

Dr. WŁADYSŁAW SPASOWSKI

ADAM MAHRBURG

I JEGO POGLĄDY NA
NAUKĘ I FILOZOFJĘ

ANALIZA PORÓWNAWCZA



WARSZAWA
SKŁAD GŁÓWNY w KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA

1913

Druk Rubieszewskiego i Wrotnowskiego w Warszawie.

Adamowi Mahrburgowi,

swemu pierwszemu nauczycielowi filozofji.

S. 69

s 96

S.06

14.



16765

WSTĘP.

„Chcieć wszystkie zagadnienia rozwiązać i na wszystkie pytania odpowiedzieć, byłoby bezwstydnym chwaliburstwem i tak nieokreśloną zarozumiałością, żeby się przez to musiało utracić natychmiast wszelkie zaufanie”.

Kant. *Krytyka czystego rozumu*.

„We must accomplish a task more difficult to many minds than daring to know. We must dare to be ignorant. Ignoramus, laborandum est”.

Pearson. *The grammar of science*.

Dwa warunki są nieodzowne dla trafniejszego ujęcia jakiejś teorii filozoficznej, czyjegoś poglądu na świat: 1-o nawiązanie danej filozofji do ogólniejszego, zarówno poprzedzającego, jak współczesnego prądu myśli ludzkiej, z którym zostaje w pokrewieństwie, z którego czerpie swe soki, z którego kierunkiem przynajmniej w pewnych istotnych zapartywaniach się zgadza, i 2-o wykrycie w niej idei przewodniej, myśli ogniskującej, dokoła której obraca się cała praca filozofa, myśli, będącej jej nerwem żywotnym i rzucającej światło na charakter, granice i cel jego dociekań.

Adam Mahrburg należy do tych uczonych, na których sztandarze filozoficznym wypisane jest hasło—„napowrót do Kanta” (Zurück zu Kant). Bez wyjaśnienia tedy związku, jaki zachodzi pomiędzy filozofją Kanta a stanowiskiem Mahrburga,

bez wytłumaczenia specjalnego znaczenia, w jakim się on tym hasłem posługiwał, wykład istotnych założeń jego nauki nie mógłby być zrozumiale przeprowadzony. To samo zresztą zachodzi w stosunku do każdej filozofji, np. filozofji Kanta. Idealizm transcendentálny mędrca królewieckiego możemy zrozumieć tylko wówczas, gdy go rozsnujemy na rozległej kanwie dziejów filozofji, gdy wykryjemy nici, łączące go z dogmatyzmem i formalizmem systemu Wolffa, z empiryzmem sceptycznym Hume'a, a nawet gdy sięgniemy aż do filozofji Sokratesa i dociekań Protagorasa. Samo hasło powrotu do Kanta nie jest dostatecznie jasne: może mieć dużo wbrew odmiennych znaczeń, tylu bowiem namiętnie zwalczających się wzajemnie myślicieli powoływało się na Kanta w XIX wieku.

Słusznie powiada Ruyszen w pięknym swym dziele o Kancie, że o żywotności filozofji mniej stanowi podobieństwo płodów, jakie wytwarza, niż głębokość wyżłobionej przez nią brzozy i płodność złożonego w niej nasienia dla przyszłych żniw¹⁾. Płodność doktryny Kanta, przeprowadzonej według jednej metody krytycznej, gienjalnie pomyślanej, należy oceniać różnorodnością systemów filozoficznych, które z niej wzięły początek: Hegel, Comte, Schopenhauer, Lange, Riehl, Renouvier, Windelband, Paulsen, Cohen, Ardigò i wielu innych oryginalnych myślicieli — wzięli z Kanta każdy co innego, zgodnie z wymaganiami swego umysłu, swojej indywidualnej natury. Studium niniejsze jest właśnie odpowiedzią na pytanie, jakie znaczenie miało dla Mahrburga to hasło. Chciałbym tu jednak usunąć pewne nieporozumienie. Hasło powrotu do Kanta nigdy, ma się rozumieć, nie znaczyło dla Mahrburga, jak to utrzymywał jakiś złośliwy

¹⁾ Ruyszen. Kant, 1 éd., 364.

krytyk, potrzeby wyrzeczenia się dla Kanta całego pokantowskiego dorobku filozoficznego i naukowego; przeciwnie, dla Mahrburga oznacza ono powrót do zasadniczych postulatów filozofji krytycznej Kanta o tyle tylko, o ile to może ułatwić w następstwie odczyszczenie nauki i filozofji społecznej od wszelkich naleciałości dogmatyczno-metafizycznych i przyczynić się do rozwoju oraz postępu wiedzy prawdziwej; pozatym zaś wszędzie, gdziekolwiek nie zgadza się ona z nauką społeczną, hasło—hinaus über Kant—otrzymuje moc swoją obowiązującą.

Hume i Kant są to prawdziwie wielcy i w swym oddziaływaniu niewyczerpani myśliciele: wypędzając prawdę z rzeczywistości obiektywnej do subjektu, otwarli oni nowy okres w dziejach filozofji i my dotąd żyjemy pod ich znakiem. Kant swoim potężnym umysłem sięgnął niezmiernie głęboko w sferę poznania naukowego i szereg zasadniczych kantowskich zapatrywań legł u podstawy nauki społecznej: podziwia je Helmholtz, na nich opierają swe wywody — Mach, Poincaré, Pearson, Höffding i inni. Jednych pociągają do Kanta same stawiane przez niego zagadnienia, innych ich rozwiązanie, jeszcze innych metoda. Kant pojmował filozofję, jako prawodawstwo rozumu ludzkiego: „Filozofja — powiadał — jest umiejętnością o odnoszeniu się wszelkiego poznania do istotnych celów rozumu ludzkiego (teleologia rationis humanae), a filozof nie jest sztukmistrzem rozumowym, lecz prawodawcą rozumu ludzkiego“¹⁾. Utrzymywał zarazem Kant, że nauka jest dana filozofowi, jak wszechświat dany fizykowi, słowem wypowiedział myśl, która streszcza jedną z zasad filozofji nowokrytycznej. Lecz gdy Kant

¹⁾ „Krytyka czystego rozumu“, tł. pol. 1904, str. 669, 670.

zakreślał granice rozumu ludzkiego, wychodząc z zasad jego krytyki, można, powiada Riehl, postąpić inaczej: ponieważ umysł wytwarza naukę, w której się odbija, więc badając naukę, poznajemy granice rozumu, czyli krytyka nauki jest krytyką naszego rozumu¹⁾). Taki postulat zakłada też Adam Mahrburg. Nauka stanowi dla niego przedmiot badania filozoficznego i cała jego działalność, zarówno teoretyczna, jak pedagogiczna, skierowana była z jednej strony ku krytycznemu rozbiorowi podstaw, zasad i metod naukowych, oraz opartych na nich dociekań filozoficznych i metafizycznych, z drugiej zaś strony ku szerzeniu zamiłowania do rzetelnej, na zasadach radykalnej teorii poznania opartej analizy krytycznej kierunków naukowo-filozoficznych. Analiza pojęcia naukowości w duchu założeń Kanta-Pearsona jest ogniskowym punktem jego filozofji. Pojęciem nauki operuje Mahrburg ustawicznie; jak nić czerwona, wplata się ono we wszelkie jego rozumowania i, zdaje się, nikt u nas nie sięgnął głębiej od Mahrburga w rozbiorze tego pojęcia, nikt trafniej od niego nie określił istoty naukowości i lepiej nie wyznaczył granic prawowitego jej stosowania. Właśnie dzięki podporządkowaniu powyższej idei całej działalności filozoficznej Mahrburga, działalność ta zyskuje określony sens i wartość.

Dla nas jest rzeczą niewątpliwą, że nauka, jako fakt, już odgrywa a stopniowo odgrywać będzie coraz to donioślejszą rolę pierwszorzędnej potęgi w dziełach rozwoju, postępu i doskonalenia się człowieka. Rozumiemy też Ostwalda, gdy nie tylko uznaje naukę za najwyższy skarb ludzkości, lecz gotów jest nawet zastąpić pojęciem nauki pojęcie bóstwa, którego znane atrybuty — wszechmocy, wszechwiedzy,

¹⁾ Riehl. Philosophie der Gegenwart, 1903, str. 53.

wszechobecności i wszechdobroci — stopniowo nauka sobie przywłaszcza, gdyż, jak powiada — „alles, was die Menschheit an Wünschen und Hoffnungen, an Zielen und Idealen in den Begriff Gott zusammengedrängt hatte, wird uns von der Wissenschaft erfüllt“ ¹⁾).

To też rzetelna praca Mahrburga nad wyświeceniem pojęcia naukowości, w celu umożliwienia zbudowania jednolitej teorii nauki, wielostronny budzić może interes.

¹⁾ W. Ostwald. Die Wissenschaft, 1911, str. 46.

ROZDZIAŁ I.

Nauczyciel filozofji.

Istota i losy polskiej twórczości naukowej i filozoficznej są ściśle związane z dziejami i charakterem naszego narodu. Zarówno warunki od nas niezależne, a przez długie lata żelaznymi łańcuchami pętające swobodny rozwój naszego ducha, jak i powody natury tradycyjnej, wyływające z istoty samego społeczeństwa, nielubiącego podejmować prac mozolnych i na daleką obliczonych metę, oraz niezdrażającego zbyt wielkich upodobań w nauce, — nie sprzyjały u nas szczególnie rozwojowi poważnej myśli naukowo-filozoficznej, która byłaby równoważnikiem tego, co się dzieje na tym polu u Anglików, Francuzów, Niemców i Amerykanów. Naukowe metody i dążności nie zapuściły dość głęboko korzeni w nasz grunt ojczysty, a przytym nauka zwalczać u nas musi ustawicznie niesłuszne i niedorzeczne napaści, czynione z obozów wyznawców—klerykalizmu, sztuki dla sztuki, etyki teologicznej i oportunistycznego życiowego. „My, Polacy, nie rodzimy się i nie kształcimy do roli naukowej—powiada Aleksander Świętochowski. Jednostronny rozwój wytworzył w ciągu wieków i wytwarza atmosferę, w której uczucia nasze rozrastają się olbrzymio, a rozum karleje usta-

wicznie... Roznamiętniamy się artyzmem, a nudzimy się i ziewamy przy źródłach wiedzy“.

Filozofja Adama Mahrburga¹⁾, który rozpoczął swoją działalność literacką jeszcze na ławie uniwersyteckiej złotym medalem za rozprawę o Platonie, nie ma na niwle ojczyściej za sobą tradycji i dlatego musimy ją przedstawić w związku z określonym prądem filozofji zachodnio-europejskiej, którego jest kompetentną rzeczniczką i znakomitą, bo krytyczną popularyzatorką. Żywsze i coraz bardziej wzrastające zainteresowanie zagadnieniami filozoficznymi, w naukowym tego słowa znaczeniu, jest symptomem, dającym się stwierdzić w społeczeństwie polskim w końcu ostatniego lat dziesiątka XIX wieku. Mniej więcej na schyłku tego stulecia występuje u nas szereg poważnie na polu filozofji naukowej pracujących umysłów, do których przedewszystkim należy zaliczyć Edwarda Abramowskiego, psychologa i socjologa zarazem, umysł istotnie oryginalny, Kazimierza Twardowskiego, psychologa i filozofa w duchu empiryzmu angielskiego, Kodisową, rzeczniczkę empirjokrytycyzmu Avenariususa i Macha oraz psychologa Heinricha; a dopiero przed kilku laty ukazały się w tym kierunku i duchu prace wysokiej wartości, zarówno oryginalne, jak tłumaczone, z pomiędzy których obok prac, wydanych pod redakcją Mahrburga (p. n.), przedewszystkim należy wymienić piękne przekłady dzieł Kanta i Hume'a.

Przyczyną powstania tego ruchu nie była, niestety, nasza Alma Mater Krakowska. Ks. Pawlicki i Maurycy Straszewski, o którym powiedziano, że prawowiernością nawet

¹⁾ Zaznaczyć winienem, że zgoła nie zamierzam pisać zyciorysu Ad. Mahrburga. Ten rozdział jest tylko oceną i charakterystyką jego literacko-pedagogicznej działalności.

księży prześcignąćby zdołał, aż do ostatniej doby stojąc wytrwale na stanowisku kościelnym i całą nadzieję pokładając na cudotwórczej sile katolicyzmu, nie przyczynili się zupełnie do rozbudzenia ducha prawdziwego krytycyzmu, będącego, jak słusznie utrzymuje Pearson „the very life-blood of science“; bo też, jak powiada Schopenhauer, filozofja i teologia są to dwie szale tej samej wagi: im wyżej wznosi się jedna, tym niżej druga opada.

Nie przyczynił się do tego również idealny realizm romantyczno-teologiczny b. profesora w Warszawie, H. Struvego.

Myśl krytyczna trysnęła z dwóch źródeł. Jednym z nich było i jest funkcjonujące od r. 1896 na uniwersytecie Lwowskim seminarjum filozoficzne Twardowskiego, które doprowadziło do powstania w r. 1904 Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Do roku zaś 1907 przez lat kilka-nością mieliśmy drugie takie, co prawda, mniej oficjalne, lecz niemniej żywotne ognisko pracy filozoficznej w Warszawie, a duszą jego był właśnie Ad. Mahrburg. Gdy na wszechnicach polskich kwitła przeważnie metafizyka i filozofja dogmatyczna, prawdziwa filozofja naukowa rozwinęła się u nas w cieniu i w kryjówkach ustronnych szukała i znalazła sobie adeptów. W najbardziej niepomyślnych i krępujących warunkach, w katakumbach, przez szereg lat udzielał Mahrburg nauk licznym zastępom słuchaczy, garnących się z zapałem do wiedzy istotnej. Parę tysięcy osób, rekrutujących się z pomiędzy młodzieży uniwersyteckiej i politechnicznej, młodych lekarzy-psychjatrów, prawników i nauczycieli, żądnych wiedzy filozoficznej, przeszło szkołę Mahrburga, słuchając (od roku 1890) zarówno pociągających, jak w wysokim stopniu pouczających, bo na najlepszych, krytycznie opracowa-

nych źródłach opartych, wykładów jego z dziedziny psychologii, logiki, teorii poznania, teorii sztuki, pedagogji i historii filozofji.

Jeżeli zważymy wysoką abstrakcyjność teorii filozoficznej Mahrburga, surowość wymagań i nieubłagany a wiecznie czujny krytycyzm jej twórcy, to samo przez się nasuwa się pytanie, czym objaśnić wielkie powodzenie Mahrburga, które pozwoliło mu pociągnąć ku sobie i przez szereg lat panować nad rzeszą tak liczną umysłów?

Przyczyn tego zjawiska szukać musimy we właściwościach jego ducha i jego zdolnościach umysłowych. Są niemi przedewszystkiem: prawdziwa miłość nauki i niezrównany talent wykładowczy. W sercu Mahrburga gorzał święty ogień namiętnego umiłowania wiedzy naukowej; całą swą istotą ukochał on naukę i przekonywającym słowem rzeczywiście szczepił zamiłowanie do niej w duszach swych słuchaczy. Ponieważ posiada umysł, należący, że użyjemy terminologii Ostwalda, do typu klasycznego, nie zaś do romantycznego, na polu badań naukowych, więc podbijał umysły nie entuzjazmem, tylko siłą rozumu, ścisłością logiki, gruntownością oraz jasnością wywodów. Nauka była tą osią, dokoła której obracał się cały jego świat myślowy, życie jego ducha. I właśnie z tej miłości dla nauki wypływało głębokie pragnienie zrozumienia jej istoty, jej walk wewnętrznych, jej rozwoju bezgranicznego nie w myśl dogmatycznej zasady Du Bois Reymonda — „Ignoramus — ignorabimus“, lecz tej innej głębszej, prawdziwszej wypowiedzi Hipolita Taine'a (formułującej myśl Galileusza): „Widzę granice własnego umysłu, ale granic umysłu ludzkiego nie widzę“. Rozumiał Mahrburg doskonale związek, istniejący między pracą naukową a życiem. Idealizm, realizm, empiryzm, ra-

cjonizm, materjalizm, spirytualizm, krytycyzm, pozytywizm, ewolucjonizm — to nie są, jego zdaniem, tylko rubryki szkolne, hasła i doktryny, zawarte w księgach i nieprzekraczające progów gabinetów i audytorjów, lecz są to także dźwignie, najczęściej bezwiednie oddziaływające na wszelkie sprawy ludzkie, na życie; dźwignie te poznać należy, ażeby nie być ich ślepym i biernym narzędziem. Krzewił przekonanie, że nauka ma olbrzymie znaczenie wychowawcze dzięki swojej metodzie, dzięki urabianiu naukowego sposobu myślenia, dzięki przyzwyczajaniu myśli do ścisłego i bezstronnego badania faktów; doskonale zarazem zdawał sobie sprawę z niedorzeczności intelektualizmu i krańcowego racjonalizmu, twierdząc, iż życie jest nieskończenie bogatsze od wszelkiej filozofji, która wobec tego nie może, ani jako nauka, ani jako pogląd na świat, przewodzić mu absolutnie, może zaś być tylko jednym z wielu, co prawda, bardzo ważnych czynników życiowego rozwoju; nie może, jak mniema Nietzsche, stworzyć kultury, lecz wszelką kulturę może nauczyć rozumieć. Sam stojąc wiernie pod sztandarem czystej, teoretycznej nauki, stale nawoływał do życia tych swoich uczniów, którym się zdawało, że nauka wypełnić im życie potrafi, nawoływał do życia, gdyż wiedział, jak mało umysłów znaleźć w niej tylko może szczęście całkowite. Przez cały jednak ciąg swej pracy naukowo-wychowawczej niezłomnie starał się krzewić pogląd, iż każdy może w miarę sił i zdolności przyczynić się do rozwoju nauki. Bo chociaż nauka potrzebuje talentów i natchnień, a zdobycze naukowe wymagają umysłów genialnych, to jednak, dodawał zgodnie z Guyau¹⁾, „i to jest

¹⁾ Guyau L'irréligion de l'avenir, VI éd., 345.

faktem niezaprzeczonem, że nauka potrzebuje nietylko twórczości, lecz i roboty, nietylko wybitnych umysłów, lecz i pracowników zawodowych. Szczególnie społeczny wielki warsztat nauki spotrzebowuje całe zastępy umysłów aż do najskromniejszych uzdolnień: byleby sumiennych i pracowitych. Dzieje się tak dzięki temu, że każda nauka ma na porządku dziennym szeregi zagadnień, wymagających umiejętnej fachowej roboty według określonych metod. Trzeba materiałów, eksperymentów, obserwacji; trzeba te materiały porządkować i systematyzować; trzeba hipotezy już postawione rozwijać, wysnuwać z nich konsekwencje i sprawdzać. Dopiero, gdy się nagromadzi dostateczna ilość materiałów należycie uporządkowanych, umysł bardziej oryginalny i twórczy przetapia je na nowe wytwory teoretyczne, otwiera nowe perspektywy dla dalszych prac zawodowych¹⁾. Utyskiwanie, napaści i protesty, skierowane przeciwko nauce, Mahrburg odpiera z całą stanowczością i z głębokim przekonaniem o jej potędze. Już w naturze rzeczy leży, że od czasu do czasu zapanowuje reakcja, następuje w umysłach rozczarowanie i głoszone bywają hasła bankructwa nauki. Ale wówczas, zdaniem Mahrburga, „bankrutuje nie nauka, lecz w pewnych umysłach bankrutują fałszywe na nią poglądy, bankrutują niesłusznie, bo z jej istotą niezgodnie pokładane w niej nadzieje, bankrutują narzucone obce jej tendencje. Stosunkowo bardzo nieliczne umysły są uzdolnione i przygotowane należycie do pojmowania jej istoty i właściwych jej zadań²⁾. Mahrburg podziwia niezachwiany spokój i tę stanowczość, z jaką złorzeczona nauka kroczy

¹⁾ Książka, 1903, № 4.

²⁾ „Co to jest nauka?“ Przegl. Filoz. I, 1, 26.

swoją drogą, zbrojna w swoje metody i osiągnięte wyniki, a tak pysznie usadowiona na olbrzymim warsztacie pracowni, katedr, akademji, bibliotek, muzeów i posługująca się tak olbrzymim piśmiennictwem specjalnym, ogólnym i popularnym. Dzieje nauki—twierdzi Mahrburg—świadczą dowodnie, że niewzruszona w posadach swoich śmiało i silnym krokiem podąża naprzód. Z każdej reakcji wychodzi cało i wynosi większą świadomość swojej istoty, zadań i powołania.

Lecz samo pragnienie, chociażby najgłębsze, rozbudzenia zamiłowania do wiedzy prawdziwej i przeszczepienia na nasz grunt zachodnio-europejskiej myśli filozoficznej, byłoby niedostatecznym, gdyby nie był Mahrburg tej myśli znakomitym rzecznikiem. Rzetelna i z najlepszych źródeł czerpana wiedza filozoficzna; umysł niezwykle jasny, silny, bystry, logicznie wyćwiczony; wreszcie wyjątkowe uzdolnienie pedagogiczne—oto oręż, którym podbił umysły. Dotąd jeszcze mam żywe wspomnienie wrażenia, jakiego doznałem w roku 1898, gdy po raz pierwszy trafiłem na wykład Mahrburga z psychologii. Na tle kruczych włosów, okrywających pięknie rozwiniętą czaszkę, i ciemnego zarostu uderzało wyniosłe, myślące czoło, wzrok bystry a zarazem jakieś skupienie myśli w wyrazie twarzy, tchnącej mocą woli, powagą, szczerością i energją sądu. Wykład swą formą i treścią najzupełniej harmonizował z tym wyrazem. W zdumienie wprowadził mnie prelegient znakomitym panowaniem zarówno nad przedmiotem, jak też nad myślą własną i mową polską. Precyzja wysłowienia szła w parze ze ścisłością, jasnością i trafnością sądów. Wielka abstrakcyjność wykładu nabierała w wypowiedzi powabu, soczystości, barwy i łatwości. Energja myśli dorównywała skończonej

i nic do życzenia niepozostawiającej formie. Wykład mógł iść w stenograficznym odpisie do druku bez żadnej korekty i stanowił całość pod względem zewnętrznym i wewnętrznym skończoną, chociaż był wykładem z kursu. Jakaś samorzutna wewnętrzna potrzeba, konieczność jasnego ujmowania zagadnień, namiętne napięcie energii myśli i siła przekonania o słuszności swego stanowiska—stanowiły charakterystyczną właściwość prelekcji Mahrburga. Nie spotkałem dotąd lepszego prelegienta-profesora filozofji. To wykończenie wykładów, jak również i pism Mahrburga, dowodzi, że odczuwał on specjalne piękno nauki, to, o którym mówi Pearson, piękno myśli silnej i krytycznej, że był pod tym względem artystą. Ale pod tą szatą wyrazową, wzorowo poprawną, ścisłą, a nieraz barwną, pulsowała myśl przenikliwa, umysł lubiący stawiać zagadnienia na ostrzu noża, z możliwym radykalizmem teoretycznym, z natury wróg wszelkich dwuznaczników, kompromisów i obsłonek, każdą kwestję wydobywający na jaśnią i przedewszystkim stawiający ją przed trybunałem logiki. Obycie się z metodami filologicznymi zastrzyło w Mahrburgu precyzję i dokładność w ujmowaniu znaczeń wyrazów, a co zatym idzie pojęć i poglądów. Uświadamiał on sobie, że „język jest jakby archiwum pracy duchowej człowieka, w którym wybitnie zaznaczają się wszelkie przeobrażenia i przewroty myśli ludzkiej. Rodowód każdego wyrazu i znaczeń jego zmiennych w ciągu wieków jest już pod wielu względami świadectwem pierwszorzędnej wagi o dziejach myśli ludzkiej...“¹⁾. Lecz utrzymywał zarazem, że o ile język ma być wyrazem naszych myśli, uczuć i pragnień, musimy go urabiać sami, jeżeli materiał, przez przod-

¹⁾ „Historja filozofji“. Porad. d. s., 1899, II, 586.

ków przekazany, nie starczy na nasze potrzeby, lub im nie odpowiada. „Chęć wciskania bądź co bądź naszej treści duchowej w stare formy językowe nigdy nie ujdzie bezkarnie i tylko złudzenie może utrzymywać nas w mniemaniu, jakoby ogromna ilość wyrazów przetrwała wieki bez zmiany: przetrwać może tylko forma dźwiękowa, ale treść przepływa przez tę formę z szybkością, odpowiadającą przeobrażeniom myśli ludzkiej i prądu tego nic powstrzymać nie zdoła¹⁾. Sam pisał jak mówił: językiem czystym, poprawnym i jędrnym. Charakterystyczną właściwością pism jego są porównania i przykłady, czerpane z różnych nauk przyrodniczych. Wszystkie rozprawy i większe artykuły, ogłoszone przez Mahrburga z dziedziny psychologii i filozofji — „Teorja celowości ze stanowiska naukowego“ (1888), „Dziedziczność pod względem empirycznym“ (1889), „Monizm społeczny i echa jego u nas“ (1890), „Psychologja społeczna i jej stanowisko w systemie wiedzy“ (1891), „Gienjusz i obłąkanie“, „Co to jest nauka?“ (1897), „Fenomenizm“, „Forma“, „Podział i układ nauk“, „Psychologja“, „Historja filozofji“, „Logika i teorja poznania“, „Filozofja i metafizyka“, „Rozwój życia psychicznego“, „Filozofja społeczna“, „W sprawie naukowości metafizyki“ (1903) — noszą te same znamiona: odznaczają się jasnością myśli, trafnością sądów, gruntownym oddaniem poglądów innych uczonych, krytycyzmem i prawdziwą *force majeure* Mahrburga — logiką rozumowania druzgocącą, abstrakcyjnością, a zarazem żywością myśli pełnej i soczystej, formą niekiedy piękną. Można, zapewne, jak twierdzi Kant, szczypać każdy wykład filozoficzny, niepodobna jednak odmówić pismom Mahrburga jednolitości. Zre-

¹⁾ „Trybunał logiki i tradycji“. Kraj, 1889, № 9.

sztą, „nikt nie jest gienjuszem wogóle, niezależnie od warunków i w każdej chwili, nawet boski Homer drzemie niekiedy“.

Lecz nadewszystko podnieść trzeba w Mahrburgu zmysł krytyczny i zdolności polemiczne. Już Kant wołał, że żyje w wieku krytyki, której wszystko poddać się musi, cokolwiek chce rościć pretensję do poważania¹⁾, że dzieło krytyki, to wielkie dzieło, zadaniem jej bowiem jest usunąć sprzeczności, kompromisy, eklektyzm, zedrzyć pokost obłudy i błędu, wydobyć na jaśnią zasady pewne, na których możnaby oprzeć dalsze dociekania w kierunku wykrycia dostępnej dla umysłu prawdy. „Tylko to pewna — dodawał Kant²⁾ — że kto raz zasmakował w krytyce, temu nazawsze obrzydłą wszelkie brednie dogmatyczne, któremi się poprzednio z konieczności zadawała, gdyż rozum jego potrzebował czegoś, a nic lepszego znaleźć nie mógł dla swego zajęcia“. Otóż ma Mahrburg, że użyję słów Brzozowskiego z „Legiendy młodej Polski“, „wstręt do myśli bezkrytycznej, zrośnięcie się z metodami nauki, jak z instynktem“. Zdolności zaś krytyczne, jak słusznie utrzymuje Guyau, są dowodem siły umysłu³⁾. Nauka dla pogłębienia swoich dociekań wymaga krytycyzmu; zdolności zaś twórcze rzadko idą w parze ze ścisłą i subtelną krytyką. „Twórcy nowych metod, powiada S. Dickstein⁴⁾, ukazują drogi nowe, lecz często późniejsi dopiero badacze poddają krytyce pojedyncze części odkrycia, poprawiają i uzupełniają je, a zwłaszcza ustalają warunki i granice, w których nowe metody i teorie mają rację bytu, w których mogą być bez błędu stosowane“. Takim krytykiem w dziedzinie naukowo-

1) „Krytyka czystego rozumu“, 5, 595.

2) „Prolegomena“, 137.

3) Guyau. La morale anglaise contemporaine. 1900, str. 149.

4) S. Dickstein. Hoene-Wroński, 1896, str. 231.

-filozoficznej jest Mahrburg. „Dość często — pisał — wśród sporów ustnych, a niekiedy i w polemice publicznej, daje się zauważyć pewne lekceważenie krytyki logicznej, bagatelizowanie jej zarzutów, jako objawu pedantyzmu szkolarskiego, suchego formalizmu; atakowani przez krytykę logiczną zwykli wobec niekompetentnych słuchaczy lub czytelników zasłaniać się niechęcią wdawania się w jałowe spory w słówka, tłumaczyć się tym, że nie mają na względzie uczonych, że chodzi im o rzecz, nie o formę... Jest to głębokie nieporozumienie. Kogo uraża to, że myśl przezeń wyrażoną bierzemy poważnie i poddajemy ją krytyce logicznej, ten składa dowód, że sam nie bierze na serjo tego, co mówi lub pisze, że nie szanuje w sobie istoty myślącej, ten nie rozumie, że słuszny zarzut logiczny jest wyrokiem śmierci dla wiedzy, tak samo naukowej, jak nienaukowej“...¹⁾). Wobec tego stał się u nas Mahrburg prawdziwym biczem logicznym, co przedewszystkim zaznaczyło się w licznych jego polemikach z Massoniusem, Struvem, Twardowskim, Wartenbergiem, Heryngiem, Heinrichem, Dybowskim, Morawskim, Janetem i innymi. Wychodzi bowiem z tej zasady, że „poglądy, chociażby najbardziej w nauce utrwalone, nie zamieszkują idealnych przestworzów platońskich, lecz żyją w danym miejscu i w danych umysłach; by im powagę zapewnić, trzeba je rozwijać, trzeba ich bronić, trzeba wywalczać dla nich grunt i powietrze od przeciwników“²⁾). I jest polemistą niezrównanym. Nieraz bezwzględny w sądach i rozumowaniach, gruntownie jednak pomyślanych i uzasadnionych, zawsze w gruncie rzeczy poważny i ścisły, staje się często dowcipnym i ciętym, pełnym subtelnej ironji.

¹⁾ „Logika i teoria poznania“. Porad. d. s., 1902, IV, 20 — 21.

²⁾ „O prawdę“. Prawda, 1889. № 2.

Werwa polemiczna dorównywa wówczas pomysłowości djalektyki: trafność ujęcia pojęć, ścisłość wystowienia, jasność i bystrość sądu — oto cechy, po których znać pazury lwa.

Umysł Mahrburga jest przede wszystkim umysłem burzącym, zdolności zaś krytyczne tak samo są potrzebne na każdym polu pracy, jak i zdolności twórcze. Prawdziwy gienjusz — powiadają niektórzy — nie burzy, lecz buduje. „Nieprawda — odpowiada Mahrburg — gdyby się zawsze tylko nadbudowywało na zmurszałych już podwalinach, toby wszystkie nowe budowle niechybnie były narażone na ruinę... Każdy nowy kierunek lub wytwór musiał być jednocześnie zaprzeczeniem i grozić ruiną poprzedniemu“¹⁾. Uświadamiał sobie Mahrburg doskonale, jak ożywczym źródłem może być taka praca krytyczna, jak piekącą bywa nieraz potrzeba zerwania ze siebie gniołającej i krępującej swobodę ducha skorupy kulturalnych nawyknień i naleciałości, kołyszających umysł do słodkiego snu. Jako prawdziwy krytyk — znawca o gruntownej wiedzy, pozytywnych poglądach i określonym stanowisku umysłowym, w każdej krytyce swojej dawał coś pozytywnego, jakąś analizę psychologiczną, klasyfikację pojęć, jakieś trafne wskazówki metodologiczne. Miał też rzadki dar intuicyjnego wnikania w myśl pisarza lub rozmówcy, chwytania w lot istoty zagadnienia, a zarazem zdolność wchłaniania olbrzymiego materiału, przetrawiania go i ujmowania w jasnej, ścisłej i teoretycznie opracowanej wypowiedzi. Myśl Mahrburga działa powściągająco, budzi refleksje, gdyż ujawnia trudności zagadnień, wykrywa słabe punkty stanowisk.

Ze stanowiska surowych swych zasad teoretyczno-poznawczych nie schodził Mahrburg nigdy i sądził, że Kant

¹⁾ Książka, 1901, № 5.



potknął się śmiertelnie, gdy w przedmowie do drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu“ objawił, że musi usunąć wiedzę, ażeby zrobić miejsce dla wiary. Szczególniej bezwzględny krytycyzm, duchem buntu moralnego odznaczają się pierwsze pisma i artykuły Mahrburga. „Nowe pragnienia — pisał¹⁾ — rodzą nowe dążności; rozwój myśli i potęgowana wiedza rodzą nowe zwątpienia; prawdy kiedyś niezachwiane podają się w wątpliwość; zrównoważony w sobie i konsekwentny egoizm pierwotny wytwarza z własnego łona uczucia altruistyczne i te głosy sumienia, w których rozterce gubi się człowiek; a gdy w końcu mniema, że kosztem bolesnej walki wewnętrznej człowiek-altruista zwycięży w nim zwierzę egoistyczne i spokój moralny zostanie osiągnięty, — występuje oto rozum ze swoim ryszunkiem krytycznym i burzy do szczętu spokój moralny. Porównajcie Homera z Dantem, Dantego z Faustem, porównajcie fatalizm zrezygnowany Hioba z furjami, rozdzierającymi sumienie Edypa, i ze zwątpieniami naszych pesymistów, i powiedźcie, czy droga, którą ludzkość kroczy, wiedzie do spokoju w harmonii?“ Wówczas jeszcze i w jego pojmowaniu determinizmu przebił kierunek fatalistyczny. Zrodziła się nauka — powiada — i pierzchy wolności, jak złuda złud. „Cały mechanizm psychofizjologiczny jest mi dziedzicznie narzucony; popędy, myśli, uczucia wyłaniają się wciąż i nikną, a nie ode mnie zależy, o czym mam w danej chwili pomyśleć i czego zachcieć, co przypomnieć i o czym zapomnieć; Kopernik, Kepler, Newton byli niewolniczymi produktami warunków i okoliczności i nie od nich zależało dowolne uszykowanie się w odwrotnym porządku chronologicznym²⁾ Teorja i praktyka coraz bardziej

¹⁾ Kraj, 1885, № 14.

²⁾ Tamże.

utwierdzają człowieka w przekonaniu, że każdy objaw psychiczny jest koniecznym następstwem nieskończonego szeregu warunków, które ani jakościowo ani ilościowo od niego nie zależą, a samo to przekonanie zdobył on dzięki koniecznemu doświadczeniu, którego nie mógł ani uniknąć, ani przyspieszyć. Spokój — powiada — nie może być ideałem człowieka i minął już nieodwołalnie wiek złoty, „wiek, gdy najwyższe szczęście upatrywano w spokoju, w ataraksji stoickiej; Dziś nic niewarte są prawdy tanim kosztem zdobyte i kunsztownie przystosowane do naszych pragnień i uczuć, którym schlebiają“. Lecz jak głęboko prawdziwie powiada o sobie Nietzsche w swojej autobiografii ¹⁾ — „przeczę, jak nie przeczesano nigdy, a mimo to jestem przeciwieństwem ducha zaprzeczającego“, tak również możemy z całą stanowczością utrzymywać, że pod tą wzburzoną powłoką nasamprzód miążdzącej krytyki, a potem „metodycznego sceptycyzmu“ Mahrburga kryła się głęboka miłość prawdy i nauki pozytywnej. „Jednym z warunków szczęścia ludzkiego — pisał później w myśl ustalonych swoich poglądów — jest rozszerzenie i pogłębienie skali życia duchowego. Często podkreślano (patrz wyżej!), że wyrobienie duchowe, większa subtelność i wielostronność ducha pociąga za sobą i większą wrażliwość na ujemne strony życia wogóle, a więc przysparza cierpień. Obok tego nie zwraca się wszakże w dostatecznym stopniu uwagi na fakt, że zarazem i wrażliwość na dodatnie strony życia wysubtelnia się i potęguje się także, że zresztą nikt prawdopodobnie nie przystałby na zmianę stopy życia duchowego człowieka, na stopę takiegoż życia bydlęcia, chociażby za cenę uszczuplenia wrażliwości na cierpienia, gdyż normal-

¹⁾ Nietzsche. Ecce homo, 1909, str. 115.

nie właściwy nam jest głód życia duchowego, czujemy się szczęśliwsi, gdy życie to zyskuje na wielostronności i subtelności“¹⁾). Zdaniem Mahrburga duch ludzki nigdy nie pali mostów za sobą, lecz zawsze buduje na fundamentach przeszłości, wcielając stare pojęcia i ideały swoje w nowe rozleglejsze i bardziej wszechstronne.

Pod surową powierzchnią żelaznego logika i suchego analityka bije w Mahrburgu serce, żądne pełni życia, kochające jego rozwój i rozlewność. Bądź co bądź — wołał — pragnęlibyśmy żyć i żyć życiem jak najzdrowszym tu, w tym zjawiskowym świecie. Wołał poezję drgającą radościami i płaczącą łzami ludzkimi, niż zachęcającą nas do „łykania mgły i pławienia się w świetle mistycznym“. Jak Pearson, był zdania, że ekstaza i mistycyzm osłabiają intelektualne zdolności człowieka, gdyż zmniejszają ich wiarę w normalny przebieg postrzeżeń. Umysł wdrożony do jasnego, logicznego myślenia, do rozważania rzeczy w świetle ściśle określonych pojęć, raziała ta mgławica duchowa, co się zazwyczaj nazywa mistycyzmem i przybiera postaci mitologiczne, marzycielskie, naiwne, chociaż doskonale rozumiał, że takie już są dzieje ducha ludzkiego, iż co pewien okres czasu muszą występować poglądy mistyczne, mgławice myśli i uczuć, stopniowo potem zwierające się „w idee wyraźne, w określony skład pojęć i poglądów, który staje się klasycznym i kierowniczym w kulturze swojej epoki, aż przyjdzie nowa fala ze swoim nywym namułem“²⁾). Wpływały stąd szyderstwa pod adresem mistycyzmu, uwielbienie dla Szekspira, wysokie szacowanie twórczości Guyau i Nietzschego. „Jeżeli już kogo, to niewątpli-

¹⁾ Książka, 1904, № 10.

²⁾ Książka, 1903, str. 230.

wie tego gienjalnego aforystę — pisał Fr. Nietzsche — tego arystokratę ducha, romantyka szamocącego się w sieci prądów społecznych i umysłowych drugiej połowy zeszłego stulecia, trzeba przede wszystkim czytać, trzeba przeżyć z nim razem wszystkie dreszcze nurtujących go namiętności, wżyć się w jego idjosynkrazje, zaawanturować się w jego urojone rodowody moralności, buntować się z nim razem przeciwko wszystkiemu, co jest utartym komunałem życiowym, rozprężyć siły żywiołowe, wiekami zakute w skorupie, zwanej kulturą, i myślą niespokojną nurzać się w orgjach obrazów i paradoksów. Z tego bezpośredniego obcowania z Nietzsche wyłoni się nie gotowy system filozoficzny, ale jakieś zbudzenie i wyzwolenie tego, co dany skład warunków kulturalnych znieczula i tłumi“¹⁾.

Przeciwnik wszelkiego dogmatyzmu, teologizującej nauki czy teologii, kokietującej naukę, rugował z filozofii wszelkie naleciałości klerykalno-teologiczne, stając stale i konsekwentnie w kwestjach wiary na stanowisku agnostyka. „Nigdy — pisał — nie czyniłem wycieczek przeciwko żadnej religii, nigdy nie zaprzeczałem istnienia Boga, tak samo, jak nie podawałem za naukową tezę, że Bóg istnieje, bo na żadną z tych tez nie umiałbym przytoczyć żadnych dowodów naukowych: jest to wyłączny i nietykalny przedmiot wiary i sumienia osobistego“¹⁾.

Jak Höffding, którego wysoko jako psychologa i historyka filozofii cenił, był wielbicielem wielkich umysłów i wiel-

¹⁾ Książka, 1905, № 2.

²⁾ Kraj, 1889, № 1; por. „Psychologja“ Porad. d. S., 1901, I, 567. Zresztą zawiódł się tu Mahrburg: właśnie podobne stanowisko agnostyczne najbardziej uraża wierzących czytelników i sprawozdawców...

kich systemów, podnosił jako zaletę pierwszorzędną — jasność i ścisłość myśli, wysoko szacował prawdziwie oryginalne indywidualności, których twórczość może ulec zdemokratyzowaniu się. Napuszoneści i zawłości zarówno stylu, jak myśli nie znosił. „Powiadają — podkreślał — że Hegel chełpił się z tego, że nikt nie rozumiał jego djalektyki metafizycznej. Czyż jednak ta niezrozumiałość uratowała system jego? Fakt, że ktoś w utworach swoich zamyka się przed ogółem, że poprzestaje na szczupłej garstce mniej lub więcej szczerych zwolenników czy wielbicieli, bynajmniej nie jest dowodem wyższości. Dowodu jej trzeba szukać poza obrębem tego chełpliwego arystokratyzmu ducha, który z pogardą zapewnia, że tworzy dla wybranej garstki, to the happy few... Pewien utwór może być dlatego na razie dostępny dla garstki tylko, że garstka tylko jest przygotowana do jego zrozumienia i odczucia, ale i dlatego także, że odpowiada pewnej rzadko spotykanej odrębności, idjosynkrazji. Tym wyższą jest wartość danego twórcy i utworu, im bardziej on jest lub może stać się z czasem powszechnym dobrem duchowym ludzkości, im bardziej sprzyja wzbogaceniu i podniesieniu stopy życia duchowego. Najbardziej istotnym znamieniem wyższości duchowej jest oryginalna indywidualność, zdolna nasycić pod pewnym względem ducha ludzkiego wogóle, stać się dobrem powszechnym. Tak duch ludzki odżywia się i rośnie przez wieki, wchłaniając i rozczyniając w sobie pierwiastki indywidualne, o ile te są rozpuszczalne, o ile przyswoić się dają“ ¹⁾.

W ciągu całej swej działalności publicystyczno-pedagogicznej starał się Mahrburg przeciwdziałać polskiemu

¹⁾ „Znamiona wyższości duchowej“, Książka, 1903, № 9.

pseudo-indywidualizmowi, niejednokrotnie objawiającemu lekceważenie dla nauki i pełnej zaparcia się u nas pracy naukowej: przypominał stale, że trzeba się uczyć, przeminął wiek złoty, a wszelki postęp w dziedzinie myśli naukowej witał z prawdziwą rozkoszą. Ponieważ uważał, że żyć, to znaczy nie tylko rozwijać działalność, zmierzającą do zaspokojenia aktualnych potrzeb, lecz znaczy to zarazem ćwiczyć się na wszelkie możliwe przyszłe ewentualności, rozszerzać skalę zdolności życiowych, więc sądził, że i naukę można stosować do rozmaitych celów — technicznych, moralizatorskich, religijnych, politycznych i wogóle wszędzie, gdziekolwiek chodzi o naukowo-uzasadnione informacje, zrozumienie czegoś lub przewidywanie. Sam zaś w szeregu wykładów i pism pokazał, jak można ją wyzyskać dla celów wykształcenia ogólnego. W rozprawach, umieszczonych w „Poradniku dla samouków“ rozsiał Mahrburg mnóstwo cennych, niczym nie dających się u nas zastąpić, wskazówek natury metodologicznej, świadczących o przemyśleniu do końca istoty twórczości naukowo-filozoficznej. Przekonywające klasyfikacje, schematy, oraz podziały nauk i dyscyplin naukowych, jak np. psychologii i teorii poznania, jasna, kompetentna i jednolita terminologia filozoficzna — ułatwiają rozejrzenie się w ogromie materiału. Gruntowne wyjaśnienie znaczenia logiki dla wykształcenia ogólnego, wykazanie różnicy pomiędzy metodą badań, a wykładem wyników dociekań, wykazanie heurystycznego znaczenia historii filozofji, wszechstronna ocena znaczenia dziejów filozofji, pouczający rozbiór typowych błędów myśli ludzkiej — są to rzeczy, których próżno szukalibyśmy gdzieś indziej w naszej literaturze pedagogiczno-filozoficznej.

Pogląd Mahrburga na wykształcenie i samowykształcenie w duchu naukowym opiera się na zasadach następujących.

Przedewszystkim należy wystrzegać się wszelkiej rutyny, wszelkich obszernych i stałych programów, należy iść własną drogą, oprzeć swe wykształcenie na swych istotnych uzdolnieniach i zamiłowaniach. Właśnie życiorysy wybitnych samouków szczególnie uwydatniają tę ich przewagę niekępowanego rozwoju w dowolnie obranym kierunku, a zresztą, jak słusznie zaznacza Mahrburg, każdy specjalista nawet jest w przeważnej części samoukiem, w którego wykształceniu rolę nieznaczną odegrały programy szkolne, natomiast wszystko uczyniły osobiste skłonności i sposoby brania się do rzeczy. Przytym zwraca Mahrburg racjonalną uwagę, że „twierdzenie często dziś powtarzane, jakoby pewnej nauki można się uczyć tą samą drogą, jaką jej prawdy były osiągnęte, jest jednym z tych bałamuctw pedagogicznych, które wprawdzie nie grożą tym, iżby się kiedykolwiek w praktyce miały urzeczywistnić, jednak praktykę tę mogą odwozić od rzetelnych jej zadań. Wyobraźmy sobie pedagoga, któryby uczniów swoich prowadził do kąpieli i czekał, aż za przykładem Archimedesza odkryją prawo ciężarów gatunkowych, lub rachował na to, że uczniowie jego, jak niegdyś Galileusz, wobec chwiejącej się lampy, zawieszanej na sklepieniu kościoła, odkryją prawo izochronizmu. Taki pedagog musiałby nasamprzód uczniom swoim dać umysły Archimedesza lub Galileusza“¹⁾).

Następnie, nie powinien, zdaniem Mahrburga, samouk ścigać mrzonki wszechwiedzy, rozpraszać się i przeskakiwać od nauki do nauki, od zagadnienia do zagadnienia, gdyż

¹⁾ „Psychologja“, Porad. d. s., 1, 586; „Historja nauki“, Porad. d. s., II, 606. Por. M. E. Boole: Przygotowanie dziecka do wiedzy ścisłej. Przekł. pol., str. 16.

skaże się z góry na dyletantyzm we wszystkich. Z olbrzymiego materiału wiedzy naukowej trzeba umieć wybrać to, co wobec spóczesnego stanu nauki, wobec istotnych potrzeb człowieka światłego, oraz wobec danego stanu umysłu, możnaby uznać za istotne i niezbędne dla zdobycia wykształcenia ogólnego. W tym zaś celu należy obrać jedną jakąś naukę za główny przedmiot studjów swoich i ze stanowiska jej potrzeb i trudności uzupełniać swoją wiedzę we wszystkich kierunkach. Co do reszty należy trzymać się reguły: mało ale gruntownie, gdyż chodzi nie o wszechwiedzę, tylko o światło nauki¹⁾. Zakreślanie zaś imponujących programów nigdy nie prowadzi do celu, gdyż człowiek utyka po drodze. „Gdyby ludzie nie mieli odwagi puszczać się na morza, których dna nie znają, toby słupy Herkulesowe dotąd były nieprzebytą granicą Starego świata; gdyby każdy kandydat na psychologa musiał nasamprzód zostać fizykiem, chemikiem, biologiem, tobyśmy nie mieli ani psychologów ani psychologii“²⁾. Kto niema odwagi błądzić, ten prawdy nie posiedzie. Lecz nieodzowną podstawą umysłu, wybierającego się na podbój świata, jest myśl przewodnia i określone stanowisko³⁾. Każdemu samoukowi winno chodzić przedewszystkim o znalezienie jakiegoś trwałego punktu oparcia. Lepszym jest nawet błędne stanowisko, niż wogóle brak jego. To też broni Mahrburg zdania Faraday'a, że „kto chce dobrze myśleć, ten powinien nasamprzód poddać się tyranji cudzej myśli“; i sąd ten uważa za głęboką prawdę psychologiczną i pedagogiczną. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o zniesienie autonomji myśli,

¹⁾ Porad. d. s., I, str. XLII.

²⁾ „Psychologia“. Porad. d. s., I, 559.

³⁾ Tamże, 584.

chodzi tylko o określone stanowisko, o metodę, o szkołę. Jako wymowną tej prawdy ilustrację przytacza świadectwo Rousseau, który tą drogą zdobył wykształcenie ogólne i filozoficzne, a którego, jak to sam wyznaje, nigdy potym nie oskarżono o ślepe naśladownictwo i o przysięganie *in verba magistri*¹⁾). Na poparcie tego sądu Mahrburga możnaby jeszcze z historii duchowego rozwoju ludzkości przytoczyć dużo przykładów nawet umysłów gienjalnych, które rozpoczynały się od naśladownictwa. Zapewne, interesowało je wszysk zynajmniej w sferze ich działalności, lecz ktoś jeden wybrany, przeważnie namiętnie potym zwalczany, wywierał przez czas dłuższy wpływ dominujący, zmuszając ze swego określonego stanowiska patrzeć na rzeczy. Jak w muzyce Mozart wzoruje się na Bachu i Gasse'm, Beethoven na Mozarcie, Meyerber na stylu włoskim, tak w nauce Tacyt jest pod wpływem Cycerona, Platon wielbi Sokratesa, Arystoteles usilnie studjuje Platona, Leibniz opiera się na Kartezjuszu, Pascal naśladowuje Montaigne'a, Kant ulega wpływowi Hume'a i Rousseau, Schopenhauer jest pod wpływem Kanta, Nietzsche urabia się na Schopenhauerze, Guyau tworzy pod wpływem Platona, Kanta i Spencera i t. d.²⁾.

Jeżeli chodzi o wykształcenie ogólne, to celem musi być, zdaniem Mahrburga, człowiek światły, czyli posiadający „tyle wiedzy naukowej i tak wyćwiczony umysł, żeby w każdej sytuacji być w stanie oprzeć swój sąd o rzeczach i swoje postępowanie na możliwie najlepszych informacjach, możliwie najpoprawniejszym zrozumieniu i na najbar-

¹⁾ Rousseau. Les Confessions, 1813, t. II, 95.

²⁾ Porów. Joly. Psychologie des grands hommes, rozdz. III.

dziej uzasadnionych przewidywaniach. Nie przypuszcza to ani wiedzy fachowej w jakimkolwiek kierunku, ani wszechwiedzy; lecz przypuszcza świadomość potrzeby i umiejętność szukania takiej wiedzy naukowej, na której możnaby oprzeć za każdym razem swój sąd lub postępowanie, i w niemniejszym stopniu przypuszcza zdolność uświadomienia sobie w każdym przypadku, gdzie się zaczyna niewiedza w znaczeniu naukowym¹⁾). Mając na względzie Descartesa, Leibniza, Locke'a, Hume'a, Helmholtza, Kanta, Wundta, był Mahrburg zdania, że wszelka filozofja i wszelkie wykształcenie ogólnofilozoficzne winno szukać trwałego oparcia z jednej strony w matematyce i przyrodoznawstwie, z drugiej — w psychologii i logice. Sam teoretyk, zachęcał jednak gorąco do czynienia doświadczeń, przerabiania eksperymentów, do pracy w laboratorjach, słowem do sprawdzania wszelkich sądów i założeń, ostrzegając jedynie przed zbyt pośpiesznym i niekrytycznym formułowaniem osiągniętych doświadczalnie wyników. Ze stanowiska programu wykształcenia naukowego surowej krytyce poddawał zarówno klasycyzm, jak realizm, stając w obronie humanizmu nowożytnego. „Humanizm nowożytny domaga się całkowitego człowieka przedewszystkim, człowieka, któryby uświadamiał sobie, czym jest świat otaczający i jakim jest powołanie jego w tym świecie. Jednym z pierwszorzędných środków, do tego celu wiodących, jest naukowo uzasadniony pogląd na świat i naturę człowieka. Ze stanowiska tych wymagań klasyk, nie zdający sobie sprawy z tych węzłów, które go wiążą z przyrodą, zrzedzący na materializm przyrodoznawstwa, którego nie rozumie, jest tak samo kaleką duchowem, jak realista, który z poza fabryk

¹⁾ Porad. d. s., II, 675.

i maszyn nie dostrzega człowieka z jego potrzebami i dążeniami idealnymi, człowieka, który stoi wprawdzie na gruncie przyrody, ale pragnie ten świat urządzić po swojemu i ma prawo do tego. Klasycyzm jest także humanizmem w swoim rodzaju, lecz humanizmem pseudoklasycznym, oderwanym od swego gruntu dziejowego, nieprzygotowanym do dzisiejszych potrzeb kulturalnych, krótko mówiąc — jest przeżytkiem. Nowożytny humanizm musi oprzeć się na gruncie kultury nowożytnej, uwzględniając jej wartości i cele¹⁾. To też z nadzwyczajnym zaciekawieniem, gorączkowym przejęciem się śledził Mahrburg za rozkwitem teorii pedagogicznych i praktyki wychowawczej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, tej ziemi obiecanej pedagogji naukowej, gdzie szkolnictwo zarówno publiczne, jak prywatne wszelkich typów, pomimo konieczności specjalizacji, jest, metodologicznie rzecz biorąc, ogólnie kształcącym: dąży do dania swym uczniom cennego kapitału metod i doświadczenia²⁾.

Retrospektywny przegląd wyłożonych powyżej poglądów prowadzi do dwóch wniosków, w których, naszym zdaniem, streszcza się istotne znaczenie pracy Mahrburga na polu krzewienia u nas zasad nauki i filozofji. Jeden wypływa z właściwości jego umysłu i jego stanowiska gnoseologicznego. Najgłębiej przeświadczony, że kamieniem węgielnym wszelkiej poważnej myśli i pracy naukowej dla zdobycia prawdy jest gruntowne wykształcenie logiczne i teoretyczno-poznawcze, ten przenikliwy i wiecznie czujny meto-

¹⁾ Poradn. d. s., I, XLII.

²⁾ Porów. Om. Buyse: *Méthodes américaines d'éducation générale et technique*, 2 éd., 1909.

dolog i analityk w ciągu swej działalności literacko-pedagogicznej uczył prawdziwie stalowej logiki i krytycyzmu w duchu „Krytyki czystego rozumu“ Kanta i radykalizmu epistemologicznego Pearsona. Słusznie będąc, zarówno jak Kant, głęboko przeświadczony, że wiele problemów powstaje tylko wskutek wadliwego stawiania pytań, pokładał, jak Pearson, zaufanie jedynie w naukowej metodzie badań, kładąc, jak przystało na filozofa-krytyka, nacisk na psychologiczną i logiczną analizę pojęć w celu zapobieżenia możliwym metafizycznym niejasnościom. Ma to ogromne znaczenie: za często bowiem zasypia jeszcze umysł ludzki. Gdzie zaś krytycyzm panuje najnieubłagańszy, tam najbliżej si bywamy prawdy, której pożądamy, a której miłość, jak twierdzi Hume „never is nor can be, carried to too high a degree“. Im częściej oraz im przez gęstsze sita krytyczne przesiewać będziemy wiedzę naszą, tym czystsze ziarna prawdy otrzymamy.

Drugi wniosek wypływa z charakteru samej pracy Mahrburga, jego sposobu brania się do rzeczy, jego oceny wartości ludzkich i życia: jest to silne przekonanie o możliwości i wartości postępu myśli naukowej, wiara w moc działania owocnego w granicach potrzeb i ideałów ludzkości, i daje się wyrazić słowami Carlyle'a: „Zawieście waszą czułośćkowość, wstrzymajcie wasze płaksliwe skargi i również płaksliwe zachwyty! Odrzućcie całą waszą uczuciową błahostkowość i bierzcie się do pracy, jako ludzie“.

Od końca zeszłego wieku wpływ Mahrburga sięgać zaczął coraz to dalszych kręgów. Pod jego redakcją, przeważnie z jego inicjatywy, dokonano szeregu przekładów wartościowych dzieł obcych z dziedziny filozofji i psychologii —

Ziehena, Jerusalema, Boutroux, Loeba, Höffdinga. W tym czasie przyczynia się Mahrburg do powstania i rozwoju wiekopomnego, nieocenionego w naszych warunkach „Poradnika dla samouków“, dla którego, na prośbę wydawcy, kreśli plan ogólny i po mistrzowsku opracowuje wszystkie prawie gałęzie nauk filozoficznych. „Przegląd Filozoficzny“ istnienie swoje w roku 1897 rozpoczyna artykułem Mahrburga o nauce. Przez lat kilka (1903—1906) jest on kierownikiem literackim miesięcznika — „Książka“, gdzie od roku 1901 zamieszcza lapidarne recenzje krytyczne; należy do redakcji „Ogniw“, a uprzednio kieruje działem filozoficznym Wielkiej Encyklopedji.

Takim jest umysł filozofa, najogólniejszy charakter i duch jego pracy naukowej i pedagogicznej.

I oto, gdy dzięki wywalczeniu przez społeczeństwo bardzo zresztą ograniczonych jeszcze swobód, zabłysła jutrznia wolnego nauczania przynajmniej w zakresie filozofji, która z katakumb może się wreszcie wydostać przed forum publiczne, gdy dla profesorskiego talentu Mahrburga otwiera się świetne pole owocnej działalności, tragizm losu fatalnie burzy gmach świetlanych nadziei...

Lecz ziarna prawdy, rozsiewane przez ten silny rozum, nie wszędzie padły na grunt jałowy. Niepowetowaną atoli jest stratą, iż nie ziściły się zamiary Mahrburga wydania słownika filozoficznego, oraz kompendjów psychologii i logiki, do których gromadził materiały; jesteśmy bowiem przekonani, że nikt lepiej od Mahrburga nie zdołałby wykonać w naszych warunkach prac powyższych. Urzeczywistnieniu tych planów stanęły na przeszkodzie przede wszystkim te zgoła nienormalne, okropne warunki, w jakich życie polskie i polska twórczość naukowa rozwijać się muszą, o czym

świadczą nie tylko głosy¹⁾ uczonych tej miary, co Baudouin de Courtenay, lecz całkowite dzieje życia i walki o prawdę naukową takich ludzi, jak Nałkowski i Mahrburg.

¹⁾ Dzieje myśli, 1909, II, 2, str. 271.

ROZDZIAŁ II.

Źródła poglądów filozoficznych.

Dla dokładniejszego zrozumienia poglądów Mahrburga na naukę, psychologję, filozofję i metafizykę, oraz dla ściślejszego ujęcia podstaw gnoseologicznych, na których te poglądy są oparte, pożyteczną będzie, jak sądzimy, rzeczą wykazać nasamprzód główniejsze ich źródła, wskazać kierunki naukowe i filozoficzne oraz myślicieli, pod których wpływem kształtowały się one i ostatecznie skryształizowały w określoną teorię filozoficzną, ścisłą i konsekwentną.

Słusznie utrzymuje Mahrburg, iż w obecnym stanie nauki każdy uczony a więc i każdy filozof z konieczności musi wylegitymować swoje stanowisko teoretyczne w stosunku do trzech kierunków myśli nowoczesnej: krytycyzmu, pozytywizmu i ewolucjonizmu, społeczna bowiem filozofja naukowa syntezuje te trzy pierwiastki i niema obecnie mniej lub więcej wybitnego filozofa, któryby do pewnego stopnia nawet pomimo wiedzy i woli swojej nie był krytycyistą, pozytywistą i ewolucjonistą.

Chociaż filozofja Kanta, Comte'a i Spencera, jako naj-

wybitniejszych przedstawicieli tych kierunków myśli naukowo-filozoficznej, pozostawiła ślad głęboki w umysłowości Mahrburga, to jednak zaznaczyć należy, iż godząc się na poszczególne ich tezy, systemy ich poddał Mahrburg surowej krytyce, wykazując w nich czy to brak konsekwencji, czy też sprzeniewierzenia wobec istotnych zadań nauki, czy wreszcie niezgodność z doświadczeniem. Co do pozytywizmu, jest zdania, że zasadnicze tezy pozytywistyczne, które spotykamy już u wielu poprzedników Comte'a: u Protagorasa, Galileusza, Keplera, Newtona, Hume'a, a które weszły ostatecznie w krew i kość nowoczesnej teorii nauki, orzekają, że: 1-o przedmiotem naszego doświadczenia są zjawiska, nie zaś istoty, 2-o doświadczenie jest pierwszym źródłem naszego poznania, 3-o rzeczy samych w sobie, ani ich działań poznać nie możemy. Wszelakoż utrzymuje Mahrburg, iż wszelkie teorie pozytywistyczne należy poddawać wszechstronnemu zbadaniu, gdyż wielokrotnie przyłapano pozytywizm na kontrabandzie metafizycznej i wielu innych błędach, co zaś się tyczy doktryny samego Comte'a, uznaje ją za ciasną, słusznie twierdząc, iż Comte nie uwzględniał w stopniu dostatecznym psychologji, teorii poznania, za mało był krytykiem i nie uznawał ewolucjonizmu, chociaż nie był pozbawiony zmysłu historycznego. Za istotną zasługę należy, zdaniem Mahrburga, poczytywać Comte'owi, że jego filozofja „była wybitną próbą zjednoczenia luźnych nauk, wytworzenia syntezy kosmologicznej, która pozyskała liczne umysły specjalistów dla filozofji i bądź co bądź stała się wzorem, według którego ukształtowały się późniejsze próby zjednoczenia i usystematyzowania wiedzy... Myśl syntezy kosmologicznej od dołu, od doświadczenia i nauk poszczególnych, w przeciwstawieniu do konstrukcji spekulacyjnych ze szczy-

tu pustych idei, to wielki czyn pozytywizmu i tytuł jego żywotności w XIX wieku“¹⁾).

Z pomiędzy pisarzy pokrewnego kierunku zasługuje na uwagę stosunek Mahrburga do Taine'a i Milla, których cenił wysoko. Imponował Mahrburgowi Taine swoją świetną dialektyką, olbrzymim talentem pisarskim, zmysłem psychologicznym; z naciskiem też podkreślał jego negatywny stosunek do spirytualizmu, lecz wykazywał zarazem, że nie był Taine bynajmniej pozytywistą, za którego go uważano, że pozytywizm był dla niego punktem wyjścia, nie zaś ostatecznym wynikiem²⁾. Wprawdzie Taine przyjmował, że „w świecie istnieją tylko fakty i konieczne stosunki“³⁾, że wszelkie pojęcia substancji, siły, władzy, brane jako realności, podkład tego, co jest faktycznie, są tylko przywidzeniami, wprawdzie jaźń naszą i wszelkie przedmioty zewnętrzne, brane za rzeczy same w sobie, zaliczał do bytów metafizycznych, był jednak zarazem heglistą czy intelektualistą pokroju Hegła. „Odwieczne próby metafizyków — powiada Mahrburg — rzucaenia mostu pomiędzy wyobrażeniem naszym i pozapodmiotowym bytem rzeczy wyobrażonej, pomiędzy prawem empirycznym... a prawem powszechnym i obiektywnym... są szeregiem niepowodzeń i szkopałów, o które się rozbijały wszystkie systemy filozoficzne, kuszące się o uzasadnienie hipotezy bytu realnego. Wyjść poza zakres stanu świadomości własnej niema sposobu i wszelki realizm bezwzględny zawsze w gruncie rzeczy musi być dogmatycznym.

¹⁾ „Nauka i filozofja“, Prawda, 1901, № 1. „Pozytywizm w opactwach reakcji“, Ogniwko, 1905, № 5.

²⁾ Porów.: H. Höfding. Współcześni filozofowie, przekł. pol., 1909, str. 112.

³⁾ Taine. O metodzie, 63.

Dla wiedzy teoretycznej wystarcza zupełnie realizm względny" ¹⁾. Otóż Taine nie poprzestaje na tej względności i opiera się na dogmatycznej doktrynie monistycznej podwójnego oblicza przyrody, której istota polega na tym, że poznanie nasze może być dwojakiego rodzaju: albo poznajemy drogą zmysłową, albo przez sądy i pojęcia. Lecz poznanie zmysłowe — poprawia Mahrburg — jest również poznaniem przez świadomość. Tak „w gruncie rzeczy zawsze mamy do czynienia z jednym tylko obliczem przyrody, z naszą treścią podmiotową, i przejście do treści pozapodmiotowej musi być pośrednim rozumowaniem, czyli hipotezą. Hipoteza ta przeobraża się u Taine'a w dogmat w ten sposób, że wyszedszy z założeń, które bezpośrednio prowadzą do sensualizmu, w dalszym ciągu wbrew konsekwencji podstawia on intelektualizm Spinozy i Hegla, na mocy którego naszą djalektykę przenosi na przyrodę obiektywną i twierdzi, że np. poznany przez nas typ, okoliczność naczelna lub prawo jest przyczyną zjawisk w przyrodzie ²⁾, że z praw ogólnych djalektycznie wynikają zjawiska realne, jak z dowolnej formuły naszej wysnuwają się jej następstwa“ ³⁾. Gdy Spinoza twierdzi, że „porządek i związek rzeczy jest ten sam co porządek i związek idei“, Taine powiada, że jedność i związki konieczne w umyśle naszym są podmiotowym obliczem faktu, który przedmiotowo musi być uznany za jedność i związki konieczne w świecie zewnętrznym i powraca tym sposobem na dogmatyczny grunt realizmu: wyobrażenia nasze odpowiadają czemuś rzeczywistemu, rodzaje i gatunki mają byt realny, pewne

1) Taine. O metodzie. Przedmowa, XXX.

2) Por. „Prawo tworzące“ w rozprawie Taine'a: O metodzie, 106.

3) Tamże. Wstęp, XXXII.

prawdy są nam dane *a priori*. Utrzymuje, że możliwą jest metafizyka naukowo uzasadniona, zdolna wykazać, że byt rzeczywisty jest tylko szczególnym przypadkiem bytu możliwego. I tylko cofa się Taine przed nieuniknioną stąd konsekwencją: byt możliwy musi być przez nas pojmowany w jakichś wyobrażeniach, że zaś te zawsze są podmiotowym tylko obliczem jakiegoś faktu przedmiotowo istniejącego, więc byt możliwy jest bytem rzeczywistym. Krok dalej—powiada Mahrburg — i mielibyśmy drugie wydanie Hegla, przejrane i poprawione. Z Millem zgadzał się Mahrburg w tym, że w wiedzy naszej niema żadnej konieczności niezłomnej i że nie możemy rozciągnąć prawa przyczynowości lub jakiegoś innego prawa poza obręb własnych doświadczeń, wypływa to bowiem ze względności indukcji; natomiast utrzymuje, że w logice swojej bez powodzenia usiłuje Mill wysnuć empirycznie wszystkie formy, nie wyłączając sylogizmu, z zasady jednostajności, stałości i prawidłowości przyrody, założonej u podstawy indukcji.

„Piąty i szósty dziesiątek XIX stulecia przedstawiają taki wzlot gienjuszu naukowego, że gdyby nie kalendarz cywilny, mogłyby ująć słusznie za słup graniczny w dziejach nauki... Z usprawiedliwionym wzruszeniem uprzytomniam sobie epokę, kiedy naukowy widnokraj świata rozświecały jedna po drugiej takie błyskawice, juk zasada zachowania energii, analiza widmowa, teoria celularna i teoria ewolucji. Kiedy przy łunach tych błyskawic ujrzano przyrodę i człowieka wśród tej przyrody w nowym świetle, powstał śmiech nad tą pustką ziejącą, która się odsłoniła po runięciu metafizyki romantycznej i filozofji natury“¹⁾. Oparty na empiryzmie ewolucjo-

¹⁾ „Nauka i filozofja“. Prawda, 1901, № 1.

nizm, wszczął kwestję rodowodu form poznawczych *a priori*, a także form etycznych, estetycznych. Gdy atoli empiryzm zaczynał od doświadczenia i *tabula rasa*, ewolucjonizm obudził nadzieję, że zdoła objaśnić, co dla racjonalistów było dogmatem nieobjaśnionym, a mianowicie, jakim sposobem przestrzeń, czas, przyczynowość i inne formy podobne okazują się zastosowanymi do doświadczenia. „Jak niegdyś, zdaniem Mahrburga, Giordano Bruno rozbił firmament, poza który nawet wzrok Kopernika nie sięgał, i nauczył ludzi zapuszczać wzrok w bezmiar wszechświata, tak Spencer pierwszy systematycznie i z ogromnym materiałem faktycznym, przystąpił do budowy ewolucjonistycznego poglądu na świat, a cokolwiekbyśmy powiedzieli o tej budowie, niewątpliwie otworzyła ona we wszystkich kierunkach dotąd zamknięte perspektywy rozwojowe i nauczyła ludzi zapatrywać się na samych siebie i na wszystko, co nas otacza, jako na ogniwo genetycznie związane z przeszłością, której jest wytworem, i przyszłością, którą przygotowuje. Wdrożył on nałóg myślenia ewolucjonistycznego o wszystkim, co powstaje i przeobraża się w czasie; ustalił jedną z kardynalnych osi, dokoła których krystalizuje się spóczesny pogląd na świat“¹⁾).

Spencerowi jednak zarzuca Mahrburg, że z pojęcia energii dowolnie robi absolut i że wpada w sprzeczność, twierdząc, że ten absolut niepoznawalny daje się poznać, jako pierwsza przyczyna wszystkiego, słowem zaznacza Mahrburg, że w Spencerze walczy empiryk-relatywista z dogmatykiem-absolutystą, że chodzi mu o nawiązanie w jakibądź sposób związku między światem zjawiskowym a bytem bezwzględnym. Nowoczesny ewolucjonizm, zdaniem Mahrburga,

¹⁾ „Herbert Spencer“. Ogniwo, 1903, № 52.

jest nawskroś mechanistyczny, stanowi dalszy ciąg myśli, snutej przez wielkich myślicieli dwóch poprzednich wieków — Galileusza, Keplera, Descartesa, Newtona, Huygensa, Leibniza i Spinozę. I dziś coraz bardziej utrwala się mechanistyczny pogląd na świat, lecz kresu tego przedsięwzięcia nie widać, gdyż robota bynajmniej nie ma się ku końcowi, chociaż dojrziała i zmężniała nauka z całym krytycyzmem i czujnością podąża w tym kierunku.

Przepojony teorią ewolucji stoi Mahrburg twardo na gruncie historycznym, uświadamia sobie dokładnie, że każdy kierunek filozoficzny musiał powstać w określonych warunkach dziejowych, czyniąc zadość pewnym potrzebom, i że najlepszym jest stanowisko filozoficzne, najściślej odpowiadające aktualnym warunkom nauki, oraz stanowiące najpewniejszą podstawę dla jej postępów. Chociaż, wychodząc z powyższych założeń, uważa on materializm niemiecki XIX wieku za najbardziej naiwną formę metafizyki, do szczętu dziś skrytykowaną i będącą już tylko zabytkiem archeologicznym, jednak dodaje, że „na tle warunków swojego czasu był on epizodem zrozumiałym, był koniecznym szczeblem przejściowym, był jednostronną próbą myśli, która na razie straciła busołą krytyczną, a jednocześnie dała się olśnić postęпами przyrodoznawstwa. Wszak i wzlot Ikara ma swoją piękną i podniosłą stronę. Błędy myśli ludzkiej w perspektywie dziejowej wyglądają jak słupy ostrzegawcze, od których ta pracowita tułaczka zwracała się na nowe tory, i mają swoje szlachetne oblicze, bo znaczą zawile drogi prawdy“ ¹⁾.

Lecz wkrótce odnaleziono „busołą krytyczną“, wielka bowiem praca myśli, zużyta w ciągu wieków na przebycie

¹⁾ Książka, 1905, № 9.

drogi od stanowiska naiwnego do krytycznego, na pokonanie uprzedzeń, błędów, i przesądów, na wyrobienie ścisłych pojęć i metod, nie była bezpłodną. Krytycyzm filozoficzny wzmógł się i rozwinął na skutek powstania psychologii doświadczalnej, a głównie rozwoju psychofizjologii zmysłów, na skutek metodologicznych potrzeb rozwijających się nauk szczegółowych i zwrotu do Kanta, którego myśl przez długie lata gorąco pracowała nad takimi zagadnieniami, jak kwestja poznania, rodowód wiedzy i teoria nauki, a owoce swej pracy złożyła w „Krytyce czystego rozumu“. Krytycyzm Kanta, jego teorię poznania, a zwłaszcza dwie księgi analityki transcendentalnej z „Kr. c. r.“ — oto co uważa Mahrburg za wiekopomny wkład mędrca królewieckiego do skarbnicy nauki i filozofji. Potym jednak sprzeniewierzył się, zdaniem Mahrburga, Kant swemu stanowisku, jakie zajął w „Kr. c. r.“. Tu bowiem utrzymywał, że poznanie nasze przechodzi jednocześnie od przedmiotu i podmiotu, a zatem, że nasz świat zjawiskowy nie jest tylko wytworem wyobrażenia, jak sądzili Leibniz i Berkeley, nie jest też zrównanym obrazem przedmiotów rzeczywistych, lecz jest płodem ich wpływów przedmiotowych i podmiotowego ich ukształtowania. Tu utrzymywał, że wszelkie nasze wnioski, zmierzające do wyprowadzenia nas poza pole możliwego doświadczenia, są zwodnicze i bezpodstawne¹⁾, oraz uznawał, że noumen czyli rzecz sama w sobie, jako pojęcie graniczne, ma znaczenie li tylko metodologiczne—w następnych zaś dziełach przypisywał noumenowi znaczenie rzeczy transcendentnej i zaplątał się w całym szeregu sprzeczności dualistycznych, nie mogąc ich przezwyciężyć.

¹⁾ „Krytyka czystego rozumu“, 529, 571—2.

Mahrburg jest idealistą w stylu kantowskim: zgadza się z Kantem, że gdyby nic nie było poza nami, tobyśmy nie mogli spostrzegać, uznaje, że istnieje coś, jakieś *x*, poznawane przez nas pod kątem naszego subiektywnego spostrzegania, lecz wyznaje razem z Hume'm i Pearsonem, że poza mur zjawisk przedostać się nie możemy, słowem, że zdolności poznawcze naszego umysłu mają ściśle zakreślone granice, stosują się tylko w obrębie doświadczenia i absolutu osiągnąć nie mogą, że zasady poznawcze są więc jedynie regulującami i posiadają wartość subiektywną. Gdy Kant dowodzi niemożności przekroczenia doświadczenia przez jakąkolwiek metafizykę, Mahrburg idzie dalej, twierdząc, że metafizyka nauka być nie może. Gdy Kant, przeprowadziwszy radykalny podział poznania na zmysłowość i rozsądek i stanąwszy na stanowisku, że są poznania aprioryczne, apodyktycznie pewne i niezależne od doświadczenia, był zmuszony do bezowocnych potem poszukiwań wspólnego tych poznań korzenia¹⁾, Mahrburg, wychodząc, jak i Kant z zasad empirycznych²⁾, nie będąc jednak wyznawcą empiryzmu skrajnego, ani też racjonalizmu zarówno czystego, jak w stylu Kanta, sądzi, że niema przeciwieństwa zasadniczego (platońskiego) pomiędzy zmysłowością a rozsądkiem, wyobrażeniem a pojęciem, i podziałowi powyższemu nadaje znaczenie li tylko metodologiczne oraz utrzymuje, że sądów apriorycznych syntetycznych niema ani w czystej matematyce, ani w przyrodoznawstwie. Gdy Kant wszystko rozważa ze stanowiska logicznego, transcendentalnego, racjonalistycznego, Mahrburg idzie w ślady Langego, Helmholtza i Spencera, którzy kantow-

¹⁾ Porów. piękną rozprawę B. Bornsteina „Zasadniczy problemat w teorii poznania Kanta“, 1910.

²⁾ „Krytyka czystego rozumu“, 349.

skiemu a priori nadają tylko psychologiczne znaczenie. Słowem, przyswoiwszy sobie krytyczną metodę Kanta, poszczególne jego teorje i stanowiska odrzuca Mahrburg z całą stanowczością: szereg kantowskich dualizmów — forma umysłu i materia zmysłowa, fenomen i noumen, wola autonomiczna i wola empiryczna, wiedza i wiara, rozum teoretyczny i praktyczny — ze stanowiska zarówno gnoseologicznego, jak epistemologicznego, nie dają się, jego zdaniem, utrzymać, jak również nie daje się utrzymać dogmatyzm kategorii, monizm, oparty na jedności apercpcji, oraz statyczny punkt widzenia „Krytyki czystego rozumu“. Obok tego podkreśla wszakże Mahrburg znamieny fakt, że wszyscy wybitniejsi filozofowie nowszych czasów przeszli szkołę Kanta i wszyscy czują na sobie wpływ jego myśli potężnej, gdyż jego duch swobodny i prawdę miłujący wskazuje drogę na szczyty myśli filozoficznej.

Teoria poznania Kanta w zetknięciu się z nową psychologią i teorią rozwoju przeobraziła się w nowokrytycyzm, zozwijający się zgodnie z resztą nauk. Krytyczne stanowisko nowokantyzmu, w przeciwieństwie do romantyzmu, przybiera charakter pozytywistyczny. „Napowrót do Kanta“ — oznacza dla nowokantystów nie tylko wznowienie doktryny Kanta, lecz polega na traktowaniu zagadnień w jego duchu. Nowokantyzm też nie jest szkołą zamkniętą, lecz dążeniem do poddania próbie teoretyczno-poznawczej pojęć, któremi się posługuje nauka¹⁾. Nowokrytycyzm jest to w gruncie rzeczy idealizm, lecz nie metafizyczny, uważający ideę za byt pozadoświadczalny, z którego wszystko wynika; jest to idealizm teoretyczno-poznawczy, który uważa naukę za wytwór umysłu, przydatny do ujęcia rzeczywistości doświadczalnej zapomocą odpowie-

¹⁾ Höfding. Geschichte der neueren philosophie, 1896, II, 616.

dniego schematyzmu pojęć i sądów. Nowokrytycyzm, jak sądzi Mahrburg, słusznie usiłuje surowo oddzielić w wiedzy pierwiastki formalne od materialnych z pominięciem wszelkich kwestji metaficznych. Tak np. Avenarius pragnie odczyścić doświadczenie od wszelkich pierwiastków formalnych, jak Kant odczyzczał wszelkie formy umysłu od pierwiastków doświadczalnych. Lecz tych form logicznych i poznawczych nowokrytycyzm nie hipostazuje, jak to czynił Hegel, stara się tylko wykazać, że wszystkie formy poznawcze są tylko abstrakcjami od doświadczenia, wynikami jego analizy. O formach substancjalnych nic nie wiemy; o formach bezwzględnie czystych mowy być nie może, gdyż pojęcia formy i materji są współzależne. Każda nauka w swoim własnym obrębie jest zarazem formą, o ile jest narzędziem teoretycznym, i materją o ile jest treścią¹⁾. Sądzimy, że możnaby słusznie wysnuć stąd wniosek, że dla Mahrburga, jak dla Langego i Höffdinga, niema przepaści między rzeczą a inteligencją, przedmiotem a podmiotem, światem zewnętrznym a wewnętrznym. Nie poznajemy, rzecz oczywista, istoty bytu, bytu transcendentnego, rzeczy samej w sobie i t. d., gdyż z konieczności poznajemy pod pewnym specyficznym kątem widzenia, chociaż z kolei ten kąt widzenia, nasze stanowisko poznawcze urobiło się na skutek zobopólnego, ustawicznego oddziaływania rzeczy na umysł i umysłu na rzeczy. Treść i forma poznania rodzą się wzajemnie dzięki zobopólnemu przystosowaniu — inteligencja kształtuje się na cielesności, cielesność na inteligencji; ostatecznie jednak zgodnie z twierdzeniem Kanta, doświadczenie wewnętrzne staje się możliwe dzięki doświadczeniu zewnętrznemu²⁾.

¹⁾ „Forma“, Wielka Encyklopedia Ilustrowana.

²⁾ „Krytyka czystego rozumu“, 240.

Według Al. Riehla, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli nowokrytycyzmu, nauka i filozofja są nierozdzielne. Przedmiotem filozofji naukowej jest doświadczenie samo przez się, a raczej teoria doświadczenia, jej celem pogląd na świat¹⁾. Filozofja, to krytyczna teoria nauki; chodzi jej o poznanie prawdziwości naszych wyobrażeń o rzeczach, nie zaś o istotę rzeczy samych przez się. Narzędziem wszelkich doświadczeń jest duch ludzki; zadaniem filozofji krytycznej jest właśnie zbadanie tego narzędzia wszelkich narzędzi²⁾.

Wysoko ceniąc ducha filozofji krytycznej Riehla, wykazuje Mahrburg dwoistość jej zadania, gdyż z jednej strony chodzi jej o teorię nauki, z drugiej — o pogląd na świat. Mie-

¹⁾ Riehl: Philosophie der Gegenwart, 1903, str. 23—24, 257—8, 3, 22, 247.

²⁾ „Die philosophie — pisze Riehl w dziele powyższym — soweit sie Wissenschaft ist, ist Wissenschaftslehre, die Prüfung des Wissens, die Selbsterkenntnis der Vernunft. Sie handelt von der Wahrheit unserer Vorstellungen der Dinge, nicht von dem wesen der Dinge, und setzt die Wissenschaft, die ihr objekt ist, voraus“. (37) „Sie bereichnet nicht den Inhalt unserer Kenntnisse, sie sucht Form und Wert der Erkenntnis als solcher zu bestimmen. Darum ist sie auch nicht eigentlich forschend, sondern beurteilend, dass heisst eben kritisch“. (52) „Was für den Physiker die genaue Kenntnis seines Instrumentes bedeutet, mit welchem er messen und experimentiren will, bedentel für die Forschung überhaupt die Kritik der Erkenntnis. Das Instrument aller Erfahrung ist der menschliche Geist selber, und wer den menschlichen Geist nicht kennt, kennt sein produkt: die Erfahrung nicht; er weiss nicht was dazu die Wahrnehmung hergibt und was dafür der Verstand zu leisten hat. Den Verstand, das Instrument der Instrumente, wie Descartes ihn genannt hat, kennen zu lernen und so der Wissenschaft den Massstab ihrer Forschung zu geben, ist die Aufgabe der kritischen Philosophie. Die Gewissheit der Dinge kann nie grösser sein, als die Gewissheit der Erkenntnis“ (69).

libyśmy w takim razie dwa przedmioty: naukę i treść świata oraz dwa zadania: 1-o zbadanie podstawowych założeń i granic nauki, 2-o zbudowanie systemu nauk pozytywnych. Po-
zatem wykazuje Mahrburg, iż Riehl wikła terminy: nauka, poznanie i wiedza, jak również nie godzi się zasadniczo na dualizm riehlowski, rozbijający teoretyczną jedność filozofii na dwie dyscypliny: praktyczną i teoretyczną, czyli sztukę i naukę.“ Co do mnie — powiada — sędzę, że filozofja jest teorią nauki, chociaż nie w tym znaczeniu, jakie stwierdziliśmy u Riehla; sędzę, że nadto jest ona tylko teorią nauki, nie zaś i sztuką zarazem; sędzę wreszcie, że to moje pojmowanie filozofji jest nie za ciasne, jakby się komuś zdawać mogło, lecz najobszerniejsze, jakie się jednolicie i konsekwentnie da pomyśleć¹⁾).

Nie bez istotnego znaczenia jest także stosunek Mahrburga do filozofji Wilh. Wundta, jednego z najpotężniejszych filarów wiedzy spóczesnej, który jeśli nie swoją filozofją, to w każdym razie głęboką nauką i przede wszystkim psychologją wywarł na kierunek pracy Mahrburga wpływ niezaprze-
czalny. Zaimponował swą wielostronną, kolosalną wiedzą oraz swym zmysłem konstrukcyjnym, organizacyjnym i klasyfikatorskim, słowem, jako erudyta i systematyk, lecz poszczególne doktryny Wundta, dotyczące zarówno teorii poznania, jak psychologii i metafizyki, obala Mahrburg stanowczo: wykazuje bezpostawność dualizmu w jego teorii poznania z jej pojęciem odrębnej przyczynowości duchowej, jako zasady nieograniczonego tworzenia energji psychicznej, zarzuca kokietowanie pokantowskiego idealizmu metafizycznego, kompromisowość w dążeniu do pojednania intelektu-
alizmu i woluntaryzmu, jak również uznaje za bezpodstawne — jego teorię apercpcji, tryerarchję pierwiastków woli, ewolu-

¹⁾ „Filozofja spóczesna“. Ogniwu, 1903, № 9.

cjonizm teleologiczny i jego teologję. Nie godzi się też i na definicję filozofji przez Wundta, dla którego jest ona poglądem na świat i życie i ma obejmować naukę o poznaniu (logikę oraz teorię poznania) i naukę o zasadach (metafizykę, filozofję natury i filozofję ducha). „W Wundcie — powiada Mahrburg — należy starannie odróżniać uczonego o nader rozległej, wielostronnej i gruntownej wiedzy od filozofa-doktrynera. Jako uczonego, jest on nietylko obyty z metodami doświadczalnymi i eksperymentalnymi, lecz jest twórcą i mistrzem, zwłaszcza w logice i psychologii doświadczalnej; gdzie chodzi o ujęcie w jednej pojęciowo uporządkowanej całości rozległego materiału faktów i różnorodnych stanowisk teoretycznych, jego niezwykły dar systematyzacyjny święci tryjumfy... W filozofji jednak ta jego dążność do wyczerpywania i systematyzacji przeradza się niemal w bezpłodny eklektyzm, wikłający się w kompromisach i sprzecznościach, chociaż nikt tak energicznie, jak Wundt, nie podkreślał, że jednym z zadań filozofji jest usuwanie sprzeczności z systemu wiedzy... Jego „system filozofji“ sprawia przygnębiające wrażenie wobec dowolności, z jaką wypełnia wszelkie luki twierdzeniami nieudowodnionymi, zaokrągla całość ogólnikami, byleby tylko nie pozostawić żadnej dobrze czy źle pojętej zagadki świata bez rozwiązania. Gdy usiłujemy pochwycić wyraźniej tu i owdzie zarysowujące się poglądy, w dalszym ciągu rozpierzchają się one, jak mgła niepochwytana, i nie wiemy ostatecznie — czy metafizyczny pogląd na świat ma prawo obywatelstwa we włościach nauki, czy ma być tylko nadbudową gwoli zaspokojeniu naszego popędu do zaokrąglonych całości, chociażby te zaokrąglenia nie dawały się uzasadnić naukowo“ ¹⁾).

¹⁾ Książka, 1903, str. 276—7.

Gdy już ważniejsze rozprawy Mahrburga zostały ogłoszone, a poglądy naukowe pod wpływem teorii powyższych filozofów, do których grona należy także zaliczyć Alb. Langego, ustalone, ukazało się (w. r. 1892) piękne, klasyczne w literaturze naukowej angielskiej dzieło matematyka K. Pearsona p. t. „The grammar of science“, w którym autor rozwija uderzająco podobne do poglądów Mahrburga zapatrywania gnoseologiczne i epistemologiczne. Z zasadniczymi wywodami Pearsona i jego stanowiskiem naukowym zapoznamy się bliżej w rozdziałach następujących: pozwoli to nam z jednej strony głębiej wniknąć w ducha poglądów filozoficznych Mahrburga, z drugiej zaś strony wytworzyć jasny, konsekwentny i jednolity pogląd na istotę poznania naukowego wogóle. Co prawda, Pearson w swym znakomitym dziele utożsamia niemal terminy — filozofja i metafizyka, przeciwstawiając je nauce, na co Mahrburg w żaden sposób bez zastrzeżeń zgodzićby się nie mógł, zachodzi wszelakoż uderzające podobieństwo między teoretyczno-poznawczymi poglądami obydwu uczonych: u obydwu widzimy tę samą jasną, przemyślaną, konsekwentną, a radykalną teorię poznania, ten sam sceptyczny krytycyzm, ten sam zdrowy agnostycyzm, ten sam nacisk położony na metodologiczną stronę zagadnień, słowem, te same, w gruncie rzeczy, zapatrywania na istotę i wartość nauki.

ROZDZIAŁ III.

Poznanie i nauka.

Zdaniem Spencera i wielu innych uczonych, pomiędzy nauką a wiedzą pospolitą niema *istotnej* różnicy; istnieje różnica tylko w stopniu i doskonałości. Nauka — powiada Spencer — jest to „rozszerzenie granic percepcji zapomocą rozumowania“; „wiedza polega na przewidywaniu jakościowym“, nauka na „przewidywaniu ilościowym“¹⁾. W podobny sposób wyraża się E. Mach. Działalność praktyczna oraz myśl ludowa — twierdzi ten wybitny uczony — instynktownie wytworzyły sposób postępowania uczonego, który przeniósł je tylko do dziedziny naukowej, gdzie ostatecznie skrytaliżowały się w metodologję ścisłą²⁾. Zdaniem Mahrburga, nauka, zrodzona z wiedzy pospolitej, potęguje niektóre jej cechy, tłumiąc jednocześnie i usuwając celowość praktyczną, schlebianie naszym upodobaniom i pożądaniam. Niewątpliwie poglądy i wierzenia mitologiczne, pewna niewielka ilość pierwotnych poglądów i sądów dały początek nauce. Ponieważ zaś kardynalną sprężyną całych dziejów nauki jest fakt,

¹⁾ Spencer. Szkice filozoficzne, 1883, c. II. „Gieneza nauki“, str. 4 (27).

²⁾ E. Mach. *Connaissance et erreur*, 1904, str. 31.

iż wszelka dana wiedza stopniowo przestaje zadawałać, a nowe warunki i doświadczenia budzą potrzebę nowego jej przystosowania, więc nastaje okres w rozwoju myśli ludzkiej, gdy zaczyna występować świadoma dążność do zapewnienia wiedzy wartości powszechnej: są to narodziny nauki. Człowiek nasamprzód bezwiednie, wiedziony wrodzonymi popędami poznawczymi, a później coraz bardziej świadomie i dowolnie dąży do poznania swego otoczenia. Każdy zdobywa wiedzę, opartą na doświadczeniu osobistym, i uzupełnia ją dzięki współpracownictwu z innymi ludźmi. Osiągnięta wiedza przekazuje się pokoleniom następnym, stopniowo wzbogaca się i coraz bardziej zaczyna nosić piętno pracy zbiorowej. Nie każda jednak wiedza jest nauką, chociaż każda nauka jest pewną formą albo odmianą wiedzy, a wobec tego musi posiadać pewne cechy wyodrębniające, musi odpowiadać określonym wymaganiom. „Wszelka wiedza wyraża się w pojęciach i sądach, te jednak mogą dotyczyć pojedynczych osób, rzeczy, zdarzeń, gdy tymczasem wiedza naukowa ... musi być koniecznie ogólną“, w myśl orzeczenia Fr. Bacona: „Non est scientia nisi universalium; singularium non est scientia“¹⁾. Wszelkie twierdzenie naukowe musi się sprawdzać nie w jakichś osobiście doświadczonych przypadkach, lecz musi się zgadzać z całą sumą nagromadzonych przez ludzi spostrzeżeń czyli faktów. „Wielką zdobyczą umysłu ludzkiego — pisał dawniej Mahrburg — jest wiara w fakt sprawdzony ... Wiara w fakty stała się hasłem empiryzmu w nauce. Są wszakże dwa rodzaje empiryzmu“²⁾. Empiryzm naiwny nie troszczy się

¹⁾ „Dziedziczność pod względem empirycznym“. Ateneum, 1889, t. IV. 307.

²⁾ „Historja nauki“. Poradnik dla samouków, c. II, 464.

o żadne szczegóły, gromadzi, oblicza fakty i prawa wysnuwa. Empiryzm zaś krytyczny zapytuje, co to jest fakt, szuka rękojmi i znamion, po których obecność jego natychmiast poznaćby się dała, szuka granic, w którychby go przyznać można. „Są jużci na świecie oazy prawdziwe, gdzie cień chłodzi, świeża woda źródłana pragnienie tłumi i słodkie daktyle dostarczają żywności; ale bywają omamy lub złudzenia, które pozorami oazy nęcą wędrowca na drogi obłądne. Jakże odróżnić oazy prawdziwe od uludnych? Trzeba w całej rozciągłości korzystać z doświadczeń poprzedników, trzeba z mapą i kompasem puszczać się w drogę, trzeba poznać prawa złudzeń i pamiętać, że z tego, co się faktem nam wydaje, należy zawsze potrącić pierwiastek nasz podmiotowy, aby rzeczywisty fakt poznać“¹⁾. Lecz umysłu nie można wywieść poza atmosferę pojęć i poglądów pospolitych lub naukowych i postawić w warunkach czystego oglądania faktów²⁾. „Z raj u realizmu bezwzględne go, gdzie bezpośrednio dają się spostrzegać fakty tak, jak są, jeżeli taki raj istniał kiedy, wygnani jesteśmy bezpowrotnie, odkąd zakosztowaliśmy owocu poznania. Nie znam ludzi, którzyby nigdy nie mieli powodów do powątpiewania o realności obiektywnej swoich bezpośrednich spostrzeżeń, a tymbardziej dużo ma takich powodów nauka, która nie może zadowolić się osobistym naiwnym sta-

¹⁾ Tamże.

²⁾ „Aus reiner Erfahrung kann nie Wissenschaft entspringen. Denn reine Erfahrung ist nichts Gegebenes; sie ist ein Produkt der Abstraction, ein Edukt, ein Auszug aus der wirklich gegebenen Erfahrung. Diese aber ist empfangen in den Formen des Anschauens und entwickelt nach den Formen des Denkens... Das Denken ist die Voraussetzung aller Erfahrung; eine Erfahrung ohne Denken ist nicht möglich“. Riehl. Philosophie des Gegenwart, 244—5.

nowiskiem opisującego. Nie znam także nauki bez wszelkich założeń filozoficznych¹⁾. „Przypuszczenie, jakoby można bezpośrednio spostrzegać zjawiska świata materialnego bez wszelkich uzupełnień z naszej strony, jest właśnie z góry zakładanym przypuszczeniem metafizycznym, bynajmniej nie naiwnym: w spostrzeżeniu bezpośrednim nigdy mi nie jest danym istnienie stołu materialnego i raczej jest mi danym, że „widzę stół“, lub „mam przeświadczenie o istnieniu stołu“, co bynajmniej nie jest jeszcze istnieniem stołu materialnego. By otrzymać czyste istnienie w rzeczywistości przedmiotowej takiego stołu, jakim go widzę, trzeba nasamprzód coś odrzucić z mojego spostrzeżenia bezpośredniego, mianowicie — trzeba abstrahować od tego, że to ja widzę, że ja jestem przeświadczony i dopiero po wyrugowaniu tego składnika doświadczenia pozostanie abstrakcja obiektywnego stołu materialnego, niezależnie od mojego spostrzeżenia“²⁾. Na tym właśnie polega rugowanie *wstawni* (introjection Avenariususa) t. j. pierwiastków podmiotowych i antropomorficznych z doświadczenia konkretnego. Słowem, bez pewnych uprzedzeń teoretycznych badać nie można. Zgodnie z Pearsonem utrzymuje Mahrburg, że kto chce spostrzegać, rozbierać, klasyfikować, ten musi stanąć na stonowisku wyrobionych pojęć i poglądów teoretycznych, chociażby te później do gruntu zmienić przyszło. „Bajka o umyśle wolnym od uprzedzeń w sprawie spostrzegania i doświadczenia jest psychologicznie i historycznie tylko bajką: uczniowi podsuwa te uprzedzenia profesor, samoukowi książka, a uczonemu jego nauka. Nie o to chodzi, żeby tych uprzedzeń nie było, lecz o to, żeby były dobre lub żeby umysł nie był ich bezwzględny niewolnik

1) Przegląd Filozoficzny, 1898, t. IV, 104.

2) Tamże, str. 105.

kiem¹⁾. Fakt obiektywny w istocie jest zawsze wynikiem psychologicznego i logicznego przerobienia materiału czuciowego, który został nabyty pod wpływem mniej lub więcej bezpośredniego oddziaływania na nas czegoś, co jedni nazywają „nie — ja“, inni „obiektem“, jeszcze inni, „rzeczywistością przedmiotową“ i t. p.²⁾. Zdaniem Mahrburga analiza istoty poznania wogóle, wiedzy zaś prawdziwej w szczególności, doprowadza do wykrycia dwóch podstawowych dla niej wymagalników. Pierwszy orzeka, że *coś wogóle jest poznawalne*, że możemy zdobyć wiedzę, nas ludzi zadawalającą. Wymagalnik ten wyraża poznawczą naturę umysłu ludzkiego. Wyklucza on zarazem wszystko, co leży poza obrębem ludzkiego doświadczenia. Drugi postulat wypływa z właściwości naszej natury poznawczej i orzeka (w myśl Hume'a i Milla), że w jedynym przedmiocie naszego poznania, *doświadczeniu — musi być coś stałego*³⁾. „Sam fakt, że każda nowa dziedzina doświadczeń staje się przedmiotem badań naukowych, świadczy wymownie o tym, że umysł ludzki z góry już wobec tego przedmiotu zajmuje takie stanowisko, jak gdyby przedmiot był naukowo poznawalny. Inaczej być nie może, i wszelkie inne stanowisko byłoby niedorzeczne, jako *a priori* nega-

1) „Psychologja“. Poradnik d. S., C. I, str. 589.

2) Atencum, 1889, str. 365. — Dla Poincarégo fakt naukowy jest to ostateczny wynik badania po uwzględnieniu wszystkich poprawek, uskutecznionych na fakcie surowym. Uczony wybiera fakty, zasługujące na prawo obywatelstwa w nauce. „Między faktem surowym, a faktem naukowym niema ostrej granicy; można tylko powiedzieć, że pewne wystawienie faktu jest bardziej surowe, lub też przeciwnie, bardziej naukowe, niż pewne inne“. Metoda — to trafny wybór faktów. Poincaré, *Nauka i metoda*, 1911, str. 151.

3) E. Mach: *Connaissance et erreur*, 381.

cyjne¹⁾. A oto są trzy fakty niewątpliwe, jako punkty wyjścia dla wszelkich badań teoretyczno-poznawczych: fakt pierwszy—„myślimy i poznajemy“, fakt drugi—„odczuwamy potrzebę wzajemnego udzielania sobie myśli swoich i wiedzy“, i fakt trzeci—„myśli i wiedza, zarówno nasze własne, jak te, których nam udzielono, mogą nas w różnych przypadkach zadawałać lub niezadawałać“²⁾.

Na tych faktach podstawowych opierają się wszystkie inne, któremi nauka się zajmuje, lub zajmować może. Lecz same fakty nauce nie wystarczają. Rękojmią naukowości wiedzy — powiada Mahrburg — musi być uświadomiona i uznana metoda zdobycia lub skonstruowania tejże wiedzy. W tym znaczeniu utrzymuje Pearson, że nie same fakty tworzą naukę, lecz metoda, która je porządkuje. A cóż to jest metoda? „Jeżeli się ma coś nazwać metodą — odpowiada Kant — to winno być postępowaniem według zasad“³⁾. Według Mahrburga doświadczenie i metoda stanowią chleb powszedni nauki, a wątplenie i krytyka są latarniami, które jej drogi oświetlają i zabezpieczają odwrót w razie zabrnnięcia na manowce. Nauka ma do czynienia z materiałem doświadczalnym. Nie mogąc odrazu ogarnąć całej dostępnej różnorodności doświadczenia, analizuje, rozkłada je na pierwiastki i szuka możliwie stałych spółbytności i następczości wykrytych składników. Tworzy ona pojęcia abstrakcyjne, pojęcia ogólne, wreszcie prawa i zapomocą tych wytworów idealnych, tego alfabetu symbolicznego teoretycznie usiłuje skonstruować doświadczenie. Dla uczonego pojęcia abstrakcyjne są narzędziami analizy, pojęcia ogólne narzędziami klasyfi-

¹⁾ „Filozofja społeczna“, Ogniwó, 1903, № 12.

²⁾ „Logika i teoria poznania“, Poradnik dla s., IV, 2.

³⁾ „Krytyka czystego rozumu“, 680.

kacji, wreszcie prawa stają się formułami idealnymi, najkrócej i najogólniej wyrażającemi stałe stosunki pomiędzy zjawiskami¹⁾). Cała praca naukowa skierowana jest ku wykryciu coraz to ogólniejszych i abstrakcyjniejszych praw. Otóż wszelkie prawo przyrody sprowadza się do zasady przyczynowości, a wielu nawet uczonych nie odróżnia, zdaniem Mahrburga, należycie racji logicznej od zasady przyczynowości. „Wyznaczenie logiczne objaśnia to, co się wyznacza, ale jest czysto formalnym. Przeciwnie wyznaczenie przyczynowe nic nie objaśnia, tylko stwierdza i jest realnym. Skutek nigdy nie wynika z przyczyny zrozumiale, z koniecznością apodyktyczną²⁾). Objasniać coś przyczynowo—nie znaczy to... wywodzić logicznie lub racjonalnie skutek z przyczyny, lecz znaczy: wykazywać, jak określony stosunek pomiędzy zjawiskami postrzeganymi lub możliwymi jest już zawarty w ogólnym stosunku, wyrażanym przez prawa indukcyjnie uzasadnione. To określone zjawisko *a* jest skutkiem tego określonego składu warunków *b c*, gdyż stosunek ten jest zawarty w ogólnym stosunku *A* do *BC*, który się uznaje za prawo. Tu, jak zawsze, objaśniać, znaczy wykazywać zrozumiały związek pomiędzy naszymi myślami lub składnikami wiedzy, nie zaś konieczny związek pomiędzy zjawiskami. Prawa logiczne i prawa matematyczne z jednej strony, a prawa przyrody z drugiej... różnią się *toto genere* pomiędzy sobą. Tak samo ma się rzecz z wyznaczaniem logicznym i matematycznym z jednej strony a przyczynowym z drugiej: jedno i drugie można nazwać determinacją, ale jest to błąd metafizyczny

1) „Filozofja i metafizyka“ Poradnik d. s., C. IV; „Pojęcie celowości“, Rozprawy Akademii Umiejętności, t. XXII, 275, 277.

2) Por. D. Hume—An enquiry concerning human understanding, 1902, str. 82.

zyki racjonalistycznej, gdy ktoś utożsamia determinizm przy- czynowy z formalnym, lub utrzymuje, że prawo przyrody zmierza do granicy idealnej, którą ma być sąd analityczny *a priori*. Nie, zupełnie inną jest idealna granica, do której nieskończenie przybliżają się przyczynowe prawa przyrody. Jest nią stosunek następczości bezpośredniej i stałej pomię- dzy zjawiskami ilościowo równoważnymi. Ponieważ jednak nigdy nie możemy osiąść rękojmi bezwzględnych, że sto- sunek następczości pomiędzy składem warunków, uchodzą- cych za przyczynę, a zjawiskiem, uchodzącym za skutek jest bezpośrednim i że zawsze będzie stałym; ani rękojmi, że przyczyna i skutek są bezwzględnie ilościowo równoważne, bo jednostki miernicze i pomiary posiadają względną tylko wartość, więc każde prawo jest tylko względnym, jest przy- bliżeniem do idealnego prawa przyrody¹⁾. Prawa przyrody są tylko oderwanymi obrazami nie przyrody, lecz tego, co z doświadczenia możemy ująć w karby determinizmu względ- nego. Nic nie wiemy o tym, czy przyroda jest determini- styczna czy indeterministyczna. Broni Mahrburg jedynie za- sady, że przyrodoznawstwo indeterministyczne, to znaczy poza obrębem zasady przyczynowości, jest niemożliwe (p. d. roz. V). Tak sądzi również Poincaré, stanowczy prze- ciwnik indeterminizmu. Według niego każde prawo będzie zawsze tylko przybliżone i prawdopodobne. Lecz niema przy- padkowości w prawach, wziętych razem i gienetycznie. Tylko wobec zmienionych okoliczności zmieniamy prawa, praw zaś dowolnych stwarzać nie możemy²⁾. Rzeczywistość jest nie-

¹⁾ Wstęp do dzieła Boutroux: Pojęcie prawa przyrody w nauce i filozofji społecznej, 1901, XXIII—V.

²⁾ Poincaré—Wartość nauki, 162, 166. K. Pearson również utrzy- muje, w duchu Kanta, że człowiek jest twórcą praw przyrody; wrażenia

wyczerpalna dla nauki, a cokolwiek tam pozostaje do wyczerpania—powiada Mahrburg — pamiętajmy, że niewiedza nie jest tym samym, co poznanie wolności. Poza obrębem nauki nie możemy nic z uzasadnieniem orzec o przyrodzie. Pozostaje szukać względnych praw przyrody, coraz ściślej-szych, bo wszelkie przybliżenie do idealnego prawa przyrody ma swoją wartość pozytywną, zarówno teoretyczną, jak praktyczną¹⁾. Prawa przyrody atoli nie orzekają nigdy, że zjawiska muszą zachodzić *zawsze* w określonym porządku, orzekają one tylko, jak się działo, skoro określone skutki są dane, lub jak dziać się będzie, jeżeli określone warunki będą dane. Rozum ludzki nie może przewidzieć wszystkich czynników, jakie mogą interwenjować w dostępnym dla badań procesie świata, to też słusznie należy utrzymywać, że determinizm naukowy jest niedoskonały, ale nie dowodzi to wcale indeterminizmu. Takie twierdzenie sięgałoby stanowczo poza granice wiedzy ludzkiej, gdyż nieznaną uwarunkowań, a nawet niemożność ich poznania nie dowodzi jeszcze ich nieistnienia. „Bezwzględna wolność faktycznie jest tylko za-

napływają zewnątrz, umysł im formy swoiste nadaje. „To speak of the universal validity of a law of nature has only meaning in so far as we refer to a certain type of perceptive faculty, namely, that of a normal human being“... „Law in the scientific sence is thus essentially a product of the human mind and has no meaning apart from man. It owes its existence to the creative power of his intellect. There is more meaning in the statement that man gives laws to nature than in its converse that nature gives laws to man“. *The grammar of science*, 1911, str. 85, 87.

¹⁾ Por. E. Mach: *Connaissance et erreur*, 376. „D'après notre conception, les lois de la nature sont un produit du besoin *psychologique* que nous avons de retrouver notre chemin dans la nature, de ne pas rester étrangers et embarrassés devant les phénomènes“ (374).

przeczeniem jakichkolwiek koniecznych uwarunkowań; poza-
tym zaś pojęcie to nie zawiera w sobie nic pozytywnego;
pojęcie przyrody w twórczości swojej bezwzględnie wolnej
pozbawia nas wszelkiego gruntu dla przewidywań — tej nie-
odzownej podstawy wszelkiej celowej i rozumnej działal-
ności“¹⁾.

„Wiedza prawdziwa, czyli sprawdzalna, musi koniecz-
nie posiadać podwójną rękojmię prawdziwości swojej: empi-
ryczną i racjonalną. Z jednej strony musi być sprawdzalna
w elementach swoich czuciowych, które są jednym źródłem
jej treści faktycznej, z drugiej zaś strony musi się formal-
nie, czyli logicznie godzić z prawami myśli naszej i z ogólnym
zasobem nabytych już pojęć i sądów, o ile te za
prawdziwe są uznane i tego samego przedmiotu... dotyczą.
Nieracjonalna wiedza za prawdziwą uznana być nie może,
ale sama tylko racjonalność nigdy nie może być uznana za
rękojmię dostateczną prawdy naukowej. Przedmiot każdej
wiedzy jest jeden i ten sam: wszechświat w całości, albo
w jakiejś części jego. Wiedza, która szuka rękojmi swoich
w tradycjach uświęconych i popędach serca, jest religią;
wiedza, która z zasady opiera się tylko na formalnej sank-
cji rozumu, która się zadawała, gdy jest sama z sobą w zgo-
dzie, gdy jest racjonalną i konsekwentną — jest metafizyką
racjonalistyczną; wreszcie wiedza, która te tylko tezy za
prawdziwe uznaje, które się zgadzają z rzeczywistością bez-
pośrednio lub pośrednio poznawaną, a które w sobie są kon-
sekwentne, i dopóty tylko za takie je uznaje, dopóki się one
pod obu rzeczonymi względami zgadzają — jest nauką.
W przedmiocie tedy różnicy niema; różnica tkwi w odmien-

¹⁾ Wstęp do dzieła Bontroux—Pojęcie przyrody..., XXX.

nych metodach i w odmiennych probierzach wartości wiedzy¹⁾ Wynika stąd, zdaniem Mahrburga, że nauka nie może być ani chrześcijańską, ani mahometańską, ani republikańską, ani monarchiczną, ani moralną ani niemoralną. Winna być tylko metodyczną: jej źródłem—faktyczność doświadczalna, narzędziem metoda i metodycznie wytworzone pojęcia, celem — wiedza prawdziwa, to jest sprawdzalna. Treść rzeczową w nauce stanowią nie realne podmioty i stosunki, lecz wyobrażenia i pojęcia o przedmiotach i stosunkach. O ile jakieś wyobrażenie nie zostało metodycznie wytworzone i przekontrolowane, o tyle nie posiada żadnej wartości naukowej i na każdym kroku może narażać na sądy błędne bez możliwości wykrycia przyczyny błędu. Gdy dla Macha prawa naukowe są teorematami, przygotowanymi do zastosowań, a nauka jest rodzajem kolekcji narzędzi dla opanowania doświadczenia, dla Mahrburga nauka jest przede wszystkim „teorią, pewną konstrukcją umysłową, która ma być nie możliwie pełnym katalogiem faktów wiarogodnych, nie inwentarzem materiału, nie wprost kopją fotograficzną świata doświadczalnego, lecz ujęciem w terminach odpowiedniej symboliki ogólnej, w pojęciach i sądach wszelkiego dostępnego²⁾ materiału. Jest ona — powiada Mahrburg w duchu transcendentalizmu kantowskiego — w każdym stadium swego rozwoju mniej lub więcej doskonałym kluczem do wszelkiego doświadczenia, ale kluczem, odpowiadającym naturze umysłu ludzkiego i tylko dla niego przydatnym³⁾. „Jak rusztowanie, przystawione do gmachu, nie jest

¹⁾ „Teoria celowości“, 247—9.

²⁾ Por. H. Bergson. *L'évolution créatrice*, 6 éd., 388.

³⁾ „Filozofja społeczna“—Ogniwo, 1903, № 11.

samym gmachem, lecz jest konstrukcją, umożliwiająca przedostanie się do każdego punktu gmachu, tak samo nauka nie jest rzeczywistością doświadczalną, lecz jest konstrukcją sztuczną, umożliwiającą przedostanie się do każdego szczegółu różnorodności doświadczalnej; jak rusztowanie, w razie gdy nie wystarcza, zagęszczamy, dodając nowe podpory i wiązania, byleby się tylko dostać tam, gdzie potrzeba, tak system wiedzy naukowej uzupełniamy nowymi pojęciami i sędami, ilekroć się okazuje, że dotychczasowe nie wystarczają do ogarnięcia całego doświadczenia. Jak rusztowanie przebudowujemy na nowo, gdy się sztandary główne chwieją pod ciężarem belek i wiązań, których utrzymać nie mogą, tak system wiedzy naukowej musimy przebudowywać, skoro się okazuje, że założone u jego podstawy pojęcia i zasady nie mogą udźwignąć całej budowy teoretycznej i grożą sprzecznościami lub zawodami wobec przewidywanych doświadczeń¹⁾. Nauce zawsze chodzi o poznanie świata takim, jakim jest, nie zaś takim, jakimby być powinien dla jakichkolwiek względów²⁾. To znaczy, według Mahrburga, że nauka nie podejmuje się roli ontologii, nie sięga w dziedzinę pozadoświadczalną, nie stara się poznać rzeczy samej w sobie, gdyż to jest niemożliwe: posługuje się ona pojęciami koncepcyjnymi, klasyfikacyjnymi i analitycznymi, którym żadne byty, przedmioty nie odpowiadają. Gdy ontologia, sądząc, że poznaje byt bezwzględny, popełnia błąd, zwany hipostazą, to znaczy nieprawowicie uprzedmiotawia swe pojęcia, nauka poznaje tylko świat, czyli ogół doświad-

¹⁾ „Filozofja i metafizyka“, Poradnik d. s., IV, 192.

²⁾ Myśl tę spotykamy u Guyau: „Toute science cherche non pas ce qui plaît à l'intelligence ou à la sensibilité, mais ce qui est“, *La morale d'Epicure*, 1904, 286.

czeń wewnętrznych i zewnętrznych. Nie kopjuje ona rzeczywistości, tylko ją opisuje. Dla tego opisu dokonywa wyboru, nic jednak nie opuszczając. Śród ogromu dokonywanych przez ludzkość spostrzeżeń albo zdobywanych doświadczeń, poszukuje ona stałych spółbytności (rzeczy) i stałych następcości (procesów). Umysłowi ludzkiemu narzucają się przytym różne stosunki: jedne, jako konieczne (inaczej ich pojąć nie możemy), nazywamy apriorycznymi, inne bez cechy konieczności, powstające stale w określonych warunkach doświadczenia zewnętrznego, nazywamy aposterjorycznymi czyli empirycznymi. Nauka odkrywa spółbytności i następcości i całe doświadczenie usiłuje sprowadzić do możliwie ograniczonej ilości pojęć, odpowiadających poznanym stałym stosunkom spółbytności i następcości. A cóż to znaczy poznać? Poznać coś w znaczeniu filozoficznym, nie psychologicznym, znaczy to osiągnąć zgodność pomiędzy treścią myśli a przedmiotem, któremu ona ma odpowiadać, pomiędzy symbolem podmiotowym a faktem pozapodmiotowym. Poznaniem, według Mahrburga, nazywa się sąd „w którym orzeczenie, odpowiadające pewnej cesze, wiąże się z przedmiotem, odpowiadającym pewnej rzeczy, tak jak cecha powiązana jest z rzeczą, albo... sąd, w którym symbolicznie wyraża się następstwo tak, jak ono przedmiotowo zachodzi pomiędzy zjawiskami“. Rozumieć zaś w znaczeniu filozoficznym, znaczy być w stanie dane pojęcia lub sądy rozłożyć na prostsze i lepiej znane pojęcia i sądy tak, aby każde przejście od bardziej złożonych do prostych było tylko podstawianiem równego za równe lub podobnego za podobne¹⁾.

¹⁾ „Monizm społeczny i echa jego u nas“. Ateneum, 1890, str. 284—5.

Opis naukowy jest to opis teoretyczny, objaśniający, to znaczy, że „sprowadza on konsekwentnie i sprawdzalnie stosunki zawile, nieznanne i niestałe do możliwie prostych, znanych i stałych“¹⁾. Nauka jest postacią wiedzy najbardziej ekonomiczną siły poznawcze ludzkości, jest, jak to słusznie twierdzi Avenarius, myślowym odtworzeniem świata zgodnie z zasadą najmniejszego wysiłku²⁾. Definiuje naukę Mahrburg, jako *teorię świata, nawskroś konsekwentny i sprawdzalny system pojęć i sądów, ujmujących ogół doświadczenia ludzkiego*. Pragnie ona być systemem wiedzy jednolitym, wyczerpującym wszelkie doświadczenie i wyrównującym wszelkie warunki prywatne (équation personnelle), a zatem chce mieć wartość powszechną. Wobec zaś konieczności wyczerpania całokształtu doświadczenia może być tylko wytworem zbiorowym, metodycznie uskuteczniwym. Musimy tu uczynić zastrzeżenie, co do znaczenia, jakie nadaje Mahrburg terminowi «objaśniać». „Zjawisk żadna nauka nie objaśnia, nietylko zapomocą pierwszych przyczyn, lecz wogóle ani racjonalnie ani przyczynowo, bo rzeczywistości postrzeganej, doświadczalnie danej objaśnić nie można. Można objaśniać tylko wiedzę naszą o rzeczywistości, wykazując, jak ona rzeczywistości i koniecznie wiąże się z resztą wiedzy naszej. Zjawiska dają się tylko pod pewnymi względami opisywać, nigdy całkowicie opisowo wyczerpać, zapomocą pojęć mniej lub więcej trafnie wytworzonych i dobranych“³⁾. Wobec tego każde prawo ma takie znaczenie:

¹⁾ „Co to jest nauka?“ Przegląd Filozoficzny, 1897, z. I, 20. Porów. Pearson. The grammar of science, rozdz. XII.

²⁾ Avenarius. Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Porów. Poincaré: Wartość nauki, str. 175.

³⁾ Ogniwó, 1903, № 36.

albo wykazujemy logicznie, że dany sąd spostrzegawczy jest szczegółowym przypadkiem prawa i to się nazywa objaśnieniem, albo z prawa wysnuwamy dedukcyjnie sąd szczegółowy o możliwym spostrzeżeniu i to się nazywa przewidywaniem. Żadne prawo przyrody nie jest konieczne dla umysłu naszego, gdyż jest tylko skróconym opisem danego w doświadczeniu przebiegu zjawisk; dlaczego zaś zjawiska są tak a nie inaczej ustosunkowane i czy ten stosunek zawsze ma być takim, jak to prawo wyraża, tego nie rozumiemy w żadnym przypadku.

Celem tedy nauki jest wytworzenie systemu pojęć i sądów, któryby symbolizował wszelkie doświadczenie logicznie i sprawdzalnie. Cel ten jest idealnym, kierowniczym, nauka może się do niego tylko zbliżać, gdyż nigdy nie można mieć rękojmi, że wszystkie środki działania naukowego zostały użyte, a samo doświadczenie — przedmiot nauki — wyczerpane. Jedynymi formami jedynej, ogarniającej wszechświat, nauki są pojęcia i sądy¹⁾; „bez tych form nauka nie istnieje, i żadne doświadczenie, nie ujęte w formę pojęcia lub sądu, będącego w określonym logicznym stosunku do całości, nie może uchodzić za naukowe, chociażby było najprawdziwszym²⁾”. Wymagania konsekwencji i sprawdzalności nauki wyrażają to, że powinna nauka tak ogarniać wszelkie doświadczenie, żeby każdy umysł, zapoznawszy się z jej wynikami, mógł zrozumieć i przekonać się o wartości logicznej jej twierdzeń. Na pytanie, co w nauce można uważać za pewne, a co za prawdopodobne, należy odpowiedzieć, że pewniki logiczne i matematyczne, oraz na nich oparte wywody posia-

¹⁾ Pearson wszechstronnie udowadnia, że „science is in reality a classification and analysis of the contents of the mind“. loc. cit. 52.

²⁾ „Co to jest nauka?“ Przegl. Filoz., 1897, I, 13.

dają powszechną i konieczną dla wszystkich umysłów sprawdzalność: są to sądy apodyktyczne, prawdy¹⁾. Bo chociaż w wytwarzaniu pojęcia linii prostej, powiada Mahrburg, biorą udział doświadczenia zewnętrzne, przerabiamy je jednak na coś, co nigdy w doświadczeniu zewnętrznym nie bywa nam dane i przedmiotowa sprawdzalność linii prostej i jej geometrycznych własności nic geometrię nie obchodzi. Prawdy geometrii wciąż i z nieubłaganą oczywistością są sprawdzalne w intuicji każdego umysłu, który je rozumiał. W matematyce i logice umysł zadawała się sprawdzalnością wewnętrzną, tym, że prawdy logiczne i matematyczne są konieczne, że ich inaczej pomyśleć nie można, bez sprzeczności ze świadectwem intuicji. Ostatecznym probierzem prawdy pewnego zdania—powiada H. Spencer²⁾— jest to, że umysł ludzki nie może pojąć przeczenia tego zdania. Twierdzeń matematycznych nigdy nie ściągamy do świata zewnętrznego i tylko w przybliżeniu je stosujemy. „Tylko pewniki intuicyjnie oczywiste oraz ściśle logicznie wysnute twierdzenia nazywamy *prawdami*...“ „Dogmatyzowanie empirycznych praw przyrody jest wręcz przeciwne istocie nauk, a źródłem tego częstego błędu jest hipostazjowanie logicznego prawa tożsamości, które obowiązuje myśl naszą, ale nie rzeczywistość, empirycznie poznawaną. Według prawa tożsamości musimy myśleć, że co jest, to jest, jeżeli myśl ma być w zgodzie sama z sobą; ale prawo to nie upoważnia nas do twierdzenia, że to, co jest, było i będzie wiecznie tym samym, niezależnie od naszej myśli, że rzeczywistość jest niezmienną w czasie, w przeciwnym bowiem razie każde pojedyncze doświadczenie mogłoby być pasowane na godność

¹⁾ Por. Pearson. Grammar of science, rozd. IV.

²⁾ Spencer. Szkice filozoficzne, c. II, 13.

prawa bezwzględne¹⁾. Logika i matematyka nie znają warunku czasu. Gdy chodzi o powszechną wartość pewników, ma się na względzie, zdaniem Kanta i Mahrburga, nie powszechność statystycznie zagwarantowaną, taką bowiem można by zakwestjonować, lecz to, że przeczenie wartości tych pewników nie da się zrozumiale i bez wewnętrznej sprzeczności pomyśleć. Przeciwnie, każde rzetelne prawo przyrody, wszelkie wnioski empiryczne mogą uchodzić tylko za prawdopodobieństwa. „To, co nie jest tak pewnym, iż się nie da bez sprzeczności wewnętrznej zaprzeczyć, nie jest dla nas prawdą, lecz tylko mniej lub więcej podobnym do prawdy. Innej cechy prawdy nad zupełną pewnością, t. j. niemożność zaprzeczenia bez sprzeczności wewnętrznej — nie posiadamy“²⁾. Błędem, urojeniem byłoby mniemanie, jakoby prawda istniała przedmiotowo, prawda bezwzględna czyli niezależna ani od umysłu poznającego ani od warunków poznawania ludzkiego. Jak dla Kanta prawdziwość oznacza zgodność myśli z samą sobą i z doświadczeniem³⁾, jak dla James'a „absolutne istnienie jest absolutną tajemnicą, bo stosunki bytu z nicością pozostają dla naszego pojęcia ciemne i bez pośrednich terminów“⁴⁾, jak według Riehla nauka poszukuje prawdy nie w wewnętrznej istocie świata, lecz w stałych stosunkach rzeczy, w prawach rządzących zjawiskami⁵⁾, jak dla Poincaré'go rzeczywistość zupełnie niezależna od umysłu jest niemożliwa i gdyby istniała na-

¹⁾ „Prawda i prawdopodobieństwo“, Prawda, 1898, № 13.

²⁾ Ib. № 14.

³⁾ „Krytyka czystego rozumu“, 122 i w. in.

⁴⁾ James. Probierz prawdy, 16.

⁵⁾ Riehl. Philosophie der Gegenwart, 250.

wet, byłaby dla nas raz na zawsze niedostępną¹⁾, tak i dla Mahrburga prawda—rzecz, w duchu Platona, jest urojeniem, hipostazą, ideał zaś wiedzy prawdziwej ma znaczenie tylko ludzkie. „Wiedza pewna — powiada Mahrburg—może być prawdziwą lub prawdopodobną tylko względem umysłu ludzkiego, danego w określonych warunkach i niepodobna zrozumieć, co by mogła znaczyć prawda poza obrębem oceny ludzkiej... Prawdą jest wszelkie twierdzenie, któreby się zawsze mogło cieszyć przeświadczeniem wszystkich umysłów ludzkich, pod warunkiem, że te będą miały do rozporządzenia dostateczny zasób doświadczeń i że wykonają dostateczną ilość pracy umysłowej w celu przerobienia tych doświadczeń w jednolity system, wolny od sprzeczności“²⁾. Twierdzenie, że prawdą jest wiedza zgodna z rzeczywistością, jest błędne²⁾, skoro przez rzeczywistość rozumie się coś, co istnieje niezależnie od umysłu poznającego. Błąd ten, zdaniem Mahrburga, zawsze prowadził do sceptycyzmu, gdyż, według założenia, musielibyśmy porównać wiedzę swoją z jakąś rzeczywistością, która jest właśnie niezależna od nas, a zatem niepoznawalna. Możemy porównywać jedynie dane umysłu z pewnymi innymi danymi umysłu, poznanie swoje pośrednie z poznaniem bezpośrednim, czyli postrzeżeniami zmysłowymi, natomiast „sięgnąć poza obręb treści uświadomionej nigdy nie możemy, a zatem wszelkie próby porównania z rzeczywistością rozbić się muszą o brak tej rzeczywistości do porównania“. Nie o prawdę absolutną, lecz względną chodzi tedy nauce. „Z prawdą bezwzględną rzecz ma się tak samo, jak z legendowym kwiatem paproci:

1) Poincaré. Wartość nauki, 6, 169.

2) „Logika i teoria poznania“, Por. d. s., IV, 4—5.

ktoby go poznał, ten posiadałby wszystkie tajemnice, lecz próżno go szukać, bo paproć nie kwitnie¹⁾. Stąd wypływa druga definicja nauki: *każda nauka jest systemem prawd i prawdopodobieństw o pewnym zakresie doświadczenia, nauka zaś powszechna jest systemem prawd i prawdopodobieństw o ogóle doświadczeń.*

Psychologja umysłowości, logika i teoria poznania wspólnymi siłami starają się odpowiedzieć na pytanie: jakie są źródła naszych myśli i wiedzy, jakimi są tryby myślenia i metody poznawania, na czym polega jasny i przekonujący wykład myśli naszych i wiedzy, jakimi są kryteria wiedzy ludzkiej. Lecz gdy psychologja umysłowości zajmuje się opisem ogółu czynności, dzięki którym uświadamiamy sobie treść jakąś i przerabiamy ją na myśli i wiedzę, jak również i wyniki tych czynności—treść naszych myśli i wiedzy, gdy psychologja umysłowości bada działalność umysłową gdziekolwiek ją napotyka, nie wprowadzając nigdy oceny faktów opisywanych, przeciwnie, logice i teorii poznania chodzi o poprawność myśli, o wartość wiedzy, o rękojmię jej prawdziwości i należytego uzasadnienia. W logice i teorii poznania formułuje człowiek wyniki swych usiłowań ku osiągnięciu wiedzy prawdziwej, ku wykryciu prawdy. Jak w każdej dziedzinie swej działalności, tak i w dziedzinie pracy poznawczej wybiera człowiek to, co go zadawała i wyobraża sobie, jak byłby zadowolonym, gdyby posiadał wiedzę wolną od błędów i zawsze prawdziwą, słowem idealizuje, wytwarza ideał prawdy. Dzieje logiki i teorii poznania, to—zdaniem Mahrburga—szereg odkryć szczegółowych, dotyczących warunków osiągnięcia i wyrażania wiedzy prawdziwej. Wychodząc z założeń

¹⁾ Tamże.

analityki Kanta, wyraźnie wyodrębnia Mahrburg warunki poznania formalne od materialnych, oraz wielki nacisk kładzie na pierwsze. Zdrowy rozsądek nauki — powiada — to logika przede wszystkim; nauka winna być logiką wcieloną, logika jest sumieniem każdej nauki i dlatego żadnej nauki w jej właściwym charakterze bez znajomości logiki zrozumieć niepodobna. Pomimo tego, że stanowiska psychologii i logiki względem myśli są odmienne, że logice chodzi tylko o formalne warunki powszechnej wartości myśli, istnieje w gruncie rzeczy jeden tylko rodzaj praw myślenia i poznawania — prawa psychologiczne, formułujące wszelkie fakty i sprawy psychiczne. Nauka na każdym kroku posługuje się metodami — analityczną, syntetyczną i gienetyczną, i wszystkie one uzupełniają się wzajemnie w sprawie wszechstronnego zbadania przedmiotu i wszystkie opierają się na psychologii. Jak pod względem formalnym każda nauka winna być wcieleniem logiki czystej, tak pod względem materialnym musi być przekontrolowana ze stanowiska teorii poznania, jako koniecznej instancji probierczej. „Brak wykształcenia logicznego i teoretyczno-poznawczego sprawia, iż tak często spotykamy się z tym, co najwłaściwiej podobno możnaby nazwać „nieuctwem uczonych“. Zwykło się twierdzić, że specjalista, fizyk, chemik lub biolog, zupełnie prawowicie może stać na stanowisku naiwnego realizmu i przyjmować wytwarzane przez siebie pojęcia i prawa za odpowiedniki rzeczywistości przedmiotowej; że słusznie może swoje atomy, siły, gatunki zoologiczne, prawa ciężenia i powinowactwa chemicznego, uważać za rzeczy i czynności świata, który bada... Historia nauk wszakże niezbitcie i mnóstwem faktów dowodzi, że takie stanowisko uczonych realistów zgubnie oddziałuje na losy nauk. Bynajmniej nie jest rzeczą obojętną, czy uczoney jakiś

uważa atom lub gatunek zwierzęcy za rzeczywisty przedmiot, który ma zbadać, czy też za narzędzie teoretyczne, za pojęcie, które wytwarza sam dla możliwie wszechstronnego i dogodnego ogarnięcia teoretycznego doświadczeń rzeczywistych, wśród których nie znajduje się atomów ani gatunków“¹⁾. Tak Galileusz, Newton, Helmholtz i wszyscy wielcy badacze przyrody wybornie oceniali naturę swoich pomysłów teoretycznych, bo byli mistrzami w nauce, byli teoretykami poznania. To uświadomienie sobie przez nich istoty pracy umysłowej i krytyka środków pomocniczych pozwoliły im dźwignąć nauki uprawiane na wysoki poziom rozwoju, a zarazem przyczynić się do zbadania natury poznania naukowego. Spółczesna teoria poznania znakomicie, zdaniem Mahrburga, wyświebla, że rozporządzamy jedynie materiałem doświadczenia podmiotowego i przedmiotowego, że wszystkie wytwory poznawcze umysłu, od najdowolniejszych urojeń do najogólniejszych twierdzeń, zawsze opierają się „na materiale zjawiskowym i nie pozwalają nam nigdy sięgnąć poza obręb możliwego doświadczenia“²⁾. Żadna nauka w żadnym z twierdzeń, hipotez, konstrukcji i fikcji swoich nigdy nie wychodzi poza obręb doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego, w błędach swoich ma do czynienia z materiałem tylko doświadczalnym i wszystkie, najbardziej nawet chybione pomysły swoje buduje tylko z tego materiału. Pojęcia metafizyczne bytów lub pierwszych i ostatecznych przyczyn nie stanowią tu wyjątku, bo „z materiału zjawiskowego niepodobna zbudować nic takiego, co by nie było zjawiskiem, co by się dało pojąć, jako nie zjawisko, możliwe w doświadczeniu“.

1) „Logika i teoria poznania“. Por. d. s., IV, 46.

2) „Filozofja społeczna“. Ogniu, 1903, № 12.

Nauki doskonałej, skończonej nie posiadamy. Jako jeden z wytworów człowieka jest ona nietylko faktem dokonanym, lecz zarazem dążeniem do osiągnięcia coraz to doskonalszych rękojmi prawdy. Nauka rozwija się zarówno pod względem treści, jak pod względem formy, to znaczy podlega rozwojowi charakter zasadniczy stosunku umysłu poznającego do otaczających go zjawisk. Wiedza naukowa z natury swojej nie jest dogmatyczną, przeciwnie, jest krytyczną i winna sama siebie krytykować¹⁾, „ona żyje, a więc walczy i rozwija się w każdej chwili; ścierają się w niej kierunki i poglądy, raz po raz rodzą się nowe przypuszczenia, których los zależy od tego, czy się zdołają ostać wobec dalszych sprawdzeń i roztrząsań; zapędza się ona i cofa, by obrać inną znów drogę. Wszystko to jest konieczne i posiada swoje wielkie znaczenie w żywej, rozwijającej się nauce. Znać jakąś naukę, to znaczy znać jej życie wewnętrzne, jej nieustanną robotę twórczą, nie zaś tylko zewnętrzne jej kształty, będące tylko fazą przejściową w jej rozwoju“²⁾). Wprawdzie pojedyncze nauki bywają dogmatyczne, ale z istoty swojej nauka dogmatyczną nie jest. Dzieje nauki świadczą, że w miarę nagromadzenia się nowych danych zawsze przyjmowała ona nowe czynniki, dające się stwierdzić w procesie świata, który bada. Nawet „gdyby świat mistyczny, dodaje Mahrburg, i jego wpływ na świat doświadczalny stały się faktami dowiedzionymi, natenczas musielibyśmy w nim uznać nowy czynnik we wszechświecie i przebieg zdarzeń rozważać jako wypadkową działań i oddziaływań przyrody, woli naszej i tego niedostępnego dla zmysłów świata. Byłby to nowy czynnik, któ-

¹⁾ Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, 334.

²⁾ „Psychologja“, *Porad. d. s.*, I, 585.

ry włączylibyśmy do naszego systemu deterministycznego... Starożytni upostaciowali dziedzinę nieznaną czynników, jako mistyczne fatum; my nazywamy to poprostu niewiedzą. Wobec fatum starożytnego, znane czynniki były bezsilne, fatalizm znosił determinizm; dla nas wszystkie czynniki są w swoim zakresie skuteczne, a nawet te, których jeszcze nie znamy, o ile tylko istnieją: determinizm znosi fatalizm“¹⁾).

Ale jakże często niestety uczeni biorą swoje stanowisko aktualne i względne za ostateczne (sam Kant np.) i z tego stanowiska zakreślają granice wiedzy ludzkiej. Żadna nauka, najbardziej nawet ścisła, nie jest skończoną, jest raczej etapem na zawiętej drodze ku prawdzie, stanowiskiem, odstawianym tylko w pewnym kierunku widnokrąg. Przeciwno tej nieuniknionej zresztą jednostronności trzeba się uzbrajać w znajomość dziejów nauki. Uczonemu winno chodzić nie o obronę własnego stanowiska, nie o wytrwanie do końca przy raz obranej metodzie, lecz o kres, którym jest prawda wszechstronnie zbadana²⁾. Bez znajomości dziejów nauki nieraz kosztem ogromnego nakładu czasu i pracy odkrywano na nowo Amerykę. Tak „w filozofji jesteśmy — powiada Mahrburg — przyzwyczajeni do tego, że po stokroć obalane, ale zawsze szacowne błędy występują wciąż z naiwnością nowonarodzonych tak, iż i dziś można spotkać wyznawców idei platonowskich, bytów scholastycznych i nawet mitologicznych mrzonek staroindyjskich“³⁾. Mahrburg ma na względzie naukę idealną, taką, jaką być powinna i do jakiej dąży umysł ludzki. W rzeczywistości jest ona jednak tylko przybliżeniem

1) Książka, 1902, str. 300.

2) Guyau. La morale angl. contem., wstęp.

3) „Historja nauki“. Porad. d. s., 1899, c. II, 474.

do tego ideału, gdyż zupełnie wolną od wpływów pobocznych być nie może. Tworzą ją ludzie, nie zaś czyste, oderwane od rzeczywistości, doskonałe umysły. Błądzi i poprawia się, zapędza się ona i cofa, zwalnia i przyspiesza postępy swoje, ale stale kroczy naprzód, odkąd stała się świadomą siebie teorią doświadczenia. Nowe zaś doświadczenia nieraz prowadzą do zmiany pojęć i nowych teorii, które muszą jednak ogarniać dawniejsze, jako konieczne poprzednie etapy rozwoju: tak „liście z drzewa syją się każdej jesieni, ale wyniki ich pracy złożone są w pniu i gałęziach, z których co wiosna nowe wyrastają liście“. Praca naukowa, o ile jest świadomą i celową, kierować się winna ideałem, któryby posiadał dla nas wartość, w przeciwnym bowiem razie nie wiedzielibyśmy po co pracujemy, bylibyśmy pozbawieni proberza usiłowań naszych, ideał zaś nauki należy wytwarzać na podstawie oceny tego, czym ona była i jest, a czym być powinna, ażeby mogła osiąść wartość powszechną.

Jako najdoskonalsza postać wiedzy, pełni nauka trzy funkcje zasadnicze: systematycznie powiadamia, objaśnia i przewiduje. „Powiadamia systematycznie — to znaczy gromadzi wszelkie doświadczenia ludzkości, nie poprzestając na świadectwach przygodnych jednego umysłu, jednej grupy umysłów, wziętej w przestrzeni lub czasie. Tym sposobem daje ona możliwość każdemu umysłowi rozważania swoich osobistych doświadczeń pewnej kategorji w związku z całym zakresem doświadczeń tejże kategorji, zdobytych w różnych warunkach czasu i przestrzeni.

Objaśnia systematycznie — to znaczy: każde doświadczenie, o ile to w danym stanie nauki może być, sprowadza do pewnych pojęć i sądów, już w systemie ustalonych. Dzięki temu każde doświadczenie może być rozważane nie luźnie,

lecz w stosunku do systemu, ogarniającego całość doświadczenia, może być zrozumiane ze względu na skład swój i zależność uwarunkowań.

Wreszcie przewiduje¹⁾ systematycznie—to znaczy: daje możliwość oczekiwania nowych doświadczeń nie tylko na podstawie tego, czego doznał pewien umysł w określonych warunkach osobistych, lecz przepowiednie swoje w przedmiocie przyszłych doświadczeń opiera na rozważaniu wszystkich znanych jej kategorii doświadczeń, danych w najrozmaitszych warunkach, z pośród których wydziela warunki stałe, jako podstawę swoich przewidywań²⁾.

Lecz bynajmniej nie jest nauka wyłączną prawodawczynią i kierowniczką życia i postępowania ludzkiego. Z jednej strony uwydatnia Mahrburg znaczenie nauki w życiu, jej wpływ na różne dziedziny życia, oraz fakt, że ulegała ona i ulega wpływom tych dziedzin, z drugiej zaś strony zaznacza z naciskiem, że nie stwarza ona wcale norm postępowania, słowem zawsze jest teoretyczną, praktycznej zaś nauki niema i być nie może: na zapytania życia, co i dlaczego czynić należy, nie może odpowiedzieć po pierwsze w braku odpowiednich przewidywań, a podругie dlatego, że nakazów formułować nie może. „Nauka nigdy nie zdoła nakazać, aby nie bolało człowieka to, co go boli, lub żeby cenił to, co nie ma dlań żadnej wartości i zawsze będzie musiała rachować się z daną w naturze ludzkiej oceną fizyczną, etyczną, estetyczną, poznawczą, która musi stanowić ostateczną podstawę

¹⁾ Poincaré. Wartość nauki, 140—141. Zdaniem Ostwalda również nauka bez cechy przewidywania nie jest nauką. W. Ostwald. Die Wissenschaft (35).

²⁾ „Co to jest nauka?“ Przegl. Filozof. R. 1, I, 14—15.

nakazów. Człowiekowi, któryby nie miał poczucia moralnego, nauka wszczepić moralności nie zdoła. Tak samo człowiekowi, któryby nie cenił zdrowia lub społeczeństwa, dla którego to zdrowie jego może być pożytecznym, nauka nie zdoła nakazać tej oceny; ona tylko może wskazać, co ma czynić, jeżeli ma osiągnąć to, co ceni. Praktyczne wskazania, na przesłankach naukowych oparte, noszą charakter nie nakazów, lecz wskazówek, co czynić należy, jeżeli przewidywany skutek ma dla kogoś lub dla wszystkich wartość cenioną, a więc mają charakter przewidywań warunkowych¹⁾. Funkcji tedy nakazywania nauka pełnić nie może i nie powinna. Zapewne, dzieje ludów cywilizowanych są wymownym dowodem, jak z jednej strony nauka powstawała pod parciem życia praktycznego, jego rozwoju, stosunków międzynarodowych, walk i podbojów, jak z drugiej strony nauki wpływały na przekształcenie bytu ludzkości. Ponieważ wzięła ona początek z wiedzy pospolitej, rozwinęła się z systemów mitologicznych i spekulacyjnych, więc otrzymała w spuściznie wszelkie nałogi i uroszczenia do nakazywania, jak należy postępować pod względem praktycznym, etycznym, estetycznym. Lecz uroszczenia te właśnie krępowały przez długi czas jej rozwój. „Badania astrologiczne, alchemiczne i magiczne noszą wyraźnie to piętno na sobie: wychodziły one z założenia, że świat został stworzony dla człowieka takim właśnie, iż musi odpowiadać jego potrzebom i powołaniu, w pewien sposób pojmanemu²⁾. Nadzieje zawiodły, obcych sobie celów nauka nie osiągnęła, horoskopy, kamień filozoficzny i zaklęcia sił tajemniczych okazały się tylko mrzon-

1) Przegląd Filozoficzny, 1897, z. II, 163.

2) „Co to jest nauka?“ ib. z. I, 16.

kami. Z nagromadzonego zaś obok tego zapasu wiedzy, coraz trudniej dawały się wysnuwać określone nakazy. Wieki XVI i XVII są kolebką nauki nowoczesnej: przebiega je prąd krytyczny „usiłujący zdać sobie sprawę z tego, jak pogodzić całość nagromadzonych doświadczeń z panującymi naówczas poglądami na powołanie człowieka i jego obowiązki. Nie-
możność pogodzenia prowadzi szersze a bezradne wobec uprzedzeń umysły do sceptycyzmu albo do cynizmu, jaki widzimy np. u Pascala. Myśl ludzka, robiąca potężne wysiłki w celu wyzwolenia się z pęt spekulacji, na dogmatycznych podstawach opartej, znajdzie się w położeniu prawdziwie tragicznym: przeciwstawia ona dogmatowi rozum, ale tym sposobem wpada na tory racjonalizmu, podlega złudzeniu, jakoby wszystko wyrozumować, rozumowo uzasadnić można. Tak zaś dalece wdrożona jest w uległość dogmatom, że buduje szereg systemów spekulacyjnych, które usiłują rozumowo pogodzić doświadczenie z dogmatem, ten zaś ostatni racjonalistycznie uzasadnić“¹⁾). Wreszcie dążności ściśle teoretyczne przemogły: nauki po kolei zrzekły się niewłaściwej a skądinąd narzuconej sobie funkcji nakazywania. Nauka jednak nie pomija celów, narzucających się człowiekowi w jego działalności, ani też sankcji, na których opiera on normy swego postępowania, bada ona te cele, sankcje, ideały tak samo systematycznie, jak wszelkie doświadczenie, rozważając je, jako fakty dane, oraz usiłując wykryć warunki ich powstania, rozwoju i upadku. Nie uważa zaś tych ideałów, celów i sankcji za normy teoretyczne, za linje wytyczne przy budowaniu swego systemu, który buduje ona od dołu, od warunków do skutków, od skutków prost-

¹⁾ Tamże, str 17.

szych ku bardziej złożonym, od rzeczy znanych do niezna-
nych. W przeciwnym bowiem razie musiałyby przybrać po-
stać piramidy, ustawionej na wierzchołku, który podtrzy-
mywałby cały ogrom doświadczenia i z którego to do-
świadczenie należałoby wysnuć, jako w nim domyślnie lub
potencjalnie zawarte. U podstawy postępowania, ideałów
ludzkich tkwią uczucia, uczucia przyjemności i przykrości
przedewszystkim. Nauka je bada, jako warunki powstawa-
nia, rozwoju i upadku ideałów, ale ocenę uczuciową ruguje
systematycznie ze swego systemu, bo nie może jej nadać
wartości powszechnej. Formułując swe prawa, wykazuje tyl-
ko warunki, w jakich stosunki ludzkie rozwijać się muszą.
Potęga życiowa, siła praktyczna nauki polega na jej funkcji
systematycznego przewidywania, sama zaś ona dąży jedynie
do zadowolenia potrzeb poznawczych umysłu ludzkiego:
pod grozą utraty wartości swojej odpowiedzialną jest tylko
wobec logiki i doświadczenia. Przez życie praktyczne bywa
wszechstronnie wyzyskiwana (patrz rozdz. I), lecz zastąpić po-
czucia norm etycznych, estetycznych, wierzeń religijnych i
sformułowanymi przez siebie nakazami nie może, treść bowiem
do naszego postępowania czerpiemy z własnej natury, samo
zaś życie podsuwa nam cele. Nauka może wprawdzie przy-
czynić się do „hierarchicznego przekładania jednych celów
nad inne, oraz do oszczędzenia sił, które mogłyby być marno-
wane na cele bezpłodne“, ale celów stwarzać i narzucać nie
może. Chociaż tedy wiedza nie stwarza nowych uczuć mo-
ralnych, dostarcza jednak nowych przedmiotów dla goto-
wych już uczuć, przyczynia się do rozszerzenia widnokręgu
życia moralnego. Tymbardziej zaś badania nauki, jako naj-
doskonalszej postaci wiedzy, mogą być owocne w tym kie-
runku. Rozwija i uzasadnia Mahrburg pogląd, że badania

etnograficzne, antropologiczne i psychologiczne ras niższych potężnie się przyczyniły do zuniwersalizowania naszych uczuć moralnych, a przez to także ideałów humanitarnych. Rozszerzając zaś zakres stosunków, ogarnianych przez nasze poczucie moralne, nauka przyczynia się do pogłębienia moralności: „Zasadniczą jednak dźwignią życia moralnego jest moralna natura człowieka, która się rozwinęła pod wpływem danych warunków otoczenia: żadna teoria nie może nakazać lub wszczepić norm moralnych, któreby nie tkwiły w naturze ludzkiej pod postacią uczuć i popędów“¹⁾. Zgodnie ze swoją naturą teoretyczno-poznawczą bezpośrednio nauka tylko badać, poznawać musi wszystko i tylko pośrednio siłę praktyczną posiada. Odgrywa ona rolę pomocniczą — właśnie o ile systematycznie objaśnia, powiadamia i przewiduje — względem wszelkich wytworów ducha ludzkiego: religii, sztuki, obyczajów, stosunków społecznych, słowem całej ludzkiej kultury.

Rozważmy tu jeszcze zagadnienie o klasyfikacji nauk i ich istotnym względem siebie stosunku. Mahrburg odróżnia pojęcie klasyfikacji nauk od pojęcia podziału całej wiedzy naukowej na poszczególne nauki i układu, czyli systematyzacji tych spóźniejących części w jednej całości. Wraz z Comte'em utrzymuje, że wszelka klasyfikacja nosi cechy sztuczności, łącznie zarówno podział, jak układ, chodzi jej bowiem o ugrupowanie wytworów teoretycznych według spójności i odrębności cech nauk; umieszcza tedy nauki, zajmujące różne miejsca w podziale i układzie nauk, w tych samych grupach klasyfikacyjnych i odwrotnie. Tak, gdy anatomja i fizjologia dają podział i układ ustroju, klasyfika-

¹⁾ Tamże, 25, oraz Boutroux. Pojęcie prawa przyrody, XXXI.

cja histologiczna łamie szyki podziału anatomicznego i układu histologicznego, grupując najdrobniejsze składniki ustroju na tkanki — mięsną, kostną i t. d. Ponadto, jak słusznie zaznacza Pearson, pokrewieństwo wewnętrzne między naukami i ich nieustanny rozwój warunkują ten fakt, że wszelkie schematy klasyfikacyjne nieuchronnie noszą charakter li tylko empiryczny i tymczasowy. Tak Bacon klasyfikuje nauki ze względu na władze ducha — wyobraźnię, pamięć i rozum, Comte buduje swoją hierarchję nauk, wychodząc z zasady ich większej lub mniejszej zawiłości i zależności, a więc otrzymuje — matematykę, astronomję, fizykę, chemję, biologję i socjologję; bardziej rozwiniętą i zgodną ze współczesnym stanem wiedzy klasyfikację tego rodzaju podaje Boutroux, szeregując nauki w ten sposób: logika, matematyka, mechanika, fizyka, chemja, biologja, psychologja i socjologja; Spencer dzieli nauki na: 1-o abstrakcyjne (matematyka, logika), 2-o abstrakcyjno-konkretne (mechanika, fizyka, chemja) i 3-o konkretne (astronomja, geologja, biologja, psychologja i socjologja); Ostwald podaje cztery grupy nauk: 1-o nauki porządkujące (logika i matematyka), 2-o nauki energetyczne (mechanika, chemja i fizyka), 3-o nauki biologiczne (fizjologja, psychologja i kulturologja czyli socjologja), 4-o gienjologja czyli nauka o gienjuszu. Doskonałą klasyfikację, konsekwentną, jasną i pozbawioną wszelkich fantastycznych dodatków tworzy Pearson; nie możemy jej podawać tu w całości, zaznaczymy tylko, iż dzieli on nauki na abstrakcyjne i konkretne, te zaś z kolei na: biologję i fizykę.

Otóż „podział wiedzy naukowej polega — zdaniem Mahrburga — na tym, że każdej poszczególnej nauce trzeba wydzielić odrębne, jej tylko właściwe — przedmiot i zadanie tak, iżby wszystkie nauki poszczególne, razem wzięte, wyczerpy-

wały ogół przedmiotów dostępnych dla poznania naukowego i wszystkie zadania naukowe, jakie wobec tych przedmiotów dadzą się sformułować... Układ czyli systematyzacja wiedzy naukowej polega na ustosunkowaniu nauk poszczególnych w jednej całości tak, iżby oczywistym było, jak nauki pochodne opierają się na zasadniczych, potrzebujące pomocy na pomocniczych. Tym sposobem osiąga się system wiedzy naukowej, jako całość organiczna¹⁾. W podziale zasadniczym zgadza się Mahrburg ze Spencerem i Pearsonem, zakładając podobieństwo nauki do pnia drzewnego, rozszczipionego na dwa wielkie konary: formę i treść. Pewna grupa nauk bada najprostsze składniki rzeczy, dające się wyanalizować, najprostsze cechy zjawisk, dające się oderwać, wreszcie stałe stosunki pomiędzy temi składnikami i cechami, czyli prawa.

Są to nauki zasadnicze, podstawowe: one przygotowują dane dla analizy i wszelkich teoretycznych konstrukcji doświadczenia, na nich ostatecznie opierają się wszelkie teoretycznie uzasadnione przewidywania. Te zasadnicze nauki mają do czynienia z przedmiotami dwojakiego rodzaju: formą i materją czyli treścią. Naukami formalnymi są — logika i matematyka: przedmiotami badań logiki są takie formy, jak pojęcie, sąd, wniosek, prawidła myślenia poprawnego i t. d., formami badań matematyki są: wielkość, liczba, równanie, działanie, funkcja... Nauki formalne oznaczają swoje formy terminami, definiują je i odtąd badają je niezależnie od doświadczenia, lecz zgodnie z założonemi definicjami. Druga grupa nauk zasadniczych zajmuje się treścią doświadczenia, bada w oderwaniu najprostsze pierwiastki

¹⁾ „Podział i układ nauk“, Porad. d. s., I, str. XXIII.

i stosunki doświadczenia. Są to nauki realne. Zasadniczymi naukami realnymi są: fizyka, chemja, biologja, psychologja, filologja, historja, socjologja, nauki normujące: etyka i estetyka, filozofja. W systemie całkowitym nauk zasadniczych nauki formalne i realne uzupełniają się wzajemnie i razem usiłują wyczerpać wszystkie pierwiastki i stosunki stałe doświadczenia. Nauki realne z kolei rozpadają się na dwie grupy, zależnie od odmiennej postawy umysłu badającego. Z jednej strony „chcielibyśmy poznać świat takim, jakim jest, niezależnie od tego, jaką wartość użytkową, etyczną, estetyczną mogłyby dla nas przedstawiać rzeczy, istoty i zjawiska świat składające, jak również prawa, którym podlegają“¹⁾. To jest stanowisko przyrodnicze, stanowisko fizyki, chemji, biologji i psychologji—zasadniczych nauk przyrodniczych. Jedynymi wymaganiami, jakim winny czynić one zadanie są: konsekwencja, sprawdzalność, systematyczność. Z drugiej strony mamy nauki humanistyczne, których przedmiotem badań jest wszystko, co człowiek wytwarza, jako wartość pod dowolnym względem ocenianą lub jako cel dążeń“. Stanowisko humanistyczne bynajmniej nie zwalnia te nauki od wymagań konsekwencji, sprawdzalności i systematyczności; odrębny charakter otrzymują one przez to, że uwzględniają ocenę i cele ludzkie, że tu fakty klasyfikują się ze względu na ich wartość dla człowieka i, o ile możliwe, ze względu na ich wartość powszechnie ludzką. Charakter i zadanie nauk humanistycznych rozmaicie bywa pojmowany, gdyż są one wogóle mniej wyrobione pod względem teoretycznym, to też przedstawiają więcej trudności, gdy chodzi o podział humanistyki na nauki szczegółowe. „Wprawdzie

¹⁾ Tamże, XXIX.

podlegają badaniu przyrodniczemu warunki ocen uczuciowych i dążeń celowych, ale człowiek sprawy i dzieła swoje ocenia nie ze względu na taki lub inny skład warunków fizycznych lub biologicznych, wobec którego powstaje stan uczuciowy lub akt woli, lecz ze względu na samo uczucie i wolę: wnioskowanie sylogistyczne, lub wnioskowanie zgodne z sumieniem ma dlatego dla nas wartość, że nas zadawała, nie zaś dlatego, że mu towarzyszą takie czy inne ruchy cząsteczkowe w mózgu. Tak również dla humanistyki ostateczną instancją jest fakt oceny uczuciowej lub pożądanego, nie zaś okoliczności warunkujące, które stają się nieobojętnymi tylko przez wzgląd na ich stosunek do uczuć i pożądań¹⁾. Oprócz nauk zasadniczych, badających abstrakty, istnieją nauki konkretyzujące, również realne, a ze względu na swój stosunek do nauk zasadniczych pochodne, gdyż nauka nigdy nie powinna tracić z oczu tego konkretnego doświadczenia, które jest punktem wyjścia wszelkiej wiedzy i wszelkich badań naukowych. Astronomja, geologja, geografia, botanika, antropologja i t. d. są właśnie takimi konkretyzującymi naukami szczegółowymi. Filozofja jest nauką szczegółową z tego względu, że bada jeden dział kultury—naukę. W pewnym znaczeniu przybiera ona charakter powszechny, uniwersalny nie dlatego, iżby miała być nauką uniwersalną, nauką o wszechświecie, kosmologją, lecz dlatego, że przedmiotem filozofji jest właśnie „kosmologja, czyli cały system wiedzy naukowej, a zadaniem teoria nauki. Filozofja tedy jest uniwersalną nie jako teoria wszechświata, lecz jako teoria wszechnauk. Ona to powinna zbadać, jakim sposobem nauka jest możebna i jaką być powinna, żeby posiadała wartość powszechną²⁾ (p. rozd. III).

1) Tamże, XXXIII.

1) Tamże, XXXIX.

Oto jest najogólniejszy schemat podziału i układu nauk t. z. zasadniczych. Pozatym każda z nich dzieli się z kolei na szereg nauk coraz bardziej szczegółowych i ten podział, ta specjalizacja sięga coraz to dalej. Lecz z samego już przytoczonego powyżej schematu wynika jedna wielkiej wagi myśl: wiążą się one wszystkie ściśle ze sobą, stanowią jedną całość jednolitą i to właśnie cechuje istotę poglądu Mahrburga na naukę. Jak według Spencera¹⁾, tak i podług Mahrburga w wiedzy naukowej odbywa się jednocześnie proces w uogólnianiu i specjalizacji, ilość podziałów wciąż rośnie, lecz rośnie stale łączenie się nauk, wzrasta ich stale doskonaląca się zgodność. Żadna z nauk nie rozwinęła się oddzielnie od innych, żadna też nie jest niezależna ani logicznie, ani teoretycznie. Wszyscy wybitni myśliciele wszystkich czasów uznawali jedność nauk i konieczność jednostajnego, wspólnego dla wszystkich poglądu na świat. „Cechą rozwoju myślenia naukowego w wieku XIX-tym — pisze wybitny uczony J. Baudouin de Courtenay²⁾ — była i jest coraz większa łączność między rozmaitymi naukami... Dokonywa się wprawdzie coraz większa specjalizacja zadań naukowych, ale obok tego występuje dążność do ciągłej syntezy, do uogólnień, do ustanawiania wspólnych punktów widzenia. Coraz bardziej utrwała się przekonanie o wspólnej podstawie myślowej różnych nauk... Metody różnych nauk muszą być w szczególności różne, ale podstawy myślenia są wspólne i jednakowe“. W tym samym znaczeniu wielokrotnie powtarza genialny Guyau, że nauka i prawda są dziełem olbrzymiej koo-

¹⁾ Spencer. Szkice filozoficzne, 1883, c. II, 27, 59.

²⁾ Baudouin de Courtenay. Zarys historii językoznawstwa czyli lingwistyki (glottologii). Dzieje myśli, II, z. 2, 238—9.

peracji, że wszystkie narody i wszystkie pokolenia muszą dla nich pracować. Mahrburg musiał głęboko przejąć się słowami Kanta z „Krytyki czystego rozumu“ (664), że „pod rządami rozumu poznania nasze wogóle nie powinny tworzyć rapsodji, lecz systemat, w którym jedynie mogą wspierać i rozkrzewiać jego istotne cele“. Nikt bo u nas nie dowodził tak niezmiernie, nie starał się tak wszechstronnie uzasadnić poglądu, że nauka jest jedna, jedyna i winna być ogólna, jednolita, sprawdzalna, konsekwentna i systematyczna, że żadna gałąź wiedzy naukowej nie musi być uprawiana w zupełnym odosobnieniu od innych. „Cokolwiekby tam wyrzekano przeciwko niezwykle dziś rozwiniętej specjalizacji badań naukowych, nie ulega wszakże wątpliwości, że nasze stulecie bynajmniej nie ustępuje innym pod względem dążności do uogólnień syntetycznych: nigdy tak jasno, jak dziś, nie widziano ścisłych węzłów, łączących poszczególne nauki; nigdy jeszcze w takim stopniu nie była przytomną w umysłach potrzeba jakiegoś planu organizacyjnego w całokształcie pracy naukowej i nigdy też nie było takiej solidarności dążeń teoretycznych w rzeczywistości nauk“ ¹⁾.

¹⁾ „Psychologia społeczna“, II wyd., str. 4.

ROZDZIAŁ IV.

Psychologja.

Psychologja bada zjawiska i procesy, stanowiące treść naszego podmiotu — czucia, wyobrażenia, uczucia, pożądania i t. d. Poznawać je możemy bezpośrednio lub pośrednio. „Cały zakres faktów, będących przedmiotem wiedzy i badań naszych — powiada Mahrburg w pięknej rozprawie p. t. „Psychologja współczesna“ — musi być albo bezpośrednio dany w podmiocie, albo pośrednio odtworzony w stanach podmiotowych, które natenczas grają rolę symbolów, reprezentujących nieznane w sobie rzeczy i stosunki świata pozapodmiotowego. Wszystko musi się odbić w podmiocie i poza tym niema możliwej wiedzy o wszechświecie. W tym sensie Schopenhauer rozpoczyna słynne swe dzieło... tezą: „Świat jest moim wyobrażeniem“. Lecz to twierdzenie Schopenhauera — słusznie dodaje Mahrburg — może służyć za podstawę zarówno dla idealistów transcendentnych (racjonalistów, emocjonalistów i woluntarystów), jak sceptyków różnych odcieni: pierwsi ze zjawisk ducha robili przedmioty same w sobie, drudzy dochodzili do wniosku, że poza poznanie zjawisk podmiotowych wyjść nie możemy, słowem świata poznać nie można. Poglądy te są błędne. Poprawnego zaś postawienia zagadnie-

nia możemy się spodziewać jedynie od psychologii społecznej.

Świadomości wogóle, samej przez się, jako stanu samostnego nie doświadczamy nigdy, a więc zgoła nie znamy. Zawsze doznajemy czegoś, jakiegoś stanu określonego, coś sobie uświadamiamy. Samego uświadomienia objaśnić niepodobna: jest to fakt najprostsz, nierozkładalny, do niczego nie daje się sprowadzić, z niczego wysnuć, a więc niepodlegający objaśnieniu, chociaż znany. Psychologja zajmuje się sprawą uświadamiania jakiejkolwiek treści, samym faktem świadomości ze względu na jego znaczenie podmiotowe, pomija zaś kwestję wartości tego faktu. Faktu świadomości rozłożyć nie możemy, rozkładamy jedynie treść uświadomioną, którą właśnie bada psychologja, jako najbardziej bezpośrednio dla nas rzeczywistość, stanowiącą doświadczenie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Przyczyn psychologja, tak samo jak fizyka, chemja, biologja, nie jest, zdaniem Mahrburga, nauką fenomenologiczną, nie chodzi jej bowiem o wyśledzenie całego rodowodu przyczynowego danego osobnika lub jego stanu, lecz jest nauką nomologiczną, usiłującą odkryć prawa ogólne, któreby formułowały przyczynową zależność zjawisk i sprawdzały się w poszczególnych przypadkach. W przeciwstawieniu do nauk formalnych jest psychologja (p. rozd. III) nauką realną, w przeciwstawieniu do nauk humanistycznych jest nauką przyrodniczą (Ziehen, W. James, J. Sully): doświadczalną (empiryczną) i eksperymentalną, gdyż opracowuje naukowo tylko materiał dany w doświadczeniu i wartość wyników swoich ocenia tylko ze względu na ich zgodność z doświadczeniem, wykluczając wszelkie możliwe stanowiska wartościowania.

Psychologja dąży do rozłożenia wszystkich spraw du-

chowych na najprostsze składniki czyli pierwiastki. Takimi elementami w obecnym stadjum jej rozwoju są: czucia, uczucia przyjemności i przykrości oraz pożądanía czyli najprostsze objawy woli. Zresztą, jak w każdej nauce, np. chemji, tak i w psychologii daje się zauważyć dążność do sprowadzenia całej różnorodności zjawisk do jednego pierwiastku: Herbart oddaje pierwszeństwo czuciom; Horwicz, Romanes, Grant Allen — uczuciom; Brentano, Göring — popędowi, woli. Wundt jednoczy w czuciu najprostszym trzy pierwiastki — poznawczy, uczuciowy, popędowy, jako nierozłączne, jako trzy strony tego samego aktu psychicznego, który możemy rozważać jako podmiot, oceniać jako stosunek do podmiotu, wreszcie brać jako stan czynny, reakcję samorzutną podmiotu. Pierwszeństwo jednak przyznaje Wundt ostatecznie woli. Mahrburg zaś przeciwnie, uznaje akt woli za pochodny względem uczuć i wyobrażeń, gdyż, jego zdaniem, towarzyszący zjawiskom wolitycznym, a charakterystyczny dla nich, impuls inercyjny jest już zjawiskiem czysto fizjologicznym. „Wola — powiada — jest nazwą ogólną dla całej kategorii objawów pochodnych, w których kombinują się uczucia i wyobrażenia przedmiotu, ruchów i zmian, przez ruchy wywołanych“.

Psychologja analizuje procesy duchowe, klasyfikuje je i stara się odkryć stałe ich zależności przyczynowe. Szczególnie ważnym jest, zdaniem Mahrburga jak Pearsona, stosunek, zachodzący między dwiema kategorjami zjawisk: czuciami, powstającymi pod wpływem podnieć zewnętrznych i wyobrażeniami (oraz ich skojarzeniami), odtwarzającymi nabytek poprzedniego doświadczenia. Ta druga kategorja stanów psychicznych modyfikuje i wikła pierwszą. Stopniowo oddalamy się od świata zmysłów i coraz bardziej wyobrażenia nabyte zaczynają oddziaływać na sferę zmysłową. Początkowo bier-

ny i względnie prosty szereg psychiczny staje się stopniowo czynnym i zawiłym. Wydaje się nam, że sami jesteśmy źródłem i przyczyną wyobrażeń. Metoda introspekcyjna, stwierdzając i klasyfikując fakty duchowe, wprowadzała ład pojęciowy, formalno - logiczny, ale nie mogła wyjaśnić, dlaczego zjawiska tak, a nie inaczej zachodzą. Otóż węzeł spójni przyczynowej istnieje albo w nas samych, albo poza nami, albo w podmiocie, albo w przedmiocie. Któryż z dwóch szeregów zjawisk — podmiotowy czy też przedmiotowy — należy położyć u podstawy? Ten, ma się rozumieć, który okaże się stałym i ciągłym, bo umysł poszukuje stałej i ciągłej podstawy dla zmiennego i przerywanego chaosu zjawisk. Pojęcie duszy nic tu nie wyjaśnia; jest to symbol wyrazowy, abstrakcja. Z tego symbolu zrobiono rzecz, substancję i zaczęto się *circulus vitiosus*, gdyż wzięto termin ogólny za zasadę objaśniającą. Mach również twierdzi, że wszelkie dociekania oparte na pojęciu duszy są niedorzecznością pod względem metodologicznym¹⁾. Natomiast porównywanie szeregów podmiotowego z przedmiotowym doprowadziło do sformułowania zasady paralelizmu psychofizjologicznego i do wykrycia praw psychologicznych: względności, kojarzenia wyobrażeń, syntezy psychicznej i odtwarzania. Prawo względności orzeka, iż każdy stan psychiczny pod względem jakościowym i ilościowym zależy nietylko od jakości i siły podnieć zmysłowych, lecz również od cenestezji osobnika, od jego doświadczeń nabytych i odziedziczonych. W zastosowaniu do teorii poznania prawo to oznacza, że wiedza nasza o świecie może być tylko przybliżoną do prawdy, względną.

Prawo kojarzenia wyobrażeń, sformułowane już przez Arystotelesa, a rozwinięte przez asocjjonistów angielskich,

¹⁾ Mach. *Connaissance et erreur*, 41.

orzeka w najogólniejszych wyrazach, że szereg wyobrażeń odpowiada szeregowi spostrzeżeń. Tu stoi Mahrburg na stanowisku James'a Milla i rozwija konsekwentnie pogląd, że wszystkie znane prawa kojarzenia (na mocy podobieństwa, kontrastu, przyległości) dają się sprowadzić do jednego zasadniczego — prawa styczności.

Prawo syntezy psychicznej stwierdza, że każdy stan duchowy jest zjawiskiem mniej lub więcej złożonym, gdyż syntezy w sobie bardziej elementarne pierwiastki ducha.

Prawo odtwarzania formułuje przedmiotowe warunki odnawiania się stanów podmiotowych, tworząc hipotezy podścieliska anatomiczno-fizjologicznego.

Dwa pierwsze prawa znane były Grekom. Umysł ludzki, poszukujący stałości, zbudował system pojęć stałych i logicznych między nimi stosunków i powstał idealizm Platona. „Jeżeli Plato — powiada Mahrburg — odkrył niebo gwiazd stałych, świat idei, Arystoteles dał mechanikę tego świata, stworzył teorię sylogizmu. Rzec można, iż pierwszy był Kopernikiem filozofii starożytnej, drugi jej Newtonem. Obaj potężnie się przyłożyli do tego, że psychologja aż do naszego stulecia była wyłącznie intelektualistyczną, że zostawała pod ciągłym jarzmem logiki formalnej. Zajmowano się pojęciami, wyobrażeniami, sądami; uczucia, pożądania wciąż były rozważane, jako pewnego rodzaju wyobrażenia lub pojęcia, których mechanizm jest logiczny. Za psychologją intelektualistyczną poszła także etyka, estetyka, polityka; sądzono, że i cnoty i piękno i normy prawne, i cały świat społeczny są wynikiem rozumowania, poznania, wysnutego ze spekulacji pojęciowych i wcielonego w praktykę“¹⁾).

¹⁾ „Psychologja społeczna“, 16,

Dla ujęcia rzeczy i zjawisk w jedną spójną i ciągłą całość, dla sprowadzenia różnorodności doświadczalnej do jakiejś zrozumiałej jednolitości umysł ludzki wytworzył szereg zapatrywań, dających się ująć w trzy grupy: 1-o pogląd teologiczny wszystkie rzeczy jednoczy w akcie twórczym, 2-o pogląd metafizyczny zakłada u podstawy świata substancję i 3-o pogląd naukowy opiera się na zasadzie przyczynowości. Ażeby zapanować teoretycznie nad chaosem powstających i przemijających zjawisk, umysł musi osiąść „choćby prawdopodobne rękojmie, że łańcuch przemian jest ciągły, że przy przejściu od ogniwa do ogniwa nie wstawi się nic bezwzględnie nowego i nic bezwzględnie nie ginie, w przeciwnym bowiem razie każde nowe ogniwo w przemiennym łańcuchu byłoby cudem, którego ani zrozumiałe do innych ogniw ustosunkować, ani przewidzieć niepodobna“¹⁾. Otóż, zdaniem Mahrburga, tylko poznanie możliwie stałych, bezpośrednich i ilościowo równoważnych następcości pomiędzy zjawiskami daje umysłowi podstawę do przewidywań w dziedzinie rzeczywistości doświadczalnej. System wiedzy naukowej buduje nie na substancji transcendentnej, lecz na doświadczeniu, kładąc u podstawy współbytności i następcości najprostsze i stałe. Przejścia od szczebliw niższych do wyższych są doświadczalne: *a priori* nie można wyrozumować współistnienia ze sobą cech i następstwa zjawisk. Psychologja odpowiada na pytanie, przy jakich warunkach fizycznych i biologicznych powstają, trwają i przemijają objawy życia duchowego. „Nie łączą ona bezpośrednio ze sobą grzbietów fal, lecz sięga głębiej i znajduje tam ciągły podkład toni, z której się te fale wynurzają i w którą znów zapadają, by się znów wynurzyć“.

¹⁾ „Rozwój życia psychicznego“, Świat i człowiek, V, 2, 726.

Doświadczenie całkowite, ogół zjawisk da się rozłożyć na trzy szeregi niewspółrozciągłe: szereg fizyczny, szereg biologiczny i szereg psychologiczny. Fizyczny szereg zjawisk odznacza się ciągłością, którą opieramy na dwóch zasadach: zasadzie zachowania masy i zasadzie zachowania energii albo pracy. Pierwsza zasada orzeka, że masa ani powstawać z niczego, ani znikać nie może; jest ona sformułowaniem stałości bytu. Zasada zachowania energii orzeka, że suma energii albo pracy rzeczywistej i możliwej we wszechświecie jest wielkością stałą; jest ona sformułowaniem ciągłości przyczynowej zjawisk materialnych. Szereg biologiczny natomiast jest porwany i ciągłość jego możemy nawiązać tylko pośrednio, sprowadzając go do szeregu fizycznego. Nie znaczy to, jakoby się miało życie wyprowadzać z danych fizycznych lub do nich sprowadzać, chodzi tylko o wykrycie zależności spraw biologicznych od spraw fizycznych. Darwinizm np. — zdaniem Mahrburga — jest próbą wykazania, jak przemiany kształtów i czynności jestestw organicznych funkcjonalnie zależą od zmian, zachodzących w otoczeniu fizycznym tych jestestw: zasady przystosowania, doboru naturalnego, walki o byt pozwalają właśnie nauce uzależnić funkcjonalnie porwany szereg biologiczny od ciągłego szeregu fizycznego. Przyczym samo doświadczenie narzuca nam taki tryb postępowania, że stwierdzamy jednokierunkowość stosunku tych szeregów: szereg biologiczny uzależniony funkcjonalnie od fizycznego, nie zaś odwrotnie. Co zaś do szeregu psychologicznego, to doświadczenie wykazuje, iż jest on najbardziej porwany i zależny od szeregów poprzednich, a bliższe zbadanie tej zależności wyjaśnia, iż rozwój szeregu psychologicznego możemy tylko rozważać jako funkcję rozwoju szeregu biologicznego. Dzięki temu, że wszelkie zjawiska zachodzą w czasie

i mogą być liczone, czyli mają dwie formy wspólne: czas i ilość, psychologja sformułowała i stosuje w swoich badaniach t. z. zasadę paralelizmu: u podstawy każdego zjawiska psychicznego zawsze powinna tkwić pewna sprawa biologiczna. Gdy dla Wundta zasada paralelizmu nie jest stanowiskiem ostatecznym, lecz tylko hipotezą pomocniczą, nie rozciągającą się przytym na wszystkie zjawiska naszej świadomości, jest ona, zdaniem Mahrburga, pierwotnym i niedającym się objaśnić założeniem (principium), narzucanym nam przez doświadczenie i będącym nicią przewodnią przy objaśnianiu w psychologji zapomocą nauk przyrodniczych, słowem, jest metodyczną heurystyczną zasadą. Lecz pod wpływem spinozizmu zasada paralelizmu bywa tak pojmowana, że każdemu zjawisku psychicznemu musi odpowiadać jakaś szczególna sprawa fizjologiczna i odwrotnie — z każdym zjawiskiem fizycznym związane jest pewne zjawisko psychiczne. Stąd, powiada Mahrburg, wynikają dwa błędy: 1-o doktryna bezwiednych stanów psychicznych, spółtrozciągłych z całą przyrodą materialną i 2-o dowolne zaprzeczanie rzeczywistych stanów świadomości, skoro nie zgadzają się z jakąś z góry powziętą teorią. Zasadę paralelizmu psychofizjologicznego uważa Mahrburg za dodatkową do zasady zachowania energii: jest ona pomysłem teoretycznym, skonstruowanym w celu nawiązania szeregu porwanego do szeregu ciągłego. Zasada zaś zachowania energii jest empirycznie wykrytą i wcale nie jest pewnikiem. „Jest to jeden ze sposobów opisywania zjawisk fizycznych danych w doświadczeniu i tylko tych, które w doświadczeniu były dane; jest to możliwie treściwy wyraz teoretyczny pewnej kategorii doświadczeń, dalsze zaś losy jego zależą od tego, czy się okaże nadal przydatnym do zadawalającego wyrażania wszelkich nowych doświadczeń fizycznych,

a nadto jeszcze zgodnym z zasadami, uznanymi przez naukę dla innych dziedzin doświadczenia. Zasada zachowania energii tak samo nie jest pewnikiem, jak nimi nie były zasady zachowania ruchu lub siły żywej, które nie zdołały objąć całego doświadczenia fizycznego i musiały ustąpić miejsca w nauce bardziej zadawalającej zasadzie¹⁾.

Zadanie psychologii fizjologicznej polega na tym, ażeby wobec zmiennego szeregu psychicznego odnaleźć taki szereg fizjologiczny, od którego tamten we wszystkich ogniwach swoich byłby funkcjonalnie zależny. Lecz zastosowanie zasady paralelizmu w psychologii ma swoje granice, gdyż zasada ta jest czysto empiryczną, a jedyną rękojmnią jej prawowitych zastosowań jest zgodność ich z doświadczeniem. „Dotąd niewątpliwie — twierdzi Mahrburg — znaczna ilość faktów psychicznych nie daje się funkcjonalnie powiązać z jakimikolwiek określonymi mechanizmami fizjologicznymi, skąd jednak nie wypada ani to, że fakty owe trzeba wziąć za nawias, uważać je za nieistniejące, ani to, jakoby zapewnienie dogmatyczne, iż one muszą być objaśnione fizjologicznie, miało zastąpić ich urzeczywistnienie. Granice zastosowalności zasady paralelizmu w każdym określonym stanie nauki są wytknięte przez brak danych fizjologicznych, przez niewiedzę; nie jest to obowiązująca reguła na przyszłość, lecz fakt. W dalszym ciągu można i potrzeba próbować rozszerzenia tych granic, zwłaszcza, że dotąd tylko zasada paralelizmu okazywała się płodną w psychologii fizjologicznej; ale wciąż należy pamiętać i o tym, że stojąc na gruncie czysto empirycznym, nie mamy żadnej pewności, iż poznali-

¹⁾ Przedmowa do „Zasad psychologii fizjologicznej“ Ziehena, str. X.

śmy wszystkie czynności, których funkcją mogą być zjawiska psychiczne, lub że zasada paralelizmu jest jedyną powołaną do wyczerpania całkowitego doświadczenia w zajmującej nas dziedzinie. W braku podstaw fizjologicznych musimy tymczasowo badać empiryczne stosunki pomiędzy zjawiskami psychicznymi¹⁾. W gruncie rzeczy zgadza się jednak Mahrburg z Wundtem, że zupełnie czymś innym jest badanie stosunków funkcjonalnych pomiędzy zjawiskami psychicznymi i fizjologicznymi, a czymś innym analiza i synteza zjawisk i spraw psychicznych w świetle intuicji introspekcyjnej i w terminach świadomości. Uznaje też, że objaśnienie fizjologiczne w psychologii jest pomocą, nie zaś objaśnieniem całkowitym, gdyż „fakty psychiczne można zrozumiale analizować tylko na fakty psychiczne, i wniosek rozumiemy tylko z przesłanek, bo same warunki fizjologiczne nie mogą nam zdać sprawy z jego aktualnej wartości podmiotowej“¹⁾. Pojęcie funkcji zostało, zdaniem Mahrburga, wprowadzone do psychologii dlatego, że chodzi tu o pewne stałe ustosunkowanie zjawisk materialnych i duchowych, chociaż się nie wie o przyczynie tych ostatnich, bo wogóle zjawiska świadomości są dla nas ostatnią instancją. O żadnym materializmie mowy tu być nie może. „Teorja zależności funkcjonalnej zjawisk bynajmniej nie bierze na swoją odpowiedzialność tego, co twierdziła metafizyka materialistyczna Demokryta, Epikura, Hobbesa, Holbacha, Büchnera lub Maleschotta. Błąd ten może od czasu do czasu powtarzać się w umysłach niekrytycznych; ale Descartes swoim wyraźnym rozdziałem kategorii materialnej od duchowej, Berkeley swoją krytyką pojęcia materji i Hume swoją krytyką poję-

¹⁾ Tamże, XIX—XXI.

cia przyczyny, raz na zawsze uniemożliwili obywatelstwo materjalizmu w nauce. Wystrzegajmy się materjalizmu, jako błędu, ale nie dajmy się teroryzować głupcom, którzy raz po raz wyciągają ten wyraz, aby tanim kosztem odegrać rolę bohaterów i odtłoczyć swoje kopyto na torze nauki społecznej“¹⁾).

Lecz gdy Mach np. energicznie broni stałej zależności funkcjonalnej między psychiką a zjawiskami fizycznymi w znaczeniu matematycznym²⁾, Mahrburg wyodrębnia dwa rodzaje funkcjonalnego stosunku: matematyczny i psychologiczny. Gdy w rozważaniu funkcji fizjologicznej forma czasu gra ważną rolę, w matematycznym stosunku funkcjonalnym czas nie gra żadnej roli; tak np., zależności wielkości obwodu koła od wielkości jego promienia nie bierze matematyka ani w znaczeniu spółbytności, ani w znaczeniu następstwa; formą wspólną dla zmiennej niezależnej i zależnej jest tu tylko ilość. Funkcja tedy matematyczna nie jest tej samej natury co funkcja psychologiczna i dlatego to psychologia może być tylko nauką empiryczną i marzyć nie może o apodyktyczności twierdzeń matematycznych³⁾).

¹⁾ Nwa, 1893, № 7.

²⁾ Mach. *Connaissance et erreur*, 23, 43, 382, 386.

³⁾ Przegląd filozoficzny, 1, 2, 75—76. Ryszard Avenarius, dla którego psychologia jest empiryczną nauką szczegółową, badającą doświadczenia z osobnego punktu widzenia ich zależności od osobnika (od systemu C), uznaje jednak w gruncie rzeczy, pomimo protestu i licznych zastrzeżeń, paralelizm empiryczny, czyli funkcjonalną zależność psychologiczną, jako — „paralelizm pomiędzy jednym „doświadczeniem“: określone zmiany systemu C, jako logiczne *warunki*, a innymi doświadczeniami, przedstawiającymi barwy i tony, przyjemność i przykrość, słowem: pierwiastki i charaktery, jako logiczne zależniki tych „określonych zmian systemu C.“ — Avenarius. O przedmiocie psychologii, przekład polski, 1907, str. 83, 84.

Teorię nieświadomej działalności mózgu lub teorię cerebracji bezwiednej, która, jak wiadomo, powstała pod wpływem Leibniza („petites perceptions“), Schopenhauera, Helmholtza, Wundta, Zöllnera i innych, odrzuca Mahrburg zupełnie, jako opartą na *πρωτον ψευδος*, czyli błędną w założeniu. Zdaniem Mahrburga, u podstawy psychologii cerebracji bezwiednej tkwi zastarzały przesąd ontologiczny, że zjawiska duchowe tylko z duchowych precedensów przyczynowo objaśnić można; pozatym zaś tkwi w niej zamaskowana dążność do substancjalizowania szeregu psychicznego, i zamknięcia go w sobie, jako całości stałej, ciągłej, sobie wystarczającej. Lecz przenosząc sprawy duchowe pod poziom świadomości, teoria cerebracji bezwiednej pozbawia je świadomości. „Co się rwie w świadomości, to się wiąże pod jej poziomem pod mistyczną nazwą bezwiednych procesów ducha. Od psychologii zaś stanów i procesów bezwiednych krok już niewielki do psychologii roślin i kamieni, do animizmu powszechnego... Małej tylko rzeczy potrzeba: zwolnić siebie od obowiązku stwierdzania cechy świadomości, ilekroć się utrzymuje, że się ma do czynienia ze zjawiskami i procesami psychicznymi. Skoro tylko ten obowiązek nie istnieje, ducha można sobie spokojnie rozlać we wszechświecie, rozcieńczyć go w atomach i kazać mu bezwiednie budować kryształy, komórki, organizmy...¹⁾ W tej fantasmagorji animistycznej cały świat wycisowuje się nawspak: mechanika, fizyka, biologia i psychologia stają względem siebie w stosunku odwrotnym, odwraca się hierarchja teoretyczna i ostatecznie wszystko staje się psychologją. Na miejscu nauki sadowi się „Philosophie des Unbewussten“ Hart-

¹⁾ „Psychologia społeczna“, 32, 33.

manna... Wtedy możemy świat nieorganiczny uważać wraz z Preyerem, jako produkt życia, jako skostniały odpadek wielkiego organizmu żywego, którym jest wszechświat; wraz z Wundtem możemy go uważać za skryształizowaną wolę... Gdyby nauka poszła za wskazówkami wymienionych doktryn, mechanika cząsteczkowa musiałaby działania i oddziaływania objaśniać samorzutną wolą atomów; mechanika nieba Newton'ów i Laplace'ów przeobraziłaby się w teorię miłości i nienawiści Empedeklesa lub teorię woli Schopenhauera. Zaczęlibyśmy objaśniać rzeczy proste i stałe zapomocą zawiłych i mniej stałych i zyskalibyśmy w rezultacie zamęt pojęć tylko“.

Psychologja porównawcza posługuje się kluczem analogji, chociaż ostatecznie analogja sprowadza się do metody introspekcji. A właśnie — zdaniem Mahrburga — na gruncie bezwiednie i nieogłędnie stosowanej analogji wybujał szereg błędów w nauce, między nimi zaś dwa kardynalne: animizm i intelektualizm. Tak powstają animistyczne mrzonki na temat duszy świata, urojenia Keplera o duchach, kierujących ciałami niebieskimi, zegarmistrz Newtona, od czasu do czasu regulujący zegar światowy, spirytyzm społeczny i t. d. Intelektualiści zaś podstawiają nasze czynności umysłowe, nasz formalizm logiczny pojęć, sądów i rozumowań pod fakty, które mamy wyjaśnić: stąd teoria ugody społecznej, pogląd na religję, jako na dzieło przebiegłych kapłanów, teoria cerebracji żywiołowej i t. d. Pogląd, rozciągający świadomość na cały świat rzeczy, opiera się, zdaniem Mahrburga, na słusznym argumencie, że skoro przyjmujemy, iż życie duchowe powstaje dopiero na pewnym szczeblu rozwoju układów materialnych, w żaden zrozumiały sposób nie zdołamy wówczas wysnuć świadomości z układów pierwiastków materialnych

i będziemy musieli ją uznać za jakąś nową istotę niezrozumiałego pochodzenia, która się naraz wciela w te układy. Poza tym zaś „pogląd ten opiera się na błędnym założeniu, jakoby się cokolwiek dawało przez to zrozumieć, że się duchowość przypisze całej materji i nawet atomom, o których rzeczywistości nic nie wiemy... Błąd tkwi tu w domyślnym przypuszczeniu, jakoby wogóle jakiśkolwiek rzeczywisty fakt doświadczalny mógł być zrozumiale wysnuty z poprzedzających go uwarunkowań“¹⁾. „Gdybyśmy wszystkie fakty i jakości doświadczalnie dane przenieśli domyślnie na te poprzedzające warunki, wobec których one powstają, tobyśmy wszystko, co jest do poznania przenieśli na jakiś urojony byt pierwotny i otrzymałoby się następujące objaśnienie świata: świat jest takim, jakim go poznajemy dlatego, że takim samym jest byt pierwotny, z którego się wywodzi; doświadczalne ruchy, kształty, barwy, smak, myśli, uczucia, cnoty, prawa, poematy tkwią już w bycie pierwotnym“. Lecz w istocie jest to naiwne wyminięcie właściwego zagadnienia: na mocy jakich danych z uzasadnionym prawdopodobieństwem domyślać się możemy życia duchowego w innych istotach i w jakich warunkach ono występuje. Z doświadczenia znamy jedynie określone stany duchowe i nie mamy prawa przypisywać świadomości jakimkolwiek układom materialnym wówczas, gdy nie jesteśmy w stanie domyślać się stanów i spraw psychicznych określonej jakości i treści. Nie można z sensem mówić o świadomości wogóle? Za każdym razem, gdy mając do czynienia z istotą żywą, nie możemy stwierdzić anatomicznych i fizjologicznych danych, warunkujących w nas samych określone stany duchowe, nie mamy

1) „Rozwój życia psychicznego“. Świat i człowiek, 2, 755.

prawa stosować analogji i twierdzić cośkolwiek o życiu psychicznym tej istoty. Prawidła stosowania analogji tak można sformułować: 1-o domyślać się *określonych* stanów psychicznych wolno tylko w przypadkach, gdy analogja opiera się na obecności odpowiednich uwarunkowań anatomiczno-fizjologicznych; 2-o analogja winna być oparta na obecności podniety swoistej, do której dany narząd jest przystosowany¹⁾. Zresztą, jeżeli tylko pominiemy wszelkie względy metafizyczne, to przypuszczenie, że życie psychiczne, jako funkcja określonych warunków anatomicznych i fizjologicznych, mogłoby powstać dopiero na pewnym szczeblu świata organicznego, nie zawiera w sobie żadnej niemożliwości teoretycznej, gdyż jest ono tak samo odrębnym rodzajem zjawisk i, również jak inne zjawiska, dane bywa doświadczalnie w czasie i poznawane w związku przyczynowym. „W każdym razie, sądzi Mahrburg, psychologja nie zyska nic pod względem naukowym na tym, że dowolnie cofnie się życie psychiczne w zupełnie nieokreślonej postaci aż poza obręb istot organicznych, do fikcyjnych atomów, jak biologja nie przyczyni się do poznania życia przez to, że fantastycznie cofnie życie aż do mgławicy“. Dla spółczesnej zaś psychologji porównawczej probierzem psychiki są: zdolność wnioskowania i zdolność wybierania, czyli celowe pod względem biologicznym zachowanie się zwierzęcia, zmierzające do zachowania osobnika lub gatunku. Zdaniem Mahrburga, psychologja porównawcza do niedawna zajmowała się jedynie „anegdociarstwem“. Rozwój tej nauki hamował fałszywy punkt wyjścia: szkopałem był pogląd na stosunek człowieka, jako istoty duchowej, do reszty zwierząt. W spekulacjach psychologiczno-

¹⁾ Tamże, 758.

— porównawczych przeważały doktryny metafizyczne i religijne; naciągano je do uprzedzeń i tendencji humanistycznych. Jedni, jak Descartes w XVII wieku, uważali zwierzęta za mechanizmy, automaty bez „duszy“, przyznając duszę rozumną, jako czynnik nadprzyrodzony, jedynie człowiekowi, inni, jak sceptycy wieków XVI i XVII, reagując przeciwko racjonalizmowi, przesadzali się w uwydatnianiu niezwyklej subtelności życia psychicznego zwierząt. Inni znów, unikając krańcowości, postępowali dowolnie: przyznając np. zwierzętom czucie i świadomość, odmawiali pamięci (Buffon); Locke przyznawał im zdolności empirycznego myślenia, Condillac utożsamiał umysł ludzki ze zwierzęcym. W darwinizmie, który wpłynął potężnie na rozwój piśmiennictwa psychologiczno-porównawczego, dopuszczano się również przesady i nadużyć: Darwin szukał u zwierząt objawów moralności i religijności. Powodem zaś tego był brak analizy, probierzów i metod badania. Od lat dwudziestu paru datuje poważny zwrot w tej dziedzinie: psychologję porównawczą pragną obecnie uczeni, w rodzaju Loeba, oprzeć na badaniach i eksperymentach z dziedziny anatomji i fizjologii porównawczej. Stąd „otwiera się nowa perspektywa i wszystko trzeba budować nanowo według nowych zasad, w świetle nowych probierzów“ ¹⁾. Psychologiczna teoria rozwoju dąży do poznania całej różnorodności życia psychicznego, jako ciągłego szeregu zmian i przeobrażeń gienetycznie powiązanych i od określonych warunków zależnych. I właśnie do psychologicznej zasady zależności funkcjonalnej nauka usiłuje sprowadzić nie tylko zmiany w życiu psychicznym każdego osobnika, lecz także

¹⁾ Słowo wstępne do książki Loeba: Wstęp do fizjologii i psychol. porównawczej, 10.

zmiany w życiu psychicznym pokoleń i gatunków. Stąd pochodzi, że psychologia społeczna wyodrębnia trzy szeregi różnorodności psychicznych: 1-o szereg ontogienetyczny, gdzie chodzi o rozwój psychiczny osobnika dowolnego gatunku, 2-o szereg filogienetyczny, wiążący życie psychiczne na całej skali świata organicznego od pokolenia do pokolenia i od gatunku do gatunku; prawo biogienetyczne Haeckla formułuje zgodność stadjów rozwoju ontogienetycznego i filogienetycznego; 3-o szereg socjogienetyczny, gdzie chodzi o rozwój życia psychicznego w warunkach współdziałania społeczno-kulturalnego. Poglądy swoje na społeczne teorie biologiczne, dziedziczność biologiczną i psychopatologiczną w szczególności wyłożył Mahrburg w r. 1889 w rozprawie naukowej p. t. „Dziedziczność pod względem empirycznym“, przepojonej nawskroś duchem krytycznym¹⁾.

Musimy jeszcze przedstawić pogląd Mahrburga na dwa tak ciekawe a tak odmienne zagadnienia: naukę o epifenomenach i teorię apercpcji. Huxley, Luys, Maudsley, Taine, Herzen przyjmują teorię orzekającą, iż z punktu widzenia fizjologicznego jesteśmy tylko automatami, których sprężyny wprawiane są w ruch przez podniety świata zewnętrznego. Teorja ta w całym naszym postępowaniu upatruje tylko czynności odruchowe, mniej lub więcej złożone, ale koniecznie uwarunkowane przez układ wewnętrzny ośrodków nerwowych i cha-

¹⁾ Rozprawa ta (p. Ateneum, 1889, t. IV) składa się z dwóch części: ogólnej i szczegółowej. Badania swoje rozpoczyna Mahrburg od krytyki zachowania się umysłu badającego. Następnie roztrząsa poglądy Darwina, Haeckla, Esquirola, de Boismont'a, Dubois Reymonda, Nägeli'ego, Weismanna — na dziedziczność i zagadnienie psychopatologiczne. W drugiej części rozprawy poddaje analizie krytycznej dzieło d-ra Rolle'go: O dziedziczności obłąkania.

rakter otrzymanych podniet. Zjawiska zaś świadomości towarzyszą pewnym czynnościom odruchowym, zachodzą jednocześnie, a właściwie *post factum*, lecz nic istotnego nie stanowią i nic nie dodają: są to bowiem zjawiska dodatkowe (epifenomeny), które dziś powstają koniecznie, lecz kiedyś mogą zniknąć zupełnie bez zmiany i szkody dla działania. Ale zato niepodobna pojąć, jak mogłyby działać zjawiska psychiczne bez układów materialnych. Dwa zarzuty wytacza Mahrburg przeciwko tej teorii: 1-o „Zupełnie dowolnie utożsamia się tu mechanizm zautomatyzowany z mechanizmem świadomym: skoro w jednym przypadku świadomość jest obecna, w drugim zaś nie, tedy samo to już jest dowodem, że warunki w obu razach są odmienne; albo musielibyśmy chyba przyjąć niemożliwe założenie, że ściśle też same warunki mogą wytwarzać skutki różne. Stany fizjologiczne uświadomione nie mogą stać się nieświadomymi i pomimo tego pozostać ściśle tym samym“¹⁾. Pozatym zachodzi pytanie, czy wogóle takie obojętne dodatki — epifenomeny — w przyczynowo pojętym poglądzie na świat mogą być dopuszczone? 2-o Samo zagadnienie, jak mogą działać same tylko zjawiska ducha, jest niedorzeczne, gdyż takich zjawisk bez podkładu fizjologicznego nie znamy. Byłoby to równoznaczne z pytaniem: jak działałby cień drzewa, gdyby drzewa nie było?

Apercepcja oznacza akt psychiczny, na mocy którego z pomiędzy postrzeżeń, znajdujących się w danej chwili w polu naszej świadomości wyróżniamy jakieś jedno wyobrażenie i nawet część jego i na tym szczególnie skupiamy swoją uwagę. Co więcej, gdy bieg myśli swoich mniej lub więcej kon-

¹⁾ „Psychologia społeczna“, 39.

trolujemy, możemy jej nadawać do pewnego stopnia dowolny kierunek, skupiać uwagę na pewnych tylko elementach percepcji, inne zaś niepotrzebne w danym razie pomijać. Tak, według Kanta, wszystkim wyobrażeniom subjektu myślącego towarzyszy wyobrażenie „ja myślę“, które może być dane przed wszelkim myśleniem. Wyobrażenie to jest samorzutne i do zmysłowości nie należy. „Nazywam je *czystą apercepcją* — powiada Kant¹⁾ — by ją odróżnić od empirycznej; lub też także *pierwotną apercepcją*, ponieważ jest ona świadomością siebie samego, która, wydając wyobrażenie: ja myślę, musi móc towarzyszyć wszystkim innym i w każdym uświadomieniu jest jedną i tą samą; żadne dalsze wyobrażenie już nie może jej towarzyszyć. Jedność tej apercepcji nazywam też transcendentálną jednością samowiedzy, by zaznaczyć możliwość wydobycia z niej poznania apriorycznego“. W przeciwstawieniu do biernej automatycznej działalności umysłu, której prawa formułuje teoria asocjacionizmu, niemiecka szkoła psychologii doświadczalnej w apercepcji upatruje czynną, dowolną działalność ducha i nawet wolę redukuje do niej. Według tego zapatrywania wszelkie tak zwane wyższe czynności umysłowe opierają się na apercepcyjnej działalności duszy. Otóż Mahrburg względem tej teorii zajmuje stanowisko najzupełniej negacyjne: upatruje w niej resztki filozofji animistycznej. Napróżno teoria apercepcji pragnie wyzwolić ducha z pod panowania determinizmu praw stałych. Już filozofja XVII i XVIII wieków rozciągnęła mechanizm deterministyczny na świat cały: Galileusz, Newton, Descartes, Spinoza tworzą w tym duchu. Wreszcie przypuszczono szturm do dwóch zasadniczych pojęć metafizycznych:

¹⁾ „Krytyka czystego rozumu“, 135.

siły życia (*vis vitalis*) i duszy, jako substancji. „W przebiegu tej walki niekiedy chwieją się losy, jak np. w początku XIX stulecia, gdy idealistyczna metafizyka niemiecka potrafiła rzucić tak dymiące bomby, że zaczadziła wszystkie głowy. Skoro się jednak dym rozproszył i rozejrzano się w sytuacji, okazało się, że w szańcu, gdzie się broni animizm, świecą wyłomy. Ratując resztki swoje, zamyka się on w coraz ciaśniejszym pierścieniu, aż wreszcie dziś zamknęła go metafizyka Wundta w ostatniej kryjówce, gdzie zebrano skołatane resztki wolnej woli, samorzutności i samoistności ducha i wywieszono sztandar „teorii apercpcji“. Sztandar ten już gęsto jest ostrzeliwany przez zwolenników psychofizjologicznej teorii kojarzenia. Teoria apercpcji wszystko oddaje na pastwę mechanizmu psychofizjologicznego, tylko zastrzega sobie dziedzinę woli, uwagi i logicznych operacji umysłu“¹⁾. Jak Ziehen i Münsterberg, zwraca Mahrburg ostrze swej krytyki przeciwko doktrynie apercpcji Wundta. Odrzuca apercpcję nie dlatego, jakoby i bez niej wszystko dawało się rozstrzygnąć, lecz dlatego, że i z nią nie można osiągnąć żadnych nowych objaśnień, bo jest ona „fałszywie postawionym pytaniem, jest pytaniem samozwańczo przybierającym tytuły już odpowiedzi“.

Niema obecnie jedności kierunku w badaniach psychologicznych. Rozważając ten sam przedmiot, psychologja społeczna bywa z kolei asocjacionistyczną, intuicjonistyczną, aktualistyczną, intelektualistyczną i woluntarystyczną, zależnie od doktryn filozoficzno-metafizycznych, wyznawanych przez różnych badaczy. Pomimo jednak tych różnorodnych

¹⁾ „Psychologja społeczna“, 36.

a przejściowych zabarwień, psychologia zdobywa coraz trwalszy grunt od chwili, gdy eksperyment okazał się w niej możebnym, czego wielki Kant nie przypuszczał. Będąc zdecydowanym przeciwnikiem ślepych zapędów psychologii eksperymentalnej (Lippsa, Macha, Stumpfa, Exnera i Meinonga), wcale nie odmawia jednak Mahrburg im znaczenia. Opierając się na własnym doświadczeniu w pracowni Wundta w Lipsku i sądach takich uczonych, jak Al. Höfler, W. James, H. Münsterberg, Em. Käpelin, W. Wundt, tak ujmuje istotę swoich poglądów na eksperyment psychologiczny: „Eksperyment wymaga przygotowania teoretycznego: bez niego jest niemożliwy, jako środek badań naukowych. Eksperymenty psychofizyczne, psychofizjologiczne i psychometryczne należą do najtrudniejszych, z powodu wielkiej zawłości uwarunkowań i, jeżeli mają być poprawnie interpretowane pod względem psychologicznym, wymagają dużego przygotowania teoretycznego z fizyki, fizjologii i psychologii. Im przyrządy są prostsze i z mniejszą precyzją wykonane, tym większej trzeba sprawności teoretycznej dla zapobieżenia możliwym błędom“.¹⁾ Pokonanie zaś tych trudności i uniknięcie błędów jest, zdaniem Mahrburga, możliwe, i ze wszech miar dla całokształtu nauk wogóle, a psychologii w szczególności, pożądane. Psychologia bowiem zajmuje wyjątkowe stanowisko w systemie wiedzy, jest nauką centralną, jest ogniwem, wiążącym nauki przyrodnicze z naukami humanistycznymi:²⁾ opierając się sama na danych

¹⁾ „Psychologia“, Porad. d. S, I, 599—600.

²⁾ Porów.: H. Höffding. Psychologia w zarysie na podstawie doświadczenia, przekład Ad. Mahrburga 1911, str. 43—44.

z chemji, fizyki i fizjologii, dostarcza ona podstaw naukom duchowym, podstaw, bez których w dzisiejszym już stadjum wiedzy, ani filolog, ani historyk, ani socjolog, ani etyk, ani estetyk, ani filozof—stanowczo obejść się nie mogą.

ROZDZIAŁ V.

F i l o z o f j a.

Miljony ludzi—pięknie i mądrze pisze Mahrburg w swojej pracy p. t. „Historja filozofji“ — zawsze wyobrażało sobie i wyobraża, że myślimy, jak chcemy, że możemy dowolnie, według naszego widzi mi się sądzić o rzeczach nas otaczających i sprawach ludzkich, dowolnie wytwarzać na własną rękę takie lub inne pojęcia i poglądy. Jest to prawda nawet, z tym wszakże zastrzeżeniem, że za każdym razem to „ja“, które myśli i sądzi, nie jest jakimś bezwzględny początkiem naszych pojęć, sądów i poglądów, lecz jest wynikiem, wytworem olbrzymiego szeregu okoliczności poprzedzających i wpływów tego otoczenia, w którym się rodzimy i żyjemy, a na które również składała się przeszłość cała. Niewątpliwie, w wielu razach myślimy i sądzimy, jak chcemy, ale chcemy tak myśleć i sądzić, zadawalają nas te myśli i sądy dlatego, że przeszłość i otoczenie wytworzyły nas takimi właśnie, jakimi jesteśmy. Nad każdym postępkim naszym względem innych osób czuwa obyczaj i prawo, które nie tylko sformułowane są w katechizmie i kodeksie, lecz tkwią w ludziach, w głosach sumienia, w wyrokach opinji publicznej, w nałogach z dzieciństwa wdrożonych. Nad całością każ-

dego kwiatka w ogrodzie publicznym lub owocu dojrzewającego przy gościńcu czuwa obyczaj i prawo, które przechodzień w sobie niesie, które niewidomie i najczęściej bezwiednie osłaniają mienie i bezpieczeństwo ludzi przed wszelkimi pokusami. Któż to wytworzył te obyczaje i prawa? Jest to cała długa legienda wieków i pokoleń — spytajcie o nią historii.

Zupełnie tak samo rzecz ma się z naszymi pojęciami i poglądami. Każdy najpospolitszy sąd nasz o rzeczach i stosunkach otaczających, wygłaszany w niekrepowanej rozmowie przyjacielskiej, tak samo jak każde twierdzenie naukowe, wygłaszane z katedry lub wyłożone w książce — mają swoją historję; musimy je przecież wyrazić w słowach i sformułować w terminach pojęciowych, które urabiały się w ciągu wieków i pokoleń. Każdy z nas gotowe już wyrazy, pojęcia, sądy zapożycza od otoczenia, jako tło, jako kapitał zakładowy umysłu; cokolwiek może sam wytworzyć, zdziałać, pomysłuć, wszystko to jest tak lub inaczej zależne od tego tła, które nam narzuca najczęściej bezwiednie określone stanowiska, materiał, tryby myślenia i kierunki dociekania. Myśli nasze, jak ostatnie pokolenie polipów, rozkwitają na skamieniałym pniu, wytworzonym przez szeregi poprzednich pokoleń. Najoryginalniejszy myśliciel postrzega, bada, sądzi, opierając się na podstawie myślowej, dźwigniętej przez wieki, jak najzręczniejszy akrobata w sztukach swoich rozwija sprawność mięśni i nerwów nabytą w szeregu zamierzchłych pokoleń i odziedziczoną.

Weźmy którąkolwiek naukę: wszystkie one na każdym kroku posługują się takimi pojęciami, jak: przyroda, prawo przyrody, siła, przyczyna, materja, duch. Każde jednak z tych pojęć ma swoje długie i zawiłe dzieje, a głęboko myliłby się

ten, ktoby sądził, że sam i niezależnie może sobie stosownie do potrzeby wytwarzać takie pojęcia. Gdy mówimy raz po raz „nic nie dzieje się bez przyczyny“, „wszystko podlega niezłomnym prawom przyrody“, „materja jest martwą, bez ducha“, każdy z nas pomimo jednostajności słów, prawdopodobnie nieco inaczej pojmuje te zdania, ale przez każdego z nas przemawiają wieki pracy duchowej niezliczonych pokoleń, pracy, która, stopniowo wyrzeźbiła te pojęcia i poglądy, wciąż je przeobrażając. Nie zrozumie naszego dzisiejszego pojęcia przyrody lub jej prawa z licznymi ich odmianami w wiedzy pospolitej i nauce, kto nie pozna historycznie, skąd się ich treść wzięła, ile to błędów popełniono, ile wysiłków wyszafowano i nawet walk stoczono, zanim się przyszło do ich dzisiejszej postaci. W tych pojęciach zakłętę są wielkie duchy Koperników, Galileuszów, Newtonów, Darwinów“ 1).

Wszelki proces dziejowy jest zawiłą tkanką wielorakich czynników: wplatają się weń właściwości rasy, narodu, jednostki, wzajemne działania i oddziaływania odrębnych stanowisk i dążeń duchowych, występujących w różnych czasach i na tle rozmaitych kultur, wpływy wieków ubiegłych, wreszcie wskrzeszanie w takiej lub innej postaci poglądów i ideałów minionej daty chronologicznej. Tak „gienjusz Grecji nie kona pod Cheroneą, bo po kilkunastu wiekach odrodzenie na jego skrzydłach wyniesie ducha ludzkiego na nowe wyżyny. Indje nie utonęły w mrokach przeszłości, bo wiek XIX wskrzesza oto ich ducha i szuka ukojenia dla swojej myśli i serca w spekulacjach religijno-metafizycznych mędrców z nad Gangesu i Indu; Giordano Bruno i Spinoza wstają z popiołów i żyją nanowo w myśli pokoleń

1) „Historja filozofji“, Porad. d. S., II, 567—8.

spółczesnych, żyją w wieku, który już switał w ich głowach“¹⁾).

Dotychczasowy chaos w pojmowaniu filozofji zależy od jej ustawicznych przeobrażeń, którym podlegała ona w wyższym stopniu, niż inne nauki i od tego, że dźwiga na sobie jarzmo dziejów własnych, że wiązała się i dotąd się wiąże z najżywotniejszymi potrzebami, ideałami, których bywała i bywa wyrazicielką i rzeczniczką, że znaczną rolę odgrywa w niej duch stronnicości, podsycany przez różnorodne interesy życiowe jej przedstawicieli o różnych skłonnościach i temperamentach. Na pytanie, czym ma być filozofja, historia filozofji podsuwa nam mnóstwo najrozmaitszych odpowiedzi, przystosowanych do różnych widnokręgów umysłowych i pochodzących z różnych okresów dziejowych, odpowiedzi często zgoła wykluczających się wzajemnie. Wszelka odpowiedź na to pytanie obawiać się winna, zdaniem Mahrburga, nie krytyki naukowej, bo ta jest pożądana, skoro chodzi o prawdę, lecz tego, że pociągniętą zostanie przed niewłaściwe trybunały, potępiona za to, że nie licuje z opinią powag historycznych, nie schlebia jakimś pożądaniam, nie zaspakaja uczuć, nie dość jest prawomyślną i t. d. Tak zwaną filozofję gminną, czyli pewien ogólny pogląd na świat i rolę człowieka w tym świecie, posiada każdy człowiek, jako istota poznająca i oceniająca. Słusznie atoli utrzymuje Mahrburg, że większość ludzi w cywilizowanym świecie społecznym pod względem umysłowym stoi jeszcze na szczeblu tych, którzy tworzyli pierwsze systemy filozoficzne. Dużo jest filozofów z bożej łaski, którzy improwizują na poczekaniu pomysły niby filozoficzne, wyobrażają sobie, że są niezgorszymi

¹⁾ Tamże, 608—9.

filozofami ¹⁾, wyzyskują mgliste komunały różnych filozofów, utrzymujących, że filozofja to „królowa nauk“, „badanie istoty rzeczy“, „ogólny pogląd na świat“ i t. p. Filozofja gminna nie rachuje się z naukami i ich podziałem pracy, nie zna metod i probierzy, zmierzających do zagwarantowania wiedzy wartości powszechnej, opiera się na gotowych, tradycyjnie przekazywanych pojęciach i wierzeniach, dąży do ukonstytuowania umysłów, do podsunęcia im uspakajającego stosunku pomiędzy tym, co jest dane, a tym, w co się wierzy i czego by się pragnęło. Opiera się ona na rozsądku pospolitym i wszystko, co się z nim nie zgadza, ruguje jako paradoks burzący równowagę, niepokojący sumienia, wypaczający sądy o normach, obowiązkach i celach. Lecz minęły już owe dni niewinności rycerskiej, kiedy to każdy zapuszczał się w ten matecznik, kto tylko sądził, że posiada zdrowy rozsądek; dziś filozofja jest specjalnością, wymagającą od swoich adeptów pewnego minimum wiedzy fachowej. Filozofja, zdaniem Mahrburga, to nauka o określonym przedmiocie i zadaniu, podlegająca rygorowi określonych metod i uznawanych za naukowe probierzy. Powołując się na sąd Kanta z „Prolegomenów“ podkreśla Mahrburg z naciskiem, że nie o głębokość ani o szczytność chodzi filozofji, tylko o prawdę. „Oczywiście zachwalana głębokość—dodaje—jest dobrą, ilekroć filozofja lub jakaś inna nauka sięga tam, gdzie właśnie leży rozwiązanie zagadnienia; ale jest złą, ilekroć sięga tam, gdzie rozwiązania być nie może i, zamiast oczekiwanej prawdy, chce imponować pustką głęboką. O wiele lepiej na głębokości cała znaleźć złoto, niż chełpić się tym, że się wykopało sto metrów, szukając złota tam, gdzie go niema i być

¹⁾ Porów: „Krytyka czystego rozumu“, 406—8, 6, 12.

nie może. Głęboka przepaść może imponować, ale nie powętuje zawodu. I tak samo rzecz ma się ze szczytnością. Można podziwiać wysokość wieży Babel, ale zważmy, że nie odpowiada ona celowi swemu, bo nie sięga i nawet nie przybliża do nieba¹⁾. Tak miała się rzecz z filozofją romantyczną, która w roli nadnauki miała zbadać istotę rzeczy i pokierować losami człowieka. Wprawdzie upadła ona wobec nauki, ale do dziś dnia „przetrwały zadawnione nałogi i ten mit filozofji, jako skończonego systemu bezwzględnej wiedzy o wszechświecie“. Pogrom filozofji, reprezentowanej przez piewców bytu bezwzględnego i heroldów prawdy absolutnej przypada na środek XIX wieku. „Zamiast zamaszystych objawień o istocie wszechrzeczy, pogoni za oryginalnością systemów uniwersalnych i wyniosłej pewności siebie wobec innych systemów i wszelkich nauk szczegółowych, filozofja poczuła się dziś stanowczo do obowiązków wogóle nauki, do konieczności systematycznego i metodycznego wykonywania swego określonego zadania nie urojonego i dowolnego, lecz zadania wynikającego z całkowitej gospodarki nauk rzeczywiście istniejących“²⁾.

W różnych okresach swego rozwoju bywała filozofja kosmologiczną, humanistyczną, teologiczną, gnoseologiczną, nosiła miano uniwersalizmu, który był raz kosmologicznym, innym znów razem teoretyczno-poznawczym lub też antropocentrycznym. Lecz, jak każda nauka, nie powinna filozofja zawracać wstecz ku przebyтым stadjom rozwojowym, nie powinna zacieśniać sobie widnokręgu. „Mamy dziś wyznawców Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Descartesa, Leibniza, Hegla;

¹⁾ „Filozofja i metafizyka“, Porad. d. s., IV, 119.

²⁾ Tamże, 122.

nic w tym dziwnego! Gdy grono turystów wybiera się na szczyt alpejski, słabsi lub leniwsy mogą odpoczywać na różnych wzniesieniach, ale ci, którzy wzniesli się najwyżej, nie potrzebują do tamtych się stosować; każdy z maruderów może się usprawiedliwiać, że jest na drodze, wiodącej na szczyt: ale ten kto sięgnął najwyżej, może im odpowiedzieć, że przebył już te poziomy i że jest najbliższym zamierzonego celu. Przebyte stadja filozoficzne mogą doskonale odpowiadać potrzebom tych, którzy są właśnie na poziomie tych stadjów, zwłaszcza, że nie ogarniają wzrokiem tego, co się roztacza przed wzrokiem patrzących z wyższego poziomu¹⁾. I dziś niema jednej, lecz jest wiele filozofji. W przebiegu dziejów wyczerpała ona całą możliwą a nawet niemożliwą skalę przedmiotów od maximum do zera. Miewano ją za naukę o wszystkim, rzeczach boskich i ludzkich, przedmiotach doświadczenia i urojeniach, jak np. słynne hipostazy Platona, według którego znane w doświadczeniu objawy są tylko pozorami, ułudami, cieniami przemijającymi bytów rzeczywistych, istniejących pozapodmiotowo, niezależnie od myśli naszej gdzieś w innym świecie. Tego rodzaju zhipostazjowanych pojęć nauka i filozofja natworzyły mnóstwo—materja, duch, dusza, atom, wola, idea, energja, siła, dobro, prawda, piękno itd. Na tych hipostazach pojęciowych oparto całe systemy filozoficzne, wszechogarniające na świat poglądy, skonstruowane z różnych pierwiastków, niejednostajnej wartości teoretycznej. Żaden z tych systemów nie uzyskał powszechnej wartości: nabierają one wielkiego znaczenia tylko w perspektywie dziejowej. Bez niej rozpryskują się, jak barwne kamyki rozbitej mozaiki, jak luźne wyrazy jednej

¹⁾ Tamże, 124.

pieśni. Są to wielkie tętnice myśli, które przenikają dzieje i doprowadzają soki odżywcze aż do naszych czasów.

Mamy obecnie legion nowosokratyków, nowotomistów, nowokartezjanistów, którzy wskrzeszają stare systemy filozoficzne, odświeżają je i inkrustują materiałem, czerpanym z nauki społecznej, lecz te „nowoprzeżytki“ w fabryce odnawiania zabytków kopalnych powstają i giną, jak efemerydy, gdyż nie pozostają w żywych stosunkach z nauką. Kiedyś była filozofja równoznacznikiem systemu wiedzy, była ogólnym na świat poglądem, dyktowała też prawa naukom warszawskim, gdy się zaczęły wyłaniać z mgławicy. Gdy się jednak nauki rozwinęły, zmieniła się rola filozofji. Zaczęła się ona stopniowo przetwarzać w nową postać, a to 1-o przez wskrzeszanie najlepszych swoich tradycji naukowych, 2-o przez krytyczne rugowanie pierwiastków, nieliczących z wymaganiami naukowymi, 3-o przy żywej pomocy nauk szczegółowych, aktualnie i historycznie rozważanych. Powstały nasamprzód wielkie próby ssyntezy, zencyklopedyzowania najogólniejszych wyników nauk szczegółowych w jednolitą całość filozoficzną (Comte), lecz wobec rosnącego poczucia solidarności wszystkich nauk musiała filozofja ściślej określić swoje zadanie, o ile chciała uchodzić za odrębną naukę. Otóż wobec rozbicia nauki na poszczególne działy i wobec faktu, że bada ona świat zjawiskowy, filozofja musi być według jednych metafizyką, ażeby poprzez zasłonę zjawiskową dotrzeć do istoty rzeczy, według innych teorią świata, kosmologją (Schopenhauer), ażeby wytworzyć ogólny pogląd na świat, słowem dokonać syntezy uzupełniającej, według znów innych—teorią, poddającą krytyce podstawowe pojęcia, zasady i poglądy wszystkich nauk, słowem—ich wstępem krytycznym. W najbardziej rozpowszechnionym obecnie

mniemaniu, iż filozofja ma być jednocześnie i krytyką podstaw nauki wogóle i kosmologiczną syntezą, zaznacza Mahrburg (por. roz. II) dwoistość zadania i broni tezy, że w gruncie rzeczy filozofja była, jest i ma być jedynie teorią nauki: „czymkolwiek bywała filozofja w przebiegu dziejów swoich, między innymi zawsze myślała być w mniejszym lub większym stopniu teorią nauki“. Już sofiści rozpoczęli systematyczną krytykę wiedzy. Kosmologja i metafizyka zajmują Mahrburga, jak Hume'a i Locke'a, tylko pośrednio, jako przedmiot krytyki. Mahrburg staje na stanowisku Kanta i uważa za zasadnicze dla filozofji pytanie—jakim sposobem nauka jest możliwa? Wydziela z teorii poznania teorię nauki, jako jedyne właściwe zadanie filozofji: przedmiotem jej jest całkowita wiedza naukowa, sama nauka jako fakt, zadaniem zaś—systematyczne powiadamianie, objaśnianie i przewidywanie w zakresie systemu wiedzy naukowej, czyli—teoria nauki. Wobec tego, że nauki czerpią materiał z doświadczenia, posługują się sądami, pojęciami, rozumowaniami, opierają się na jakichś pewnikach i zasadach, stosują kategorie i metody, zakładają wymagalniki i budują fikcje, hipotezy, teorie, formułują prawa i normy, słowem posługują się narzędziami teoretycznymi, których nie badają krytycznie, musi być odrębna nauka, któraby się podjęła zbadania: „czym właściwie jest nauka? Jakim warunkom ma się stać zadość przy osiągnięciu wiedzy naukowej? Jakimi narzędziami teoretycznymi, i w jakim sensie i zakresie można się prawowicie posługiwać? Jakie są proby wartości wiedzy naukowej, proby prawdy naukowej i prawdopodobieństwa? Do jakiego minimum kategorii można bez sprzeczności sprowadzić ogół danych wiedzy naukowej? Na jakich pewnikach, zasadach i wymagalnikach może być oparty system wiedzy naukowej? Jak ukłasy-

fikować wytwory teoretyczne nauki? Jak ma być podzielona wiedza naukowa na poszczególne nauki i jakie mają być stosunki pochodności i zależności nauk w tym układzie, który ostatecznie ma stanowić jedną naukę o wszechświecie... wolną od sprzeczności?¹⁾

Z jednej strony jest filozofja zależna od postępów nauk szczegółowych i rozwija się razem z nimi, z drugiej strony jest ona nauką zupełnie określoną, niezbędną w systemie wiedzy naukowej, gdyż jest jej krytycznym organem. Filozofja nie bada przedmiotów nauk, nie rozwiązuje ich zadań, ale bada same nauki jako fakty, jako cele, do których dąży umysł ludzki; pracuje ona „nie nad wytworzeniem poglądu na świat, lecz nad wytworzeniem poglądu na naukę, której ostatecznym zadaniem jest pogląd na świat — kosmologia“. Z jednej strony zgadza się Mahrburg z Wundtem, że empiryczną podstawą dla filozofji jest psychologja, z drugiej zaś zaznacza, że oprócz się musi ona koniecznie na historii nauk, stanowiącej dla niej grunt doświadczalny, ważny dla wyjaśnienia genezy nauki, jej narzędzi — konstrukcji teoretycznych. Tak więc, zdaniem Mahrburga, dwie tylko dyscypliny wyraźnie należą do zakresu filozofji: 1) teoria poznania albo logika w szerokim zakresie, badająca formalne i materialne warunki poznawczej wartości myśli i wiedzy wogóle (gnoseologja) i 2) teoria nauki (epistemologja, Wissenschaftslehre), jako specjalnej odmiany wiedzy. Ostatecznie zaś tylko teorię nauki uznaje Mahrburg za filozofję, którą dzieli na ogólną i szczegółową. Takimi przedmiotami, jak przyroda, życie, duch, prawo i t. d. zajmuje się cały szereg nauk szczegółowych, nie zaś filozofja. Wobec tego może być mowa o filozofji przyrodoznawstwa, lecz

¹⁾ Tamże, 140.

nie przyrody, o filozofii biologji, nie życia, o filozofji nauki o religji, o filozofji lingwistyki, teorji sztuki, nie zaś o filozofji religji, języka lub sztuki. Nie obowiązki, cele, normy, wartości, ideały ma badać filozofja, lecz pojęcia celu, normy, wartości, ideału, o ile te pojęcia mają jakieś swoiste wartości epistemologiczne i o ile stanowią o odrębnym charakterze nauk, posługujących się nimi. Wszystkie nauki, jako materja, znajdują się poza obrębem filozofji, tylko jako wytwory teoretyczne stanowią przedmiot jej badań. Jako objaw ściśle społeczny, należy nauka do socjologii, jako zaś system wiedzy o świecie podlega badaniu filozofji, która jest organem krytycznym całkowitej nauki, nie wyłączając samej siebie. Należy filozofja do grupy nauk humanistycznych, ponieważ bada naukę, jako wartość ludzką i cel dążeń ludzkich i tylko ludzkich. I jako teorja nie może być inaczej ustosunkowaną do dziedziny humanistycznej, jak musi zająć stanowisko organu krytycznego względem systemu nauk humanistycznych. Ponieważ w nauce mamy do czynienia z twórczością ludzką i wartościowymi wytworami człowieka, zatem można tu wytwarzać normy właściwego postępowania, słowem można budować teorję nauki, epistemologję lub filozofję. Mahrburgowi chodzi o to, że taka nauka w systemie wiedzy jest konieczną, chociażby się nie miała nazywać filozofją. „Nazwę tę — powiada — historycznie utrwaloną dlatego tylko zachowuję dla teorji nauki, że z całej tej mgławicy naukowo-spekulacyjnej, która w przebiegu wieków i wciąż przeobrażając się nosiła miano filozofji, wydzieliło się już wszystko, co było wartościowego i miało warunki życia pod różnymi specjalnymi nazwami; pozostała zaś tylko teorja nauki, któraby mogła tę nazwę odziedziczyć z niejakim prawem historycznym“¹⁾.

¹⁾ „Filozofja społeczna“, Ogniwu, 1903, № 11.

Gdy historyczne systemy filozoficzno - metafizyczne przedstawiają skończone w sobie utwory o wybitnych znamionach indywidualnych, artystycznych i t. d.. słowem jednolite całości, niezdolne do przeobrażeń, gdy, rozwiązując po swojemu zagadki bytu, dbają więcej o konsekwencję wewnętrzną, niż zgodność z doświadczeniem, system filozofji, jako teorii nauki, przeciwnie, nie jest skończony, rozwija się on razem z naukami, powstaje zbiorowymi wysiłkami wielu umysłów w drodze opracowywania i systematyzacji poszczególnych zagadnień, przystosowywania swych pojęć i twierdzeń do rozporządalnego w każdej chwili materiału ¹⁾).

2.

W roku 1889 w Rozprawach Krakowskiej Akademji Umiejętności ukazało się studjum Ad. Mahrburga p. t. „Teorja celowości ze stanowiska naukowego“. Jest to rozprawa z pozoru polemiczna ²⁾, w gruncie zaś rzeczy analityczno-krytyczna, napisana w duchu powyżej wyłożonych zasad. Zarówno ze względu na istotność poruszonego zagadnienia i rozmiary pracy, jak ze względu na stanowisko i metodę autora, musi być ona zaliczona do najlepszych, a bardzo nielicznych u nas studjów filozoficznych o silnie uwydatnionych znamionach indywidualnych.

O istocie tej pracy, jej planie i celu najlepiej informuje sam autor w następującym referacie, który razem ze swym studjum złożył Akademji: „W rozprawie niniejszej zamierza

¹⁾ „Filozofja i metafizyka“, Porad. d. s., IV, 151.

²⁾ W części polemicznej swej rozprawy Mahrburg roztrząsa dzieła: Janet'a (Les causes finales), ks. Morawskiego (Celowość w naturze) i Gumpłowicza (System socjologii).

autor zbadać, jak dalece pojęcie celowości, w tym kształcie, w jakim ono u teleologów występuje, zostało metodycznie wytworzone i jak dalece daje się ono metodycznie zastosować do naukowego objaśnienia zjawisk i ich stosunków w przyrodzie. Ponieważ doktryna teleologiczna opiera się na pojęciu przyczyny celowej, przeciwstawianym pojęciu przyczyny sprawczej, więc bada się istota i stosunek wzajemny tych obu pojęć; że zaś przyczyna celowa, jak się okazuje, jest tylko wyobrażeniem celowym skutku, więc nadto bada autor naturę wyobrażeń w ogólności, i wyobrażeń celowych w szczególności, by wykazać, że wyobrażenia celowe są wynikami doświadczeń i, jako zupełnie deterministycznie uwarunkowane, nie mogą uchodzić za odrębne czynniki, w jakiś odmienny sposób modyfikujące deterministyczny ład zjawisk przyrody.

Pomimo tego doktryna celowości nie tylko błędnie pojmuje naturę wyobrażeń celowych, lecz nadto przenosi je do świata obiektywnego pod postacią przyczyn celowych i na tej hipotezie opiera dalsze spekulacje swoje. Główne momenty, na których opierały się wszelkie dotychczasowe spekulacje nad celowością, są następujące: 1-o Co się tyczy metody — racjonalizm, posługujący się wnioskami analogicznymi i postulatami utylitarystycznymi, etycznymi i estetycznymi, tudzież redukowanie *ad absurdum* wywodów tych przeciwników teleologii, którzy przy objaśnianiu przyrody powołują się na ślepo działający mechanizm albo na przypadek. 2-o Co się tyczy treści, doktryna celowości ześrodkowuje ją w pojęciu „rozumu najwyższego“, Boga, który się kieruje motywami racjonalistycznymi i etycznymi, a więc w pojęciu Boga antropomorficznym, które jest spotęgowaną analogją do abstrakcji dodatnich cech rozumu ludzkiego.

Wobec tego autor usiłuje w rozprawie swojej wytknąć

właściwe znaczenie i prawowite granice racjonalizmu i analogji w zakresie poznawania naukowego; nadto zaś próbuje poddać dokładniejszej analizie pojęcia przypadku i „rozumu najwyższego“, oraz rzeczoną analogję antropomorficzną. Po wykazaniu bezpodstawności tych pojęć i metod, a także ich zastosowań u teleologów, autor w drodze analizy logicznej i psychologicznej bada doniosłość teoretyczno-poznawczą pojęcia celowości i przychodzi do wniosku, że celowość jako zasada konstytutywna nie może być zastosowana w naukowym objaśnianiu przyrody, zaś jako pojęcie psychologiczne może ona tam być stosowana, gdzie się daje stwierdzić istnienie wyobrażeń celowych, jako faktów psychicznych, a więc przy objaśnianiu skutków działalności praktycznej jestestw zdolnych myśleć i pożądać. We wszystkich innych razach teleologiczne objaśnienie jest psychicznym odwróceniem porządku rzeczy. Dwie dziedziny — świat jestestw organicznych i losy dziejowe ludzkości głównie dostarczają materiału do spekulacji teleologicznych. Z powyższego jednak wypada, że w obu tych dziedzinach pojęcie celowości o tyle tylko da się zastosować do wyjaśniania zjawisk i ich stosunków, o ile odnośne badania dowodzą, że wyobrażenia celowe istot, zdolnych wyobrażać i pożądać, mogą być uznane za przyczyny modyfikujące przebieg zjawisk i uwarunkowujące określone działania; chociaż i wtedy jeszcze wyobrażenia celowe będą miały znaczenie wtórnych zjawisk psychicznych, nie zaś znaczenie istotnej instancji w procesie objaśniania, nie znaczenie pierwszej przyczyny, jaką ma być przyczyna celowa. Biologiczny ewolucjonizm nowożytny, który z zasady jest przeciwnikiem teleologii, posługując się z jednej strony terminologją teleologiczną, skądinąd zaś walcząc z teleologami, przyłożył się do pewnych nieporozumień, dla siebie samego nie-

korzystnych. Tak np., wprowadził on pojęcie dysteleologii, przez co sam poniekąd zajmuje stanowisko teleologiczne w objaśnianiu przyrody i pośrednio uprawnia niejako do konsekwencji, że poza obrębem pewnej ilości nie bez mozołu wykrytych stosunków dysteleologicznych, reszta stosunków może być teleologicznie objaśniana. Naukowe objaśnienie przyrody nie może być ani teleologicznym ani dysteleologicznym: ono powinno być ateleologicznym. Kto pojmuje naukową bezpodstawność zasad doktryny teleologicznej, ten musi konsekwentnie odrzucić i wszystkie z tej doktryny wypływające wywoły; gdy jednak zwolennicy celowości, opierając się na postulatach pożytku, dobra i piękna, kreślą swoje fantastyczne obrazy przyrody, więc sądził autor, iż nie będzie rzeczą zbyteczną zaznaczyć i w tym także kierunku niektóre główniejsze sprzeczności rzeczzonego systemu¹⁾.

Zagadnienie celowości nastęrcza szczególne trudności, gdyż wciąga w swój zakres pojęcia i zagadnienia z dziedziny psychologii, teorii poznania, przyrodoznawstwa, etyki, metafizyki i teologii. Całe zagadnienie celowości zalicza Mahrburg do nieporozumień metafizycznych, bowiem opiera się ono na wadliwej i niedostatecznej analizie trzech składników, spotykanych w każdym zagadnieniu filozoficznym: faktu podmiotowego, faktu przedmiotowego i ich wzajemnego stosunku. W tym też celu poddaje rozbirowi pojęcia zasadnicze, będące kamieniem obrazu na drodze do rozstrzygnięcia zagadnienia. Czy może być zastosowane pojęcie celowości i w jakim stopniu do wyjaśnienia zjawisk, w których udział czynnika psychicznego wogóle, wyobrażenia zaś celowego w szczególności, nie jest widoczny bezpośrednio? Wyobra-

¹⁾ „O prawdę“, Prawda, 1889, № 2.

zenie celowe daje się rozłożyć na pierwiastki — poznawczy, emocjonalny, popędowy. „Wyobrażenie, w którym pierwiastek popędowy tak dalece jest rozwinięty, że się uświadamia, jako pożądanie zrealizowania przedmiotu tego wyobrażenia, nazywamy wyobrażeniem celowym. W tym to sensie określamy cel, jako wyobrażenie jakiejś rzeczy, działania lub stanu, połączone z pożądanym osiągnięciem w rzeczywistości tej wyobrażanej rzeczy, działania, lub stanu“¹⁾. Wyobrażenia celowe mogą być odtwarzające lub twórcze. Wyobrażenia celowe twórcze mogą być również natury teoretycznej, etycznej, estetycznej i t. d. Ze stanowiska poznawczego przedmiot twórczego wyobrażenia celowego będzie skutkiem hipotetycznym, środki zaś — warunkami hipotetycznymi. Wyobrażeniom celowym twórczym żaden przedmiot nie odpowiada w rzeczywistości, są one „tylko układem materiału doświadczalnego, według stosunków gdzieindziej doświadczalnie poznanych“. Powiedzenie: „przyszłość jest warunkiem przeszłości“, w zastosowaniu do naszej działalności praktycznej należy uważać za przerośniętą, w teorii bez znaczenia. Celowa działalność człowieka nie odwraca bynajmniej przyczynowego ładu przyrody. Wyobrażenie celowe, zarówno gdy chodzi o jego treść przedmiotową, jak o świadomość ziszczalności celu dopiero w przyszłości, zawsze opiera się na przeszłym doświadczeniu „bo przyszłość jest tylko wyobrażeniem takiego stosunku zjawisk, które jeszcze nie zaszły, do zjawisk teraźniejszych, w jakim wogóle zostają zjawiska następcze do poprzedzających. Przedmiot wyobrażenia celowego, o ile się łączy, dowodzi, że w naszym wyobrażeniu celowym dobrze są reprezentowane nabytki doświadczeń poprzednich, że przy przero-

¹⁾ „Teoria celowości“, 198.

szeniu stosunków z jednych rzeczy na inne, kojarzenie na mocy podobieństwa nas nie zawiodło, że wreszcie własności i stosunki zjawisk są stałe. Wobec tego wyobrażenie celowe musi być uznane za jeden z warunków przyszłego skutku, ale przyszłość ani mniej ani więcej nie jest w nim reprezentowana realnie, jak w każdym innym warunku; w wyobrażeniu celowym przyszły skutek nie istnieje żadną cząstką realności swojej; istnieją tam tylko symbole psychiczne jego możliwych części składowych, o ile te części składowe poznane zostały w przeszłym doświadczeniu¹⁾. Teleolodzy uważają teleologię za doktrynę, usiłującą wyjaśnić porządek i wzajemne ustosunkowanie zjawisk we wszechświecie, jako skutek celowej i rozumnej działalności istoty wszechmądrej i wszechmocnej. Jedni przez tę istotę rozumieją boga transcendentnego, inni ducha immanentnego, jeszcze inni całą hierarchję duchów skoordynowanych w swej pracy nad osiągnięciem celów rozumnych. We wszystkich tych poglądach tkwi przekonanie, że zjawiska już przed swym zrealizowaniem musiały być reprezentowane w czyichś ideach celowych, musiały być dyrektywami, według których warunki rzeczywiste układały się tak, by mogły się ziścić przedmioty, reprezentowane w ideach celowych.

Dwa kardynalne błędy popełniają obrońcy teleologii: 1-o łudzą się, jakoby samo rozumowanie racjonalne mogło być wystarczającym dowodem jakiegokolwiek obiektywnej, faktycznej rzeczywistości i 2-o przypisują prawa logiki przyrodzie. Lecz aparat logiczny człowieka z konieczności operuje tylko pewną treścią z doświadczenia zdobytą. Rozum logiczny nie działający, jak młyn przemiele wszystko, ale gdy plewy

¹⁾ Tamże, 203.

wsypujemy do kosza, otrzymamy plewy przemielone, nie mąkę. To samo stosuje się do formuł matematycznych, nieostroźnie stosowanych przy opracowaniu materiału faktycznego: otrzymujemy racjonalizm matematyczny również bez wartości, jak racjonalizm logiczny. Co się zaś tyczy racjonalizmu przyrody, to jest on jednym z dogmatów doktryny celowości. A przecież nie poznajemy świata samego w sobie, lecz tylko jako ogół zjawisk i wiążących je stosunków przez pryzmat własnego rozumu na zasadzie praw samego spostrzegania i myślenia, ogarniamy przyrodę całą siecią symbolów subiektywnych — wyobrażeń, pojęć, praw i t. d. „Cała podmiotowa treść tych symbolów powstała oczywiście pod wpływem wypadków zewnętrznych i porządku, w jakim one zachodzą; nie dziw tedy, że zwracając się następnie do zjawisk przyrody, znajdujemy w nich ten właśnie porządek i zależności wzajemne, które stanowią treść naszych pojęć, praw, hipotez, teorii“¹⁾. Prawo natury jest wypadkiem oddziaływania przyrody na nasz umysł; porządek natury zgadza się z treścią naszego umysłu dlatego, że treść ta powstała pod wpływem tejże natury; prawa myślenia dają się stosować do wykrywania naszych praw natury właśnie dlatego, że poznawać możemy jedynie przez pryzmat własnego myślenia. Badana za pomocą tego samego narzędzia — umysłu ludzkiego, przyroda dać musi zasadniczo podobne wyniki teoretyczne.

Według Mahrburga, niema zgoła przypadku. Stanowisko to zgadza się z poglądami Hume'a, Spinozy, Humbold'a: przypadkowym nazywamy zjawisko wówczas, gdy nie znamy jego przyczyny. „Pojęcie przypadku — powiada Mahrburg — odnosi się wprost do stosunku, jaki zachodził w umyśle na-

¹⁾ Tamże, 255.

szym pomiędzy postrzeżeniem samego zjawiska i możliwością lub niemożnością subiektywną powiązania tego postrzeżenia ze znanymi nam w pewnym razie prawami“¹⁾). Tak, zdaniem Schopenhauera, każde zajście w świecie rzeczywistym jest zarazem koniecznym i przypadkowym: koniecznym w stosunku do czegoś, co jest przyczyną, przypadkowym w stosunku do wszystkiego innego. A cóż to jest przyczyna? Analizując pojęcie przyczyny, poddaje Mahrburg krytyce definicje Arystotelesa (przyczyny: materialna, formalna, sprawcza i celowa), Milla, Lewes'a, Jevons'a, Wundta, Bain'a i dochodzi do wniosku w duchu Hume'a, że z natury wiedzy naszej doświadczalnej, która jest względną i mniej lub więcej prawdopodobną, wypływa z konieczności, że poznanym przyczynom znaczenia bezwzględnego nadawać nie możemy; to też tak definiuje przyczynę: *„przyczyną pewnego zjawiska jest ogół zmian, w pośrednio poprzedzającym to zjawisko stanie warunków stałych, które to zmiany, o ile nas doświadczenie uczy, są konieczne i dostateczne do powstania tego zjawiska.* Ponieważ każda zmiana stanu warunków wszechświat składających jest także zjawiskiem, które również przyczynowo wyjaśnić należy, więc w każdym danym razie granica, na której zatrzymać się mamy w poszukiwaniu łańcucha związków przyczynowych, zależy od zadania, jakie sobie stawiamy; dla nauki zaś, uważanej jako całość, granicą taką w każdej chwili jest to najdalsze ogniwo, albo ten najdalszy szereg ogniw łańcucha przyczynowego, do którego nasza wiedza dotarła“²⁾). Gdy teleologia pozornie wszystkie tajemnice przy-

¹⁾ Tamże, 263. Hume: Badania dotyczące rozumu ludzkiego 80, 129.

²⁾ Tamże, 193.

rody rozstrzyga, determinizm, przeciwnie, wielu zagadek rozwiązać dotąd nie może. Otóż państwo przyczyn celowych zaczyna się tam, gdzie się kończy państwo poznanych przyczyn sprawnych. Lecz przedstawiciele nauki nigdy nie powinni wbijać słupów granicznych dla państwa przyczynowego, tylko wciąż posuwać się dalej, opierając się na wynikach badań dotychczasowych. Historia nauki świadczy, że umysł ludzki stale postępuje w poznawaniu koniecznych związków przyczynowych pomiędzy pierwiastkami koniecznymi. W poglądzie ściśle deterministycznym o żadnym chaosie mowy być nie może. Na twierdzenie Janet'a, że bezwzględne zaprzeczenie celowości jest doktryną chaosu, znakomicie odpowiada Mahrburg, że, odrzucając doktrynę celowości, stajemy na stanowisku teorii praw stałych przyrody¹⁾.

Wybitną rolę w wywodach zwolenników celowości odgrywa problemat rozumu najwyższego, demiurga świata. U podstawy zaś tego problematu i wogóle teorii celowości tkwi antropomorfizm. Czy jednak na antropomorfizmie da się oprzeć atrybut bóstwa—rozum najwyższy, jako absolutny czynnik tworzący i urządzający świat celowo? Według teleologów w samym umyśle ludzkim tkwią dane do sądzenia o celowości przyrody, a ponieważ myśleć, poznawać, rozumne środki dobierać i plany układać może tylko jakaś istota rozumna, zatem cele powszechne, dotyczące wszechświata, mogły zrodzić się tylko w rozumie najwyższym, boskim i przez ten rozum zostać zrealizowane. Lecz umysł ludzki, zdaniem Mahrburga, całą swoją wiedzę o świecie zewnętrznym zdobywać musi *a posteriori*, z doświadczenia; bez doświadczenia jednostkowego i zbiorowego nie może posiadać

¹⁾ Tamże, 273.

żadnej treści realnej. Co najwyżej można umysłowi przyznać pewne własności formalne, dzięki którym przerabia on realne spostrzeżenia w formy pojęć, sądów, wniosków i t. d. Właściwości te objawiają się tylko na skutek zetknięcia się ze światem zjawisk i „umysł ludzki, odcięty od wszelkich możliwych doświadczeń, nie da się zrozumieć, jako coś rzeczywistego i realną treść posiadającego“¹⁾. Z teorii celowości wyływa, że rozum najwyższy ma być superlatywem abstrakcji umysłu ludzkiego. Takie próby sformułowania superlatywu umysłu ludzkiego spotykamy u Kanta, Condillac'a, Laplace'a. Lecz umysł ludzki jest dyskursywny, myśli, ujmuje treść w kolejnych momentach czasu, rozum zaś najwyższy od warunków czasu jest niezależny, wszystko obejmuje w jednym momencie. Czynności psychiczne, nam znane, są nieodłączne od podłoża fizjologicznego, systemu nerwowego, duch zaś absolutny, niezależny od warunków cielesnych, nie może być naukowo uzasadniony i antropomorficzne pojęcie rozumu najwyższego zawsze musi być dowolnym, nie mając na swoje poparcie jakiejkolwiek analogji psychologicznie uzasadnionej. Tak więc „rozum najwyższy, niby antropologicznie pojęty, nie posiada najistotniejszych cech i warunków rozumu ludzkiego: ani wiedzy doświadczalnie zdobytej, ani myślenia dyskursywnego w warunkach czasu, ani funkcjonalnej zależności od warunków cielesnych; naodwrot, w ten sposób pojęty rozum najwyższy każe przypuszczać takie jakościowo nowe cechy, których naukowo poznać i objaśnić niepodobna“²⁾. Otóż przedmiot o zupełnie innych cechach, niż te, jakie posiada rozum ludzki z do-

¹⁾ Tamże, 281.

Tamże, 285.

świadczenia nam znany, może być wszystkim, tylko rozumem nie jest, jeżeli wogóle istnienie takiego przedmiotu dałoby się udowodnić. „Dajcie—powiada Mahrburg—głuchemu od urodzenia zbadać tabakierkę grającą, a z pewnością pomimo jej wielkiego podobieństwa do innych sztucznych maszyn, wpadnie na dziwaczne pomysły w przedmiocie celowości tej maszyny, jeżeli nie będzie dość mądrym, ażeby się wcale od sądu powstrzymać. My właśnie jesteśmy takimi nieogłędnymi głuchymi, gdy twory przyrody oceniamy ze stanowiska celowości: pochwycawszy pewien szczegół budowy, czynność pewną, subiektywnie dla nas ważną, nie wahamy się wnet tłumaczyć ich sobie celowo, stosownie oczywiście do horyzontu swego widzenia, chociaż objawom tym towarzyszą tysiące innych, które wprost pomijamy, jako podrzędne“¹⁾). Słowem, zarówno ze względu na wykazane jej źródła, jak ze względu na metodę, koncepcja rozumu najwyższego²⁾ nie daje się utrzymać, analogja zupełnie jest nieuzasadniona pod względem naukowym. Względy powyższe w zupełności wystarczają do odrzucenia subiektywnych probierzy celowości. Cele występować mogą tylko pod postacią

¹⁾ Tamże, 300.

²⁾ Na poparcie stanowiska Mahrburga możnaby przytoczyć silny argument Kanta z „Krytyki c. r.“ (621).— „Porządek i celowość w przyrodzie należy objaśniać tylko z podstaw przyrodzonych i według praw natury, i tu najdziksze nawet hipotezy, jeżeli są jeno fizycznymi, są znośniejsze, niż jakaś hiperfizyczna, t. j. powoływanie się na boskiego twórcę, którego się w tym celu z góry przypuszcza. Byłoby to bowiem zasadą ospałego rozumu (*ignava ratio*), wszystkie przyczyny, których przedmiotową realność, przynajmniej co do możliwości, można poznać tylko przez coraz dalsze doświadczenie, tak sobie poprostu pomijać, by odпочąć w gołej idei, bardzo dla rozumu dogodnej“.

wyobrażeń celowych tam, gdzie jest świadomość i jej nieodzowny podkład, system nerwowy. Błędem metafizyki spirytualistycznej jest rozciąganie świadomości poza granice organizacji nerwowej, jak błędem metafizyki materialistycznej jest sprowadzanie świadomości do ruchów atomów materialnych. „Aktualne wyobrażenia celowe nie mogą pod żadnym pozorem uchodzić za pierwsze absolutne ogniwa w łańcuchach zjawisk; wyobrażenia celowe tak samo są podległe ogólnej przyczynowości w przyrodzie, a powstawanie ich tak samo przyczynowo wyjaśnione być musi. Są to tylko bardzo skomplikowane stadja w rozwoju szeregów przyczynowych, ale nie pierwsze przyczyny“¹⁾.

Na pytanie, czy rozważanie zjawisk ze stanowiska pojęcia celowości ma być radykalnie w nauce odrzucone pomimo faktu, że umysł ludzki posiada skłonność do rozważania rzeczy ze stanowiska celowości, odpowiada Mahrburg twierdząco. Gdyby umysł ludzki pozostał na pierwotnym swoim stanowisku praktycznym i teleologicznym, toby i mowy być nie mogło o postępie wiedzy: zamiast astronomji panowałaby dotąd astrologja, zamiast chemji alchemja, poszukująca kamienia filozoficznego, zamiast fizyki magja, biologja byłaby wiecznie sztuką leczenia. Na szczęście jednak po długich próbach i doświadczeniach umysł ludzki zdołał uniezależnić się od poglądów praktyczno-teleologicznych i zająć stanowisko teoretyczne, wobec którego wszystkie zjawiska są jednakowo ważne, bez względu na ich stosunek do interesów człowieka. Ponieważ zaś badanie gotowych już skutków w przyrodzie musimy rozpoczynać od wyobrażenia ich sobie, a następnie cofać się wstecz do warunków koniecznych, któ-

¹⁾ „Teorja celowości“, 307.

re te skutki wytworzyły, więc umysł nasz *eo ipso* zmuszony jest przebiegać proces co do porządku wręcz odwrotny do rzeczywistego przebiegu zjawisk, chociaż zgodny z porządkiem własnego myślenia celowego: nasamprzód wyobrażenie skutku, a potem przyczyn, które go wydały. Ten celowy sposób myślenia zgoła bezzasadnie przenoszą teleolodzy na porządek przyrody zgruba antropomorficznie pojętej: „Wyobrażenie skutku staje się tu celem metafizycznym—transcendentnym czy immanentnym, wszystko to jedno—a przyczyny odgrywają rolę środków przez ów cel dobranych i ułożonych“¹⁾. Takie objaśnienie jest tedy jedynie subiektywnym przenicowaniem faktycznego porządku rzeczy. Stąd wyprowadza Mahrburg wnioszek zgodnie z autorem²⁾ „Historji filozofji materialistycznej“, że „teleologiczne wyjaśnienie zjawisk przyrody nie ma żadnej naukowej wartości“³⁾.

Tymczasem widzimy, że z powodu nieoględności, braku krytycyzmu i zadawnionych nałogów nawet ewolucjoniści, z Darwinem włącznie, będąc w zasadzie przeciwnikami doktryny celowości, uciekają się jednak często w swoich pracach do języka i zwrotów teleologicznych, jak „dobór“ naturalny, gatunek „doskonalszy“, „wyższy“ i t. d. Weźmy na przykład pojęcie doskonałości. Ocenę możemy stwierdzić zaledwie tam, gdzie się rozpoczyna życie psychiczne; tu bowiem występują istoty czujące i oceniające, jako czynniki zdolne po swojemu oddziaływać na otoczenie przyrodzone. O doskonaleniu się może być mowa tylko w zakresie wytworów celowej działalności istot, zdolnych oceniać wartości rzeczy. Doskonałość, jako ideę praktyczną należy wykluczyć

¹⁾ Tamże, 313.

²⁾ Lange. Historia filoz. material., t. II, 243.

³⁾ „Teoria celowości“, 317.

z przyrodniczej teorji rozwoju¹⁾. Zamiast odczyszczenia swego języka od naleciałości teleologicznych, zamiast odparcia zarzutów celowości we wszelkich *normalnych* wypadkach, biolodzy wpadli, zdaniem Mahrburga, na niefortunny pomysł wyszukiwania w świecie roślinnym i zwierzęcym faktów, gdzie narządy i czynności zostawałyby w stosunku wręcz celowości przeciwnym, słowem starają się udowodnić dysteleologję. Otóż, zdaniem Mahrburga, „ani fakta przystosowania budowy i czynności istot organicznych do warunków otoczenia nie są dowodem celowości, ani fakta nieprzystosowania pod tym lub owym względem nie uzasadniają dysteleologii, lecz te i tamte przedstawiają różne stopnie przystosowania przyczynowo uwarunkowanego przez otoczenie, pod wpływem którego ten lub ów gatunek przez dłuższy lub krótszy czas pozostawał. Tak samo gatunki i odmiany zaginione są przykładami zupełnego nieprzystosowania i dowodzą, że organizmy te nie były zbyt odporne zgubnym wpływom nowego otoczenia, w jakim się dla takich lub innych przyczyn znalazły. Przyroda z naukowego stanowiska nie jest ani *teleologiczną*, ani *dysteleologiczną*; przyroda jest, dla naukowego poznania przynajmniej, *ateleologiczną*, co znaczy, że ze stanowiska celowości naukowo objaśnianą być nie może“²⁾.

Względne stanowisko teleologiczne tam jedynie może

¹⁾ „Rozwój życia psychicznego“. Świat i człowiek, 2, 731.

²⁾ „Teorja celowości“, 326. Nie „świat jest deterministyczny“, jak pisze W. James w „Dylemacie deterministycznym“ (patrz: „Pragmatyzm“ w przekładzie polskim, 1911, str. 185), tylko pogląd na świat musi być deterministyczny, gdyż oparty na zasadzie przyczynowości. Jakim jest świat, nie wiemy; wiemy natomiast, że niepodobna zbudować nauki indeterministycznej. That is the question!

być dopuszczone, gdzie można udowodnić obecność wyobrażeń celowych, jako warunków psychicznych, modyfikujących bieg zjawisk.

Na tej samej zasadzie należy wyrugować pogląd teleologiczny z dociekań socjologicznych. Tu z jednej strony stanowisko antropocentryczne sprzyjało powstaniu przekonania, że człowiek, jako pan stworzenia, musi być przedmiotem wyjątkowej zabiegliwości swego twórcy i że wobec tego otoczenie ludzkie winno pozostawać w jakimś rozumnym stosunku do człowieka. Z drugiej zaś strony zauważył człowiek, że jego rozum i wola nie są jedynymi czynnikami, któreby mogły kierować biegiem spraw ludzkich, z nieubłaganą przemocą krzyżującym nieraz plany i usiłowania nasze, że jego rozum i wola stają się igraszką jakichś potęg nieznanych tak dalece, że ślady wysiłków świadomych zaledwie dostrzec się dają. Dla umysłu bezkrytycznego i wiedzy niemethodycznej otwierają się stąd dwie drogi rozstajne: „—albo losy doczesne ludzkości są igraszką ślepego trafu, który bez wszelkiego rozumnego ładu wyrzuca na powierzchnię bytu fale zjawisk, miotające kruchymi nawami narodów, najczęściej nie do tych brzegów, ku którym one zmierzają (Schopenhauer); albo losem ludzkości rządzi istota wyższa, według niezbadanych, chociaż ostatecznie zbawiennych planów swoich, pozostawiwszy rozumowi i woli ludzkiej drobną cząstkę autonomji, obwarowanej kodeksem sumienia, tudzież kar i nagród doczesnych i przyszłych“¹⁾. Oba te zapatrywania—zarówno chaos fatalistyczny, jak spirytualistyczna teleologja—upadają wobec wywodów powyższych²⁾.

¹⁾ „Teorja celowości“, 347.

²⁾ Tu polemizuje Mahrburg z Gumplowiczem, autorem „Systemu socjologii“: poddaje rozbirowi krytycznemu dwa mitologiczne pojęcia,

Wreszcie obala Mahrburg zarzut, jakoby determinizm teoretyczny równał się mechanizmowi fatalistycznemu, wobec którego wpleceni w ślepy wir kół i trybów jego musielibyśmy zrezygnować z uludnych celów i ideałów swoich, wynurzających się z głębi istot naszych z jakąś okrutną ironją i jak fata-morgana nęcących nas ku sobie, by po chwili złudzeń subiektywnych odsłonić fatalizm nieubłaganej rzeczywistości i rzucić nas na pastwę zwątpień i goryczy. Zarzut ten uznaje Mahrburg za płytki i nietrafny, gdyż determinizm teoretyczny nie zakreśla (bo nie zna!) granic możliwości rozwoju w zakresie własności i praw rzeczy wszechświata, nie może nakreślić kierunku ani kresu naturalnego biegu zjawisk, ani też nie zaprzecza, że życie psychiczne w całym swym bogactwie, jako wynik długiego procesu rozwojowego, potężnie oddziałuje niekiedy na bieg wypadków. Umysłowość ludzka jest zorganizowanym nagromadzeniem drobnych sił: „Pojęcia—są to skoncentrowane ogniska doświadczeń, nabywanych przez szeregi pokoleń pod wpływem działań otoczenia i naszych oddziaływań; popędy—są to wiekami wyżłobione drogi, po których się wyładowują w określonym kierunku nagromadzone w nas siły, jako oddziaływania na działania zewnątrz; ideały nasze—są to ogniska naszych doświadczeń wewnętrznych, są to skoncentrowane zbiorniki energii naszych uciech i bólów, jakich doznajemy pod wpływem zetknięcia się z otoczeniem, o ile ta energja zaoszczędzoną została, o ile jej nie wyszafowaliśmy na bezpośrednie reakcje.

tkwiące u podstawy jego. socjologicznej doktryny — pojęcie natury mądrej i przezornej oraz nieświadomy a nieomylny instynkt grup społecznych. Porów. książkę St. Posnera: Ludwik Gumplowicz. Zarys życia i pracy, 1912, str. 155, 165—8.

Tak więc my, integralna cząstka przyrody, stajemy wobec niej samej, jako specjalne, w sobie zwarte i zorganizowane ogniska siły nagromadzonej... Posiadamy własną energję i własne jej regulatory. Dlaczegożbyśmy mieli zrzekać się jej użycia i rezygnować z roli czynnika w przyrodzie, któremu chodzi o wyzyskanie wszystkiego, co się da, na własny pożytek.

Determinizm teoretyczny wcale nie powstrzymuje nas na tej drodze i nie pozbawia nadziei; on tylko ma do udzielenia nam mądrej przestrogi, że energja nasza nie jest absolutnie niezależną energją w przyrodzie, że, występując do walki, musimy wiedzieć, że nie złamiemy praw przyrody, my — jej cząstka specjalna, że możemy tylko je wyzyskiwać, chociaż granic tego wyzyskiwania nikt wskazać nie potrafi. Determinizm teoretyczny nie nakazuje nam zrzeczenia się celów, ideałów i pracy do ich osiągnięcia zmierzającej; lecz, badając przyrodę i naszą istotę psychiczną, usiłuje podać nam pod postacią pojęć i teorii naukowych możliwie najdoskonalsze regulatory, według których moglibyśmy z największą rękojmią bezpieczeństwa i ekonomji rozwijać zasoby energii swojej, w celu pomnożenia szczęścia i uniknięcia cierpień¹⁾.

Z powodzi krytyk i ocen „Teorji celowości“, jakie ukazały się niebawem w naszym piśmiennictwie, pozwolimy sobie przytoczyć tu dla uzupełnienia obrazu opinię Z. Herynga, jako najtrafniejszy, naszym zdaniem, sąd o powyższej pracy Mahrburga. „Znajomość odnośnej literatury — pisał Heryng — gruntowność i ścisłość badania przebija się z każdego niemal wiersza tej pracy. Rzecz to naturalna, że argu-

1) „Teorja celowości“, 354.

mentacja w kwestji tak szeroko i przez tylu myślicieli opracowanej nie może być zawsze oryginalną, gdyż oryginalność taka świadczyłaby tylko o niedostatecznym uwzględnieniu prac poprzedników; w każdym jednak razie spotykamy się tu dość często z nowymi pomysłami naukowymi, bądź popierającymi tezę zasadniczą tego studjum, bądź obalającymi twierdzenia przeciwnego obozu, bądź wreszcie wyjaśniającymi psychiczną genezę zdradliwej dążności ku dopatrywaniu się celowości, poza sferą nerwowej organizacji. Jeżeli się nie mylimy, Mahrburg pierwszy uwydatnił szkodliwy wpływ, jaki wywiera pod tym względem teleologiczna tradycyjna terminologia, której się nawet ewolucjoniści z dziwnym uporem trzymają, oraz wskazał na niewłaściwość wysuwania dysteleologicznych faktów dla obalenia teleologicznych doktryn. Niemalą też jego zasługę stanowi należyte uwydatnienie tego zasadniczego faktu, że umysł ludzki nie tylko ma możność i skłonność ku celowemu komentowaniu faktów, lecz bywa nawet zmuszony odwracać naturalny bieg zjawisk, ile razy od gotowych już faktów i form ustalonych dopiero stopniowo powrócić można ku przyczynom skutki te wywołującym. Podnieść też musimy wysokie zalety formy tej pracy. Zawsze ścisły i poprawny w wykładzie, zdobywa się Mahrburg miejscami i na subtelną ironję, gdy złośliwie zestawia społeczne poglądy Janeta i ks. Morawskiego co do tego, co jest dla Boga stosowniejszym, czy rządzić wszechświatem wedle ogólnych i stałych praw, czy też wchodzić za każdym razem w szczegóły administracji,—i na siłę słowa, gdy ontologiczną metafizykę pobija zwięzłym aforyzmem: „wymyślić świata niepodobna, trzeba go poznać“ — i na tak trudną do osiągnięcia w kwestjach abstrakcyjnych plastyczność porównań, gdy dla wykazania jałowości racjonalizmu upodabnia rozum

logiczny do młyna, który wszystko przemiele, co mu się do kosza wsypie...“¹⁾).

¹⁾ Zygmunt Heryng. (Sprawozdania naukowe i literackie). Głos, 1889, № 24. — Natomiast H. Struve namiętnic, a zgoła bezzasadnie ze stanowiska naiwnego realizmu polemizuje z Mahrburgiem o celowość w przyrodzie, celowość, której jest gorącym obrońcą. Struve wierzy w czynniki racjonalne świata, uznaje, że „świat-przedmiot odpowiada naszemu rozumowi“, przyjmuje przyrodę realną, faktyczną, boga itd. Słusznie zaznacza Struve, że Mahrburg „kładzie nacisk na psychologiczny rozbiór działania celowego“, że „pozostaje w granicach sporów metodologicznych i lekceważy metafizykę“ (gdy rości pretensje do naukowości!), lecz popełnia błąd, utrzymując, że Mahrburg ze stanowiska metodologicznego „wyprowadza bezpośrednio wniosek metafizyczny, że w przyrodzie celowości niema“. Widzieliśmy powyżej, że nic podobnego Mahrburg nie wyprowadza i że przeciwnie, właśnie przy każdej okazji zaznacza, że stanowisko przeczące wobec faktu nigdy uzasadnić się nie da! Nieprawdą jest również, że Mahrburg „mechanizm deterministyczny uznaje wciąż za realną, faktyczną istotę przyrody, chociaż go nie uzasadnia przedmiotowo, lecz go wprowadza do swojej argumentacji, jako dogmatycznie przyjętą zasadę metodologiczną przyrodoznawstwa“. Struve: Wstęp krytyczny do filozofji, 1903, str. 245–7.

ROZDZIAŁ VI.

Metafizyka a nauka.

1.

„Nadzwyczajnej to jest doniosłości, powiada Kant ¹⁾, żeby poznania, różniące się od innych swoim rodzajem i pochodzeniem *odosabniać* i strzec pilnie, by się z innymi, z którymi w użyciu zazwyczaj się łączą, nie splywały w jakąś mieszaninę“. Jakaż różnica jest pomiędzy metafizyką z jednej strony, a nauką i filozofją naukową z drugiej? Metafizykę rozumie Mahrburg w znaczeniu systemu mniemań, dotyczących bytu pozadoświadczalnego, rozważanego jako źródło, racja i cel świata doświadczalnego i określa ją jako ontologję czyli teorję bytu. Utrzymuje, jak i Kant ²⁾, że człowiek jest metafizykiem z urodzenia: poza danym sobie światem zjawisk i stosunków pomiędzy nimi tworzy świat metafizyczny dla zadowolenia swych wymagań racjonalistycznych, etycznych i estetycznych, niezaspokojonych w obrębie doświadczenia. Na wszystkich szczeblach kultury ludzie, niemający nic wspólnego ani z nauką, ani z metafizyką uczoną, dla zaspo-

¹⁾ „Krytyka czystego rozumu“, 671.

²⁾ „Prolegomena“ (przekł. pol.), 139.

kojenia swych pożądań, nadziei i ideałów roją na temat bytu bezwzględego. „Sam nawet język nasz jest przystosowany do metafizycznych nałogów myśli i nawskroś przesiąknięty pierwiastkami metafizycznymi“¹⁾. W imię czegoż można ją potępiać lub odrzucać, z jakiegoż stanowiska możnaby słuszenie zaprzeczyć prawowitości metafizyki? Skoro systemy ontologiczne zadawałają człowieka, dają mu pewien zaokrąglony pogląd na świat wtedy, gdy nauka dać mu takiego nie może, skoro formułują pożądaniaswe i są bodźcami do czynów humanitarnych, — zasługiwać tylko mogą na uznanie. Ze stanowiska praktycznego należałoby je zwalczać wtedy tylko, gdyby jako szkodliwe przeżytki rygorem form przeżytych krępowały rozwój życia. Ale gdy metafizyka, spekulując nad urojeniami, pragnie je podać za przedmioty najbardziej rzeczywiste, wówczas winna się spotkać z surową, nieubłaganą krytyką. Przedmiotem metafizyki, jako systemu, jest byt bezwzględny; a cóż to jest ten byt bezwzględny czy transcendentny? „Jest to, zdaniem Mahrburga, świetny pomysł zbiornika, w którym od wieków dają się pomieszczać wszelkie głupstwa ludzkie, *refugium ignorantiae*; jest to warownia niezdojbyta, w której najgrubsze nieporozumienia, mrzonki bezmyślne mogą paradować bezpiecznie w togach utkanych z wyrazów, skrojonych według fasonu naukowego i uszytych nićmi sylogistyki sofistycznej. Jest to oś idealna, dokoła której można wydymać tęczowe bańki z zwierciadlanymi obrazami zjawiskowej rzeczywistości na ich powierzchni. Pomysł nazywam świetnym, bo bez niego nie byłoby dziejów metafizyki, szeregu systemów metafizycznych; warownię nazywam niezdojbytą, bo jest niedosięgalna i leży poza obrębem zmy-

1) „Metafizyka“, Porad. d. s., IV, 190.

słów, możliwych postrzeżeń i doświadczeń, zarówno zewnętrznych, jak wewnętrznych“¹⁾. Byt ten nazywa się rzeczą samą w sobie dla wyróżnienia od zjawisk, noumenem dla odróżnienia od fenomenu. Lecz czymże on jest? Ani materją, ani duchem być nie może. Materja rozkłada się na atomy nieprzenikliwe i zdolne do przemieszczania się wobec innych atomów. Pojęcie materji zawiera w sobie jedynie materiał wzięty z doświadczenia i to w stopniu znacznie mniejszym, niż go nam nastęrczają ciała doświadczalne; jest to wytwór umysłu, przedstawiający skrót naszego doświadczenia i niezawierający żadnych pierwiastków pozadoświadczalnych. Byt transcendentny nie jest też duchem, gdyż duch dla nas jest to ogół zjawisk psychicznych. Nie możemy sobie uprzytomnić ducha, jako rzeczywistości obiektywnego bytu, „bo świadomość musi być koniecznie świadomością czegoś, treścią uświadomioną, a więc zjawiskiem...; nie zdołamy z uzasadnieniem przejść od pojęcia do bytu pozapojęciowego i z ubogiego abstraktu przez żadne zaklęcia nie potrafimy wysnuć całego bogactwa zjawisk, danych nam doświadczalnie“²⁾. Legitymację wszelkiej nauki stanowi przedmiot jej badań, tymczasem metafizyka, zdaniem Mahrburga, nie ma przedmiotu: byt bezwzględny nie jest dany, jest to *terminus ad quem* metafizyki, jej cel, jej zadanie; uzasadnienie teorii bytu bezwzględnego ma być dopiero wynikiem badań metafizycznych. Cóż stanowi *terminus a quo* metafizyki, jej punkt wyjścia? Ani postrzeżenie wewnętrzne, ani zewnętrzne nim nie jest. Metafizycy operują *pojęciem* bytu transcendentnego, które bynajmniej transcendentnym nie jest, „gdyż dane nam jest tylko w grani-

²⁾ „W sprawie naukowości metafizyki“, Ogniwu, 1903, № 31.

¹⁾ Tamże.

cach naszego doświadczenia. Zadanie metafizyki polegałoby zatem mogło na stworzeniu nawet swego przedmiotu. Lecz stworzyć bytu absolutnego nie można, ponieważ umysł zawsze i wszędzie rozpoczynać musi od doświadczenia: „Z materiału doświadczalnego niepodobna skonstruować nic, co by było pozadoświadczalnym, jak również z przesłanek doświadczalnych nie można wywnioskować nic takiego, co by w nich nie było domyślnie zawarte; żadna zaś przesłanka doświadczalna zgoła nie zawiera w sobie bytu transcendentnego“¹⁾. Pragnąc objaśnić rzeczywistość doświadczalną zapomocą swoich bytów, metafizyka odwraca właściwe zadanie: rzeczy znane pragnie sprowadzić do nieznanych i zawiłych. Cóż bo oznacza ostatecznie sam wyraz — „byt“? Tu analiza Mahrburga zbiega się z analizą Kanta w „Krytyce czystego rozumu“²⁾. „Wyraz „być“ — pisze Mahrburg — we wszystkich dowolnych odmianach gramatycznych, jak: byt, jest, istnieje i t. d., oznacza tylko, iż coś pozostaje w jakimś stosunku do czegoś, czyli jest on łącznikiem (copula), wiążącym orzeczenie z podmiotem. Skoro mówię: świat jest, świat istnieje — wyrażam tylko przez to skrócone i orzeczenia pozbawione zdanie to, czego się łatwo domyślić, że w orzeczeniu może być wymienione wszystko, co się w podmiocie świat zawiera,

1) Tamże, № 33.

2) „W samym *tylko* pojęciu jakiejś rzeczy — czytamy w „Kryt. c. r.“ — nie można odnaleźć żadnej cechy jego istnienia“. (235). Byt nie jest wcale orzeczeniem realnym: byt czegoś oznacza rzecz w odniesieniu do mojego pojęcia. Pozostaje pytanie, czy ona istnieje, czy nie. (497—499), Nasza „świadomość wszelkiej egzystencji... należy najzupełniej do jedności doświadczenia; a istnienie za obrębem tego pola nie może być wprawdzie ogłoszonym wręcz za niemożliwe, lecz jest przypuszczeniem, którego niczym nie możemy usprawiedliwić“. (500).

że z grupy cech, którą nazywam „świat“, można wydzielić każdą dowolną cechę i przekonać się doświadczalnie, że cecha ta zostaje w pewnym stosunku do całej grupy. Byt istniejący w sobie jest to abstrakcja stosunku, bez wskazania rzeczy, faktów, które mają być ustosunkowane¹⁾. Lecz metafizyka, będąc teorią zagadkowego bytu bezwzględnego, pragnie zarazem uchodzić za naukę, za konieczny nawet i podstawowy składnik wiedzy naukowej, przez co wikła i krępuje rozwój nauki. Stąd wypada, zdaniem Mahrburga, że trzeba zwalczać nie metafizykę, tę gałąź twórczości, wypływającą z pewnych stałych właściwości natury ludzkiej i obok religii, sztuki, moralności, zaspakajającej określone ludzkie potrzeby, lecz „trzeba zwalczać naukowe uroszczenia metafizyki, bo te opierają się na zasadniczym nieporozumieniu, na niezrozumieniu przedmiotu, zadania i celu nauki“²⁾. Nauka, jak widzieliśmy (rozd. III), nie jest ani kopją rzeczywistości doświadczalnej, jak to utrzymywał realizm empiryczny w stylu Comte'a, ani tymbardziej kopją bytu pozadoświadczalnego. Gdy nauka abstrahuje, uogólnia, konstruuje teoretycznie w celu konsekwentnego i sprawdzalnego ujęcia całej dostępnej różnorodności doświadczeń w jeden system teoretyczny, metafizyka pojęcia i konstrukcje idealne hipostazuje, bierze za byty przedmiotowe, które mnożą tylko ilość urojonych przedmiotów, nic nie objaśniając. Żaden system metafizyczny nie powiedział nic o bytach, coby się dało sprawdzić³⁾. „Z twórczości Descartesa i Leibniza dla nauki ocalała nie metafizyka ich, lecz geometria analityczna, rachunek różniczkowy, po-

1) „Monizm społeczny i echa jego u nas“. Ateneum, 1890, III, 78.

2) „Metafizyka“, Por. d. s., IV, 190. Por. Hume, Badania, 12.

3) Ribot: „La philosophie de Schopenhauer, 1909, str. 149.

mysły mechanistyczne, odkrycia psychologiczne; przyczynki do metodologii, teorii poznania i teorii nauk“. Niektórzy krytyczny rozbiór i oceny podstawowych pojęć i zasad naukowych nazywają metafizyką prawdopodobnie dlatego—powiada Mahrburg—że „w okresie przedkrytycznym stanowiły one odmienny repertuar spekulacji ontologicznych, że były rozważane jako byty transcendentne“¹⁾. Kant, chociaż *wierzył* w istnienie rzeczy samej w sobie, kładł jednak to pojęcie na granicy ludzkiego poznania, a sam byt uznawał za niepoznawalny środkami rozumu teoretycznego. Uważał też metafizykę za potrzebną, ale za niemożliwą naukowo. Pozytywizm Ceme'te'a zaprzecza potrzeby i możebności metafizyki, a nowokantyzm uznaje jej potrzebę, ale zaprzecza jej możebności, jako nauki. Kant, wyróżniwszy z wiedzy doświadczalnej pierwiastki rozumowe, formy aprioryczne, nie hipostazjował ich, rozumiał je immanentnie, t. z. przyznawał im stosowność tylko w obrębie doświadczenia. Otóż metafizyka z konieczności posługuje się pojęciami i byty jej są tylko pojęciami, ale źle wytworzonymi i niekrytycznie stosowanymi. Wobec tego zarzuty przeciwko metafizyce dadzą się tak sformułować: 1-o „Metafizyka pojęcia swoje hipostazuje, uprzedmiotawia i tym sposobem otrzymuje byty transcendentne...; w koncepcji bytu transcendentnego tkwi sprzeczność w poznaniu naukowym niedopuszczalna, że umysłowi danym jest coś, co nie jest treścią zjawiskową lub doświadczalną, że poznaje coś, co jest niepoznawalnym“; 2-o „metafizyka zapomocą niekrytycznych pojęć swoich przenosi na byt pozadoświadczalny swoje wymagania i oceny racjonalne, etyczne i estetyczne, skąd otrzymuje, że już w bycie transcendentnym

¹⁾ „W sprawie naukowości metafizyki“. „Ogniwo“, 1903, № 32.

tkwią pierwiastki rozumu dobra i piękna; na pytanie, jak i w jakich warunkach dane są nam zjawiskowo w doświadczeniu rozum, dobro i piękno, odpowiada, że one są już gotowe w bycie transcendentnym, przez co usuwa kwestję w sferę niepoznawalną; 3-o „metafizyka usiłuje rzeczywiście dane doświadczenie objaśnić zapomocą bytów domniemyanych, gdy tymczasem sprawa poznawania naukowego polega na sprowadzaniu rzeczy zawyłych i nieznanych do pojęć prostych i znanych“¹⁾. Wiemy już, że zasada racji dostatecznej jest zasadą logiczną, ściągającą się do stosunków pomiędzy naszymi myślami, i zrozumiałą jedynie w obrębie myśli naszej. Tak samo zasada przyczynowości formułuje stosunki pomiędzy zjawiskami i niepodobna pojąć, jak byt pozazjawiskowy mógłby uzasadniać czy tłumaczyć świat doświadczalny. Być może—powiada Mahrburg—byty pozadoświadczalne istnieją, przynajmniej żadnej metafizyki, uznającej ich istnienie, obalić niepodobna, gdyż niepodobna dowieść, że byty nie istnieją, jak nie sposób dowieść, że nie istnieje Zeus. Innymi słowy, nie ulega zgoła wątpliwości—na co Mahrburg wielokrotnie i z naciskiem zwracał uwagę—że żadnej tezy przeczącej, a któraby dotyczyła rzeczywistości przedmiotowej, dowieść niepodobna. „Fakt, że ja czegoś nie poznaję, jest stwierdzeniem granic wiedzy mojej, ale bynajmniej nie jest dowodem, że i rzecz nie istnieje“. Ktoby uroił sobie, że może dowieść nieistnienia jakiegoś bytu absolutnego, jakiejś rzeczy samej w sobie, musiałby nasamprzód przedstawić rękojmie wszechwiedzy swojej. Lecz i odwrotnie niemożność udowodnienia, że byt nie istnieje, nie powinna pod żadnym pozorem uchodzić za dowód jego istnie-

¹⁾ „Metafizyka“, Poradnik d. s., IV, 193.

nia. O ile ktoś nie sformułuje dokładnie, co rozumie przez byt i nie wykaże tych danych, któreby potwierdzały faktycznie jego istnienie, o tyle samo zagadnienie dla nauki jest niedosiężalne¹⁾, jest dojeniem kozła w podstawione rzeszoto, jak powiedziałyby Kant. Ale niema potrzeby uciekania się do tych niemożliwych dowodzeń, gdyż nauka z istoty swojej nie dowodzi, że czegoś niema, tylko zajmuje się tym, co jest dane w doświadczeniu, pytania zaś urojone ze swego obrębu usuwa. „Takiej nauki, któraby się zajmowała tym, co jest niepoznawalne, niema i być nie może, bo byłaby to sprzeczność, równająca się twierdzeniu, że się poznaje to, co poznany być nie może. Bytów transcendentnych nigdy z dostatecznym uzasadnieniem nie poznajemy i dotąd nie widzimy, jakim sposobem moglibyśmy je poznać“.

Słowem, pomiędzy nauką a metafizyką istnieje przepaść, niedająca się niczym zapełnić. Wszystkie pierwiastki wiedzy naszej, wszystkie pierwiastki zmysłowe, o ile je bierzemy ściśle jako spostrzeżenia, są czystymi doświadczeniami. Stąd, że pewne składniki nie są zmysłowymi, bynajmniej nie wypada, jakoby były transcendentnymi. Pojęcia atomu i energii nie mają znaczenia transcendentnego, nie przekraczają bowiem wcale granic doświadczenia. Ostwaldowi, objawiającemu skłonność do substancjalizowania energii w rozwinięciu jego energetyki, zarzuca Mahrburg niekrytyczność. Nauka nie zna narzędzi transcendentnych. Próbuje naukowej wartości pojęć, zdaniem Mahrburga, są następujące: 1-o przydatność ich do systematycznego opisu doświadczenia danej dziedziny, 2-o brak w nich sprzeczności z pojęciami innych dziedzin naukowych, 3-o dokładna znajomość

¹⁾ „Filozofja społeczna“, Ogniwo, 1903, № 13.

ich rodowodu z pierwiastków doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego — jako warunek ich dokładnego stosowania w nauce¹⁾. Na wymagalnik *racjonalności*, zakładany przez metafizyków u podstawy poglądu na świat, odpowiada Mahrburg analizą trzech rodzajów racjonalizmu: ontologicznego, transcendentnego i logicznego. Racjonalizm ontologiczny, którego przedstawicielami są Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff, uznaje, że zasadnicze pojęcia naszej wiedzy mają swoje odpowiedniki pozarozumowe, transcendentne. „Krytyka czystego rozumu“ wykazała dogmatyczność i bezpodstawność tego racjonalizmu. Natomiast z racjonalizmem immanentnym: transcendentnym i logicznym nauka winna się liczyć. Formy aprioryczne naszej działalności poznawczej w znaczeniu racjonalizmu transcendentnego Kanta nie mają w sobie nic transcendentnego; zamknięte są one w obrębie naszej działalności poznawczej i stosowalne tylko do materiału doświadczalnego — zatem są immanentne. Pozatym wszyscy musimy być racjonalistami logicznymi, lecz logika ze swoimi formami i wymagalnikami jest zupełnie zamknięta w granicach myśli naszej i stosowalna jedynie do jej materiału.

Ostatecznie formułuje Mahrburg takie kanony metody naukowej²⁾.—1-o „Żadnemu pojęciu, jakkolwiek nieoszaczanym byłoby jako narzędzie, przydatne do opisywania przebiegu postrzeżeń, nie należy przypisywać istnienia przedmiotowego, dopóki się faktycznie nie odkryje jego równoważnika, danego w postrzeżeniu“. 2-o Żadna nauka nie powinna posługiwać się pojęciami niekrytycznie i każda powin-

1) „W sprawie naukowości metafizyki“, Ogniwu, 1903, № 35.

2) Por. Pearson. The grammar of science.

na przekładać pojęcia poprawniejsze pod względem krytyczności nad mniej poprawne, a to pod groźą utraty wartości naukowej. Inaczej da się to tak wyrazić: każda nauka powinna być możliwie krytyczną¹⁾. 3-o „Racjonalną tak pod względem transcendentnym, jak logicznym, może i powinna być wiedza naukowa; ale nigdy rzeczywistość, którą nauka po swojemu bada. Tłumaczyć, objaśniać można tylko wiedzę, myśli nasze, wykazując ich oczywisty i konieczny dla nas związek z inną wiedzą, której wartość tymczasowo lub stale jest uznana; ale rzeczywistości objaśniać, czyli czynić zrozumiałą nie można: rzeczywistość może być tylko dana“²⁾. Według Kanta metafizyka byłaby w takim tylko razie możliwa, jako nauka, gdybyśmy posiadali jakieś aprioryczne i dla umysłu naszego konieczne prawdy, czyli sądy syntetyczne a priori o bycie pozazjawiskowym. Otóż, zdaniem Mahrburga, pomylił się Kant zasadniczo w mniemaniu powyższym: Po pierwsze sądów syntetycznych a priori nie posiadamy, a po drugie gdybyśmy je posiadali, „moglibyśmy z nich wprowadzić skonstruować system twierdzeń dla umysłu naszego koniecznych, nie widzielibyśmy jednak, jaki może zachodzić stosunek tych twierdzeń do bytu transcendentnego. Byłaby to teoria bytu myślanego, względem umysłu — immanentnego, nie zaś bytu pozazmysłowego, transcendentnego, tak samo jak geometria, według Kanta, jest teorią przestrzeni intuicyjnej, idealnej, nie zaś transcendentnej, której nawet istnienia nie uznaje. Że zaś nauka o bycie transcendentnym nie da się zbudować ani z sądów syntetycznych a priori, bo w takim razie byłyby one, zgodnie z probierzem

1) „W sprawie naukowości metafizyki“; Ogniw, 1903, № 35.

2) Tamże, № 36.

Kanta, czysto formalnymi, ani z danych doświadczalnych, bo te są czysto zjawiskowymi, więc... metafizyka, w ścisłym tego słowa znaczeniu, pod żadnym warunkiem nie jest możebna, jako nauka¹⁾. Wobec tego utrzymywać, że metafizyka powinna się wylegitymować jako nauka, to znaczy, zdaniem Mahrburga, z góry ją zabić²⁾.

Zarówno nauka, jak metafizyka czerpią z doświadczenia w szerokim tego słowa znaczeniu. Umysł poznający dąży do odnalezienia jedności wśród mnogości, jednostajności wśród różnorodności, stałości wśród zmienności. W tym celu posługuje się pojęciami i sądami, które mogą być wartościowymi lub bezwartościowymi. Metafizyka dla Mahrburga, jak dla Carlyle'a, który ją nazywał chorobą chroniczną, jest beznadziejnie bezpłodna: pojęcia i sądy metafizyczne są bezwartościowe zawsze, gdyż są *hipostazami*, i źródłem wszelkiej metafizyki — ontologii jest, zdaniem Mahrburga, hipostaza. Wszelkie pojęcia lub sądy można zhipostazować i otrzymać tym sposobem byty, na których temat dowolnie potym można spekulować. Dzieje myśli ludzkiej nasuwają mnóstwo tego rodzaju przykładów. „Hipostazami są liczby Pitagorasa, jedyny byt Eleatów, idee Platona, formy Arystotelesa, atomy Demokryta, logos stoików, uniwersalja realistów scholastycznych, materja i duch Descartesa, „siła życia“ witalistów, „władze psychiczne“ ideologów, absolut Hegla i Spencera, „rzecz sama w sobie“ Kanta, jaźń Fichtego, wola powszechna Schopenhauera i Wundta, materja materjalistów, „monon“ Noiré'go, fantazja kosmiczna Frohschammera; hipostazami są bezwzględna prawda, dobro i piękno, rozważane jako by-

¹⁾ „Em. Kant“, Ogniw, 1904, № 7.

²⁾ „Metafizyka“, Porad. d. s., IV, 194.

ty, jako własności bytu transcendentnego, wszelkie prawa przyrody, o ile je ktoś rozumie, jako czynniki transcendentne, wreszcie — siły, energia, atomy, przyczyny sprawcze lub celowe, skoro się je pojmuje w stylu metafizycznym¹⁾). Nauka operuje niektórymi z tych pojęć, lecz jako narzędziami logicznymi i transcendentnymi, tymczasem skłonność umysłu do ich hipostazjowania jest wielka. Filozofja metafizyczna wiecznie była, zdaniem Mahrburga, retortą, w której w rozmaitych proporcjach i kombinacjach mieszano, oraz w różnym stopniu przegotowywano owe *capita mortua*, jak — materja, duch, idee, przyczyny celowe i ostateczne itd. Może sobie metafizyka z kilku intuicyjnych wyobrażeń snuć czarodziejskie sny, budować światy idealne i wyobrażać, że jest w posiadaniu pierwszej przyczyny rzeczy, lecz nauka nie zna przesytu: ona musi być cała, wszystko ogarnąć; jej zaś adepci, im mniej wiedzą, tym spokojniej mogą sobie marzyć, lecz tym dalsi są od prawdy. Odkrycie prawdziwej przyczyny — wołał Demokryt — przekładam nad całe królestwo Perskie. Dziś możemy powiedzieć, zdaniem Mahrburga, iż wykazanie stałego stosunku zjawisk rzeczywistych przekładamy nad urojony wszechświat cudów metafizycznych²⁾). Brak krytycyzmu i metodyczności okupuje się tu tym, że systemy metafizyczne zadawałają w pewnym stopniu potrzeby racjonalistyczne, etyczne, estetyczne, religijne zarówno twórców, jak zwolenników. „Wczytując się w Platona, Spinozę, Hegła dajemy się porwać olbrzymiej, harmonijnie zbudowanej całości, usypia na pewien czas nasz krytycyzm naukowy, na skrzydłach wyobraźni przebywamy prze-

1) „W sprawie naukowości metafizyki“, Ogniwu, 1903, № 37.

2) Kraj, 1885, № 11.

paści nieprzebyte, tracimy z oczu świat rzeczywisty i swobodnie poruszamy się w idealnej konstrukcji, w wizji, utkanej z poddanych nam przez twórcę stanowisk, pożądań i celów. System metafizyczny, jako dzieło sztuki musi być prawdziwy w tym znaczeniu, że się daje zrealizować w myśli i uczuciu... Do wielkich wpływowych systemów metafizycznych da się zastosować przysłowie: *se non è vero è ben trovato*; system zaś naukowy powinien być: *vero e ben trovato*, prawdziwy i należycie uzasadniony¹⁾.

Twórczość metafizyczna i jej owoce są faktem rzeczywistym, są czynnikami kulturalnymi i mogą mieć wielorakie znaczenie dziejowe i kulturalne. Tylko ze stanowiska naukowego systemy metafizyczne, jak słusznie Kant powiedział, są wielkimi pomnikami, ostrzegającymi, któredy bezkarnie chodzić niewolno. Zresztą każdy system metafizyczny o tyle tylko może być nazwany wielkim, o ile daje obraz świata, streszczający w sobie naczelne wymagania i interesy swojej epoki. Człowiek, jako metafizyk z natury, skory jest do tworzenia światów idealnych istot i bytów pozadoświadczalnych, wciela w nie swe pragnienia i nadzieje, wypełnia je treścią swych ideałów. Roi świat istot nadprzyrodzonych, okrutnych lub miłosiernych, snuje mniemania o innym świecie rozumnym, dobrym i pięknym lub bezmyślnym, chaotycznym, złym i brzydkim. Świat ten bywa rzutowym odbiciem pragnień i wstrętów człowieka, pociąga go ku sobie lub odpycha, zachwyca lub oburza, koi lub niepokoi ze względu na swe optymistyczne lub pesymistyczne zabarwienie. Tak tworzy człowiek-poeta świat metafizyczny, dyktuje mu swe prawa, nie poznaje, lecz idealizuje. I „konstrukcje te nie są bynaj-

¹⁾ „W sprawie naukowości metafizyki“, tamże, № 37,

mniej czczymi bańkami, wydymanymi przez wyobraźnię próżniaczą: są to dźwignie dziejów, pochodnie przyświecające epokom, wytyczące kierunki pracy kulturalnej. W świetle tych pochodni człowiek przeobraża warunki bytu swego, przepostaciowuje stopniowo dany porządek rzeczy w porządek ludzki, idealizuje rzeczywistość i urzeczywistnia w przybliżeniu ideały¹⁾. Plenne drzewo, zwane metafizyką, nigdy nie przestanie wydawać latarośli nowych, dopóki będą istnieć zagadki nieroztrzygnięte i będzie czynną wyobraźnią, zdolną płodzić twory idealne. A przecież „ideał jest także rzeczywistością, tylko nie daną, nie narzuconą umysłowi, jak ta, którą nauka bada, lecz rzeczywistością, którą duch ludzki, zgodny z prawami natury swojej, sam dla siebie stwarza“²⁾. Dla budowy systemu metafizycznego potrzebny jest talent, są to bowiem dzieła sztuki; uczucia są tu źródłem i dźwignią twórczości, tymczasem w nauce uczucie nie powinno zastępować racji lub metody. Gdy systemy metafizyczne są to dzieła o wybitnych cechach indywidualnych, nauki nawet w przybliżeniu nie mają tego charakteru osobistego. Systemy metafizyczne skupiają pod swoim sztandarem wyznawców i namiętnie zwalczają się wzajemnie, niekiedy zaś wrogo występują wobec nauki i dochodzą nawet do twierdzeń wręcz przeciwnych wszelkiej naukowości, jak np. systemy romantyczne XIX wieku. „Płytkości mechaniki, astronomji, fizyki, chemji i biologji, które ślizgają się po ułudnej, bo wciąż zmiennej powierzchni zjawiskowej, przeciwstawiają ciemną głębię swoich dociekań filozoficznych, sięgających poza obręb wszelkiej dostępnej rzeczywistości, poza szranki zrozumiałości

¹⁾ Tamże, № 39. Porad. d. s., IV, 197.

²⁾ „Monizm społeczny i echa jego u nas“. Ateneum 1890, str. 290.

nawet, aż w dziedzinę pustych frazesów. Hegel, zdarszy osłonę zjawiskową, puka w próżnię, w „nicość“ i dumny jest z tego, że ta głębia jeszcze dudni—naturalnie w jego głowie. On to utrzymuje poważnie, że byt prawdziwy, bezwzględny, z którego wszystko się wysnuwa i który ma nam wszystko objaśnić, jest prosto *nicością*, czymś niewypowiedzianym (Nichts, ein Unsagbares)¹⁾.

2.

W świetle wyłożonych poglądów Mahrburga na istotę metafizyki wogóle przyjrzyjmy się jego analizie określonej doktryny metafizycznej, mianowicie teorii monizmu, analizie dokonanej w gruntownej rozprawie p. t. „Monizm społeczny i echa jego u nas“. Zdaniem Mahrburga, monizmem jest każda doktryna metafizyczna, przyjmująca istnienie we wszechświecie jedynej jakiegokolwiek substancji—bytu o własnościach określonych i z istoty tej substancji obiecująca wyprowadzić ogół zjawisk wszechświata, a zatem—i materializm i spirytualizm i panteizm. Tezy Descartesa—Spinozy, orzekające, że materja daje się sprowadzić do rozciągłości, a zjawiska świata duchowego do myśli, uważa Mahrburg za błędne, zasadę zaś Spinozy — „ordo et connexio rerum idem est quam ordo et connexio idearum“—za dowolną, bo nie dającą się sprawdzić. Ostatnią instancją w łańcuchu wyobrażeń naszych muszą być zawsze jakieś fakty pierwotne, nierozkładalne, jak np. u Spinozy — rozciągłość, myśl i stały ich do siebie stosunek. Lecz ten stosunek wzajemny rozciągłości i myśli tak samo pozostał niezrozumiały po ujęciu

¹⁾ „Filozofja i metafizyka“, Porad. d. s., IV, 118 – 119.

jednym terminem—substancja, jak był niezrozumiały w dziedzinie doświadczenia, bo faktów pierwotnych zrozumieć nie można, można je tylko poznać: stanowią one *terminus a quo* wiedzy naszej¹⁾. Gdy monizm Spinozy był panteistyczny, monizm nowoczesny jest *mechanistyczny*; u Spinozy była substancja istotą boską, objawiającą się w świecie zjawiskowym pod dwoma atrybutami — ducha i materji; u monistów nowoczesnych substancja jest materją, bytem o dwu obliczach: podmiotowym i przedmiotowym. Wbrew nauce, która zna szereg faktów pierwotnych, niedających się do siebie sprowadzić nawet w obrębie tej samej kategorii, tacy moniści, jak Spencer, Noiré, Haeckel utrzymują, iż rozumieją, jak ruch wynika z ruchu, a myśl z myśli, i dążą do zasypania przepaści pomiędzy duchem i ruchem, wyzyskując w tym celu teorię zachowania energii i teorię ewolucji, oraz składając na ich odpowiedzialność własne dowolne pomysły: monizm mechanistyczny, syntezujący oprzeć się pragnie na biologji, fizyce i psychologji porównawczej. Tak bywa zawsze, utrzymuje Mahrburg: metafizyka żyje sokami wiedzy sobie współczesnej, a na starych dębach porastają bujniejsze jemioły. Moniści powołują się na zasady zachowania siły i ruchu i ostatecznie utożsamiają je z zasadą zachowania energii. Otóż analiza takich pojęć empirycznych²⁾, jak: ruch, ilość ruchu, prędkość, siła, przyspieszenie, praca, energia — doprowadza Mahrburga do wniosku, że zasada zachowania siły jest urojeniem, domniemana zaś łatwość zrozumienia, jak jedna postać ruchu „przechodzi“, albo „przeobraża się“ w inną postać ruchu jest, zdaniem Mahrburga,

1) „Monizm społeczny“. Tamże, 80.

2) Porów: Riehl. Philosophie der Gegenwart, 149—150, 152—153.

tylko niczym nieusprawiedliwionym uprzedzeniem. Twierdzenie to popiera Mahrburg sądami takich autorytetów w nauce, jak R. Mayer, Clausius, Hirn. Zasada zaś zachowania energii jest hipotezą fizykalną i orzeka tylko, jak to widzieliśmy w rozdz. IV, że „suma pracy wykonywanej przez układy materialne, będące w ruchu i suma pracy, którą mogłyby wykonać układy, nie będące w ruchu, razem wzięte, są wielkością we wszechświecie niezmienną“¹⁾).

¹⁾ Tamże, 88. Mahrburg nieraz wyjaśniał fizykalne pojęcia pracy i energii i wykazywał, jak dowolnym interpretacjom ulegają one u metafizyków, tracąc zarazem pierwotne a jedynie prawowite swe znaczenie. Tak np. bez humoru przedstawił odnośny pogląd H. Struvego, przenoszącego pojęcia fizyki do źródła wszechrzeczy. „Istota bytu rozumna i samodzielna, słowem Bóg jest wszechświatową energją potencjalną. Z niej, z tej energii wszystko wypływa, przez nią wszystko bytuje i ona tkwi we wszystkim. Bóg, jako energja potencjalna, przechodzi wciąż w postać kinetyczną, w świat widomy, doświadczalny. Świat jest objawem Boga w postaci kinetycznej, jest przepostaciowaną częścią Boga. Bóg jednak, jako energja potencjalna przechodząc w postać kinetyczną, nie wyczerpuje się bynajmniej. Tu w dziedzinie metafizyki, prawo zachowania energii już nie obowiązuje. Tu wszystko jest energją potencjalną, tam — w świecie zjawisk — wszystko jest wypływem tamtego źródła niewyczerpalnego, wszystko jest postacią kinetyczną Boga.

Zakłopotany fizyk ze swego brzegu woła przez przepaść: „Mistrzu! u mnie z energii potencjalnej nic nie wypływa, bo ona nie jest ani źródłem, ani naczyniem, ani rzeczą; jest tylko liczbą, miarą tego, czego niema, ale co przy określonych warunkach być może. Cóż ty tam oglądasz? U nas tylko gdy otworzymy szluzę, woda spada i wykonywa pracę, gdy przyłożymy iskrę, mina wybucha i wykonywa pracę. Któż tam otwiera szluzę, kto iskry przykłada, że ta otchłań tak zieje mgławicami światów?“ A mistrz na to: „Biedny! chcesz nędznymi swoimi kluczami fizycznymi otwierać tajniki wszechbytu! Rzuć fizykę i przejdź na moje

Z pojęcia rozciągłości nie sposób wyprowadzić cech materji i pojęć tych utożsamiać niewolno. Atom materjalny, czyli to, co się porusza, energia, czyli to, co spowodowuje zmiany ruchów, i rozciągłość, czyli to w czym ruch zachodzi— stanowią szereg faktów pierwotnych, bez których niepodobna objaśnić sobie zjawisk świata pozapodmiotowego. Monizm spólczesny obdarza atomy duchem nieświadomym. Lecz jak z rozciągłości niepodobna wyprowadzić ani ruchu, ani tego co się porusza, tak tymbardziej z nieświadomości nie sposób wyprowadzić świadomości i cech jej: czucia, wyobrażenia, pożądania. Dla wyjaśnienia faktów rzeczywistych sami moniści z jednej strony uciekają się do atomów i ruchów, z drugiej do uczuć, wyobrażeń i woli. Stąd powstają pojęcia „woli nieświadomej“, „uczucia nieświadomego“, „myśli nieświadomej“ i t. d. Wszystko to mają być nazwy nieświadomego pierwiastku duchowego, nieodłącznego od materji i tkwiącego w jej elementach, atomach. „Tak więc, odczyściwszy ducha, zapomocą metody negowania, aż do nieświadomości, zmuszeni są moniści potym napowrót przyjmować i świadomość i pożądanie i czucie i wzruszenie, bo są to fakty pierwotne wobec wiedzy naszej, dane, które z niczego, a tymbar-

stanowisko metafizyczne, a będzie ci daną moc oglądania i rozumienia“. A teolog ze swego brzegu woła: „Mistrzu, wszak to panteizm, wszak to stara jak świat bajka o emanacji, wpływach, którą snuli platonicy aleksandryjscy. Wszak to jest herezja, skoro nam objaśniono, że Bóg stworzył świat z niczego, nie zaś sam się w świat przepostaciował. Czemu rachujesz się z fizyką, a lekceważysz objawienie?“ A mistrz na to: „Biedny dogmatyku! rzuć katechizm, jak ja strząsnąłem proch nauki ze stóp swoich, a przejrzyś“. I więcej już mistrz nie mówił, a gęsty obłok dymu skrył go przed oczami gawiedzi“. „Energietyka i metafizyka“, Prawda, 1900, № 37.

dziej z nieświadomości wyprowadzić się nie dają. Przenosi się w ten sposób ducha ze wszystkimi jego znamionami istotnymi na atomy materialne, pod mianem nieświadomości przenosi się fakt z jego rzeczywistych, dających się sprawdzić uwarunkowań na pierwiastki urojone, gdzie uwarunkowań tych sprawdzić niepodobna, i mniema się, że się przez to coś objaśnionym zostało. Bynajmniej. Zagadnienie pozostało zagadnieniem, a co gorsza, świadomość, duch, o które chodzi, przestaje być świadomością, duchem¹⁾. Tworząc syntezę materji i ducha wytwarza monizm niezgodne z wynikami nauk specjalnych i fałszywe pojęcie o istocie materji i ducha. Pierwiastek duchowy, znany nam jedynie we współbytności z pewną grupą cech, nazywaną ustrojem żywym, przenosi monizm w sferę zgoła innych uwarunkowań nieorganicznych, wiąże go z atomem, ani jednym faktem nie mogąc jednak usprawiedliwić swego postępowania. Tak „ze stosunku niestałej, ale faktycznej współbytności stanów cielesnych i duchowych, otrzymuje się urojony stosunek współbytności materji i ducha, w końcu ten urojony stosunek przetwarza się w fakt istotny, który fakt rzeczywistego stosunku zjawisk duchowych i cielesnych upodrzednia sobie, jako pozór zjawiskowy; gdyż ostatecznie okazuje się, że nie mózg tak a tak uorganizowany jest konieczną spółbytnością pierwiastku duchowego, lecz każdy z atomów tego mózgu i zgoła atom każdy“²⁾. Duch ludzki, t. j. świadomość, czucie i t. d., przeniesiony na materję, staje się ogołoconym z tych cech, które stanowią dla nas właśnie istotę ducha, przestaje być duchem. Monizm mechanistyczny, to przez wyrazy zamaskowany i nie-

1) „Monizm społeczny“... Tamże, 95.

2) Tamże, 99.

konsekwenty materjalizm¹⁾. Pojęcie materji jest, zdaniem Mahrburga, pożyteczne, o ile symbolicznie i krótko ujmuje to, co jest wspólne wszystkim ciałom doświadczenia; ale staje się szkodliwym w nauce, o ile uroimy sobie, że jest bytem, z którego wynikają wszystkie zjawiska fizyczne i chemiczne, bo wtedy przestaje być narzędziem poznawczym i staje się jakimś nowym przedmiotem zagadkowym. Materjalizm naukowy, czyli mechanika atomistyczna, atomizm, nie jest bynajmniej metafizyką i nie zna materji, jako bytu. Stąd, że pierwiastek duchowy ma być nierozciągliwy (choć stany duchowe, zdaniem Mahrburga, zawsze poznajemy gdzieś w przestrzeni i w określonych stosunkach przestrzennych) i zawarty w atomie, wypada konsekwentnie, że musi ostatecznie podlegać tym samym prawom, co i materja. Jakże mogą pierwiastki duchowe wchodzić ze sobą w stosunki, skoro są w różnych miejscach, w atomach wzajemnie nieprzenikliwych? Otóż: „albo pierwiastek duchowy ze swojego atomu, z którym jest nierozłącznie związany, sięga przez przestrzeń międzyatomową do drugiego takiego pierwiastku w innym atomie i wywołuje w nim zmianę, ale to równałoby się twierdzeniu, że pierwiastek duchowy jest rozciągliwy i sprzeciwiałoby się założeniu; albo atom oddziaływa przez przestrzeń międzyatomową na inny atom, ten zaś z kolei na zawarty w nim pierwiastek duchowy i tak samo odwrotnie; ale w takim razie należałoby przyjąć, że atom rozciągliwy może przyczynowo warunkować zmianę w pierwiastku nierozciąglwym, co także sprzeciwiałoby się założeniu, z którego monizm wychodzi. Można by jeszcze twierdzić, że pierwiastek duchowy, pozostając w swoim ato-

¹⁾ Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen der grossen Denker 1911, str. 504—505.

mie, wywołuje zmianę w innym pierwiastku duchowym, pozostającym w swoim atomie, ale to znaczyłoby, że on działa tam, gdzie go nie ma, że innymi słowy każdy pierwiastek duchowy samorzutnie, bez żadnych przyczyn, może się zmieniać, co już bezwarunkowo byłoby niemożliwe ani ze stanowiska monizmu ani żadnej innej doktryny¹⁾. Przychodzą tu na myśl nonady Leibniza z ich „zgodnością przedustawną“, czego wszakże monizm przyjąć nie chce. Słowem, monizm tak źle pojął stosunek pomiędzy materją i duchem, jak same te pojęcia: hipoteza nieświadomego i nierozciąglętego pierwiastku duchowego, rozdrabianego na dawki atomowe i zamkniętego w atomach wszechmaterji, nic nie objaśnia, przeciwnie prowadzi do przyczynowego uzależnienia ducha od zjawisk mechanicznych, co sam monizm uznał za niemożliwe. Monizm broni dwóch znamiennych i dla niego podstawowych tez następujących: 1) objaśnienie prawdziwie naukowe musi być mechanistycznym i opierać się na zasadzie zachowania energii; 2) dla uzupełnienia naukowego na świat poglądu musimy przyjąć jedyny byt, substancję, podkład zjawisk duchowych i materialnych, chociażby był transcendentnym. Mahrburg utrzymuje, że zasada zachowania energii w samej nawet mechanice nie jest ostateczną instancją objaśniania, a więc i rozumienia. Pojęcie równoważności mechanicznej zjawisk albo przyczynowości mechanicznej zjawisk, następujących po sobie, opiera się, zdaniem Mahrburga, na rękojmiach nieuniknionych, że badane *następstwa i współbytności są najprostsze, bezpośrednie i stałe*, względne, osiągnięte przez wykrycie szeregu ciał elementarnych i określenie ich atomów, jako ilościowo wyznaczonych współbytności

1) „Monizm spóczesny“... Tamże, 103.

cech. Wykryte tedy współbytności i następstwa — najprostsze, bezpośrednie i stałe — są to dane ostateczne wiedzy naszej. Dłaczego zaś dane cechy współbytują ze sobą, a dane zjawiska po sobie następują, tego zgoła nie wiemy, lecz poznajemy tylko, jako dane. Nie rozumiemy, dlaczego po jednym ruchu następuje ruch inny, jako jego skutek. Zasady zachowania masy i energii nie są zatem ostatecznymi instancjami w mechanistycznym objaśnieniu wszechświata, a tymbardziej świata duchowego¹⁾. Monizm spóczesny przeszedłszy po głowach różnych nauk — fizyki, chemji, biologji i psychologji — dąży do ssyntezy wszystkiego, do okrąglenia i wykończenia naszego poglądu na świat i sądzi, że wyjaśnia wszystko, sprowadzając ogół zjawisk i faktów pierwotnych, znanych do pojęć niezrozumiałych: pierwszej przyczyny, bytu transcendentnego it. d. Przyczyna zaś transcendentna, niepoznawalna w żaden sposób nie może być ostateczną instancją objaśnień naszych, nie jest w stanie ani uzupełnić ani wykończyć naszego na świat poglądu. Twierdzenie, że byt transcendentny jest przyczyną czegoś, stanowi sprzeczność oczywistą: transcendentny, znaczy niepoznawalny, tymczasem przyczyna musi być czymś znanym. Do granic poznawalności, słusznie utrzymuje Mahrburg, dotąd nie dotarliśmy i prawdopodobnie długo jeszcze nie dotrzemy, lecz poza granice myśli własnej, podmiotowści sięgnąć nie możemy. Dochodzimy do granic, gdzie myśl nasza jest symbolem narzuconych jej, od niej samej niezależnych i niedających się zmienić współbytności najprostszych, bezpośrednich i stałych — i to są dane, granice i instancje ostateczne wiedzy naszej, niestety niezrozumiałe. Gdybyśmy rozłożyli

¹⁾ Tamże, 281.

nasze dane na jeszcze prostsze składniki, zawsze jednak w każdej fazie rozwoju wiedza będzie się opierała na jakichś z kolei danych najprostszych. „Można sobie zresztą wyobrazić idealny stan wiedzy naukowej, który cały wszechświat zjawisk potrafi ssynteżować, przez sprowadzenie go do jakiegoś najprostszego i jedyne następstwa, ale następstwo zawiera już w sobie pojęcie dwóch co najmniej rzeczy, następujących po sobie i jakościowo różnych. Gdzie takie następstwo znika, tam wogóle nie może być mowy o zjawisku, któreby było podstawą syntezy naszej. Jeżeli tedy koniecznie ma być monizm, nasz monizm jest teoretyczno-poznawczy: punkt jego oparcia leży na krańcach myśli, ale w jej obrębie, i polega na pewności, zaczerpniętej z natury i dziejów wiedzy naszej, że cokolwiek poznawać mamy, zawsze ostateczną rękojmą poznania musi być stwierdzenie jakichś danych, niezależnych od nas spółbytności i następstw najprostszych, bezpośrednich i stałych; że cokolwiek zrozumieć pragniemy, zawsze to coś sprowadzić musimy metodą podstawiania równego za równe i podobnego za podobne do owych pierwszych danych poznania. Złudzenie jakoby umysł nasz mógł wyjść z siebie samego, poznać lub zrozumieć jakiś byt względem niego transcendentny — nie ma tu miejsca“ ¹⁾. Widzimy stąd, iż, według Mahrburga, zupełnie prawowitym jest monizm naukowy, syntezujący wszechświat zjawisk według poznawczych praw ich wzajemnej i stałej zależności, wszelki natomiast monizm metafizyczny, czy to na pojęciu ducha, materji lub energii oparty, w gruzy się rozpada pod thchnieniem krytyki teoretyczno-poznawczej ²⁾. To też nie w surowych wymaganiach gnoseolo-

¹⁾ Tamże, 289.

²⁾ Bardzo ciekawą próbę teorii monizmu, na doświadczeniu opartego, ogłosił A. Bogdanow p. t. „Empirjomonizm“, 1905 c. I i II.

gicznych poszukują rękojmi słuszności swych zapatrywań nowocześni moniści. Monizm nowoczesny, na wynikach nauk przyrodniczych oparty, walcząc o jednolity pogląd na świat, wyraźnie przybrał charakter społeczny. Jak to wykazał pierwszy kongres monistów w Hamburgu (r. 1911), z filozofją monistyczną solidaryzują się uczeni, wychodzący z zasad odmiennych. Spotykamy tu nazwiska Ostwalda, Loeb'a, Fr. Jodla. Jako doktryna społeczna, monizm nie ma być dogmatem, ani nauką sformułowaną w sposób określony, lecz ma być metodą, drogą, ideałem dla wszystkich dziedzin życia. Ojcem tego ruchu, który doprowadził przed kilku laty do powstania niemieckiego związku monistów, był Haeckel, a jego bibliją—dzieło p. t. „Die Welträthsel“ (1899). Nigdy nie łudził się Mahrburg co do kruchości podstaw teorii filozoficznych takich wybitnych przyrodników, jak Ostwald lub Haeckel. I ciekawym jest sąd¹⁾ Mahrburga, wydany o filozofji monistycznej Haeckla w r. 1905, czyli w piętnaście lat po ogłoszeniu rozprawy o monizmie: „Kiedy dziś, przeniósłszy się myślą na tło okresu materjalizmu, wczytujemy się w pisma Haeckla, chociaż zdajemy sobie sprawę z jego dogmatyzmu naiwnego, z braku wszelkiej krytyki i z tego, że się bezradnie wikła w pętlach urojeń metafizycznych, jednakże jego szczery entuzjazm, poparty talentem pisarskim, udziela się mimowoli i budzi spólczucie historyczne dla ówczesnych dążeń i nadziei. Ale oto po czterdziestu latach Haeckel, już starzec, na tle do gruntu zmienionych warunków naukowych, zaprasza nas raz jeszcze do wysłuchania swej starej piosenki. Nad wyraz jest przykry widok tego umysłu, kiedyś dzielnego, który się przywykło cenić za jego zasługi naukowe w dziedzinie

¹⁾ Książka, 1905, № 9.

przyrodoznawstwa., obecnie goniącego w piętę. Pół wieku ewolucji myśli filozoficznej, potężny i wielostronny rozwój krytycyzmu — wszystko przeszło bez śladu dla tego umysłu“... „Die Welträttsel“ uważa Mahrburg za grubo anachronizm i dodaje: „nie dziwny się, że Fr. Paulsen, oceniając tę książkę, powiada, że przy jej odczytywaniu doznawał wstydu pałacego, wstydu za stan ogólnego i filozoficznego wykształcenia narodu niemieckiego, że odczuwał ból na myśl, iż podobna książka wogóle jest możebną, że mogła być napisana i wydrukowana, że kupowano ją i czytano, że wywołała zachwyt i znalazła nznanie wśród narodu, który może się poszczycić Kantem, Goethem i Schopenhauerem. Rozumiem Paulsena i współczuję mu, i we mnie książka Haeckla budzi tylko obrzydzenie i żal, że jakaś ręka opiekuńcza nie powstrzymała starca przed tak chybionym krokiem, nie oszczędziła mu tej skazy na jego zasłużonej pamięci“.

ROZDZIAŁ VII.

Wnioski gnoseologiczne i epistemologiczne.

Gdy tak wszystkie systemy i teorie filozoficzne roztrząsa Mahrburg krytycznie, nieubłaganie rugując zewsząd pierwiastki metafizyczne, gdy sprowadza istotne zadanie filozofji do teorii nauki, cała ta praca krytyczna musi przecież mieć jakieś piętno ogólne, musi prowadzić do określonego poglądu na świat poznawany. Do jakiegoż poglądu na świat, na przyrodę prowadzi filozofja Mahrburga?

W perspektywie dziejowej uwydatniają się trzy zasadnicze poglądy na świat, od wieków walczące ze sobą, to znów szukające dróg pojednania: naturalizm, humanizm i supranaturalizm. Wiedza naukowa, zdaniem Mahrburga, wyklucza stanowisko supranaturalistyczne, a naturalizm, występujący, jako religja, bada na równi z innymi faktami i wartościami ludzkimi. „Całkowity system wiedzy naukowej musi być syntezą stanowisk naturalistycznego i humanistycznego. Tym sposobem najskuteczniej zabezpiecza się od jednostronności“. Człowieka bada nauka, jako część przyrody i jako istotę podmiotowo oceniającą. „Tak samo niepodobna systemu świata wysnuć z naszych ocen, jak ocen nie sposób wysnuć z poznanych pierwiastków i praw przyrody. Jedne

i drugie trzeba poznać... Ostateczną instancją w poglądzie humanistycznym są uczucia i wola ludzka. O ile człowiek abdykuje z tego stanowiska, o tyle sprzeniewierza się właściwej swojej naturze ludzkiej i upośledza kulturę swoją, wzorując się bądź na porządku naturalistycznym, bądź jakimkolwiek supranaturalistycznym". Gdy zaś humanizm przenosi swoje stanowisko na cały świat, antropomorfizuje przyrodę i stara się tak ją przedstawić, ażeby odpowiadała wymaganiom ocen ludzkich, gdy różne sposoby odczuwania właściwe człowiekowi, jak prawda, dobro, piękno itd. rozważa jako przymioty świata absolutnego, celowo przystosowane do potrzeb ludzkich, wówczas, zdaniem Mahrburga, przeobraża się w pełny niepokonanych sprzeczności antropocentryzm¹⁾. Bo cóż to jest przyroda? Przez przyrodę należy rozumieć ogół dających się zmysłowo postrzegać rzeczy i zmian w tych rzeczach. I określenie to rozumie Mahrburg nie transcendentnie, lecz immanentnie, czyli bynajmniej nie w znaczeniu przeciwstawienia materji duchowi lub natury kulturze, jak to czyni Huxley²⁾; rozważa przyrodę wogóle jako świat doświadczalny, którego poza umysłem poznającym nie znamy. Zarówno dzieje filozofji, jak teorii poznania i przyrodoznawstwa wykazują, że poglądy filozoficzne na przyrodę bywały i są zawsze „romansami przyrody“, i że nauki przyrodnicze w teorjach swoich w najlepszym razie podają nie kopję przyrody, lecz schematy pojęciowe, porządkujące materiał postrzeżeń naszych w sposób możliwie najbardziej odpowiadający naturze poznawczej naszego umysłu. Te pomocnicze

1) „Trzy systemy“, Ognio, 1903, № 1.

2) Huxley: Ewolucja i etyka, 1904. Porów. Wł. Spasowski, Ewolucja i etyka. Ognio, 1905. № 36, 37, 38.

narzędzia naszego pojmowania odpowiadają rzeczywistości o tyle tylko, o ile „trójkąt geometry odpowiada obszarowi gruntu, podlegającego tryangulacji, o ile banknot odpowiada rzeczywistej wartości, o ile znaczek z szatni odpowiada powieszonemu ubraniu“. „Nigdy dana w postrzeżeniu rzeczywistość nie może być całkowicie wyznaczona (zdeteminowana) przez nasze prawa przyrody popierwsze dlatego, że jest pojęciowo niewyczerpalna —, powtóre dlatego, że nie posiadamy bezwzględnie stałych jednostek mierniczych i bezwzględnie ścisłych metod mierzenia, potrzecie dlatego, że nasze prawa przyrody formułują tylko względnie stałe stosunki pomiędzy wyanalizowanymi zjawiskami i niepodobna dowieść, że takie lub inne prawo nie jest sformułowaniem szczególnego przypadku zestosunkowania zjawisk, zależnego od specjalnego układu warunków, który się zmienia“¹⁾. Świat nowożytnej nauki, od Galileusza stojący na stanowisku mechanizmu atomistycznego, jest ciemny i głuchy. Mechanizm atomistyczny usiłuje jakości zmysłowe wyrazić w symbolach geometrycznych i mechanicznych (położenie, kształt, ruch, opór...), jako stalszych i bardziej powszechnych, chociaż są to również jakości wyanalizowane z rzeczywistości postrzegalnej. Człowiek tworzy swój pogląd na przyrodę nie przez porównywanie swoich pojęć i twierdzeń z jakimś światem obiektywnym, transcendentnym, który nigdy nie bywa dany do porównania, lecz przez ich przystosowanie do coraz rozleglejszego doświadczenia. I chociaż człowiek wobec przyrody nigdy nie jest zimnym obserwatorem i badaczem obojętnym, uczucie

¹⁾ „Przyroda w naszym pojmowaniu i odczuwaniu“, Myśl, 1904 str. 320.

atoli również nie może nas wtajemniczyć w istotę przyrody. To, że wydaje się nam ona dobrą lub złą, piękną lub brzydką, mądrą lub bezmyślną — to nie są własności rzeczy, lecz tylko nasze sposoby odczuwania, nasze ludzkie oceny. Słowem nasze pojmowanie przyrody zamknięte jest w obrębie doświadczenia zjawiskowego i pojęciowej przeróbki materiału doświadczalnego, odczuwanie zaś przyrody zależy od naszej organizacji psychicznej i stanowiska kulturalnego. Spółczesna nauka o przyrodzie ze swoją materją, atomami, siłami i prawami jest nawskroś idealistyczną w znaczeniu fenomenizmu immanentnego¹⁾. „Przyroda bezwzględna, sama w sobie, dla wiedzy naszej i dla ocen uczuciowych jest — niebytem“²⁾.

I cóż mogą znaczyć wobec tego ideały wytwarzane przez człowieka? W rzeczywistości pozapodmiotowej — odpowiada Mahrburg — tak samo nie możemy stwierdzić istnienia ideałów, jak wyobrażeń, obaw lub nadziei. Dopóki nie powstała świadomość zdolna czuć, dopóty nie było w świecie ani mądrości ani głupoty, dobrego, złego, piękna lub brzydoty. Powstała inteligencja i zaczęła przepostaciowywać otoczenie swoje, tworzyć normy, oceny i motywy działań. Wszelkie zaś wytwory ducha są rzeczywistością, niekiedy stanowią czynniki i siły potężne. Z materiału zmysłowego tworzymy idee, wytwory kontemplacyjne, symbole podmiotowe, oznaczające oderwane stosunki rzeczy oderwanych. Idea doskonałości, na przykład, oznacza stosunek zupełnej odpowiedniości pomiędzy cechami jakiejś rzeczy i celem, do którego ona ma

¹⁾ Książka, 1906, № 8.

²⁾ „Przyroda w naszym pojmowaniu i odczuwaniu“. Tamże, 325.
Por. Pearson: The grammar of s. 147.

służyć. Idea „może być motywem tylko w zakresie teoretycznej działalności umysłu i poza tym nie posiada w sobie siły rzutu, parcia do czynu na zewnątrz¹⁾. Tylko wtedy staje się dźwignią czynów, gdy ją wcielimy w formę ideału. Ideałem nazywam wyobrażenie jakiegokolwiek przedmiotu konkretnego, który iści w sobie treść idei pewnej“²⁾. Ideału urzeczywistnić nie można, gdyż nie można w jakiejś rzeczy lub istocie urzeczywistnić treści idei. Cóż znaczy tedy dążenie do ideału? Polega ono na „uznaniu realnej wartości osiągniętych przybliżeń“, tak jak 0,333... (i tak do nieskończoności) = $\frac{1}{3}$. Błędnym jest mniemanie, że, ponieważ ideały nie dają się osiągnąć, wszelkie w tym kierunku zwrócone usiłowania są pogonią za mrzonkami. Gdy chodzi o postępowanie celowe, ideał staje się normą regulującą, gdy chodzi o ocenę rzeczywistości lub skutków postępowania, staje się normą probierczą. Ideał jest wyobrażanym kresem, celem, granicą usiłowań naszych. „Ludzkość w wiecznym pościgu za ideałami nie jest podobna do osła, który rażno ciągnie swój ciężki wózek w płonnej nadziei, że dogoni wiązkę siana na końcu dyszla zawieszoną; nie, ona mozolną drogą przybliżeń, zawsze nieskończenie dalekich, wzbogaca skarbnicę swoją użyteczności, prawdy, dobra, piękna, a więc szczęścia, którego przyrost każdy posiada skończoną wartością realną... Żadne postępowanie celowe, żadna ocena bez tych form probierczych i regulujących obyć się nie może“³⁾.

1) Pogląd ten, naszym zdaniem, nie daje się utrzymać. Porów.: A. Fouillée („La psychologie des idées-forces“), Guyau („Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“).

2) „Ideały“, Upominek, 396:

3) Tamże, 398.

Widzimy, że wszelkie zagadnienie nieubłagane stawało się w umyśle Mahrburga zagadnieniem teoretyczno-poznawczym. Wszystko, zarówno systemy metafizyczne, jak stanowisko człowieka wobec przyrody i wartość ideałów podlega tu rozbiorowi, analizie krytycznej, wszelki wytwór ducha udzkiego jest oceniany przedewszystkim ze stanowiska podstawowych zasad spóczesnej teorii poznania i specjalnie teorii nauki. Teoria poznania, będąca duszą, sumieniem wszelkiej myśli, wszelkich dociekań, organem krytycznym każdej nauki, jest też natchnieniem całkowitej pracy naukowo-filozoficznej Mahrburga, którego należy rozważać i oceniać, jako gnoseologa i epistemologa. Zasadnicze cechy jego stanowiska teoretyczno-poznawczego zupełnie wyraźnie z powyższego dają się wyanalizować i ująć w sposób następujący.

Ze względu na źródło wiedzy, jest to ewolucjonistyczny empirjokrytycyzm.

Ze względu na charakter wiedzy osiąganey, jest to relatywizm, przeciwny wszelkim teorjom absolutystycznym: z tego stanowiska wiedza nasza jest względna, zależna od natury naszego umysłu i kończy się tam, gdzie się kończy doświadczenie.

Ze względu na postawę umysłu poznającego jest to przeciwny wszelkiemu dogmatyzmowi krytycyzm, przyznający wiedzy wartość o tyle tylko, o ile wytrzymuje krytykę gnoseologiczną; jest to zarazem agnostycyzm¹⁾ (nie w duchu Huxley'a, lecz Pearsona), wychodzący z zasady, iż umysł nasz nie rozporządza żadnymi środkami do udowodnienia, że coś nie istnieje, nauka zaś zajmuje się tylko tym, co poznać się daje.

¹⁾ „Krytyka czystego rozumu“, 606; Pearson, loc. cit., 18.

Ze względu na domniemaną istotę przedmiotów poznawczych, jest to idealizm lub fenomenalizm, wyznający wyłączną poznawalność zjawisk podmiotowych, stanów świadomości, różnicujących się w drodze abstrakcji na podmiot i przedmiot. Niema obawy, ażeby można było wyjść poza obręb wyobrażeń własnych. „Co najwyżej można się obawiać powtarzających się od czasu do czasu złudzeń, że wychodzimy poza siebie samych, i tych złudzeń w rzeczy samej nie brak w dziejach metafizyki i w domach dla obłąkanych“¹⁾. „Filozofja kosztem wielu błędów i walk, oraz przy pomocy pracy analitycznej nauk poszczególnych wyjaśniła, zdaniem Mahrburga, ostatecznie, że w poznaniu naszym bezpośrednio mamy do czynienia tylko z fenomenami, wszelkie zaś stanowisko pozafenomenalne, o ile wogóle jest możebne, musiałyby być dla nauki pośrednio i w jakiś dotąd nieznanym sposobie uzasadnione“²⁾. Nie jest to subiektywizm absolutny: chociaż bowiem obraz świata wyznaczony jest przez naturę naszej świadomości, czynność atoli świadoma musi być pobudzona i uwarunkowana przez coś, co istnieje poza świadomością. Obraz świata jest tylko symbolicznym wynikiem spółdziałania podmiotu poznającego i reszty istnienia³⁾. Fenomenalizm ten, biorący początek w sceptycznym pozytywizmie Hume'a i krytycyzmie Kanta, jak słusznie zaznacza Wundt⁴⁾, nic nie wie, jak zachodzą niezależne od nas objawy przyrody, której nie objaśnia, tylko możliwie najprościej opisuje przebieg zjawisk zapomocą „zasady oszczęd-

1) Niwa, 1893, № 7.

2) „Forma“, W. E. I.

3) Porów.: Höfding. Psychologia..., 340.

4) W. Wundt. Wstęp do filozofji, 1902, str. 296.

ności myśli“ lub „zasady najmniejszego wysiłku“. Mahrburg utrzymuje, że „wszystko zawarte jest w zjawisku: i podmiot i przeświadczenie o przedmiotowej rzeczywistości. Zadaniem nauki jest: wytworzyć system wiedzy o ogóle zjawisk — wolny od sprzeczności wewnętrznych i powszechnie sprawdzalny. Zadaniem zaś filozofji: poznać warunki i sposoby, przy których nauka mogłaby odpowiedzieć temu swemu powołaniu“¹⁾. Zgadza się to z poglądem Macha²⁾, że myśl naukowa dwojaką postać przybiera: albo jest myślą filozofa, albo uczonego — specjalisty; gdy uczoney podąża do szczegółów, do faktów, gromadzi, bada, obserwuje, chociaż bynajmniej nie dogmatycznie, filozof uogólnia, a przede wszystkim poddaje analizie zasady i metody badań uczonego.

Interpretacja istoty prawa przyrody, jako zasadniczej formuły naukowej, analiza funkcji nauki i w szczególności funkcji przewidywania, analiza zasady przyczynowości i krytyka pojęcia teleologii, wykazanie zasadniczego znaczenia psychologii dla nauki wogóle, interpretacja istoty nauki, jako idealnego wzoru, zapomocą którego streszczamy swe doświadczenie faktyczne, konsekwentne dążenie do racjonalnego wyznaczenia granic poznania naukowego, przyznanie się do niewiedzy tam, gdzie się kończy doświadczenie, krytyka monizmu metafizycznego i wogóle metafizyki, roszczeniowej pretensje do naukowości — oto istotne etapy krytycznych dociekań psychologicznej teorii poznania Mahrburga. Linja wytyczna jego pracy na polu teorii nauki zbiega się widocznie z kierunkiem pracy najwybitniejszych umysłów — uczo-

1) „Fenomenalizm“, W. E. I.

2) Mach. *Connaissance et erreur*, 14—15, 26.

nych i filozofów. Bo cóż mówią autorytety nauki? W głębokim przekonaniu, że nauka nowoczesna, nosząca wybitnie pozytywistyczny charakter, dąży do wyeliminowania ze swych włości wszelkich dodatków metafizycznych, bezkrytycznych, opiera Mahrburg swe nieprzejednane względem metafizyki stanowisko na zanalizowanych i przemyślanych poglądach Langego, Göringa, Riehla, Avenariususa, Petzolda, którzy stworzyli podstawy naukowe dla krytycznej historii metafizyki. Helmholtz był zdania, że filozofia nie będzie się mogła podźwignąć, jeżeli poważnie i z zapalem nie odda się studjom nad poznaniem i metodami naukowymi; budowanie zaś hipotez metafizycznych nazywał czczym grymasem¹⁾. Sigwart, Jevons, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincaré, Ruysen, Boutroux, Couturat, słowem, przedstawiciele spóczesnej myśli naukowej zapatrują się na istotę nauki, jak i Mahrburg. Wszyscy zgodnie utrzymują, że prawa przyrody sumują fakty i są wytworzoną przez człowieka mową. Według Helmholtza, dane zmysłowe— są to symbole, przez nas interpretowane i nie możemy ująć żadnej analogji pomiędzy postrzeżeniem i jego przedmiotem, którego jest jedynie znakiem myślowym, gdyż narzuconym nam przez naturę naszych organów zmysłowych i naszego umysłu²⁾. „Nauka spóczesna—powiada Bergson— sprowadza się do praw czyli do stosunków. Otóż, stosunek, jest to związek, ustalany przez umysł między dwoma lub większą ilością terminów. Poza inteligencją, która go podaje, stosunek jest niczym. Wszecświat tedy może być wówczas tylko systemem praw, gdy zjawiska przejdą przez filtr umysłowości... Nie trzeba hiposta-

¹⁾ Ostwald. Les grands hommes, 174.

²⁾ Porów.: H. Höffding. Spóczesni filozofowie, 1909, str. 183.

zjować narzędzi umysłowości — znakomicie dodaje gdziein-
dziej — et de convertir une règle générale de méthode
en loi fondamentale des choses“¹⁾. „Nauka jest układem sto-
sunków — powiada Poincaré — i nie tylko nie może zapoznać
nas z istotą rzeczy, lecz nie wogóle nie zdoła zapoznać nas
z nią i gdyby jakiś bóg znał istotę rzeczy, nie znalazłby słów
na jej wyrażenie. Nie tylko nie możemy odgadnąć odpowie-
dzi, lecz gdyby jej nam udzielono, nie moglibyśmy jej zgoła
zrozumieć: wątpię nawet, czy rozumiemy same chociażby py-
tanie“²⁾. Chociaż idee duszy, świata, boga, są, zdaniem Kanta,
wyrazem tkwiących w naszej organizacji rozumnej dążeń
do jedności, skoro atoli przypisujemy im byt przedmio-
towy zewnątrz nas, to rzucamy się w bezbrzeżne morze
obłądów metafizycznych. Lecz Kant nie chciał zrozumieć —
powiadają Al. Lange i Mahrburg — czego zrozumieć nie chciał
już i Plato, że świat inteligijny jest światem poezji i że na
tym właśnie polega jego wartość i dostojeństwo³⁾. Poza je-
dyną dostępną dla nas rzeczywistość, poza rzeczywistość po-
strzeżeń lub zjawisk, wiedza nasza, zdaniem Pearsona, nawet
w urojeniach nie sięga nigdy. Psychologiczna i gnoseologicz-
na analiza naszego poznania przekonywa nas, że prawa natu-
ry nie są jakąś spiżową koniecznością, unoszącą się nad świa-
tem i przepisującą rzeczom określony bieg, nie są też wzglę-
dem świata immanentnymi, to znaczy tkwiącymi w rzeczach,
ani też są produktami rozwoju, wynikowymi wzajemnych od-
działywań rzeczy na siebie, lecz są narzędziami naszego umy-

¹⁾ Bergson. L'évolution créatrice, 6 éd., 376—385.

²⁾ Poincaré. Wartość nauki, 172.

³⁾ Lange. Historia filozofji materialistycznej, t. II, 79. Guyau.
L'irréligion de l'avenir, 361. Pearson. Loc. cit. 17.

słu. Prawa przyrody, lub prawa naukowe są, zdaniem Pearsona, zarówno jak utwory sztuki, dziełem wyobraźni twórczej. Są to koncepcje logiczne, formuły, zapomocą których streszczamy rozległe szeregi zjawisk, wyniki obserwacji własnych i cudzych. Newton nie odkrył, jeno stworzył prawo ciężenia. Prawo przyrody jest wynikiem ducha ludzkiego i poza nim nie ma zgoła sensu. Gdy utrzymujemy, że prawa przyrody mają wartość powszechną, powiadamy przez to, że są one zastosowane do pewnego typu poznania, do zdolności ludzi normalnych. Prawo przyrody opisuje normalny przebieg naszych spostrzeżeń, lecz nigdy go nie wyjaśnia. Rozum, który gotowiśmy upatrywać w zjawiskach naturalnych, jest jedynie znanym nam z doświadczenia rozumem ludzkim, a logika świata jest tylko odbiciem ludzkiej rozsądkowej czynności; porządek przyrody jest wynikiem naszego porządkującego umysłu. Poznać wszechświat można tylko drogą naukową, nauka zaś odpowiada tylko na pytanie — jak? Jest ona klasyfikacją i analizą treści naszego ducha, naszej świadomości, naszego świata wewnętrznego, naszych pojęć, utworzonych na podstawie nagromadzonych śladów poprzednich wrażeń zmysłowych. Operuje ona zjawiskami czyli faktami fizycznymi i pojęciami czyli faktami umysłowymi — ważnymi i charakterystycznymi, jest bowiem ekonomją myśli, korzystną dla osobnika i gatunku. Stoi na stanowisku mechanistycznym, lecz mechanizm ten nie jest bynajmniej realistyczny, lecz gnoseologiczny, czyli jest stenografją logiczną, streszczającą i opisującą zjawiska. Prawa mechaniki są produktami intelektu i konieczność ich jak wszelkich innych praw tkwi w świecie pojęć, nie w świecie spostrzeżeń. Znamy tylko samych siebie, a dookoła siebie mamy nieprzenikniony mur wrażeń zmysłowych, który nauka nazywa światem zewnętr-

nym. Nauka, nieprzejednany wróg wszelkiego dogmatyzmu, jest wcieleniem krytyki, a jedność nauk polega na istnieniu jedynej metody naukowej, która opisuje wszechświat, tę wielkość zmienną i niewyczerpalną, i wie dzie do prawdy jedyną drogą, mozolną, ciernistą drogą klasyfikacji faktów. Prawda zaś dla nas polega na wykrywaniu podobieństw i opisywaniu faktów i jak powiada J. Herschel — „The grand, and indeed only, character of truth is its capability of enduring the test of universal experience, and coming unchanged out of every possible form of fair discussion“¹⁾). Postęp poznania naukowego sprowadza się do coraz to doskonalszego rozumienia naszych zdolności poznawczych. Nauka zaś wcale nie sprowadza wszechświata do martwego mechanizmu, gdyż nie pojmuje realistycznie atomu, eteru lub siły; nauka buduje wszechświat mechanistycznie. „Geometrical surface, atom, ether, exist only in the human mind, and they are „shorthand“ methods of distinguishing, classifying and resuming phases of sense—impression. They do not exist in or beyond the world of sense—impressions, but are the pure product of our reasoning faculty. The universe is not to be thought of as a real complex of atoms floating in ether, both atom and ether being to us unknowable „things—in — themselves“, producing or enforcing upon us the world of sense—impressions. This would indeed be for science to repeat the dogmas of the metaphysicians, the crassest paradoxes of a short-sighted materialism. On the contrary, the scientist postulates nothing of the world beyond sense; for him the atom and the ether are—like the geometrical surface—models by aid of which he resumes the world of sense. The ghostly world of „things — in — themsel-

¹⁾ Pearson, *ib.*, str. 100.

ves“ behind sense he leaves as a playground to the metaphysician and the materialist. There these gymnasts, released from the dreary bondage of space and time, can play all sorts of tricks with the unknowable, and explain to the few who can comprehend them how the universe is „created“ out of wile, or out of atom and ether, and how a knowledge of things beyond perception. i. e. beyond, the knowable, may be attained by the favoured few. The scientist bravely asserts that it is impossible to know what there is behind sense — impression, if indeed there can „be“ anything; he therefore refuses to project his conceptions, atom and ether, into the real world of perception until he has perceived them there. They remain for him valid ideals so long as they continue to economise his thought“. („The Grammar of science“, 206—207).

Pearsonowska ta epistemologia w swych założeniach gnoseologicznych zgadza się, jak widzimy, z zapatrywaniami Mahrburga na istotę poznania naukowego. W granicach tak pojętej teorii nauki niema miejsca ani na mistycyzm, ani na dogmatyzm, ani wreszcie na jakiegokolwiek przesady teologicznej. Od tych zrozumiałych w przebiegu rozwoju myśli ludzkiej, lecz dziś już zbytecznych, bo naiwnych, naleciałości wyzwała się ostatecznie myśl naukowa. Jeżeli zaś dzieje nauki i filozofji, nawet w ostatnich trzech wiekach ich niesłychanego rozkwitu, nasuwają nam sporo przykładów, świadczących o nadawaniu przez poszczególnych uczonych wręcz odmiennego znaczenia swym koncepcjom naukowo-filozoficznym, to oczywistym jest źródło tego rodzaju nieporozumień. Jeżeli nawet u najwybitniejszych, najgienialniejszych badaczy, twórców nauki, występują niekiedy przyczajone pojęcia teologiczne, jeżeli Descartes wyprowadza najwyższe prawa przy-

rody z woli boskiej, jeżeli wielki Newton zakłada, że porządek naturalny sam przez się nie wyjaśnia należycie układu słonecznego, jeżeli Linné i Cuvier rozciągają pogląd analogiczny na świat istot organicznych, jeżeli Maxwell sądzi, że atomy musiały być kiedyś stworzone, jeżeli R. Mayer mistycznie zapatruje się na stworzoną przez siebie zasadę zachowania energii..., to przyczyn tych złudzeń szukać należy w niedostatecznym rozwoju wogóle zasad epistemologii ówczesnej, w braku wnikięcia w ducha kategorii poznawczych umysłu ludzkiego, oraz w różnego rodzaju atawistycznych hamulcach, występujących z największą siłą wówczas, gdy człowiek, jak to słusznie zaznacza Höffding, uroi sobie, iż stoi wobec absolutnej granicy poznania. Dziś jednak zdajemy już sobie jasno sprawę z faktu, że struktura naszego ducha ulega z biegiem czasu przeobrażeniom, że nasza teoria poznania może mieć wartość tylko dla pewnego, określonego stadium rozwoju umysłu, że w poznaniu naukowym dynamika bierze górę nad statyką, że prawdy absolutnej, nieziennej niema, że prawda staje się, powstaje, rośnie razem z rozwojem naszego poznania. Im bardziej rośnie żywy, zwarty, jednolity i mocny organizm nauki, tym bliżsi jesteśmy prawdy, czyli wiedzy, będącej najniechybniejszym środkiem do utrzymania i podniesienia naszego istnienia.

Jeżeli tedy przedmiotem filozofji, jak ją Adam Mahrburg, Couturat i inni pojmują, jest nauka jako fakt, a zadaniem filozofji—teoria nauki, rozwijająca się zgodnie z naturalnym postępem naszego poznania, słusznie możemy twierdzić, że filozofja taka opiera się na trwałych podstawach. Otwarcie więc i bez zastrzeżeń, godzimy się na pogląd Mahrburga, gdy z głębokim przekonaniem, doskonałą świadomością o słuszności swego stanowiska, oraz z rozległym aparatem kompe-

tentnej argumentacji dowodowej broni tezy, że już dziś w najcenniejszych objawach swoich jest filozofja „teoretycznym sumieniem nauki, a z czasem będzie nim w coraz wyższym stopniu. Ta jej rola nie zawiedzie, póki nauka trwać i rozwijać się będzie“.

Pisma Mahrburga.

1) Psychologia.

- Psychologia społeczna i jej stanowisko w systemie wiedzy. Odczyt miany na zebraniu ogólnym VI Zjazdu przyrodników i lekarzy w Krakowie w d. 20 lipca 1891 r.
- Dziedziczność pod względem empirycznym. Ateneum, 1889, t. IV, str. 306—343, 435—458.
- Gienjusz i obłąkanie (uwagi nad dziełem Lombroso) 1888, str. 52.
- Przedmowa do polskiego przekładu dzieła Ziehen: Zasady psychologii fizjologicznej. 1900, str. I—XXII.
- Słowo wstępne do polskiego przekładu książki Loeba: Wstęp do fizjologii i psychologii porównawczej. 1906.
- Rozwój życia psychicznego. Poradnik dla samouków, c. V, str. 725—767.
- Kierunek i wyniki nowszych badań psychofizjologicznych. Kraj, 1884, № 39, 40.
- O charakterze. Kraj, 1889, № 19, 20.
- Zadowolenie i cierpienie. Kraj, 1888, № 13, 14, 15.

2) Filozofja.

- Fenomen. Fenomenizm. Forma. W. E. P. I., t. XXI, r. 1898.

- Co to jest nauka? Przegląd filozoficzny, 1897, zeszyt I.
 - Monizm społeczny i echa jego u nas. Ateneum, 1890, t. III, str. 75—106, 274—290.
 - Teorja celowości ze stanowiska naukowego. Studjum filozoficzne. Rozprawy wydziału historyczno filozoficznego Akademji Umiejętności, t. XXII, 1888, str. 182—358.
 - Herbert Spencer. Ogniw, 1903, № 52—53.
 - W sprawie naukowości metafizyki. Ogniw, 1903, № 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39.
 - Filozofja społeczna. Ogniw, 1903, № 6, 8, 9, 11, 12, 13.
 - Trzy systemy. Ogniw, 1903, № 1.
 - Emanuel Kant. Ogniw, 1904, № 7, 8, 9.
 - Przedmowa do polskiego wydania książki Boutroux: Pojęcie prawa przyrody w nauce i filozofji społecznej, 1902.
 - Wundt i jego teorja poznania. Kraj, 1889, № 11, 12, 13, 14, 16.
 - Nauka i filozofja, Prawda, 1901, № 1.
 - Artur Schopenhauer, Kraj, 1888, № 11, 12.
 - Nowy słownik filozoficzny (Eislera), Przegląd Filozoficzny, 1900, zeszyt IV, str. 50—61.
- 3) Dydaktyka i pedagogja.**
- Podział i układ nauk. Poradnik dla samouków, c. I, str. XV—XLII. (1901).
 - Psychologja. Tamże, str. 549—643 (1901).
 - Historja nauki. Tamże, c. II, str. 458—485 (1899).
 - Historja filozofji. Tamże, str. 566—643 (1899).
 - Logika i teorja poznania. Tamże, c. IV, str. 1—108 (1902).

- Filozofja i metafizyka. Tamże, str. 109—199. (1902).
- Pedagogika eksperymentalna. Przegląd Filozoficzny, 1901, III, 329—447.
- Myśl i ruch. Kraj, 1885, № 38—39.

4) Krytyka naukowa.

- O „Śmiechu“ (Bergsona). Ogniwo, 1903, № 2.
- O „Dziedziczości w świetle badań dzisiejszych“ Nusbauerna. Przegląd Filozoficzny, r. I. z. II.
- O „Sumieniu“ Oppenheima. Przegląd Filozoficzny, 1900, z. II.
- O „Wahaniach nateżenia zaledwie dostrzegalnych wrażeń optycznych i akustycznych“ Heinricha. Przegląd Filozoficzny, 1898, z. IV.
- Nauka i metafizyka w nowej książce prof. Szokalskiego („Początek i rozwój umysłowości w przyrodzie“). Kraj, 1885, № 9, 11, 14.
- Dziedziczość psychologiczna. Kraj, 1885, № 43.
- Wiek nerwów. Kraj, 1886 № 7.
- Osobowość według Ribota. Kraj, 1886, № 1.
- Logika społeczna. Kraj, 1886, № 38—39.
- Nowa praca Ochorowicza („O poddawaniu psychologicznym“). Tamże, № 42.
- Pogadanka naukowa (Murray). Tamże, № 52.
- Pogadanka naukowa (Masaryk, Comte). Kraj, 1887, № 41—42.
- Notatki psychologiczne. (O „szkicach psychologicznych“ Dawida). Kraj, 1890, № 22—23.
- Energietyka i metafizyka (Struve). Prawda, 1900, № 36—37.
- Z literatury psychologicznej (Ladd). Kraj, 1888, № 24.

- Z literatury psychologicznej (Ziehen, Angelo Mosso). Niwa, 1893, № 7, 8, 9, 10.
- W „Książce“ zamieścił Mahrburg oceny następujących autorów:
- R. 1901 № 1. Nusbaum H. Ideał prawdy ze stanowiska higieny ciała i duszy.
- № 2. Dobkiewicz. Troistość w naturze albo epopeja filozoficzna.
- — Höfdding H. Zasady etyki.
- — Münsterberg H. Nauka w stosunku do życia i sztuki.
- № 3. Belot G. Miłosierdzie i dobór naturalny.
- — Gide K. Sprawiedliwość i miłosierdzie.
- — Ferrero G. Czynniki postępu moralnego.
- № 5. Struve H. Anarchizm ducha u obcych i u nas.
- — Ruch etyczny nowszych czasów.
- № 8. Ribot T. Spółczesna psychologia niemiecka.
- № 9. Mercier D. Historia psychologii nowożytnej.
- — Ribot. Psychologia uczuć.
- R. 1902. № 1. Mercier. Logika.
- № 2. Schopenhauer. Rozprawa konkursowa o podstawie moralności.
- № 8. Przybyszewski St. Synagoga szatana.
- № 9. Jevons Stanley. Logika.
- Popławski C. Fatum.
- R. 1903. № 5. Kirchner Fr. Katechizm historii filozofji.
- № 7. Nordau Maks. Miłość.
- — Schopenhauer. Psychologia miłości.
- — Wartenberg M. Obrona metafizyki.
- № 8. Wundt W. Wstęp do filozofji.
- № 10. Gołuchowski J. Filozofja i życie.

R. 1904. № 11. Toulouse i Marchand. Mózg i jego czynności.

R. 1905. № 1. Kant. Krytyka czystego rozumu.

— № 2. Vaihinger J. Filozofja Nietzschego.

— № 7. Hume D. Badania dotyczące rozumu ludzkiego.

— — Lichtenberger H. Fr. Nietzsche i jego filozofja.

— № 8. Brzozowski St. Zasady psychologii popularnie
wyłożone.

— — Kanta ... najpiękniejsze myśli ...

— — Zell Th. Czy zwierzę nie ma rozsądku?

— № 9. Haeckel Er. Zarys filozofji monistycznej.

— — Huxley T. Ewolucja i życie.

— № 10. Babák E. Mózg i syŝtem nerwowy.

R. 1906. № 1. Bölsche W. Miłość w przyrodzie.

— № 2. Payot J. Wykład moralności.

— — Ostwald W. Szkoła chemji.

— № 7. Barbanell Al. Rewizja etyki.

— — Brzozowski St. Logika.

— № 8. Kozłowski W. M. Wykłady o filozofji społecznej.

— — Straszewski M. Filozofja św. Augustyna na tle
epoki.

— № 9. Loeb J. Wstęp do fizjologii i psychologii po-
równawczej.

5) Publicystyka.

— Pozytywizm w opałach reakcji. Ogniwu, 1903, str. 107.

— Hipolit Taine. Przedmowa do polskiego przekładu
Taine'a „O metodzie“, 1890, I—XLIX.

— Przyroda w naszym pojmowaniu i odczuwaniu. Myśl,
wyd. „Ogniwu“, 1904, str. 315—325.

— Ideały. Upominek, 1893.

— Biblioteka filozoficzna. Kraj, 1888, № 18, 19.

- Animizm w poezji. Głos, 1896, № 30—31.
- Z dziedziny medjumizmu. Głos, 1896, № 51—52.
- Spirytyzm jako fakt i jako doktryna. Tego studjum nie znam. Patrz — Głos, 1896, № 51.
- Wstępne artykuły, zamieszczone w „Książce“: Jeszcze o tłumaczeniach (1901, № 10); Książka niemiecka (1902, № 2); Niedomaganie języka (1902, № 8); Ekonomja czytania (1902, № 9); Konkursy naukowe (1903, № 4); Tłum i twórczość duchowa (tamże, № 7); Znamiona wyższości duchowej (tamże, № 9); Przesilenie w księgarstwie (tamże, № 11); Filozofja (tamże, № 13). Fikcja literacka i życie (1904, № 10); Pro domo (1906, № 1); W sprawie czytelni (1906, № 8).
- Prof. Blok i Kariejew jako historycy przyszłości. Kraj, 1885, № 1—2.
- Romans botaniczny. Kraj, 1886, № 11.
- Program postępowy. Kraj, 1886, № 37.
- W dniu zaćmienia. Kraj, 1887, № 32.
- Społeczeństwo i organizm. Kraj, 1889, № 4, 5, 6, 7.
- Trybunał logiki i tradycji. Tamże, № 9.

6) Artykuły polemiczne.

- Z prof. Twardowskim (w kwestji stosunku psychologii do filozofji i fizjologii). Przegląd Filozoficzny, r. I, z. II.
- Bez maski. Polemika z St. Brzozowskim. Ogniw, 1905, № 1.
- Za i przeciw. Polemika z prof. Dybowskiem. Kraj, 1886.
- Za i przeciw. Polemika z Dawidem (o „szkice psychologiczne“), Kraj, 1887, № 7.
- Za i przeciw (o „Teorię celowości“), Kraj, 1889, № 1.

- O prawdę (o „Teorię celowości“), Prawda, 1889, № 2.
- Prawda i prawdopodobieństwo. Polemika z Wł Kozłowskim. Prawda, 1898, № 13—14.
- Odpowiedź na list prof. Struvego. Kraj, 1888, № 26—27.
- Za i przeciw. Polemika z Z. Heryngiem. Przegląd literacki „Kraju“, 1889, № 29.
- Polemika o „Teorię celowości“ z K. Ateneum, 1889, str. 361—370.

7) Przekłady Mahrburga.

Weismann. Myśli o muzyce.

Höfding. Psychologja. 1911.

- Historja filozofji, t. I, r. 1906; t. II, r. 1910.
Przekład tomu drugiego wymaga gruntownej rewizji.

T R E Ś Ć .

	<i>Str.</i>
Wstęp	1
Rozdział I. Nauczyciel filozofji	6
Polska filozofja naukowa doby ostatniej i jej ogniska. Przyczyny* powodzenia wykładów Mahrburga. Pisma Mahrburga,— ich duch krytyczny i polemiczny. Poglądy na metody wykształcenia filozoficznego i ogólnego. Ocena filozoficzno-pedagogicznej działalności Mahrburga.	
Rozdział II. Źródła poglądów filozoficznych	3
Stosunek filozoficznego stanowiska Mahrburga do pozytywizmu, ewolucjonizmu, materializmu, krytycyzmu, nowokrytycyzmu, filozofji Wundta i teorii Pearsona.	
Rozdział III. Poznanie i nauka	47
Fakty i zasady. Metody i prawa naukowe. Rzeczywistość, prawda i zadanie nauki. Znaczenie logiki i teorii poznania. Rozwój nauki. Funkcje nauki w życiu. Podział i układ nauk. Organiczna jedność nauk.	
Rozdział IV. Psychologia.	82
Istota psychologii. Pierwiastki psychiczne. Prawa psychologiczne. Zasada zależności funkcjonalnej. Cerebracja bezwiedna, animizm i prawidła analogji. Psychologia porównawcza. Epifenomenizm i aperepcja. Eksperyment psychologiczny i znaczenie psychologii w systemie wiedzy.	

Rozdział V. Filozofja.	104
1. Myśl a dzieje. Filozofja gminna a filozofja naukowa. Systemy filozoficzno-metafizyczne. Kształtowanie się filozofji naukowej i jej zadanie. Filozofja jako teoria nauki.	
2. Teoria celowości. Autoreferat Mahrburga. Wyobrażenia celowe. Błędy teleologii: intelektualizm i metafizyka racjonalistyczna. Pojęcie przyczyny i przypadku. Problemat rozumu najwyższego. Nauka odrzuca pojęcie celowości. Teleologia w biologji i socjologii. Fatalizm i determinizm. Sąd Z. Herynga o „Teorii celowości“.	
Rozdział VI. Metafizyka a nauka	134
1. Przedmiot i zadanie metafizyki: istota bytu bezwzględego. Metafizyka i nauka. Źródła metafizyki. Znaczenie systemów metafizycznych.	
2. Istota monizmu mechanistycznego. Objasnienie mechanistyczne: zasada energii i byt niepoznawalny. Monizm teoretyczno-poznawczy. Sąd o filozofji Haeckla.	
Rozdział VII. Wnioski gnoseologiczne i epistemologiczne	159
Naturalizm humanistyczny i pojęcie natury. Pojęcie ideału. Teoria poznania i teoria nauki Mahrburga w świetle sądów powag nauki i filozofji społecznej	
Pisma Mahrburga	175



BG Politechniki Śląskiej

nr inw.: 11 - 13118



Dyr.1 16765