek wydzielony jako podział właściwy w ciśnieńszym znaczeniu, gdy rodzina klas jest też podnie-

jednostkowa (tj. nie zawiera też klasy jednostkowej jako swego elementu). Na gruncie logiki tradycyjnej nie ma oczywiście podziałów niewłaściwych. Nazywając „dywizorem klasowym“ adekwatność klasową (tj. relację między łączną sumą klas rodziny a samą rodziną klas) zwięzłą z prawej strony do podziałów, można czytać wyrażenie: „ $a \text{ div } A$ “ tak klasa:  $a$  dzieli się na członów rodziny  $A$ “, i odpowiednio zdefiniować: „podział klasy  $a$ “ to tyle, co: „każda rodzina, na której członów dzieli się klasa  $a$ “. Wyprowadzony stąd wniosek: „rodzina  $A$  jest tylko wtedy podziałem klasy  $a$ , gdy rodzina  $A$  jest podziałem adekwatnym z klasą  $a$ “, pozwala na odrzucenie podziałów za ciasnego i za obszernego jako podziałów błędnych. Odrzucenie rodzin z elementami krzyżującymi się oraz z elementami względem siebie podrzędnymi lub nadrzędnymi, jako też podziałów błędnych, opiera się już na założonej w ogólnej definicji podziału rozłączności rodziny klas.

Drobiazgowa analiza rozmaitego rodzaju działań wykonanych na klasach klas i klasach stosunków pozwala dalej rozwinąć teorię podziałów wtórnych (pochodnych), podziałów według zasady i podziałów złożonych (skrzyżowanych) oraz sprecyzować pojęcie podziału mętnego i podziału ze skokiem. Dochodzi się przy tym do nieoczekiwanego i zastanawiającego wyniku, że obie te potępione przez metodologię tradycyjną operacje nie są błędnymi podziałami w ogóle, ale tylko błędnymi podziałami wtórnymi ze względu na dane inne podziały. Np. „podział liczb całkowitych na mniejsze od 6 i większe od 5 jest wprawdzie ich mętным podziałem ze względu na parę klas: klasa liczb mniejszych od 6 i klasa liczb większych od 5“, a nawet „nie jest w ogóle podziałem według pewnej zasady“ (str. 67), a mimo to spełnia on ogólną definicję podziału, a nawet definicję podziału właściwego w ciśniejszym znaczeniu.

Zdaje mi się, że powyższe streszczenie wyników monografii p. Kaczorowskiego zorientuje czytelnika w charakterze jego żmudnej i drobiazgowej pracy. Zapewne byłoby lepiej, aby się dało przeprowadzić względnie proste precyzacje i ustalenia autora na drodze równie ścisłej i precyzyjnej, choć krótszej, i bez tak ogromnego aparatu około trzystu definicji i około dwustu tez, ale praca w ramach czystej teorii nauki nie może się kierować takimi praktycznymi kryteriami. Natomiast ważne wydają mi się dla metodologa następujące zasadnicze zastrzeżenia:

Definicja podziału logicznego proponowana przez autora odpowiada może dobrze temu obrazowi, jakim posługuje się często badacz celem poglądowej ilustracji swych wywodów (łącząc np. kreskami nazwy gatunków z nazwą rodzaju wypisaną nad nimi), ale nie odpowiada podziałowi logicznemu jako składnikowi nauki, tj. nie jest definicją analityczną tego terminu w obrębie tradycyjnej metodologii nauk. Jako składnik nauki może podział logiczny być tylko zdaniem pewnego rodzaju i z tego punktu widzenia raczej zasługiwałoby na nazwę podziału logicznego wyrażenie odpowiadające dywizorowi, niż to, co nasuwa się jako produkt „dzielenia“, czyli operacji pozajęzykowej, a co tkwi u podstawy konstrukcji p. Kaczorowskiego. Kto by oczywiście uważał klasę i relację za wyrażenia je-

zykowe, ten by nie potrzebował uwzględniać zaznaczonej różnicy, ale nie zanosì się na to, aby to stanowisko dało się tak po prostu przeprowadzić, więc wydaje mi się, że teoretyk nauki powinien się z tą różnicą liczyć i odpowiednio zmodyfikować swe wywody, przenosząc je z terenu „ontologii” na teren „językowy”. Następnie wydaje mi się metodologicznie niecelowa taka konstrukcja pojęcia podziału mętnego, przy której jest dopuszczalne, że jest on w ogóle podziałem, a nadto kwestionując potrzebę metodologiczną konstruowania podziału ze skokiem w ogóle, bo wydaje mi się on zawsze właściwie tylko skróttem lub niezręcznym sformułowaniem podziału złożonego (patrz np. podział pociągów podany na str. 71 i 82 n.).

Poza tymi zastrzeżeniami w sprawie głównej, tj. tematu rozprawy, muszę podnieść jeszcze jedno w sprawie ważnej, choć nie należącej właściwie do tematu rozprawy, ale przez autora w niej poruszanej. Chodzi mi o uwagi p. Kaczorowskiego na str. 11 nn., dotyczące sformułowania założeń logiki tradycyjnej przez K. Ajdukiewicza. Mylny wydaje mi się pogląd autora, że aksjomat *I* Ajdukiewicza jest mylny, bo „nie można zabronić podstawienia w *A I* klasy pustej za *a*, gdyż właśnie dopiero *A I* ma nam tego zabronić”. Otóż zdaje mi się, że zabraniać jakiegokolwiek podstawienia może tylko reguła podstawiania, a tę trzeba sformułować przedtem, nim się z niej skorzysta wobec *A I*. Wydaje mi się nadto dalej, że samo użycie symboliki tradycyjnej logiki jest już równoważne zastrzeżeniom dotyczącym charakteru omawianych przedmiotów, tj. klas, że więc także poprawki autora do przekładu Ajdukiewicza aksjomatu *II* są zasadniczo bezprzedmiotowe.

Nie mogę się powstrzymać, aby nie wyrazić żalu, że warunki druku (własny nakład!) zmusiły autora do opuszczenia nawet symboliki dostosowanej do tekstu, tj. ujętej w literach łacińskich. Praca p. Kaczorowskiego byłaby bowiem doskonałą pomocą dla samouków przy wnikaniu w zawiloci bardzo trudnej logicznej teorii relacji, a chociaż nie zawsze szczęśliwa jego terminologia (np. zastąpienie przymiotnika „niepusty” przez przymiotnik „pełny”) niepotrzebnie takiemu czytelnikowi utrudnia zrozumienie rozprawy, niemniej byłby on szczerze wdzięczny za taki niespodziewany zysk swej lektury. Brak ten z pewnością zaszkodzi poczytności pięknej pracy w kołach niespecjalistów. Dla zorientowania takiego czytelnika pozwalam sobie też wskazać na kilka dalszych mylących błędów druku, które zaszyły i nie zostały uwzględnione w „Erratach” (uwaga: kartki z „Errata” należy żądać przy kupnie!): na str. 16 w wierszu 5 od dołu ma być „nazwę” nie „nazwy”; na str. 35 ma być w wierszu 13 od góry przecinek po literze *l*, kropka zaś po *S* jest zbyteczna; na str. 44 n. trzeba w symbolicznym oznaczeniu przestawić *dxprim* z *snprim*; na str. 55 dobrze będzie dla przypomnienia w wierszu 5 od dołu wstawić „klasowo” przed „wtórnym”; na str. 67 trzeba w wierszu 13 od dołu po „więc” uzupełnić: „prawdziwe jest zdanie”; wreszcie trzeba na str. 72 w wierszu 3 i 4 uzgodnić objaśnienia słowne z symboliką przedstawiając litery *b* i *C* ze sobą.

Zwracam też uwagę czytelnika na to, aby się nie dał zbalamucić zwrotom gramatycznym mylącym z powodu nieuniknionych zresztą skom-

plikowanych zestawień werbalnych, np. przy czytaniu definicji stosunku *sdrof* na str. 41 (i podobnie w wielu innych miejscach na stronach następnych) trzeba pamiętać, że litera *M* jest tu nazwą upochodnienia a nie rodziny, jak sugeruje zestawienie w wierszu 8 od dołu. Niepotrzebnie też może utrudnia autor nie wprawionemu w abstrakcjach czytelnikowi niekiedy rozumienie swych myśli niedokładnością terminologiczną (dla teoretyków wprawdzie nieszkodliwą), nazywając np. na str. 10 w wierszu 17 i 21 od dołu „obrazem“ zarówno stosunek jak i rodzinę lub wprowadzając na str. 61 drugie pojęcie „całości“ („całość klasowego podziału według pewnej zasady“) obok pierwotnego pojęcia „całości“ ze str. 16 („całość rodziny klas“, czyli łączna suma klas tej rodziny).

Trzeba przyznać, że w ogóle dla nieteoretyków rozprawa p. Kaczorowskiego jest stanowczo za trudna, ale czytelnik, którego trudności tekstowe oraz wysoki jej poziom logiczny nie odstraszą, będzie autorowi z pewnością wdzięczny za rzadko ciekawe i pouczające wywody.

Adam Wiegner

Carl G. Hempel und Paul Oppenheim: *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, Leiden, 1936, str. VII+130.

Autorzy (logik i psycholog!) pragną dać formalnie poprawną podbudowę pod pojęcie typu, odgrywające tak ważną rolę w nowoczesnej psychologii i naukach z nią związanych. Teoria pojęć tradycyjnej logiki jest bowiem teorią pojęć czysto klasyfikacyjnych, tj. konstruowanych na podstawie tego, czy dana cecha przysługuje przedmiotowi, czy nie przysługuje, a tymczasem pojęcie typu należy do pojęć innego rodzaju, mianowicie do pojęć porządkowych i dla wyjaśnienia jego budowy trzeba sięgnąć do aparatury nowej logiki, mianowicie do teorii relacji.

Typ nie tylko nie wyklucza przejść i stopni w posiadaniu cechy, ale nawet je zakłada, opiera się mianowicie na ujmowaniu porządku (ciągu) liniowego między przedmiotami ze względu na pewną cechę. Składają się na ten porządek dwie podstawowe relacje przechodnie: jedna asymetryczna i niezwrótne  $V(x,y)$  (w czytaniu:  $x$  poprzedza  $y$ ) i druga symetryczna  $G(x,y)$  (w czytaniu:  $x$  stoi na tym samym miejscu, co  $y$ ), obie zaś są ze sobą spójnie związane (czyli tworzą trychotomię). Taki porządek tworzy istotną podstawę dla wszelkich oznaczeń konkretnych przedmiotów pod względem typu, które to oznaczenia więc nie powinny mieć formy: „ $X$  należy do typu  $T$ “, ale postać: „ $X$  uwydatnia (wyraża) typ  $T$ “, i specjalnie albo: „ $X$  uwydatnia typ  $T$  równie silnie jak  $Y$  (symbolicznie:  $G_T(x,y)$ ), albo: „ $X$  uwydatnia typ  $T$  słabiej niż  $Y$ “ (symbolicznie:  $V_T(x,y)$ ).

Tak rozumiane pojęcie typu jest czysto topologiczne, nie zakłada więc ani żadnej metryki, ani nawet ciągłości (przykładem każde rangowanie). Brak spójności między obu podstawowymi relacjami wskazuje albo na istnienie porządku innego rodzaju np. cyklicznego, albo na potrzebę rozdziału danej cechy na własności porządkowe elementarniejsze, albo wreszcie na konieczność rozszczepienia porządku na kilka gałęzi od pewnego miejsca. Najważniejsze dla pojęcia typu są porządki wielowymiarowe ze

względem na formułowanie naukowych praw porządkowych, ujmujących związki między typami natury zasadniczo czysto topologicznej (np. korelacje między rangami). Są to więc prawa ogólniejsze od praw mających postać matematycznych funkcji; te ostatnie powstają z tamtych dopiero po wprowadzeniu odpowiedniej metryki. Pojawienie się tych praw porządkowych nie jest wcale związane z odrębnością przedmiotu badań nauk humanistycznych, a wartość ich zależy zupełnie od szczegółowego sposobu konstrukcji pojęć typu, mianowicie od tego, jak ujmuje się indyktor, tj. czynnik wyznaczający porządek liniowy.

Przedewszystkiem może być indykatorem określającym obie podstawowe relacje porządku czynnik subiektywny (np. znawca) albo obiektywny (np. wyniki pomiarów); jasne, że typy oparte na ustaleniach drugiego rodzaju są naukowo cenniejsze. Następnie można konstruować tzw. typy idealne przez czysto teoretyczne uwzględnienie wchodzących w grę możliwości i wybór (często „intuicyjny“) pewnych z nich jako „ideałów“, względem których doświadczenie może dać tylko przybliżenia; albo też ogranicza się z góry konstrukcję typu do danych empirycznie stwierdzonych i definiuje się tzw. typ empiryczny, uchodzący naukowo za cenniejszy przez wybór pewnych wartości (np. średnich lub najczęstszych). W każdym razie trzeba prawa porządkowe zasadniczo odróżnić od praw klasyfikacyjnych, tak jak pojęcia porządkowe od pojęć klasyfikacyjnych. Nieraz jednak w praktyce badawczej rozróżnienie to trudne jest do przeprowadzenia, bo można przecież na podstawie typologicznej tworzyć klasy (np. przez oznaczenie zakresu zmienności cechy stopniowalnej), które ze swej strony stanowią potem podstawę dla nowych złożonych praw klasyfikacyjnych.

Jak z tego streszczenia widać, poruszyli autorzy książki zagadnienie równie ważne jak trudne i dzięki starannym i bardzo sumiennym analizom formalnym rzucili światło na wiele pytań dotąd albo źle stawianych, albo mylnie rozstrzyganych; stąd trzeba ich rezultaty uznać za wyraźny postęp. Mimo to wydaje mi się, że sprawy formalnych podstaw pojęcia typu całkowicie nie rozwikłali i wartości badawczej pojęcia typu ostatecznie nie określili. Z góry można się zgodzić na wszystkie rezultaty ich analizy dotyczące porządkowego charakteru pojęcia typu i różnicy jego wobec czystych pojęć klasowych, a przecież pozostaje niejasne, o ile i w jakim znaczeniu tworzą się właśnie na podstawie określeń typowych tak ważne pochodne określenia klasowe, o czym sami nieraz wspominają i co zna z praktyki każdy typolog psychologiczny.

Z niejasnością tej sprawy łączy się dalej niejasność stosunku typów idealnych do empirycznych. Jeżeli się mianowicie zważy, że — wbrew zdaje się poglądom autorów — o typach mówi się realnie dopiero po porządkach wielowymiarowych (nie wystarczy mym zdaniem tylko jeden wymiar!), że dalej bardzo rzadko daje się empirycznie stwierdzić powiązanie tych wymiarów ze sobą w jeden porządek złożony, że wreszcie „typ“ w pierwotnym znaczeniu to po prostu osobnik będący „wcieleniem“ pewnych własności powiązanych ze sobą i stopniowalnych, to nasuwa się wniosek, że istnieją



na prawdę tylko typy idealne, a typy empiryczne są już raczej pojęciami klasyfikacyjnymi pochodnymi.

Praktyka badawcza psychologii prowadzi dalej do hipotezy, że właściwy użytek z pojęcia typu nie jest natury czysto teoretycznej, ale raczej stosowanej i praktycznej, tj. że właściwe znaczenie tego pojęcia polega nie na możliwości formułowania przy jego pomocy praw poznawczych, ale na możliwości wygodnego formułowania przy jego pomocy diagnoz i prognoz dla celów życia praktycznego w zakresie, zdaje się, zasadniczo czysto jakościowym i niemetrycznym. Pojęcie typu oddaje wielkie usługi tylko znawcy ludzi, który potrzebuje tylko tyle wiedzieć, czy dany osobnik jest „zdolny“ do takiego a takiego czysto jakościowo określonego czynu, ale wcale nie potrzebuje przy tym określać stopnia tego uzdolnienia, bo to by było możliwe dopiero na podstawie odpowiednio ilościowego określenia samego czynu. Taką sytuacją tłumaczy się zasadniczy udział „intuicji“ przy wszelkich tego rodzaju oznaczeniach, a chociaż okoliczność ta nie przeszkadza szkoleniu jej przez uwzględnianie praw ilościowych i empirycznie stwierdzonych, niemniej intuicyjne źródło właściwych określeń pod tym względem typu wydaje mi się jedynie godzić z uznaniem w nim narzędzia nie poznawczego, ale rozpoznawczego.

Zdaje mi się, że takie ujęcie pojęcia typu usuwa wszystkie niejasności pozostawione jeszcze przez autorów tej ciekawej i ważnej książki, wydanej bardzo pięknie, i której lektura powinna być obowiązkowa dla każdego praktykującego typologa.

*Adam Wiegner*

---