

FILOZOFIA WSZECHŚWIATA



8354

Biblioteka
Bojmu Śląskiego

WIEDZA I ŻYCIE

WYDAWNICTWO ZWIĄZKU

NAUKOWO-LITERACKIEGO WE LWOWIE

Serya IV. — Tom VIII.



LWÓW

□ NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA □

WARSZAWA

KSIĘGARNIA E. WENDE I SP. (HIŻ I TURKUŁ)

WILLIAM JAMES



FILOZOFIA WSZECHŚWIATA

(A PLURALISTIC UNIVERSE)



WYKŁADY W KOLLEGIUM W MANCHESTER
O FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ



Z ORYGINAŁU ANGIELSKIEGO TŁUMACZYŁ

DR. WŁADYSŁAW WITWICKI

DOCENT PRYW. FILOZOFII W UNIWERSYTECIE LWOWSKIM



LWÓW

□ NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA □

WARSZAWA

KSIĘGARNIA E. WENDE I SP. (HIŻ I TURKUŁ)

12165

I



X-41585	
12165	I

TREŚĆ.

WYKŁAD I.

Typy myślenia filozoficznego 3

Coraz większe powszechne zainteresowanie się współczesnych filozofią, 1. Inny ton od r. 1860, 4. Określenie empiryzmu i racjonalizmu, 7. Co robi filozof: wybiera pewne części wszechświata i z ich pomocą tłumaczy całość, 8. Stara się uczynić go mniej obcym, 10. Różnice temperamentów między filozofami, 11. Systemy muszą być wyrozumowane, 12. Skłonność filozofów do nadużycia środków technicznych, 14. Do ostateczności dochodzi to w Niemczech, 16. Subiektywny sposób widzenia rzeczy ma ogromne znaczenie dla każdego filozofa, 18. Myśl prymitywna, 19. Teizm i panteizm, 22. Teizm oddziela człowieka i Boga i zostawia człowieka za drzwiami, 23. Panteizm identyfikuje człowieka i Boga, 26. Dziś istnieje skłonność do panteizmu, 27. Mamy słuszość, kiedy chcemy stanowić istotny składnik wszechświata, 30. Cytat z prof. Jacks'a, 32. Charakterystyka idealizmu absolutnego, 33. Szczegółne właściwości świadomości skończonej, których Absolut dzielić z nią nie może, 35. Byt skończony jest zawsze obcy względem Absolutu, 37.

WYKŁAD II.

Idealizm monistyczny 41

Powtórzenie, 41. Tezą tych wykładów ma być pluralizm radykalny, 42. Filozofowie gardzą nim po większej części, 43. Absolut Bradley'a jest nam obcy, 44. Spinoza i »quatenus«, 45. Trudno sympatyzować z absolutem, 46. Idealiści próbują go tłumaczyć, 48. Cytat z profesora Jones'a, 50. Absolutyści zwalczają pluralizm, 51. Krytyka argumentu Lotzego za monizmem; analiza pojęcia oddziaływania wzajemnego, 52. — Określenie błędnego intelektualizmu, 57. Dylemat Royce'a: albo kompletne rozłączenie, albo bezwzględna jedność wszechrzeczy, 58. Stosunki nastroczą Bradley'owi trudności dyalektyczne, 65. Absolut nie uleczy świata z nieracyonalności, 68. Racyonalisci mają skłonność do skrajności, 70. Kwestya stosunków zewnętrznych, 75. Przejście do Hegla, 77.

WYKŁAD III.

Hegel i jego metoda 81

Wpływ Hegla, 81. Hegel jest impressjonistą w swoim sposobie widzenia rzeczy, 83. »Dyalektyczny« element rzeczywistości, 84. Pluralizm przyjmuje możliwość konfliktów między rzeczami, 86. Hegel tłumaczy konflikty zapomocą sprzeczności między pojęciami, 86. Usiłuje przejść poza granice logiki zwyczajnej; krytyka tych usiłowań, 88. Przykłady »dyalektycznej« budowy rzeczy, 91. Ideał racjonalizmu: tezy ubezpieczają się od upadku przez to, że zawierają podwójne przeczenie, 96. Wzniosłość tej koncepcyi, 98. Krytyka filozofii Hegla: tkwi w niej błędny intelektualizm, 100. Hegel widzi lepiej niż rozu-

muje, 101. Absolut i Bóg to dwa pojęcia różne, 104. Absolut jest pożyteczny o tyle, że daje spokój duszy, 107. Tę wartość jednak równoważą szczególniejsze paradoksy, które absolut do filozofii wprowadza, 109. Leibnitz i Lotze mówią o »upadku« zawartym w dziele stworzenia rzeczy skończonych, 111. Joachim mówi, jak prawda popadła w błąd, 113. Świat absolutystów nie może być doskonały, 115. Wnioski pluralistyczne, 117.

WYKŁAD IV.

Fechner 125

Istnienie świadomości nadludzkiej nie zmusza do przyjęcia umysłu absolutnego, 126. Absolutyzm współczesny jest cienki, 128. Ton panteizmu empirystycznego Fechnera kontrastuje z tonem panteizmu racjonalistycznego, 135. Życie Fechnera, 136. Jego sposób patrzenia, »pogląd jasny jak dzień«, 140. Jego metoda rozumowania na podstawie analogii, 141. Cały świat żyje i czuje, 142. Jego formułka monistyczna nie należy do istoty systemu, 143. Dusza ziemi, 145. Czem się różni od dusz naszych, 148. Ziemia jako anioł, 152. Dusza roślin, 153. Logika Fechnera, 155. Jego teoria nieśmiertelności, 157. Plastyka jego wyobraźni, 159. O ile niżej stoi zwyczajny panteizm transcendentalny w porównaniu z jego sposobem widzenia, 161.

WYKŁAD V.

Synteza świadomości 167

Przypuszczenie, że stany psychiczne mogą się łączyć samodzielnie, 167. To przypuszczenie przyjmuje zarówno psychologia naturalistyczna, jak idealizm transcendentalny i Fechner, 170. Autor

krytykował to przypuszczenie w jednej z poprzednich książek, 173. Nie wolno się posługiwać analogią opartą na tak zwanych kombinacjach elementów fizycznych, 179. Mimo to trzeba przyjąć kombinacje między częściami wszechświata, 182. Zarzuty formalne przeciw temu, 183. Racyonalizm prowadzi w tej kwestyi na bezdroża, 191. Należy zasadniczo zerwać z intelektualizmem, 195. Przejście do filozofii Bergsona, 196. Posługiwanie się pojęciami i płynące stąd nadużycia, 201.

WYKŁAD VI.

Bergson i jego krytyka intelektualizmu 207

Osobistość prof. Bergsona, 207. Achilles i żółw, 209. To nie sofizmat, 210. Uniemożliwiamy zrozumienie ruchu, jeżeli go bierzemy z pomocą martwych pojęć, 214. Traktowanie pojęciowe ma, mimo to, niezmierne znaczenie praktyczne, 216. Tradycyjny racjonalizm robi z wszechświata rzecz martwą w samej istocie, 218. Nie podobna znieść stanowiska intelektualistycznego, 220. Racyonalizm nie potrafi zdać sprawy z żadnej akcji, z żadnej zmiany, z życia bezpośredniego, 224. Pojęcia mają raczej znaczenie praktyczne niż teoretyczne, 226. Bergson twierdzi, że tylko intuicya, lub doświadczenie zmysłowe, pozwala nam zrozumieć prąd życia, 230. Co Bergson przez to rozumie? 233. Potrzeba przyjąć różnorodność w jedności, 234. Na prawdę istnieją nie rzeczy dokonane, ale rzeczy, które się dokonują, 241. Oryginalność Bergsona, 242. Logika intelektualistyczna nie potrafi w definicye ująć świata, w którym panuje ciągłość zmian, 244. Rzeczy żywe są inne same w sobie, zaczem w pewnem znaczeniu logika Hegla jest prawdziwa, 247.

WYKŁAD VII.

Ciągłość doświadczenia 253

Jak Green krytykuje sensualizm, 254. Stosunki odczuwamy równie bezpośrednio, jak i elementy, 256. Rzeczy dane w doświadczeniu bezpośrednio zlewają się w jedność. Jedność ta nie jest dopiero dziełem rozumu, któryby zapomocą pojęć usuwał pierwotny brak związku w strumieniu doświadczenia, 258. Ciągłość w minimach doświadczenia, 259. Zarzuty przeciw samodzielnej syntezie mylne, 261. Konkretnie jedności empiryczne są »inne same w sobie«, 262. Spływanie się sąsiednich elementów rzeczywistości, 265. Intellektualizm należy otwarcie i szczerze odrzucić, 266. Absolut jest tylko jedną z wielu hipotez, 267. Bóg Fechnera nie jest absolutem, 268. Absolut nie usuwa trudności intelektualizmu, 270. Czy istnienie świadomości nadludzkiej jest prawdopodobne? 272.

WYKŁAD VIII.

Wyniki 277

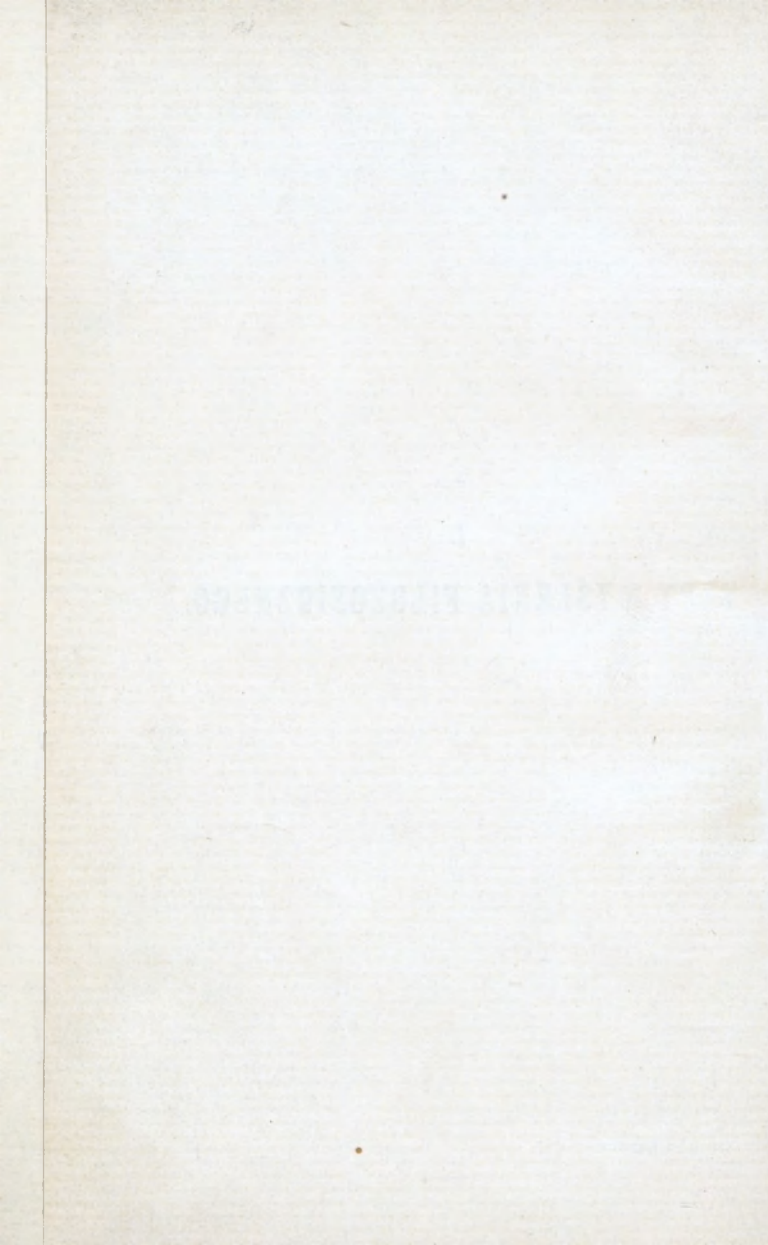
Istnieje szczególny dział doświadczeń religijnych, 277. Natura tych doświadczeń, 278. One utwierdzają w nas wiarę w żywot obszerniejszy, którego jesteśmy częściami, 281. Życie to musi być ograniczone, jeżeli mamy uniknąć paradoksów monizmu, 283. Bóg jako byt ograniczony, 284. Empiryzm lepiej się wiąże z religią, niż racjonalizm, 286. Argumenty empirystyczne za istnieniem ducha obszerniejszego mogą otworzyć pole przesądom, 287. Ten zarzut jednak nie jest zbyt ciężki, 288. Nasze przekonania stanowią część rzeczywistości, 289. Na tle empiryzmu plurali-

stycznego nasz stosunek do Boga nie jest tak chłodny, 290. Słowo »racjonalność« lepiej zastąpić słowem »ciepło wewnętrzne«, 291. Określenie i rozróżnienie monizmu i pluralizmu, 293. Z pluralizmu wynika indeterminizm, 296. Wszyscy ludzie dochodzą po »drabinie« przekonaniowej do poglądów zdecydowanych, 300. Wniosek ostateczny, 301.

Uwagi 307

I.

TYPY MYŚLENIA FILOZOFICZNEGO.



Wykład I.

Ponieważ te wykłady mają być publiczne i ma ich być bardzo niewiele, postanowiłem w nich pominąć wszelkie kwestye zbyt specyalne a zająć się tylko takimi przedmiotami, któreby mogły zainteresować szerszy ogół. A zdaje się, że nasze czasy zaczynają się znowu więcej interesować filozofią. To szczęście. Jeszcze w popiołach tlą niewygasłe iskry. Dla świata angielskiego kwitła długi czas w Oxfordzie hodowla nasion idealizmu zapłodnionego myślami Kanta i Hegla; dzisiaj się tam rodzą i rozwijają myśli zupełnie inne. Nawet i niefilozofowie zaczęli się interesować sporem o to, co nosi nazwę pluralizmu lub humanizmu. I wszystko to, po trochu, tak wygląda, jakby wracał stary empiryzm angielski, który tu tak dawno z mody wyszedł, bo go wyparły lepiej, szlachetniej brzmiące formułki niemieckie, jakby mu na nowo skrzydła rosły i miały go ponieść do lotu potężniejszego niż kiedy. Wszystko tak wygląda, jak

gdyby na nowo zgłębiano i badano jego podwaliny.

Indywidualność nie da się ująć w ramy żadnej klasyfikacyi a jednak człowiek stara się klasyfikować wszystko, co spotyka, stara się wszystko podporządkować pod kilka ogólnych nagłówków. A że te nagłówki zazwyczaj nasuwają temu lub owemu słuchaczowi fałszywe uprzedzenia, stąd ruch filozoficzny polega w wielkiej części na ustawicznych protestach przeciw klasyfikacyi, na wyrzutach o to, że ludzie człowieka nie rozumieją. Są jednak oznaki, że się horyzont wyjaśnia i na ogół biorąc, mniej jest kwasów w dyskusyi a to po części zasługa obu uniwersytetów: Harwarda i Oxfordu. Kiedy okiem rzucę wstecz, na rok mniej więcej sześćdziesiąty, widzę, że w Anglii nie było wtedy filozofów z zawodu, prócz Milla, Baina i Hamiltona. Spencer, Martineau i Hodgson dopiero zaczęli pisać. We Francyi uczniowie Cousin'a zagrzebywali się tylko w historyi filozofii, jeden Renouvier miał system oryginalny. W Niemczech wyczerpał się był rozpęd filozofii Hegla i poza jego szkołą historyczną nie zostało nic, tylko spór o materyalizm a w sporze tym o lepsze szli tacy mężowie jak Büchner i Ulrici. Z oryginalnych myślicieli był tylko jeden Lotze a drugi Fechner a przytem Fechner nie był wcale filozofem z zawodu.

Wszystko to robiło wrażenie złe: surowe, grube wyniki i przeciwstawienia, brak wszelkiej subtel-

ności i bezbrzeżna ignorancja. Wszystko zachwyszczone amatorstwem. »Listy o filozofii umysłu ludzkiego« wydane przez Samuela Baileya w roku 1855 to jeden z najtęższych wyrazów assocjacyonizmu angielskiego i książka o rzeczywistej wartości. Ale warto posłuchać, jak on pisze o Kancie: »Po przeczytaniu wyjątków etc.... nie zdziwi się nikt, kiedy usłyszysz, jak ludzie o wybitnych zdolnościach otwarcie wyznają, że im się nie udało po długich latach studyów znaleźć ani jednego jasnego pojęcia w spekulacjach Kanta. Dla mnie byłoby to raczej nawet niespodzianką, gdyby w nich kto był takie pojęcie znalazł. W roku 1818ym, lub około tego roku zwiedzał Lord Grenville jeziora angielskie i zwierzył się profesorowi Wilsonowi, że po pięciu latach studyów nad filozofią Kanta nie znalazł w niej ani jednej jasnej myśli. Wilberforce robi w tym samym, mniej więcej, czasie podobne wyznanie innemu z moich znajomych. A p. James Mackintosh woła widoocznie poirytowany: »Na nic wszystkie moje trudy i wysiłki, żeby zrozumieć tę przeklętą filozofię niemiecką!«

Te cytaty przecież czuć prowincją. Któryż z myślicieli oxfordzkich śmiałby się dziś powoływać na takie powagi.

Ogień wiedzy idzie z kraju do kraju w miarę jak duch jego płomieniem wieje. Pogłębienie świadomości filozoficznej przyszło do nas, do ludu angielskiego z Niemiec i zapewne nie długo znowu

tam od nas wróci. To zasługa Ferriera, I. H. Stirlinga a nadewszystko T. H. Greena.

Gdybym miał szerokimi rysami zaznaczyć główne zmiany, jakie się w umysłach filoficznych dokonały, powiedziałbym, że jest to pewne przejście od pierwotnego nieokrzescania starej myśli angielskiej, od tej bezgranicznej prostoty umysłu widocznej zarówno w kierunkach zgodnych z religią jak i w kierunkach antyreligijnych, do racjonalizmu, który pierwotnie pochodzi z Niemiec, ale wolny jest od niemieckiej manieri szkolnej, od jej nieznośnie ostrych rysów: poddaje tylko, tylko przybliża ostateczne wyniki i to mu wystarcza a nigdy ich zbyt wyraźnie nie formuluje i jest na sposób angielski pełen ducha religijnego.

Kiedy T. H. Green zaczynał pracować w Oxfordzie, generacya współczesna zdawała się odczuwać pewien przesyt. Czuła, że ją dość już długo karmiono mdłą sieczką psychologii i asocyacyonizmu, czuła potrzebę rzeczy trochę większych, choćby nawet i mniej jasnych, niby deszczem brzemiennego wichru z dalekich stron, któryby nam przypomniał jak wysoko był człowiek, zanim zstąpił na ziemię.

W panującym podówczas w Angli sensualizmie brak było związku wewnętrznego. Na ten słaby punkt postanowił Green przedewszystkiem uderzyć. Ustalić związki, to było dla niego wielkie zadanie intelektualne a klucz do tego zadania leżał, zda-

niem jego, w tem, co prawie wszyscy znają pod imieniem kantowskiej jedności apercepcyi, przeistoczonej w żywą duszę świata.

Stąd monizm o zabarwieniu religijnem. Musimy być, w jakiś sposób, aniołami upadłymi, ale stanowimy jedność nierozłączną z Rozumem samym w sobie; wielka pogarda dla empiryzmu i sensualizmu cechowała zawsze tę szkołę, która, na ogół biorąc, ponad wszystkimi innymi panowała do dziś dnia w Oxfordzie i w uniwersytetach szkockich.

Ale oto są pewne oznaki, że ta szkoła ustępuje przed falą zreformowanego empiryzmu. Wyznaję, że cieszyłbym się bardzo, gdyby ta najnowsza fala zwyciężyła; tak — mówię to otwarcie, im prędzej, tem lepiej. Mam nadzieję, że się i mój głos przyczyni do jej zwycięstwa a uważałbym to za jeden z dodatnich rezultatów tego kursu wykładów.

Co znaczą słowa: empiryzm i racjonalizm? Jeżeli się je sprowadzi do różnic najbardziej charakterystycznych, to empiryzm oznacza trwałą skłonność do wyjaśniania całości za pomocą części a racjonalizm skłonność do tłumaczenia części za pośrednictwem całości. To też racjonalizm ma zawsze pewne pokrewieństwo z monizmem, bo całość to mniej więcej, to, co jedność, podczas gdy empiryzm bliższy jest poglądom pluralistycznych. Żadna filozofia nie może być niczem więcej, jak tylko ogólnikowym szkicem, obrazem

świata w zarysie, pobieżnym rzutem oka z góry, z lotu ptaka na perspektywę wypadków. A przede wszystkim pamiętać należy, że jedyny materiał, jakim się posługiwać możemy przy malowaniu obrazu całości świata, stanowią rozmaite jego części, któreśmy już z doświadczenia poznali. Nie potrafimy wynaleźć żadnych nowych form poznania, któreby można wyłącznie do całości świata stosować a którychby nam pierwotnie części jego nie były nasunęły. Wszyscy filozofowie bez różnicy pojmują całość świata zależnie od analogii z jakichś jego poszczególnych rysów, które nade wszystko zwracają ich uwagę. Stąd teista zawsze ma na myśli pewien proces fabrykacyi, panteista proces rozwoju. Dla jednego świat jest podobny do myśli, albo do gramatycznego zdania, które myśl wyraża. Dla takiego filozofa całość musi logicznie poprzedzać części, tak jak litery nie zostałyby nigdy wymyślane, gdyby nie było zgłosek do sylabizowania, ani sylaby, gdyby nie było potrzeba wymawiać słów.

Innego znowu uderza brak związku i wzajemna niezależność tyłu szczegółów świata, to też przyjmuje, że wszechświat był pierwotnie całością pozbawioną związku wewnętrznego, a porządek mu narzucono dopiero później, dopiero w drugiej instancyi, być może, dlatego, że tarcie wewnętrzne zdołało stopniowo zniszczyć i usunąć części pierwotnie niezgodne.

Inny uważa, że porządek zjawisk w świecie to

tylko pozór oparty na statystyce i świat mu się będzie przedstawiał niby ogromny worek pełen czarnych i białych kul, a my się domyślamy tylko i odgadujemy ich liczbę wnioskując z tego, jaki kolor częściej wypada.

Dla innego znowu nie istnieje porządek któryby tkwił w rzeczach samych, tylko to my wprowadzamy ład w zjawiska we wszechświecie, czyniąc różnice między przedmiotami i ustalając związki tak, jak to zadowala nasze potrzeby intelektualne. My sami rzeźbimy ład w świecie, odrzucając z niego części, któreby ten porządek psuły. Takie pojęcie świata oparte jest na analogii wziętej z gaju lub bryły marmuru, z których można zrobić park lub posąg, jeżeli się usunie niepotrzebne drzewa albo części kamienia.

Niektórzy myśliciele mają oczy zwrócone przede wszystkim na życie ludzkie i tak pojmują świat, jakby on był w istocie swojej miejscem realizacyi ideałów. Innych więcej uderzają jego niższe rysy i dla nich ślepa konieczność lepiej odtwarza jego charakter.

Wszyscy opierają się na takiej lub innej analogii a każda z tych analogii nawiązuje do takiej lub innej części, do takiego lub innego podziału wszechświata. Mimo to każdy z nich gotów głosić, że tylko jego wnioski są logiczne, że tylko takich wymaga rozum powszechny, podczas gdy to są w gruncie rzeczy mniej lub więcej możliwe a zawsze czysto osobiste sposoby widzenia rzeczy i najlepiej się przyznać, że tak jest naprawdę; bo spo-

sób widzenia jednego człowieka może mieć bez porównania większą wartość niż innego a nasz sposób patrzenia to zazwyczaj nie tylko najbardziej zajmujący ale i najbardziej poważny objaw udziału naszego w świecie, w którym każdy z nas gra pewną rolę. Na cóż innego został rozum dany człowiekowi, powiada pewien pisarz z XVIII wieku, jak nie na to, żeby umiał logicznie uzasadnić to, co zechce pomyśleć lub uczynić? Zdaje mi się, że historia filozofii na każdym kroku to zdanie potwierdza. Wiedza jest na to, powiada Hegel, żeby nam świat uczynić mniej obcym, żebyśmy się w świecie czuli bardziej, »jak u siebie w domu«. Różne indywidualności czują się w zgoła różnych działach świata »jak w domu«.

Chciałbym tutaj w kilku słowach zwrócić uwagę na ciekawe antypatye, jakie z tego rodzaju jednostronności powstają. Antypatye w najwyższym stopniu niesprawiedliwe, bo po obu stronach stoją przecież istoty ludzkie, doznają w zasadzie tych samych potrzeb i żadna z nich nie jest takim z gruntu zepsutym demonem, jak się to nieraz drugiej wydaje. Obie liczą się poważnie ze światem, który je nosi. Żadna go nie chce sprowadzić do zera; żadna go nie chce uważać za chaos bez sensu i związku, obie go chcą traktować jako porządną całość powszechną pewnego rodzaju; wobec tej zasadniczej zgody — wszystkie ich różnice schodzą na drugi plan. Te różnice mogą pochodzić tylko stąd, że każdy co

innego lubi podnosić z emfazą. Albo stąd, że się ktoś więcej troszczy o cele i warunki bezpiecznego bytu niż drugi. Albo też upodobania językowe dwóch indywidualności są różne. Jeden może lubi wszechświat za to, że mu pozwala na opis pełen polotu i wzniosłości. Drugi może w tem widzieć sentymentalizm i retorykę. Jeden może chce koniecznie używać słownika teologicznego, drugi woli zasób słów technicznych i żargon profesorski. Znałem w Ameryce pewnego starego gospodarza. Sąsiad jego nazwał go raz szelmą, a ten go w tej chwili uderzył i powiada: »Nie zniosę tych zdrobniałych przydomków«. Racyonaliści wychodzą od ogółu i w następstwie tego cieszą się przywilejem wielkich słów, to też im się wydaje, że empiryści używają nazw obrażająco zdrobniałych, skoro kładą części na pierwszym planie, a całość na drugim. Ale wszystkie tego rodzaju różnice są mniejszej wagi i nie powinny odgrywać zasadniczej roli wobec tego faktu, że my jedni i drudzy, bez względu na to, czy kto jest racjonalistą, czy empirystą, jesteśmy sami częstkami wszechświata i że jednych i drugich równie mocno obchodzą jego losy. Każdy z nas chce się podobnie jak drugi czuć na prawdę we wszechświecie jak u siebie w domu, każdy chce się jakąś częstką przyczynić do jego poprawy. Byłoby bardzo smutno, gdyby ludzi przyzwoitych miały dzielić małe nieporozumienia natury estetycznej. Ja sam będę musiał używać zdrobniałych epitetów empiryzmu. Ale, jeśli kto

zechce poprzez słowa widzieć ich ducha, jestem pewien, że nie znajdzie w tem matkobójstwa. Ja jestem tak samo dobrym synem naszej wspólnej matki, jak i którykolwiek z racjonalistów między wami.

Co mnie więcej trapi, niż to nieporozumienie, to przyrodzona zawilość i niejasność pewnych kwestyj, o których mam mówić i to że te rzeczy nie łatwo potrafi zrozumieć ktoś, kto o nich pierwszy raz słyszy. Otóż dwie są rzeczy w każdej filozofii »zwei Stücke« jakby był Kant powiedział: widok ostateczny, przekonanie lub pewna postawa do której nas ta filozofia prowadzi i rozumowanie, za pomocą którego osiągamy tę postawę i do niej dochodzimy. Filozofia, zwykł nam być mówić James Ferrier, musi w samej rzeczy zawierać prawdę, to jest jej obowiązek, ale najmniejszy ze wszystkich. Prawdę osiąść można i nie będąc filozofem, osiąść ją drogą intuicji, albo objawienia. Czem się cechuje prawda filozofa, to tem, że jest wyrozumowana. Filozof musi do niej dojść nie drogą domysłów, ale drogą argumentów. Zwyczajny człowiek ma w sobie pewne przekonania ale nie wie skąd i jak. Wskazuje w nie obiema nogami i stoi przy nich mocno. Filozof musi zrobić coś więcej, musi od rozumu dostać pozwolenie na swoje przekonania; dla umysłu zawodowego filozofa poszukiwanie tej licencji rozumowej jest momentem znacznie większej wagi niż każde poszczególne przekonanie, które mu ta licencya

przyjąć pozwoli. Przypuśćmy na przykład, że filozof wierzy w to, co się nazywa wolną wolą. I przypuśćmy że jakiś zwyczajny człowiek razem z nim dzieli to przekonanie, ale je posiada tylko dzięki jakiejś wrodzonej intuicji; filozof go wcale nie będzie za to więcej kochał — onby się nawet zawstydził, gdyby go łączono z takim człowiekiem. Co obchodzi filozofa, to poszczególne przesłanki, na których się opiera jego przekonanie o wolności woli, to znaczenie w którym jest ten wyraz wzięty, to zarzuty, od których się musi wywinać, trudności, które bierze w rachubę, krótko mówiąc, forma i istotna treść i metoda i cały ten aparat techniczny, który się łączy z danem przekonaniem. Drugi filozof, przeciwnego kierunku, któryby używał tego samego aparatu technicznego, robił te same rozróżnienia etc. aleby dochodził do przeciwnych wniosków i zgoła zaprzeczał wolnej woli — zająłby pierwszego filozofa bez porównania więcej, niż ów naiwny jego współwyznawca. Obu filozofów zajmowałaby jednakowo technika sporu i toby ich łączyło więcej, niżby ich rozdzielić mogły ich sprzeczne wnioski. Każdy z nich odczuwałby istotne pokrewieństwo z drugim, myślałby o nim, pisałby dla niego, zważałby na jego dobrą opinię. Na prostodusznego współwyznawcę w kwestji wolnej woli żadenby z nich nie zwracał uwagi. Jego głos nie liczyłby się w ich sporze ani za, ani przeciw.

I tak też niewątpliwie powinno być do pewnego

stopnia, ale, jak każde zamknięcie się w ramach swego zawodu, tak i to może dojść do ostateczności i prowadzić do nadużyć. Przeważnie w rzeczach ludzkich cel więcej waży niż droga, a formy i metody mogą łatwo swój własny cel unicestwić. Nadużycie techniki widać stąd, jak rzadko się w literaturze filozoficznej dyskutuje o kwestiach metafizycznych wprost i ze względu na ich własne znaczenie. Prawie zawsze bierze się je jakby przez grubą wełnianą zasłonę, przez welon utkany z poglądów poprzednich filozofów. Kto się decyduje na jeden z dwóch sprzecznych sądów, obwija to w tak przyzwoite słowa, jakby nie wypadło jakiegś prawdzie chodzić nago. Ś. p. profesor John Grote z Cambridge zrobił na ten temat kilka słuszných uwag: »Myśl, powiada, to nie jest rzecz zawodu, to nie jest coś tylko dla tak zwanych filozofów albo dla myślicieli zawodowych. Najlepszy filozof to człowiek, który potrafi myśleć najbardziej p o p r o s t u..... Chciałbym, żeby ludzie zrozumieli, że myśl — a filozofia to nic więcej, tylko myśl zdrowa i metodyczna — to rzecz wnętrza ludzkiego, to część istoty rzeczywistego człowieka..... chciałbym, żeby ludzie cenili to, co myślą, żeby wiedzieli, że tu chodzi o nich samych.... Ja sam uważam, ciągnie dalej, jak to nie raz przygnębiająco oddziaływa ten ciężar erudycji, bo przez to nie może nikomu nic przyjść na myśl, żeby zaraz nie powiedziano: »Ach, to jest pogląd tej a tej osobistości, dawno znany.Mojem

zdaniem nie tak nie szkodzi tym, którzy się oddają studyum filozofii, jak to, kiedy ich powszechnym myśлом filozoficznym ciągle towarzyszy własna uwaga: »Och, ktoś musiał już tak samo myśleć przedemną.« A jednak ten właśnie zwyczaj wpaja się w uczniów w naszych ogniskach nauki. Musisz powiązać swój pogląd z poglądami Arystotelesa albo Spinozy, musisz go określić ze względu na jego odległość od Kanta, musisz zbijać pogląd swego współzawodnika identyfikując go ze stanowiskiem Protagorasa. W ten sposób zatracą się cały rozpęd myśli, cała świeżość koncepcyi. Czego się tkniesz, wszystko trąci starzyzną.

Młodzi uczniowie naszych uniwersytetów amerykańskich tak przesadzają w użyciu środków technicznych, a w następstwie piszą tak strasznie sucho, że się słabo robi to czytać. To pochodzi stąd, że zbyt wiernie naśladowują niemieckie wzory i metody. Chciałbym dać najgorętszy wyraz nadziei, że tu w tym kraju powróci bardziej ludzka, angielska tradycja. Amerykańscy studenci muszą w późniejszym życiu wejść na nowo w bezpośredni związek z filozofią a będzie to wymagało z ich strony wielu indywidualnych wysiłków. Niektórzy z nas już sobie ten trud zadali. Niektórzy z pośród młodszych, obawiam się, że nigdy tego nie zrobią, tak się już w nich zakorzeniły nawyczki fachu.

W rzeczach takich jak filozofia prawdziwem nieszczęściem jest odcięcie dopływu świeżego po-

wietrza to jest rozluźnienie związku z naturą człowieka a zamknięcie myśli w ciasnych granicach tradycyi swego fachu. W Niemczech fachowość formy dochodzi do tego, że każdy, kto tylko uzyskał jakąś katedrę i napisał książkę, choćby i jak bałamutną i excentryczną, ma wszelkie prawo do tego, żeby figurował w historyi danego przedmiotu raz na zawsze, niby mucha w bursztynie. Każdy, kto później przyjdzie, ma obowiązek cytować go i mierzyć swoje poglądy wedle jego poglądów. Takie są przepisy fachu a raczej jakiegoś profesorskiego sportu — oni myślą i piszą zawsze podług kogoś innego i zawsze za kimś i zawsze przeciw komuś a nigdy inaczej. To tak odcina drogę na wolne powietrze, że się prawdziwa perspektywa zupełnie zatracą, ostatnie niedorzeczności i cudaczne pomysły nabierają tego samego znaczenia co myśli zdrowe i tak samo zwracają na siebie uwagę; a jeżeli, szczęśliwym trafem, ktoś pisze popularnie i tylko o wynikach, do których doszedł, a myśli skupia wprost na przedmiocie, to się wówczas nazywa: oberflächliches Zeug i ganz unwissenschaftlich. Doskonale to w paru wierszach niedawno odczuł i powiedział profesor Paulsen, ten arcyfachowy sposób traktowania rzeczy, który w Niemczech panuje i który podkopał kredyt jego własnych pism, bo grzeszyły »formą literacką«. Filozofia, powiada Paulsen, od dawna uchodzi w Niemczech za wiedzę przeznaczoną dla szczupłego grona wtajemniczonych. Tam pa-

nuje wrodzona obawa popularności. Proste przedstawienie rzeczy znaczy tam to samo, co brak treści i brak pogłębienia. Przypomina pewnego starego profesora, który mu raz powiedział: »Tak jest, my filozofowie, jeśli tylko chcemy, możemy iść ogromnie daleko; w dwóch zdaniach potrafimy znaleźć się gdzieś, gdzie nas nikt dojść nie potrafi.« Profesor mówił to z całą świadomością i z dumą, a powinien się był tego wstydzić. Technika to rzecz wielka, ale rezultaty większe. Niewątpliwie, źle uczy filozofii ten, kto jej naucza tak, że się uczniowie więcej interesują metodą niż rezultatami. To jest zła forma, niewłaściwa forma w nauce o tak ogólnoludzkim znaczeniu. Wkońcu, metoda dla metody; czyż nareszcie metoda Dawida Humea nie jest wzorem najtrudniejszym do naśladowania? Czyż nie ją właśnie najwięcej podziwiać należy? Umysł angielski, dzięki Bogu i umysł francuski nie znoszą surowej, barbarzyńskiej techniki, to też są zawsze bliższe naturalnych podstaw prawdy. W ich literaturach nie widać tylu oczywistych fałszów, tylu niesłychanych konceptów, co w niemieckiej. Proszę wziąć pod uwagę literaturę niemiecką z dziedziny estetyki i pomyśleć coś tak głupiego, że w samym jej środku siedzi na tronie tak nieestetyczna osobistość, jak Emanuel Kant! Albo niemieckie książki o Religionsphilosophie, które uderzenia serca ludzkiego tłumaczą na żargon pojęciowy i robią z nich dialektykę. Nic tak bezustanku nie pobudza do

pytań, nie wyczuwa zarzutów, nie wymaga zadowalających odpowiedzi, jak życie religijne. Ale tych wszystkich jego niepokojów nie można traktować metodą głupio drobnostkową. Niemcy uprawiają filozofię w taki sposób, że to cud prawdziwy, jeżeli jeszcze ten i ów z pośród nich zachowa wogóle jakąkolwiek samorzutność umysłu. Fakt, że się u nich jeszcze pojawiają myśli ogromnie świeże i w tak wysokim stopniu oryginalne, świadczy o tem, że mózg niemiecki zawiera jednak skarby, których zniszczyć nie podobna.

Chciałbym jeszcze raz powtórzyć, że sposób patrzenia na rzeczy to fakt, który bardzo wiele mówi o człowieku. Kogóż obchodzą argumenty Carlylea, albo Schopenhauera, albo Spencera? Filozofia to wyraz najbardziej osobistych, najgłębiej sięgających cech charakteru człowieka a wszystkie określenia wszechświata to tylko reakcye charakteru danego człowieka na świat zewnętrzny, prze-myślane i po namyśle przez niego przyjęte. W świeżo wydanej książce, z której cytowałem słowa profesora Paulsen, każdy rozdział tej książki pisał inny z żyjących filozofów niemieckich, przechodzi czytelnik z atmosfery jednej, osobistej idiosynkrazyi do drugiej, prawie tak, jakby przewracał album z fotografiami.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę całą historję filozofii, widzimy, że wszystkie systemy dadzą się sprowadzić do kilku głównych typów, tylko, że pomysłowy intelekt człowieka obwinał każdy sy-

stem w inny zasób słów technicznych. Ile głównych typów, tyle różnych sposobów patrzenia, tyle sposobów odczuwania tego wszystkiego, co nas do życia pcha, sposobów widzenia tego, do czego życie ludzkie zmierza. Taki sposób widzenia wynika z koniecznością z całego charakteru danego człowieka, taki sposób sobie człowiek wybiera raczej niż jakikolwiek inny, bo, nie można tego innym zwrotem określić, tylko: to go najlepiej »ustawia« do pracy. Charaktery cyniczne przybierają pewną zasadniczą postawę, charaktery skłonne do sympatii inną. Oczywiście, że nie można przybrać żadnej postawy wobec świata jako całości, póki się umysł czyjś nie nauczy doskonale uogólniać, póki nie zasmakuje w syntetycznem ujmowaniu rzeczy. Trudno o zabarwienie filozoficzne myśli człowieka zupełnie pierwotnego. Trudno, żeby dzicy widzieli jakąś jedność w przyrodzie. Dla nich to jest procesya na Łysej Górze, pstra gra światła i cieni, taniec czarnych i białych duchów, mieszanina dobrych i złych mocy. Żyją »na łonie natury« to prawda, ale niema w nich śladu wpływów Wordswortha. Jeśli w nich kiedy wszechświat budzi jakiś mały dreszcz wzruszenia, to bywa prawdopodobnie o północy, kiedy się z pół opary podnoszą, w zenicie świeci księżyc w pełni i budzi zabobonny niepokój a lasem idzie szept jakiś podejrzany i niezrozumiały, jak zaklęcia w ustach guślarza. Świat budzi w nich obawę, mnóstwo w nim sił różnorodnych małych i złych,

zawsząđ niespodzianki nadprzyrodzone, ąadnego czynnika nie podobna obliczyć z góry: te cechy robią z pewnością największe wrażenie na człowieku na tem stadyum kultury, budzą w nim dreszcz ciekawości i dają mu pierwsze wzruszenia intelektualne. Uragany i pożary, zarazy i trzęsienia ziemi są dla niego objawieniem nadświatowych potęg i wywołują religijny strach raczej niż filozofię.

Naturę zostającą pod rządami duchów więcej niż Boga cechuje przedewszystkiem wielka różnorodność. Tyle różnorodnych stworzeń człowieka żywi i tyle różnych mu zagraża, tyle mu służy i tyle go gnębi, tak rozmaite istoty nienawidzieć musi i kochać, tyle różnych rozumieć musi albo się im dziwić, — że, która z nich wyżej stoi, a która jest podporządkowana — któż to potrafi powiedzieć? Wszystkie stoją raczej w jednym rzędzie a główne zadanie człowieka w tem, żeby się samemu przystosować do każdej z osobna, żeby opanować niebezpieczne moce a poprzyjaźnić się z dobrymi, bez względu na jakikolwiek związek wewnętrzny lub jedność. Symbolem przyrody na tem stadyum, jak Paulsen dobrze powiada, jest Sfinx; pod jego piersiami karmiącemi widać szpony, które szarpać potrafią.

Ale z biegiem czasu budzi się intelekt a z nim namiętność do uogólniania, upraszczania, podporządkowywania i wtedy się zaczyna ta rozbieżność w pojmowaniu świata, którą wszelkie

późniejsze doświadczenia zdają się raczej pogłębiać a nie zacierać, bo przyroda obiektywna nie staje po żadnej stronie, oddaje jednej i drugiej wszystko, czego od niej żądają i nie ma nic przeciw temu, że myśliciele na różne jej części nacisk kładą a prócz tego ciągle spory wiodą o to, czem naturę uzupełnić kazala im własna ich wyobraźnia.

Może najciekawsze przeciwieństwo wynika ze starcia się tych dwóch charakterów, które dopiero co określiłem jako skłonne do sympatii i cyniczne. Wynikiem takiego starcia są dwa typy filozofii: materyalistyczny i spirytualistyczny. Pierwszy określa świat w ten sposób, że zostawia duszę ludzką na nim, niby rodzaj podróznego na dachu dyliżansu, niby coś zupełnie obcego; drugi utrzymuje, że to, co się kryje w głębi serca ludzkiego, to co czysto ludzkie musi jednak wyżej stać i obejmować sobą to, co niskie, surowe, zwierzęce. Ten drugi to spirytualistyczny typ myślenia.

Jednakże są dwa bardzo odmienne typy lub stadya filozofii spirytualistycznej: będę się starał w dalszym ciągu tego wykładu zaraz różnicę tę wykazać i wyjaśnić. Oba typy dążą i dochodzą do takiego punktu widzenia, który odpowiada naszym wewnętrznym potrzebom, ale jeden z nich robi to z powodzeniem trochę mniejszem niż drugi.

I tak spirytualizm wogóle, który dotychczas określałem tylko jako przeciwstawienie materya-

lizmu, rozpada się na dwa rodzaje, jeden z nich bardziej nas na wewnątrz ze światem zbliża, to monizm, a drugi mniej, to dualizm. Dualizm, to teizm, który rozwinęła i opracowała jeszcze filozofia scholastyczna, podczas gdy monizm to panteizm, który niekiedy nazywają po prostu idealizmem a niekiedy idealizmem »pokantowskim« lub «absolutnym». Dualistyczny teizm wyznają dziś tak samo silnie jak zawsze we wszystkich katolickich szkołach, podczas gdy w ostatnich latach skłaniał się ten kierunek do upadku na naszych brytyjskich i amerykańskich uniwersytetach, a już, już miał go zastąpić monistyczny panteizm mniej lub więcej otwarty lub zamaskowany. Mam wrażenie, że od czasów T. H. Greena w Oxfordzie idzie stanowczo w górę idealizm absolutny. On idzie w górę w moim własnym uniwersytecie Harvarda.

Powiedziałem, że idealizm absolutny dochodzi do takiego punktu widzenia, który lepiej odpowiada wewnętrznym potrzebom człowieka; ale to twierdzenie wymaga pewnych wyjaśnień. Jak długo teizm przedstawia nam świat jako dzieło i własność Boga a Boga jako to, co Matthew Arnold nazwał człowiekiem spotęgowanym, podniesionym ponad naturę, zdawałoby się, że świat zachowuje w swej najgłębszej treści znamiona ludzkie i że nasz stosunek z nim może być dość bliski i serdeczny, bo wówczas to wszystko, co w nas samych najlepsze, widzimy i poza sobą,

wówczas my sami i wszechświat jesteśmy istotami tego samego rodzaju, istotami duchowymi. Więc dotąd wszystko jak najlepiej tak, że możnaby się tylko zapytać: Jakiegoż bardziej wewnętrznego zbliżenia wam potrzeba? A odpowiedź na to: Być podobnym do jakiejś rzeczy, to nie jest związek tak blizki i serdeczny, jak złąć się z nią w jedną istotę, tworzyć z nią jedną i jednolitą duszę i ciało; idealizm panteistyczny tworzy z nas i z Boga jedną istotę i dlatego w wyższym stopniu odpowiada potrzebom ludzkiego wnętrza. Teizm maluje Boga i jego stworzenie jako byty różne od siebie nawzajem, to też teizm zawsze zostawia ludzki podmiot poza realnym gruntem wszechświata. Bóg jest od wieków skończony, powiada teizm, Bóg wystarcza sam sobie, On strząsa z siebie świat aktem wolnej woli jako substancję obcą i strząsa człowieka jako substancję trzecią, obcą jednej i drugiej, Bogu i światu. Bóg to jedno, świat to drugie a człowiek to trzecie — oto jest prawowierny pogląd teistyczny. Prawowierny teizm był tak zazdrośny o chwałę Boga, że nie żałował trudów, byle tylko jak największy nacisk położyć w pojęciu Boga na to wszystko, coby go oddzielić mogło i odosobnić. Kartka za kartką scholastyczne książki dowodzą, że Bóg nie jest w żadnem znaczeniu objęty swoim aktem stworzenia, ani w nim zawarty. Żeby jego stosunek ze stworzeniami, które do bytu powołał, miał mu robić jakąkolwiek różnicę, pociągać jakiekolwiek następstwa

lub określać jakościowo jego istotę, to mniemanie jest potępione jako panteistyczne bluźnierstwo przeciw doskonałości boskiej, która niczego i nikogo nie potrzebuje. Powiedziałem przed chwilą, że teizm traktuje nas i Boga jako istoty tego samego rodzaju, ale z prawowiernego punktu widzenia był to »lapsus linguae.« W teologii scholastycznej Bóg i stworzenia są »toto genere« różne, nie mają z sobą absolutnie nic wspólnego; owszem, to nawet uchodzi za poniżenie Boga, jeżeli mu się przypisuje jakiegokolwiek cechy rodzajowe; nie wolno go zaliczać do jednej klasy z żadnym innym przedmiotem. Otóż w tem znaczeniu teizm filozoficzny stawia nas poza Bogiem i czyni nas obcymi w stosunku do Niego. W każdym razie, z tego punktu widzenia Jego związek z nami wygląda na jednostronny i bez wzajemności, On może działać na nas, ale nie może nigdy podlegać oddziaływaniu z naszej strony. Krótko mówiąc, nasz stosunek nie jest w ścisłym znaczeniu stosunkiem społecznym. Naturalnie, że w religii ludzi zwyczajnych przyjmuje się i wierzy w to, że ten stosunek jest społeczny, ale to jest tylko jedna z wielu różnic między religią a teologią.

Z tego zasadniczego dualizmu, jaki zawiera stanowisko teistyczne, płyną najrozmaitsze uboczne konsekwencye.

To przekonanie, że człowiek stoi poza Bogiem i jest tylko jego poddanym a nie współnikiem i kimś bardzo Jemu bliskim, to stwarza atmosferę

czegoś zewnętrznego i powierzchownego na całym polu. Bóg nie jest sercem naszego serca i rozumem naszego rozumu, ale raczej naszym przełożonym a stąd jedynym naszym obowiązkiem moralnym staje się ślepe posłuszeństwo wobec Jego przykazań, choćby się nawet wydawały nie wiedzieć jak dziwne i obce. Pojęcia z dziedziny prawa karnego odegrały w rzeczywistości wielką rolę w określaniu naszego stosunku z Nim. Tak samo powierzchowny stosunek łączy nas z prawdą spekulatywną. Jednym z naszych obowiązków jest znać prawdę a racjoniści uważali to zawsze za nasz główny obowiązek. Ale w teizmie scholastycznym znajdujemy prawdę już gotową i ustanowioną bez naszej pomocy i bez naszej wiedzy; nie zostaje nam nic więcej, jak tylko uznać ją biernie i przystać do niej, jakkolwiek taki akt z naszej strony nie może na jotę zmienić tego, do czegośmy przystąpili. I tu znowu sytuacja z gruntu dualistyczna. Niema mowy o tem, żeby świat dochodził do poznania siebie samego, albo, żeby Bóg poznawał siebie samego częściowo za naszym pośrednictwem, jak utrzymywali zwolennicy panteistycznego idealizmu; nie, prawda istnieje per se i niezależnie od czegokolwiek, z łaski i wyroku Boga, mniejsza o to, czy ją kto z nas zna, czy jej nie zna i istniałaby dalej bez jakiegokolwiek zmiany nawet, gdybyśmy istnieć przestali my, jej wyznawcy ograniczeni.

Należy wyznać, że ten dualizm i ten wewnętrzny chłód był zawsze dla chrześcijańskiej myśli hamulcem i oddziaływał na nią tak, jak nadważka na wyścigowca. Prawowierna teologia musiała prowadzić ustawiczną wojnę w obrębie swoich szkół przeciwko różnym formom herezyi panteistycznej, która się rodziła z jednej strony z mistycznych doświadczeń osób religijnych a z drugiej była wynikiem logicznej lub estetycznej wyższości monizmu nad dualizmem. Wielu ludzi wołało zawsze pojmować Boga jako duszę świata i rozum, który świat przenika, niż jako stwórcę, który stoi poza światem. Zdawało się, że Bóg tak pojęty wiąże świat w doskonalszą jedność, czyni go mniej skończonym i mniej podobnym do maszyny; w porównaniu do takiego Boga stwórca stojący poza światem wygląda na wytwór wyobraźni dziecięcej. Mówili mi Hindusi, że w ich kraju chrześcijaństwo rozszerzać się nie może przedewszystkiem dlatego, że nasz dogmat stworzenia jest dziecinny. Nie potrafi nikogo porwać i za mało tchnie nieskończonością, żeby zaspokoić potrzeby nawet nieoświeconych Hindusów.

Z pewnością większa część słuchaczy tego wykładu gotowa się przyłączyć do Hindusów w tej kwestyi. Ci z nas, którzy już mają koło sześćdziesiątki doświadczyli osobiście jednej z tych powolnych zmian atmosfery intelektualnej, na które się mnóstwo wpływów składa, a skutkiem których myśl generacyi minionej staje się następnemu po-

koleniu tak obca, jakby to był wyraz odmiennej rasy ludzkiej. Teologiczna maszynerya przemawiała ogromnie żywo do naszych przodków, wraz ze swą nauką o ograniczonym wieku świata, swym stwarzaniem z niczego, swą moralnością prawniczą i eschatologią, swym upodobaniem do nagród i kar, swym pojęciem Boga jako czynnika zewnętrznego, jako rozumnego i dobrego władcy. To wszystko brzmi dla każdego prawie z nas tak dziwacznie, jakby to była jakaś religia dzikich z innych części świata. Ewolucjonizm naukowy stworzył nam tak szerokie horyzonty a równocześnie przeżyliśmy taki przypływ ideałów demokratyczno-społecznych, że się zmienił typ naszej wyobraźni i stary, monarchiczny teizm wyszedł, lub wychodzi z obiegu. Bóstwo musi być dzisiaj bardziej organicznie złączone ze światem, musi przenikać jego wnętrze. Z zewnątrz stojącego stwórcę i jego rządy może dalej wyznawać kościół, z pomocą pustych słów i formułek, które ze szczerem zejść ze świata nie mogą dzięki swej kompletnej bezwładności, ale życie jest poza niemi, zbyt dalekie są od nas i zbyt ciasne; serce nasze jest na prawdę — gdzieindziej.

Pominę w naszych rozważaniach materjalizm oparty na cynizmie, bo to wychodzi poza zakres obecnego wykładu i z tego samego powodu nie będę mówił o dualistycznym teizmie starego typu. Odkąd współczesny umysł uchwycił raz na zawsze możliwość cieplejszego poglądu na świat, nie

warto się zatrzymywać nad innymi poglądami, wszystko, co bardziej uwagi godne będzie na tem polu, któreby z grubsza można określić jako stanowisko panteistyczne, stanowisko, które pojmuje Boga raczej jako pierwiastek boski zawarty w świecie samym, niż jako stwórcę stojącego poza wszystkim, a życie ludzkie jako część tej głębokiej rzeczywistości.

Tak, jakeśmy widzieli, że spirytualizm wogóle rozpada się na dwa rodzaje, cieplejszy i mniej ciepły, tak znowu ten cieplejszy kierunek rozpada się na dwa gatunki, jeden więcej monistyczny, a drugi raczej pluralistyczny w swojej formie. Mówię w »w formie«, bo sobie rady nie damy ze słownictwem, jeśli tu nie uczynimy różnicy między formą a istotą rzeczy. W każdej filozofii spirytualistycznej musi wewnętrzne życie wszech rzeczy zawierać pierwiastki pokrewne subtelniejszym stronom natury człowieka. Różnicę między gatunkami stanowi prawdopodobnie to, co nazywamy ciepłem wewnętrznem. Materyalizm przyznaje pierwszeństwo i trwałość większą temu wszystkiemu, co w rzeczach chłodne i obce a nas z naszą potrzebą ciepła wewnętrznego skazuje na samotność i wygnanie. Brutalne rzeczy biorą górę i trwają; wszystko co subtelniejsze jest zbyt wątłe i ma w rzeczywistości byt podobny raczej do jednodniówki.

Z pragmatycznego punktu widzenia różnica między życiem w atmosferze obcej i chłodnej

a życiem pełnem ciepła wewnętrznego da się spro-
wadzić do różnicy między ciągłą nieufnością a na-
strojem dobrej wiary i zaufania. Możliwość to na-
zwać różnicą natury społecznej, towarzyskiej, bo
w końcu ten wielki wszechświat, którego dziećmi
jesteśmy, jest też i naszym wspólnym towarzy-
szem obywatelem. Jeśli jesteśmy materyalistami,
musimy podejrzliwym okiem patrzeć na tego to-
warzysza, mieć się przed nim na baczności, być
w pogotowiu na wszystko. Jeśli spirytualistami,
możemy mu zaufać, wziąć go w ramiona i nie
bać się go jak ognia.

Ten kontrast jest dość surowy, a mogą prócz
niego istnieć najrozmaitsze inne podziały przepro-
wadzone z innego punktu widzenia a nie ze
względu na wewnętrzne ciepło i chłód. Łączą nas
z przyrodą interesy tak różnorodne, że żaden
z nich nie pozwala nam objąć wszystkiego. Na
nic się nie przydadzą usiłowania filozofii, żeby
określić naturę wyczerpująco tak, aby nie pomi-
nać niczyjego udziału w niej, aby żadna wartość
nie została za drzwiami i nie mówiła: »A ja któ-
rędy wejść do środka?« To rzecz z góry pewna.
Wszystko, czego się filozofia spodziewać może to
tylko to, że nie wykluczy żadnej wartości na
zawsze. Bez względu na to, które drzwi zamyka,
musi inne zostawić otworem dla tych interesów,
które pomija. Zrazu ograniczyliśmy się do cechy
ciepła wewnętrznego i chłodu, bo to jest kontrast
o znaczeniu bardzo ogólnem i tą drogą wygodnie

będziemy mogli przejść do dalszego przeciwieństwa, które zaraz wskażę.

Ludzie są po większej części skłonni do sympatii. Stosunkowo nie wielu przyznaje się do cynizmu dlatego, żeby się im cynizm podobał i nasi żyjący materyaliści także tego nie robią z upodobania, tylko sądzą, że ich do tego zmusza oczywistość faktów, lub uważają, że idealiści, z którymi się im stykać wypadło, to ludzie zbyt zamknięci we własnym świecie i dusze zbyt czułe; więc wolą raczej wpadać w przeciwną ostateczność, niż stawać po ich stronie. To też zostawmy, przynajmniej na razie, materyalistów i zajmijmy się tylko tą drugą stroną, tymi, u których przeważa sympatya.

Skłonność do sympatii, w mojem znaczeniu tego wyrazu, jest to objaw normalny. Jeśli komu nie potrzeba bliższych, bardziej osobistych stosunków z wszechświatem, jeśli ktoś nie szuka w nich zadowolenia, to niezawodnie znak niedobry. Kiedy umysł tego typu osiągnie poziom filozoficzny, będzie się niezawodnie starał sprowadzić to wszystko co widzi do pewnej jedności, będzie się czuł zniewolonym do przeprowadzenia poprawek w tym pierwotnym obrazie wszechrzeczy, na który tylko dzicy patrzą obojętnie.

Ta rzeczywistość, dana w pewnym momencie, z twarzą podobną do Sfinksa z jego piersiami i szponami, ten pierwotny chaos nagich faktów zawiera zbyt wiele czynników sprzecznych, nie

nadaje się do kontemplacji filozoficznej. Wewnętrzne ciepło i chłód to nie są rzeczy, któreby można wciągać do rubryk, jako fakty poprostu współistniejące. Trzeba wprowadzić jakiś ład i porządek a w tym porządku na pierwszym miejscu musi być wyższa strona rzeczy. Filozofia absolutu zgadza się z pluralizmem, który jej przeciwstawiam w toku tych wykładów, pod tym względem, że obie identyfikują istotę ludzką i istotę boską. Ale podczas, gdy absolutyzm przyjmuje, że ta istota osiąga boskość w całej pełni dopiero w formie ogółu i nie jest naprawdę sama sobą w żadnej innej formie, tylko w jednej formie ogółu, ja wolę przyjąć pluralizm i wierzyć, że w ostateczności taka forma ogółu nigdy wogóle istnieć nie może, że istota rzeczy może się nigdy nie da zebrać w zupełności, że coś z niej może zawsze zostać za drzwiami, poza zakresem nawet możliwie najobszerniejszej kombinacji jej elementów i że, jak się powszechnie przyjmuje formę ogółu jako rzecz zupełnie prostą i bezpośrednio oczywistą, tak samo można logicznie przyjąć i doświadczalnie stwierdzić dystrybutywną formę rzeczywistości i przyjąć formę »każdy« zamiast formy »wszystek«. Przedmiotem tego szeregu wykładów jest właśnie kontrast między temi dwiema formami rzeczywistości, której zgodnie przypisujemy naturę i istotę duchową. Teraz widzieć, co rozumiem, przez dwa gatunki panteizmu. Jeśli gatunek monistyczny nazwiemy filozofią absolutu, możemy

współzawodniczący z nim kierunek pluralistyczny nazwać empiryzmem radykalnym i to się nam może przydać później, kiedy będzie, przy sposobności, potrzeba rozróżniać te kierunki i nazywać każdy z nich po imieniu.

Jeżeli chodzi o dobry wstęp do studyum różnic, jakie między tymi stanowiskami zachodzą, mógłbym wskazać na niedawny artykuł profesora Jacksa z kolegium w Manchester. Prof. Jacks poświęca tej sprawie parę świetnie napisanych kartek w »Hibbert Journal« z ostatniego października. Zajmuje się bliżej stosunkiem, jaki zachodzi między wszechświatem a filozofem, który wszechświat dla naszego użytku opisuje i określa. Można przyjąć dwa wypadki, powiada. Albo to, co nam filozof mówi, nie należy do wszechświata i filozof bierze wszechświat w rachubę, ale to, co sam mówi, jest tylko jakimś nowotworem, jakimś pasożytem na ciele wszechświata, żeby się tak wyrazić, albo też filozof bierze w swoim systemie w rachubę wraz z innymi zjawiskami także i fakt własnej filozofii i włącza go do swego opisu. W pierwszym wypadku filozof rozumie przez wszechświat wszystko, z wyjątkiem tego co sam przynosi; w drugim filozofia jego jest sama wewnętrzną częścią składową wszechświata i może być częścią tak wielkiej wagi, że potrafi wpłynąć na znaczenie innych części. Może to być przecież najwyższe oddziaływanie świata ku sobie samemu zwrócone, oddziaływanie, dzięki któremu wszech-

świat się podnosi do samopoznania. I może być, że nawet działania wszechświata mogą ulegć zmianie w następstwie tego faktu.

Otóż oba kierunki i empiryzm i filozofia absolutu wprowadzają filozofa do środka świata i stwarzają bliski, osobisty stosunek między człowiekiem a światem, ale ponieważ jeden kierunek jest pluralistyczny a drugi monistyczny, przeto robią to rozmaitymi sposobami i to potrzeba bliżej wyjaśnić.

Monizm nie uważa świata za zbiór faktów, ale za jeden fakt, który wszystko obejmuje, a poza nim niema nic — nic zgoła, na to się musi zgodzić monista. Jeśli monizm jest idealistyczny, wówczas ten wszystko obejmujący fakt jest pojęty jako absolutny umysł, który swą myślą stwarza fakty poszczególne zupełnie tak, jak my stwarzamy przedmioty we śnie, śniąc je, albo tworzymy postacie historyczne wyobrażając je sobie. W tym systemie wyraz »istnieć« znaczy ze stanowiska rzeczy skończonej tyle, co »być przedmiotem dla absolutu«; ze stanowiska absolutu zaś istnieć znaczy tyle, co myśleć ten zbiór przedmiotów. Jeśli tu użyjemy słowa »treść«, widzimy, że absolut i świat mają treść jedną i tę samą. Absolut nie jest niczem innym, jak tylko poznaniem danych przedmiotów, przedmioty nie są niczem innym, jak tylko tem, co absolut poznaje. Świat i ten podmiot, który myśli wszystko, przenikają i przesiakają się nawzajem bez reszty.

Absolut i świat to są tylko dwie nazwy dla jednego i tego samego materiału, tej samej rzeczy rozpatrywanej raz z punktu widzenia subiektywnego, raz z obiektywnego — *Gedanke und Gedachtes*, jakbyśmy powiedzieli, gdybyśmy byli Niemcami. My filozofowie stanowimy, oczywiście część tego materiału w systemie monistycznym. Absolut stwarza nas swoją myślą, a jeśli sami jesteśmy dość oświeceni, żeby uwierzyć w absolut, wówczas powiedzieć można, że filozofia nasza jest jednym ze sposobów, którymi się absolut sam sobie uświadamia. Oto jest cały system panteistyczny, *Identitätsphilosophie*, Bóg zawarty w swoim stworzeniu, Bóg immanentny, pomysł wzniosły, przez swą przerażającą jedność. A jednak ta jedność nie jest zupełna, jak dokładniejsze roztrząsania pokażą.

Absolut i świat to jeden i ten sam fakt, jak powiedziałem, o ile mamy na myśli rzecz, materiał. Nasza filozofia, na przykład, nie jest, co do liczby, różną od wiedzy absolutu o sobie samym, nie jest jej duplikatem, ani kopią; ona jest częścią tej rzeczywistej wiedzy, jest co do liczby identyczna z tą jej częścią, która się równa naszej myśli. Absolut nawet jest naszą filozofią i jest wszystkim innym, co jest dane w akcie poznania, który stanowi w całości (żeby użyć słów mego uczonego kolegi Royce'a, wynawcy absolutu) jeden jasny, przejrzysty moment.

Jednakże, jakkolwiek stanowimy w tem mate-

ryalnem znaczeniu jedność z istotą bezwzględną, bo ona jest tylko ogółem nas a my czątkami jej, przecież w znaczeniu formalnem wychodzi na wierzch coś podobnego do pluralizmu. Kiedy mówimy o absolucie, ujmujemy wszystek znany materyał zbiorowo lub w całości; kiedy mówimy o jego przedmiotach, o naszych skończonych jaźniach etc. bierzemy ten sam identyczny materyał dystributywnie, bierzemy każdą jego część z osobna. Ale cóż to może znaczyć, że jakaś rzecz istnieje raz tylko, skoro ją można brać w dwa sposoby i skoro, dzięki temu, różne sądy o niej muszą być prawdziwe. Jeśli na przykład absolut pojmuję mnie, zjawiam się w jego polu widzenia wraz ze wszystkimi innymi rzeczami, bo Jego poznanie jest doskonałe. Jeśli ja pojmuję siebie samego, zjawiam się sobie bez żadnych prawie innych rzeczy w polu mojej względnej niewiedzy. Z Jego wiedzy i mojej niewiedzy wynikają też pewne różnice praktycznej natury. Niewiedza rodzi błąd, ciekawość, niepowodzenie, przykrość dla mnie; ja ponoszę te konsekwencye; absolut oczywista wie o tych rzeczach, bo On zna mnie i moje cierpienia, ale on sam nie cierpi. On nie może czegoś nie wiedzieć, bo, znając wszystkie możliwe pytania, zna równocześnie odpowiedź na każde z nich, nie może być cierpliwym, bo na nic nie czeka, tylko ma w posiadaniu wszystko naraz. Nie może mieć niespodzianek, nie może popełnić nic złego. Nie można mu przy-

pisać żadnej cechy związanej z następstwem rzeczy po sobie, bo on jest wszystek naraz i w zupełności tem, czem jest, »jednością jednego jedynego momentu« i następstwo nie dotyczy jego samego, tylko jest w nim, bo ustawicznie słyszymy, że on »nie istnieje w czasie«.

Więc co jest prawdą w odniesieniu do pewnych rzeczy w świecie wobec naszej skończoności, to nie jest prawdą w odniesieniu do tych samych rzeczy, wobec nieskończoności wiedzy absolutu.

Jeżeli wszechświat zdaje sobie sprawę sam z siebie w aktach poznawczych licznych i skończonych, sprawozdania te wypadają inaczej, dają rezultat inny, niż jego własne rachunki z sobą, o ile On jest nieskończony a wynik powinien być tylko jeden.

Ta zasadnicza sprzeczność między względnym i absolutnym punktem widzenia stwarza, według mojego zdania, w panteizmie mur nie do przebycia pomiędzy pierwiastkiem boskim i ludzkim, mur, który uniemożliwia im jakiegokolwiek ściślejsze zbliżenie, mur taki sam, jakiśmy znaleźli w teizmie monarchicznym a spodziewaliśmy się, że go w panteizmie nie będzie. My ludzie możemy wszystko pojmować tylko pod formą czasu, to jest w nas głęboko zakorzenione i na to rady niema. Wiekuisty chodzi zgoła innymi drogami niż my. »Naśladujemy Wszechświat«, tak mówi oryginalny prospekt doskonałego kwartalnika, który wychodzi w Chicago p. t. »The Monist«. Jak gdyby

to można było zrobić czyto w myśleniu, czy też w postępowaniu. Mówmy co chcemy a zawsze zostaniemy tylko częstkami i na to także rady niema i zawsze będziemy musieli pojmować absolut jako byt nam obcy. Jeśli to, co tu mam na myśli, nie jest na razie całkiem jasne, powinno się wyjaśnić w dalszym toku tych wykładów.

II.

IDEALIZM MONISTYCZNY.

Wykład II.

Pozwolę sobie przypomnieć program rozważań, który podałem na poprzednim wykładzie. Zgodziliśmy się najpierw, że nie będziemy się zajmowali materjalizmem w żadnej formie, ale wejdziemy wprost na teren więcej spirytualistyczny. Wskazałem trzy rodzaje filozofii spirytualistycznej, z których jedną mamy wybrać. Pierwszy rodzaj to stary teizm dualistyczny, który nas pojmuje jako substancje drugiego rzędu, stworzone przez Boga. Widzieliśmy, że ten system nie pozwala nam na tak ścisły i bliski stosunek z Pierwiotwórczym, jak to czyni panteizm, który przyjmuje, że stanowimy wraz z Bogiem jedną i tę samą istotę, zaczem bóstwo jest takie bardzo nasze, jak nic na świecie, jest naprawdę sercem naszego serca. Jednakże pokazało się dalej, że tę wiarę panteistyczną można brać dwojako, w formie monistycznej, którą nazwałem filozofią absolutu i w formie pluralistycznej, którą nazwa-

łem empiryzmem radykalnym. Pierwsza przyjmuje, że bóstwo ma być rzeczywisty i autentyczny tylko wtedy, gdy przedmiotem doświadczenia jest wszystko na raz, jest wszystek świat jako bezwzględna całość; natomiast empiryzm radykalny przypuszcza, że bezwzględna suma ogólna wszystkich rzeczy może nigdy nie być przedmiotem rzeczywistego doświadczenia i może nawet wogóle nie istnieć naprawdę w tej formie, że świat będzie zawsze dla nas przedstawiał wielość elementów rozprószonych lub niedokładnie sprowadzonych do jedności i że innej formy rzeczywistość nigdy nie osiągnie.

Pragnąłbym przeciwstawić formę monistyczną i pluralistyczną, o których właśnie mówimy jako formę kolektywną i formę dystrybutywną. Przy końcu poprzedniego wykładu zwróciłem uwagę na to, że forma kolektywna jest tak z gruntu różna od formy dystrybutywnej a my ludzie właśnie w tej formie mamy świat dany w doświadczeniu, że filozofia absolutu odcina nas i oddala od istoty boskiej prawie w tym samym stopniu, jak to czyni teizm dualistyczny. Wierzę, że na odwrót empiryzm radykalny więcej odpowiada potrzebom wnętrza ludzkiego, bo się trzyma formy dystrybutywnej, formy »każdy« i uważa Boga tylko za jednego z pośród tych, do których się ten wyraz »każdy« odnosi. Zadaniem tych wykładów ma być obrona tezy pluralistycznej przeciw monizmowi. Jeśli pomyślę, że wszechświat istnieje tylko

w formie dystrybutywnej, mam o nim pojęcie bardziej uzasadnione i bardziej zadowalające na ogół, niż gdybym się upierał przy tem, że forma »wszystek« jest niezbędna. Reszta moich wykładów ma tylko tej tezie nadać kształty bardziej uchwytnie a mam nadzieję, że i bardziej przekonujące.

Ciekawa rzecz, jak mało powodzenia u filozofów miał zawsze pluralizm radykalny. Filozofowie, bez względu na swe zabarwienie materialistyczne czy spirytualistyczne, mieli zawsze na oku to tylko, żeby w świecie zrobić porządek, posprzątać to śmiecie, którego w nim pełno widocznie. Podstawiali więc w miejsce chaosu i plątaniny, która najpierw wpada w oko, pojęcia porządne, ułatwiające przegląd i czy w tych pojęciach tkwiła wzniosłość moralna, czy też je cechowała tylko pewna elegancya i czystość intelektualna, w każdym razie były nieskażone pod względem estetycznym, ściśle określone i ślicznie miała w ich oświeceniu wyglądać wewnętrzna architektura świata: nabierała cech pewnej elegancyi i przejrzystości logicznej. W porównaniu do wszystkich tych racjonalistycznych wizerunków świata, empiryzm pluralistyczny, który ja wyznaję, wygląda bardzo niepocześnie. Jest nieco mętny, niezbyt jasny, trochę może barbarzyński, niema wiele lotności w rysunku i koloryt jego niezbyt wykwintny. Nie będę się dziwił, jeżeli ktoś przyzwyczajony do klasycznej architektury rzeczywistości, w pierwszej

chwili tylko pogardliwie ramionami ruszy na mój pogląd, jak gdyby tej idei nawet nie było warto zwalczać długo i szeroko. Jednakże trzeba jakiś czas żyć z pewnym systemem, żeby mózdz ocenić jego wartość. Więc może być, że potrzeba tylko trochę więcej przyzwyczajenia się i zżycia z tem, co zapowiadam, a złagodzi się pierwsze ujemne wrażenie.

Naprzód jeszcze słówko o tem, com niedawno określił, jako względne odosobnienie pierwiastka boskiego we filozofii absolutu. Ktokolwiek czytał ostatnie dwa rozdziały ciekawej książki Mr. Bradleya p. t. »Fenomen i Rzeczywistość« przypomni sobie, jak jego absolut musi w końcu obco wyglądać, mimo, że mu autor tyle pracy poświęcił. To nie jest ani inteligencya, ani wola, ani jaźń, ani zbiór jaźni, ani prawda, dobro, ani piękno, w naszym rozumieniu tych słów. Jestto, krótko mówiąc, monstrum metafizyczne, nie wolno nam o tej istocie powiedzieć nic więcej ponad to, że, wszystko jedno, czem ona jest, w każdym razie jest więcej warta (t. zn. warta dla siebie samej) niżbyśmy to powiedzieć mogli wielbiąc ją przymiotnikami najbardziej wyszukanyymi. Ona to my a zarazem wszelkie inne fenomeny, ale to żaden z nas jako taki, bo w absolicie wszyscy jesteśmy »przeistoczeni« i żeby mózdz powiedzieć, jaki jest sam absolut, na to by potrzeba zgoda innych nieznanych określeń.

Pierwszym wielkim wyznawcą absolutu był

Spinoza a wszyscy wiedzą, że z jego Bogiem nie podobna żyć blisko i w dobrym porozumieniu. Ten Bóg jest inny, quatenus infinitus est (o ile jest nieskończony) a inny quatenus humanam mentem constituit (o ile stanowi istotę umysłu ludzkiego). Słusznie powiedziano, że filozofia Spinozy stoi na słówku quatenus (o ile). Spójniki, przyimki i przysłówki odgrywają rzeczywiście poważną rolę w każdej filozofii. We współczesnym idealizmie również wielki ciężar spoczywa na słówkach »jako« i »o ile.« Muszą godzić jedność absolutu z różnorodnością fenomenów. O ile świat jest absolutem, jest jeden prosty i doskonały, o ile zaś jest względny, cechuje go różnorodność i niedoskonałość a jednak jest to jeden i ten sam świat. Zamiast mówić, że świat to wiele różnych faktów, nazywamy go jednym faktem, ale pod różnymi względami, o różnych stronach.

Zatem, świat jako absolut, lub sub specie aeternitatis lub quatenus infinitus est, nie budzi naszej sympatii, bo się nic z nim nie dzieje. Absolut jako taki ani nie działa, ani nie cierpi, nie kocha i nie żywi nienawiści: nie ma potrzeb, pragnień, aspiracji, nie zna niepowodzeń, ani szczęścia, niema przyjaciół, ani wrogów, nie odnosi zwycięstw i nie ponosi klęsk. Wszystko to odnosi się do świata, o ile on jest względny, a nasze ograniczone doświadczenie leży tylko w zakresie tego względnego świata i tylko jego zmienne koleje mogą nas interesować. Pocóż mam

mówić, że drogi absolutu są drogami prawdy, pócoż mam sobie przypominać kazania Emersona, żem powinien oczy wznosić na styl nieba, na drogi jego i obyczaje, skoro ja tej sztuki i tak nie dokażę, jak to z definicyj wynika. Ja jestem istotą skończoną raz na zawsze i moje sympatye wszelkiego rodzaju są związane ze światem skończonym, jako takim i z rzeczami, z którymi się coś dzieje, które mają swoją historję. »Aus dieser Erde quellen meine Freuden und ihre Sonne scheinet meinen Leiden«. Nie mam ani oczu, ani uszu, ani serca, ani głowy dla niczego, co nosi cechy sprzeczne z tym światem, a to niewzruszone i martwe szczęście absolutu wzrusza mnie równie mało, jak ja mało obchodzę absolut. Gdybyśmy świat czytali tylko, jak się nowelę czyta, wszystko byłoby inaczej. Wtedybyśmy stanęli na jednym stanowisku z autorem i uważali, że czarny charakter jest równie istotnym składnikiem intrygi, jak bohater. Ale świat nie jest nowelą, a my czytelnikami, tylko świat jest dramatem a my rzeczywistymi postaciami w nim. W waszych własnych oczach każdy tu jest bohaterem tego dramatu a czarne charaktery to wasi wrogowie lub przyjaciele, to zależy. Wyznawca absolutu czyta sobie świat i uważa, że fabuła jest doskonała; dla nas ona jest mniej dobra, jeden drugiemu ją psuje, bo mu tak poważnie zależy na losach poszczególnych indywiduów w świecie, jak na losach własnych.

Wyznawcy absolutu kładą największy nacisk na doktrynę o niezależności absolutu od wszelkich cech czasowych. Dla pluralistów natomiast świat jest czemś tak samo rzeczywistym jak cokolwiek innego i we wszechświecie niema nic tak wielkiego, ani tak zrównoważonego, ani wiecznego, żeby nie miało jakichś dziejów. Ale świat w którym się każdy z nas czuje najlepiej, najbardziej jak u siebie w domu, to świat istot żyjących w czasie. Każda z nich ma swoje dzieje, które pewną rolę odgrywają w dziejach naszej osoby, my możemy im nieść pomoc w zmiennych kolejach ich losu podobnie, jak one nam pomagają. Tego zadowolenia absolut nam nie daje. Nie możemy mu niczem pomódz, ani mu przeszkodzić, bo on stoi poza zdarzeniami. Jest to niewątpliwie zaletą filozofii, jeżeli z życia, które naprawdę prowadzimy, robi rzecz rzeczywistą i poważną. Pluralizm wypędza absolut, niby złego ducha a wypędza go dlatego, że ten zły duch odbiera rzeczywisty byt jednemu życiu, w którym się czujemy u siebie, wypędza go dlatego, że razem z nim ustępuje z rzeczywistości ten pierwiastek obcy, chłodny, który sam rdzeń jej istoty przenikał. Wszelki cel, powód, motyw, przedmiot pożądania, lub wstrętu, powód smutku lub radości, których doznajemy, istnieje w świecie rzeczy skończonych i różnorodnych, bo tylko w tym świecie dzieje się coś naprawdę, tylko tutaj odbywają się jakieś zdarzenia. Jednakże w pewnem znaczeniu

jest to zarzut zbyt wyszukany i trochę dziecinny, bo w świecie rzeczy skończonych jest bardzo wiele zdarzeń straszliwie obcych dla nas, tak samo, jak obcym dla nas może być nieruchomy absolut. Właściwie, na ten chłodny, obcy charakter absolutu składa się w wielkiej części zło zawarte w świecie rzeczy skończonych, bo ten świat jest zarazem jedną stroną absolutu — zaczętem ten uczuciowy argument na korzyść pluralistycznego punktu widzenia wydaje się niezbyt silny¹⁾. Powrócę jeszcze do tego przedmiotu w ostatnim wykładzie a na razie, jeżeli wolno, nie będę więcej mówił o tym zarzucie. Tem bardziej, że ten obcy charakter absolutu przestaje dla naszych uczuć istnieć wobec jego innej cechy. A mianowicie, absolut stanowi zamkniętą całość a ta cecha pociąga za sobą, jak powszechnie przyjmują, dalszą doskonałość. »Filozofia, powiada pewien współczesny filozof amerykański, to uparte ogólnoludzkie szukanie całości.« Niewątpliwie, prawie każdy z nas przyzna, że ten prosty pomysł jest jednak poetyczny: taka absolutna jedność, która obejmuje wszystko. »Poddałem się, powiada Emerson, panem moim wszechświat doskonały,« gdzież jest przedmiot, któryby szersze pole otwierał dla umysłu człowieka? Na pewne poszanowanie zasługuje ta idea. Nawet, jeżeli się stwierdzi, że absolut nie istnieje, trzeba weń wierzyć w jakiś sposób. Lekko o nim mówić potrafi chyba nieprzyjaciół filozofii. Racyonalizm wychodzi z poję-

cia takiego wszechogółu i na tem opiera swą budowę. Wszelki ruch i zmiana toną w jego niezmienności jako formy wyłącznie tylko zjawiskom przysługujące. Ktokolwiek przyjmie tę niebiańską wizję bytu w przeciwstawieniu do procesu stawania się, ma wrażenie, że spełnił obowiązek intelektualny. »Rzeczywistość nie jest w samej istocie rzeczy procesem, mówi nam Mr. Mc. Taggart; ona jest stanem trwałym poza kategorią czasu.« »Prawdziwe poznanie Boga, pisze Hegel, zaczyna się wtedy, kiedy poznamy, że niema prawdy w rzeczach, branych bezpośrednio tak jak są.« 3) A na innem miejscu powiada: »Nieskończoność jako cel spełnia się tylko w ten sposób, że się usuwa złudzenie, które sprawia, że się nieskończoność wydaje jeszcze nie spełnioną. Bóg, absolutny pierwiastek boski spełnia się sam w świecie, niezależnie od czasu: stąd nie musi wcale czekać na nas, ale jest już ...spełniony. Ten świat, w którym żyjemy jest złudzeniem... Idea w toku swojego rozwoju stwarza z siebie to złudzenie i przeciwstawia je sobie jako antytezę, a działanie jej polega na pozbywaniu się tego złudzenia, które sama stworzyła.«

To też abstrakcyjne argumenty uczuciowe wszelkiego rodzaju trącą po trochu amatorstwem w sprawie, o którą nam chodzi. Kto się zna na rzeczy, ten nie zniesie impressjonizmu u filozofa podobnie, jak nie zniósłby impressjonizmu u zegarmistrza lub u geometry. Zatem, chcąc poważnie

roztrząsnąć naszą alternatywę, muszę wejść na tory bardziej metodyczne. Wielkim postulatem filozofii absolutu jest to, że absolut nie jest hipotezą, ale oczywistym założeniem, zawartem w każdym procesie myślenia i że potrzeba trochę tylko skrupulatniejszej analizy, żeby jego oczywistość wyszła na jaw z koniecznością logiczną. Spróbuję więc wziąć go w tej surowej postaci i przyjrzeć się, czy ten postulat jest na prawdę taki konieczny.

Wydawał się konieczny ogromnej liczbie myślicieli współczesnych. Profesor Henry Jones tak opisuje doniosłość i wpływ jego na życie społeczne i polityczne naszych czasów: »Od szeregu lat zwolennicy tego kierunku myśli budzili swemi pismami wielkie zainteresowanie u ogółu brytyjskiego. A może większe jeszcze znaczenie niż ich pisma, ma ten fakt, że zajmują katedry filozofii na wszystkich prawie uniwersytetach w Anglii. Nawet zawodowi krytycy idealizmu są po większej części idealistami tego lub innego odcienia. A jeśli nawet nie, to zajmują się, z reguły, więcej zwalczaniem idealizmu niż konstrukcją innej, lepszej teorii. Jeśli nie co innego, to samo ich stanowisko, sama ich powaga profesorska sprawia, że idealizm wywiera wpływ nieobliczalny na młodzież angielską, to jest na tych, którzy, dzięki warunkom korzystnym, jakie im daje wykształcenie, mają w przyszłości kierować myślą i postępowaniem narodu..... Trudno jest obliczyć siłę czynni-

ków, które tu w grę wchodzą, ale to się zaprzeczyć nie da, że wpływ, jaki wywierał Bentham i szkoła utylitarystów, przeszedł w ręce idealistów; inna rzecz, czy się tak stało lepiej, czy gorzej....

»Dziś już Ren wpada do Tamizy!« w ten sposób głośno ostrzega Mr. Hobhouse. Carlyle pierwszy go wpuścił w mury Chelsea. Potem Jowett i Thomas Hill Green i William Wallace i Lewis Nettleship i Arnold Toynbee i David Ritchie — nadmieniam tylko tych pisarzy, którzy dziś już milczą — doprowadzili jego wody do tych poziomów wyższych, które noszą miejscową nazwę Izis. John i Edward Caird poprowadzili jego nurty rzeką Clyde pod Glasgow, Hutchison, Stirling rzeką Forth do Edynburga. Wody Renu poszły rzeką Mersey na Liverpool i korytem Severn na Bristol, zalały Dee i Don. Widać już ich męty w Zatoce św. Andrzeja i wzbierają od nich fale rzeki Cam, wody jego wypełzły nawet na Birminham. Powódź idealizmu niemieckiego zalała cały świat akademicki Wielkiej Brytanii. Klęska na całej linii.

Oczywiście, gdyby o wartości danej filozofii decydowała powaga jej zwolenników, prawdziwość filozofii absolutu byłaby tem samem dowiedziona. Niech mi jednak będzie wolno przyjrzeć się na-przód bliżej ogólnej metodzie dowodzenia, jaką się ta filozofia posługuje.

Kiedy czytam pisma tego kierunku, widzę, że zwolennicy filozofii absolutu zwalczają pluralizm i empiryzm najchętniej za pomocą t. zw. *reductio*

ad absurdum, która ma taką mniej więcej budowę: Upieracie się przy tem, mówią pluralistom ich przeciwnicy, że jakkolwiek rzeczy są pod pewnymi względami powiązane, to jednak pod innymi względami są zgoła od siebie niezależne tak, że nie są składnikami jednego indywidualnego faktu, któryby wszystko obejmował. Doskonale; otóż wasze stanowisko jest niedorzeczne w obu punktach. Bo spróbujcie przyjąć choćby odrobinę niezależności, a zobaczycie (jeżeli tylko zechcecie myśleć ściśle) że będziecie musieli przyjmować coraz, coraz więcej tej niezależności, aż w końcu nie zostanie wam nic, jak bezwzględny chaos, czyli będziecie musieli zaprzeczyć możliwości jakiegokolwiek związku między częściami wszechświata. Natomiast, jeżeli przyjmiecie, choćby jakiś minimalny ślad związku między rzeczami, znowu nie będziecie się mogli w rozumowaniu zatrzymać, aż zobaczycie, że z tego wynika bezwzględna jedność wszech rzeczy.

Jeśli weźmiemy naprzód ostatnią *reductio ad absurdum*, znajdziemy dobry przykład podobnego rozumowania u Lotzego, który, jak wiadomo, wysnuwa monizm z faktu wzajemnego oddziaływania między dwiema rzeczami skończonemi. Nie będę cytował dosłownie odnośnego ustępu z Lotzego, bo jest zbyt długi, ale spróbuję go sparafrazować w ten sposób: Przypuść, powiada Lotze, że istnieje kilka różnych przedmiotów *a*, *b*, *c* etc. i że nie zostają w żadnej zależności od siebie. Czy w takim razie może *a* działać kiedykolwiek na *b*?

Co to znaczy działać? Czy nie znaczy to wywierać wpływ? I czy wpływ odłącza się od a i przechodzi na b . Jeżeli tak, to ten wpływ jest czemś nowem, trzeciem i pytanie zachodzi nie, jak a działa, tylko jak jego wpływ działa na b . Może za pośrednictwem innego wpływu? A jakimże sposobem ten szereg wpływów trafi w końcu i przejdzie na b raczej niż na c , jeśli nie tym, że b było w jakiś sposób już naprzód w tym szeregu w jakiejś formie zawarte? A jeżeli już te wpływy doszły do b , wówczas jakże się to dzieje, że b na nie odpowiada, jeżeli niema z nimi nic wspólnego? Czemu te wpływy nie przejdą po prostu bez śladu poprzez b ? Zmiana w b jest odpowiedzią, reakcją a zmiana ta dokonuje się dlatego, że b ma zdolność do reagowania na wpływ a i oto nowy dowód, że natura b była w jakiś sposób z góry przysposobiona, przystosowana do natury a . Krótko mówiąc a i b nie są w rzeczywistości tak różne, jak się nam na pierwszy rzut oka zdawało, nie dzieli ich próżnia. Gdyby tak było, byłyby nieprzenikliwe względem siebie, albo przynajmniej zmiany w jednym byłyby obojętne dla drugiego. Stanowiłyby dwa światy, z których każdy żyłby sam dla siebie, nie wywołałby żadnej zmiany w drugim i nie istniałby dla niego drugi tak samo, jak dla tego świata, który się każdemu z nas codziennie jawi, nie istnieje świat zamknięty we wnętrzu drugiego. Zatem musi między nimi już z góry istnieć zależność wzajemna, musi jeden z drugiego

wynikać, muszą się ich natury w jakiś sposób odnosić do siebie nawzajem już od początku.

Lotze sam rozwiązuje ten problemat w sposób następujący: Przypuszczenie, że istnieje wielość rzeczy niezależnych jest fałszywe. Wielość taka istnieć nie może w rzeczywistości w tej formie; rzeczy należy uważać za części jednego bytu realnego M , jeżeli ma być między nimi możliwe jakiegokolwiek oddziaływanie wzajemne. Pluralizm, od którego się nasze rozważania zaczęły, musi ustąpić miejsca monizmowi; oddziaływanie wzajemne »przechodnie« nie da się zrozumieć samo przez się, należy je więc pojąć jako działanie wewnętrzne, immanentne.

Słowa »działanie immanentne« znaczą tu zdaje się, tyle, że jedynym przedmiotem, który zmianom ulega, jest ten jedyny rzeczywisty byt M , którego a i b są składnikami i że, jeśli M ulega zmianom, wówczas M zmienia się wewnętrznie, w całości, od razu. Zatem, jeśli się w niem zmienia składnik a , musi się również zmienić i składnik b , ale to wymaga koniecznie zmiany całego M .

Bardzo to ładny argument, tylko, że zupełnie gołosłowny, o ile go rozumiem. Bo, jeżeli zechcecie swoje a i b nazwać przedmiotami zgoła różnymi, wówczas nie mogą oddziaływać na siebie nawzajem a jeżeli je nazwiecie jednym bytem, wówczas mogą. A jest tak dlatego, że wzięte w oderwaniu i bez bliższych określeń podane słowa »zgoła różny« lub »niezależny« podsuwają

jedną tylko myśl, o braku wszelkiego związku i nic więcej. Jeżeli ten brak związku jest jedyną właściwością waszego a i b , (a to jest jedyna właściwość zawarta w waszych słowach) wtedy nie dziwnego, że nie mogąc z niej wydedukować wzajemnego oddziaływania, nie możecie też wytłumaczyć, dlaczego ono między a i b zachodzi. Zdaje się wam, że wasz nagi wyraz »oddzielny« wyklucza wszelki związek, dlatego tylko, że zostaje w sprzeczności z nagim wyrazem »połączony«.

Lotze podaje lekarstwo na tę trudność, która się okazała czysto słowną; radzi zmienić pierwszy wyraz. Jeśli, zamiast nazywać a i b przedmiotami niezależnymi powiemy, że to są przedmioty »współzależne« »zjednoczone«, lub, że to jest »jedność«, (mówi Lotze), te słowa nie będą wykluczały żadnego rodzaju wzajemnego wpływu. Jeśli a i b stanowią jedność a jedność ulega zmianie, wówczas, oczywiście musi się zmienić a i b . Pod nową nazwą wolno im już robić to, czego nie mogli zrobić pod dawnym imieniem.

Ale pytam Was, czy nadawszy nazwę »jedności« temu co się przedtem nazywało »wielością« rozumiemy naprawdę lepiej modum operandi wzajemnego oddziaływania? »Wielość« uzyskała teraz od nas słowne pozwolenie na zmiany najdalej sięgające, jeśli tylko ich dokonać potrafi; usunęliśmy niemożliwość czysto słowną i postavili na jej miejsce możliwość znowu czysto słowną, ale nowy wy-

raz, razem z tą możliwością, którą nam na myśl nasuwa, nie mówi nam zgoła nic o rzeczywistym procesie, który umożliwia i dokonywa zmiany w rzeczach stanowiących jedność. W rzeczywistości jedność oderwana, wzięta jako abstrakcja, nie ulega zmianom, ani nie posiada składników tak samo, jak, a nawet jeszcze więcej, jak niezależność oderwana jako abstrakcja znosi wzajemny wpływ. Jednakże oderwana jedność ani oderwana niezależność nie istnieje naprawdę; tylko konkretne, rzeczywiste przedmioty istnieją naprawdę i posiadają oprócz tego inne cechy, które razem wzięte stanowią to, co się nazywa ich naturą. Kto stwarza jakąś oderwaną nazwę tak, że ta nazwa uniemożliwia całą naturę rzeczy nazwanej, ten nadużywa funkcji nazywania rzeczy. Jeśli się zaś trzeba czasem wyzwolić od oderwanych następstw, jakie wynikają z jakiejś nazwy, nie powinno się wtedy uciekać do nazwy sprzecznej z nią, a również oderwanej, ale raczej poprawić nazwę pierwszą uzupełniając ją pewnymi przymiotnikami. W ten sposób bliżej określona rzecz stanie się napowrót bardziej konkretną. Więc nie trzeba brać i słowa »niezależność« tak bezwzględnie, simpliciter, jak to czyni Lotze, tylko secundum quid t. zn. pod jakimś względem. Zatem musimy naprzód dokładnie wiedzieć, na czym polega proces jakiegoś konkretnego oddziaływania, a potem dopiero możemy mówić o tem, czy mogą oddziaływać na siebie wzajem dane rzeczy nieza-

leżne, to jest, zgoła różne pod jakimś określonym względem więc np. różne pochodzeniem, oddzielone przestrzennie, należące do różnych gatunków etc.

Jeśli się komuś zdaje, że nazwa sama może wykluczać jakąś cechę z faktu rzeczywistego dlatego, że tej cechy niema w definicyi związanej z tą nazwą, ten się myli, a ja takie traktowanie rzeczy nazywam »fałszywym intelektualizmem«. Później powiem więcej o tym intelektualizmie, ale, że argumentacya Lotzego jest nim zabarwiona, temu i teraz trudno zaprzeczyć. Przecież równie dobrze możnaby utrzymywać (użyję przykładu z Sigwarta) że człowiek, któregośmy raz nazwali jeźdźcem, już przez to samo nigdy nie potrafi chodzić na własnych nogach.

Przepraszam, że w wykładach publicznych w szybkim toku poddaję krytyce argumenty tak subtelne. Krytyka musi być równie oderwana jak oceniane argumenty a kiedy się ich fałsz wykazuje, roztrząsania brzmią z konieczności tak abstrakcyjnie, że słuchacz, który nie wyrósł w atmosferze intelektualizmu, chwilami traci wątek i nie wie już, o co chodzi. Ale, kto piwa nawarzył, ten powinien je wypić, muszę więc, nim skończę, przytoczyć jeszcze dwa przykłady.

Jeśli jesteśmy empirykami i od części przechodzimy do ogółów, wierzymy, że przedmioty przedewszystkiem muszą istnieć i żywić się, żeby się tak wyrazić, swojem własnem istnieniem, a potem dopiero,

niejako drugorzędnie może jeden z nich być przedmiotem poznania drugiego. Ale filozofowie abso-lutu mówią nam, że jeśli tylko przypuścimy, że można istnieć niezależnie od tego, czy się jest przedmiotem czyjgoś poznania, wówczas świat się rozpadnie na składniki i nie go naprawić nie zdoła. To jest jeden z argumentów, którymi profesor Royce dowodzi, że mamy do wyboru tylko dwie ewentualności, albo zupełny rozstrój, roz-przężenie wszystkich rzeczy, albo ich zupełne zla-nie się w Jedności absolutnej.

Proszę na przykład wziąć przysłowie angielskie: »wolno kotu patrzeć na króla« i przyjąć punkt widzenia realistyczny, że istnienie króla nie zależy od tego, czy je kot zaświadczy czy nie. To zało-żenie, z którego wynika, że przedmiotowi ukoro-nowanemu nie robi to żadnej różnicy, czy go koci podmiot poznaje, czy nie, że król zostanie królem nawet, jeżeli kot nie będzie patrzył na niego, nawet jeżeli kot wogóle przestanie istnieć, to założenie, powiadam, potępia mój dzielny ko-lega Royce. On utrzymuje, że ono prowadzi w praktyce do niedorzecznych konsekwencji, a mianowicie wynika z niego, że te dwie istoty nie będą mogły nigdy wejść w jakikolwiek zwią-zek, czy stosunek, ale każda z nich będzie na wieki oddzielona od drugiej, jak gdyby obie mie-szkały w dwóch różnych światach. A gdyby na-wet przyjąć między nimi jakiś stosunek, to sto-sunek ten byłby czemś trzeciem, co się dodaje do

kota i do króla i coby musiało samo być naprzód jako dodajnik połączone z oboma naszymi przedmiotami, zanimby je wiązać zaczęło i tak in infinitum.

Jak widać, jestto argument ten sam, któryśmy znaleźli u Lotzego, na temat tego, w jaki sposób *a* wywiera swój wpływ, jeżeli wpływa na *b*.

Royce powiada, że, jeśliby król mógł istnieć nawet, gdyby kot nic o nim nie wiedział, wówczas król i kot »nie mogliby mieć żadnych wspólnych rysów, żadnych nie byłoby między nimi węzłów, żadnych prawdziwych stosunków. Rozdzielałyby ich od siebie przepaść nie do przebycia. Nigdyby nie mogli dojść do żadnego związku wzajemnego, ani do żadnych wspólnych cech; nie istnieliby ani w tej samej przestrzeni, ani w tym samym czasie, aniby należeć nie mogli do tego samego rodzaju istot cielesnych lub duchowych«. Krótko mówiąc, stanowią wówczas dwa światy, których żadne stosunki nie łączą — i oto jest owa szukana *reductio ad absurdum*.

Bo chcąc uniknąć tak niedorzecznych konsekwencji, musimy odrzucić założenie, z któregośmy wyszli i przyjąć, że między królem i kotem niema takiej niezależności, jakąśmy zrazu przyjmowali. Jednakże, jeżeli niema takiej, to niema żadnej, bo zależność tego rodzaju pociąga za sobą zależności innego rodzaju tak, że rozumując w kierunku przeciwnym, niż przedtem, dochodzimy do tego, że najmnijszym faktem, jaki wogóle istnieć może,

jest bezwzględna Jedność. Kot i król to dwa byty, z których jeden jest w drugim zawarty, to jeden i ten sam fakt, nazwany raz tak, raz inaczej; żaden z nich nie może istnieć bez drugiego, obaj są jednakim węzłem konieczności logicznej złączeni ze wszystkimi innymi faktami, z których się wszechświat składa.

Profesor Royce dowodzi, że ktokolwiek przyjmuje u kota jakąkolwiek świadomość tyczącą się króla, musi w konsekwencji przyjąć całkowity absolut. Można ten jego dowód tak przedstawić w krótkości:

Naprzód, jeżeli kot ma króla znać, musi mieć na oku tego właśnie króla, musi jakoś przyjść i uchwycić go jako indywiduum i jako rodzaj. Krótko mówiąc, idea, którą kot posiada, musi wyjść poza granice jego własnego umysłu odciętego od innych przedmiotów i musi w jakiś sposób objąć króla, bo, gdyby król był zupełnie odcięty i niezależny od kota, od jego ze wszechmiar obcej, niczem z nim nie związanej istoty, wówczas umysł zwierzęcia nie dosięgnąłby go w żaden sposób. Zaczem między kotem a królem zachodzi znacznie mniejsza różnica, niżesmy to zrazu naiwnie przyjmowali. Musi widocznie między nimi już z góry istnieć jakiś związek ciągły, a tę ciągłość Royce pojmuje idealistycznie i powiada, że ona oznacza jakiś umysł wyższy, który ich obu posiada jako przedmioty swojej myśli, a skoro ich posiada, może tak samo posiadać ja-

kokolwiek stosunek, jakiby tylko mógł między nimi zachodzić, jak np. ten stosunek między poznającym a poznawanym, któryśmy poprzednio przypuścili. Ze stanowiska czysto pluralistycznego żaden z nich nie może posiadać czegoś, co jest wspólne, co łączy ich obu, bo z tego stanowiska, każdy z nich jest od drugiego odcięty i zamknięty w sobie samym. Zaczem fakt jakiegokolwiek stosunku między nimi prowadzi nas do przyjęcia wyższego umysłu, któryby ten stosunek znał.

Jednakże pokazuje się, że ten sam umysł, który zna te dwie istoty, od którychśmy nasze rozważania zaczęli, musi być równocześnie podmiotem poznającym wszystko inne. Bo proszę przyjąć istotę trzecią np. królowę i niech król pozna królowę tak, jak kot poznał króla i niech to drugie poznanie wymaga znowu jako założenia wyższego umysłu poznającego. Umysł wyższy, którego teraz wymagamy dla poznania króla, musi być tym samym, który miał tłumaczyć poznanie kota, bo, w przeciwnym razie, król przestanie być jednym i tym samym. Może być, że to nie jest tak bezpośrednio jasne, ale, jeśli się ktoś trzyma logiki intelektualistycznej w całym tem rozumowaniu, nie wiem doprawdy, jak potrafi tych konsekwencji uniknąć. Bo jeżeli jest prawdą, że rzecz niezależna lub obojętna drugiej nie może zostawać z nią w żadnym wogóle stosunku dlatego tylko, że w oderwaniu wzięte słowa »niezależny« lub obojętny« nie zawierają stosunku w swej

treści, to zupełnie tak samo prawdą być musi, że król, którego zna kot, nie może być królem, którego zna królowa, bo znowu w czysto o d e r w a n y m sensie wzięte dwa zwroty: »to, co zna kot« i »to, co zna królowa« są logicznie różne. W ten sposób król rozpada się pod względem logicznym na dwóch królów, między którymi żaden związek zachodzić nie może, jak długo nie wprowadzimy wyższego umysłu poznającego. Dopiero ten wyższy umysł rozpozna w nich obu jednego i tego samego króla, danego mu w jakichś poprzednich aktach poznania, których, być może kiedyś dokonywał. Ten umysł może to zrobić, bo wszelkie możliwe warunki są przedmiotami jego poznania i on może z nimi robić, co mu się podoba. Możemy dodać czwarty lub piąty warunek, a znajdziemy rezultat podobny i tak dalej i dalej, aż dojdziemy do takiej świadomości, na końcu, która wszystko posiada i obejmuje, a która się inaczej nazywa absolutem. W ten sposób moniści z pomocą niezachwianej logiki przeprowadzają i uzasadniają swój pogląd na świat, świat przesiąknięty na wskrós stosunkami zależności wzajemnej jego elementów.

Piękne to rozumowanie, bo bardzo dowcipne, szkoda tylko, że ten stalowy most rzucony z dziedziny abstrakcyi logicznej do faktów konkretnych, zdaje się, nie udźwignie ciężaru nas wszystkich. Wprawdzie wszystko się bardzo przyjemnie upraszcza, jeśli się przyjmie wybór, do którego nas

zmuszają i przypuści, że albo jest wiele rzeczy skończonych i każda z nich jest odcięta od wszelkich stosunków z otoczeniem, albo jest jeden całkowity absolut, który niema żadnego otoczenia, a wszelkie możliwe stosunki tkwią w nim samym. Jednakże czysto gołosłowny charakter tego rozumowania nie da się ukryć pod żadną maską. Z tego, że nazwy rzeczy skończonych i stosunki między tymi nazwami dadzą się rozłączyć, nie wynika wcale, żeby przedmioty rzeczywiście, oznaczone temi nazwami, potrzebowały dopiero jakiegoś *deus ex machina*, któryby je ze swej wysokości łączył. Jedne i te same rzeczy nie są niczem połączone pod jednym względem, a widocznie są połączone pod innym. Jeśli określamy nazwą brak połączenia, to nas wcale nie uwalnia od obowiązku, żeby określić nazwą także i połączenie w każdym dalszym stadium rozważań, które modyfikuje pod pewnym względem nasz punkt wyjścia. Jedno i drugie to są przecież dwa bezwzględnie współrzędne elementy ograniczonego toku doświadczeń. W Atenach znajdowano sprzeczność wewnętrzną w tym fakcie, że chłopiec może być równocześnie mały i wielki (a mianowicie wielki w porównaniu do dziecka, a mały w porównaniu z człowiekiem dorosłym.) O absolucie nikt jeszcze wtedy nie myślał, ale Sokrates mógł być równie dobrze sięgać do niego, jak Lotze lub Royce, bo to jest lekarstwo na ich swoistą intelektualistyczną niemoc. Racyonaliści

posługują się wszędzie rozumowaniem tego rodzaju. Upierają się przy tem, że zamknięta całość świata, ta zasadnicza podstawa ich poglądu, jest nie tylko faktem, ale że to jest rzecz logicznie nieodzowna. Zdaniem ich, jestto minimum, jakie wogóle istnieć może — albo istnieje ta bezwzględna całość, albo nie istnieje nic zgoła. Logika każe im odrzucić inną możliwość dlatego, że jeśli kto przeczył tej zamkniętej całości, może to zawsze zrobić tylko za pomocą słów, w których będzie już implicite zawarte stwierdzenie tej całości. Jeśli np. kto powie »części«, to czyjeż to są części? Jeśli je nazwie »wielością różnych elementów, te słowa same zwiążą te elementy w jedność. Jeśli kto przypuści, że te elementy nie są powiązane pod jakimś względem, to ten »wzgląd« je powiąże i tak dalej. Krótko mówiąc, sprzeczności uniknąć nie podobna. Trzeba przyjąć jedną lub drugą ostateczność. »Nie wolno mówić, że świat jest trochę taki a trochę inny, np. częściowo racjonalny a częściowo nieracjonalny. Jeśli się w nim wogóle znajduje choćby ślad racjonalności, racjonalność musi go przenikać w całości i na wskrós, jeśli w nim jest choć odrobina nieracjonalności, to nieracjonalny musi być wszystek na wskrós. Świat musi być w całości racjonalny, lub w całości nieracjonalny. Albo to jest czysty wszechświat, albo czysty »wieloświat«, albo żaden świat; Jeśli się kogoś gwałtem doprowadzi do tej alternatywy, ten się długo wahać nie będzie. Jedyną

racyonalną ewentualnością będzie absolut jeden i niepodzielny, absolut, którego części są na wszystkie strony powiązane koniecznością logiczną tak, że nie może nic zająć w jednej z jego części, coby zgoła nie naruszało wnętrza części innych. Przyjęcie stosunków więcej zewnętrznych, stosunków, któreby z wielości robiły tylko szereg ciągły, zamiast ją odnosić do owej wspólnej substancji—to byłoby przypuszczenie nieracyonalne.

P. Bradley jest typowym szermierzem tej filozofii in extremis. Można ją tak nazwać, bo jej nietolerancja względem pluralizmu dochodzi istotnie do ekstremu. To też wyobrażam sobie, że niewielu czytelników potrafi tę nienawiść dzielić w całej pełni z autorem. W jego rozumowaniu znajdujemy na każdym kroku przykłady na to, co nazywam fałszywym intelektualizmem, bo on zawsze tak używa pojęć oderwanych, jak gdyby one w rzeczywistości wykluczały to, czego brak w ich definicji. Niektórzy sofiści greccy utrzymywali, że nie wolno nam powiedzieć: »człowiek jest dobry«, bo wyraz »człowiek«, mówili, oznacza tylko człowieka a wyraz »dobry« oznacza tylko dobro, a wyrazu jest nie wolno w ten sposób tłumaczyć, jakoby on identyfikował pojęcia tak zgoła różne i niewspółmierne. P. Bradley opływa w tego rodzaju argumenty. Zaden przymiotnik nie może — tak myśli p. Bradley — racyonalnie określać jakiegokolwiek rzeczownika, bo jeśli będzie różny od rzeczownika, to nie można go z rzeczownikiem

łączyć w jedno, jeśli zaś przymiotnik nie będzie od rzeczownika różny, wtedy wogóle niema dwóch rzeczy, tylko jedna i niema co łączyć. My wprowadzie posługujemy się zawsze podmiotami i orzeczeniami, ale to jest proceder pluralistyczny i z gruntu fałszywy, to tylko świadczy o tem, jak strasznie ograniczony jest nasz intelekt, jak zarażony i podminowany naszymi formami myślenia, które nam każą poznawać każdą rzecz z osobna i zawsze jedną po drugiej. My wprowadzie nie możemy się bez tych kategorii obejść, ale rzeczywistość bezwzględna musi je jakoś w swojej jedności pochłoniąć i zwyciężyć.

Ktokolwiek czytał »Fenomen i rzeczywistość« przypomni sobie, że P. Bradley cierpi na tę samą trudność, której ofiarą padł Lotze i Royce, a mianowicie dolega mu to pytanie: w jaki sposób może wpływ jakiś wpływać? jak może związek wiązać? Wedle filozofii intelektualistycznej tych autorów, każdy stosunek, który łączy dwa zjawiska dane w doświadczeniu, musi być sam trzecim bytem; a jeżeli tak, to zamiast, żeby był mostem nad jedną główną przepaścią, stwarza tylko dwie mniejsze przepaście, nad którymi trzeba na nowo mosty budować. Zamiast, żeby zahaczał *a* o *b*, musi być sam z pomocą nowego stosunku *r'* przyczepiony do *a* a z pomocą innego *r''* do *b*. Ale te nowe stosunki to znowu dwa nowe byty, które z kolei potrzeba czterema nowymi stosunkami pozczepiać

z poprzednimi i oto mamy szalony regressus in infinitum w pełnym galopie.

A że regressus in infinitum uchodzi za absurd, przeto trzeba zaniechać tego przekonania, jakoby stosunki wchodziły »pomędzy« elementy. Żaden czysto zewnętrzny pośrednik nie może, wobec tego, dwóch elementów wiązać. Potrzeba jakiegoś czynnika bardziej wewnętrznego. Elementy muszą nie zahaczać o siebie, ale przenikać się nawzajem i posiadać. Stosunek musi zawierać w sobie elementy, każdy element musi zawierać w sobie stosunek, musi własny byt w tym stosunku topić, musi byt każdego elementu tonąć w istnieniu drugiego, jakkolwiek my te elementy jako zjawiska widzimy z osobna i nigdy nie możemy dobrze zrozumieć, jak to jest, że one w gruncie rzeczy stanowią jedność. Za to przyjmujemy, że absolut potrafi dokonać tego zjednoczenia w jakiś niedocieczony, jemu tylko właściwy sposób.

Jeżeli kiedy w dawnych czasach zaskoczył jakiegoś filozofa jakiś szczególnie gruby absurd, zawarty w jego systemie, filozof zwykł był odpierać odnośny zarzut powołując się na wszechmoc boską. Zwykł był odpowiadać przeciwnikowi: »Więc to ma znaczyć, że Bóg nie jest wszechmocny? Więc myślisz, że Bóg nie mógłby zrobić tak, albo inaczej, jeżeliby tylko chciał?« Z góry było pewne, że taka odpowiedź zamknie usta każdemu szanującemu się przeciwnikowi. Otóż absolut Bradleya musi w tym wypadku spełniać tę samą funkcję,

co i Bóg teistów. W jakiś niewypowiedziany i niepojęty sposób umie nadawać wartość logiczną takim przypuszczeniom, które my uważamy za zbyt niedorzeczne, żebyśmy je przyjąć mogli w naszym świecie rzeczy skończonych. Słyszymy naprzód, jak p. Bradley wmawia w rzeczy niedorzeczność a potem przyzywa absolut, aby za nie *quand même* swą powagą ręczył. I absolut musi spełnić i powinien spełnić ten obowiązek, bo go tylko po to wzywano.

Obaj pisarze, Bradley i Royce przyjmują zupełny brak związku między naszym światem zjawisk a przyjętym światem rzeczywistości absolutnej. Obaj starają się złagodzić wstrząśnienie, jakie z zestawienia tych dwóch światów wynika. Szczególniej dowcipnie robi to Royce. Wstrząśnienie jest jednak, mimo to, gwałtowne i prawie każdy czytelnik odczuć je musi. Ktokolwiek je dość silnie odczuwa, ten widzi jasno, jakby na diagramie, co stanowi swoistą, charakterystyczną cechę tej całej filozofii absolutu. Po pierwsze, tkwi w niej zbawienna wiara w to, że świat musi być racjonalny i wszystko w nim jest związkiem wewnętrznym połączone. »Wszelka wiedza, wszelkie realne poznanie, wszelkie doświadczenie, pisze p. Ritchie, możliwe jest tylko wtedy, jeżeli wszystkie części wszechświata spaja związek wewnętrzny.« Po drugie, filozofia absolutu trzyma się racjonalistycznej tezy, że dane naszych zmysłów i ich skojarzenia są pozbawione związku wewnętrznego i że chcąc

dojść do prawdy, potrzeba koniecznie system wyobrażeń zmysłowych zastąpić systemem pojęć. Po trzecie, te podstawione pojęcia bierze się intelektualistycznie, to znaczy tak, jak gdyby się wzajem wykluczały i nie mogły utworzyć żadnej ciągłości. Wobec tego, jeśli szereg doświadczeń nasunie kiedy jakąkolwiek ciągłość, zaraz się ją na kawałki rozbija i niszczy, a nie podstawia na jej miejsce żadnej ciągłości pojęciowej. A że w końcu takiego świata w kawałkach znieść nie podobna, zatem się przyzywa absolut i ten *deus ex machina* ma go naprawić swoim własnym sposobem, bo my tego naszymi sposobami zrobić nie potrafimy.

Nie potrafię się zdobyć na inny obraz pokantowskiej filozofii absolutu. Widzę, że krytycyzm intelektualistyczny burzy związek wewnętrzny dany bezpośrednio w świecie zjawisk a nie potrafi powiązać własnych pojęć, które na to miejsce podstawił, zaczem się odwołuje do absolutu, żeby uzyskać związek jakiegoś wyższego typu. Sytuacja ma dramatyczne zacięcie, ale w tem wszystkim dopiero brak związku wewnętrznego i z konieczności nasuwa się pytanie, czy się przypadkiem jakiś błąd nie zakradł i nie wcisnął w ten proces myślowy, który do tej sytuacji prowadzi. Czy nie byłoby wskazane raczej poddać rewizyi krytycyzm intelektualistyczny, niż naprzód go przyjmować a potem starać się zniweczyć jego

konsekwencye zgoła dowolnym aktem wiary w czynnik, którego zrozumieć nie podobna. Czy szereg doświadczeń, których nam zmysły dostarczają, nie zawiera sam pewnej racjonalności, tylko ją przeoczono i czy zatem nie należałoby właściwie zwrócić się do tego szeregu i śledzić go baczniej i rozumniej, a nie oddalać się od niego i nie uciekać w przeciwnym kierunku aż poza granice krytycyzmu intelektualistycznego, który ten szereg doświadczeń na kawałki rozbijał, i nie uciekać się do rzekomej racjonalności przyjętego stanowiska absolutnego. Ja przynajmniej mam to przekonanie, że tą tylko drogą można uchwycić racjonalność w świecie i że racjonalizm zawsze się zwracał w stronę niewłaściwą. Spodziewam się, że w końcu będziemy wszyscy dzielili a w każdym razie szanowali to przekonanie, ale musimy jeszcze niejedną rzecz omówić, zanim dojdziemy do tego stanowiska.

Użyłem przed chwilą słowa »gwałtowny« opisując dramatyczną sytuację poza którą zwykła się chronić filozofia absolutu. Nie pojmuję doprawdy, jak może kogoś nie uderzyć w pismach absolutystów ta ciekawa skłonność do gwałtownych skoków w skrajną ostateczność. Mówilem już o niej w kilku słowach. Wszechświat musi być racjonalny; doskonale; ale jak racjonalny? W jakim znaczeniu, bo »racjonalny« to wyraz pochlebny, ale dwuznaczny? Oto punkt, który zaraz potrzeba poruszyć. Racjonalność ma niewątpliwie jakieś stopnie, które można rozróżnić i opisać. Rzeczy

mogą być z sobą stale związane i powiązane racjonalnie w sposób najrozmaitszy. Jednakże umysł monisty nie znosi określenia »mniej« ani »więcej« w pojęciu racjonalności, tak samo, jak nie znosił tych określeń w swoim pojęciu stosunków. Racjonalność jest jedna i niepodzielna. Jeśli świat jest nieracjonalny, zatem niepodzielnie, zatem świat musi być nieracjonalny w zupełności i niema mowy o żadnych tej cechy odcieniach, stanach mieszanych, kompromisach. P. Mc. Taggart tak pisze, kiedy analizuje pojęcie stanów mieszanych: »Dwa pierwiastki, do których wszechświat sprowadzamy: racjonalność i nieracjonalność, muszą być bezwzględnie oddzielone i niezależne. Bo, gdyby między nimi mogła zachodzić jakaś wspólność, jakaś jedność, do którejby je można było sprowadzić, wówczasby ostateczną zasadą była ta jedność a nie te dwa jej objawy... i teoria stałaby się w ten sposób monistyczną⁹⁾ a jednak rozpadłaby się znowu na te same dwie ewentualności: Czy ta jedność jest racjonalna na wskrós, czy też jest nieracjonalna?

Mr. Bradley zadaje sobie pytanie: »Czy może istnieć wielość bytów rzeczywistych?« i odpowiada: »Nie, nie może.« Bo toby znaczyło, że istnieje pewna liczba bytów niezależnych od siebie nawzajem a ta niezależność zostawałaby w sprzeczności z ich wielością. Bo słowo »wielość« oznacza właśnie stosunek pewien i to słowo ma tylko wtedy jakiś sens, jeżeli się elementy zjednoczone

bierze w jakiś sposób razem, w jednej grupie a nie podobna ich brać w pewnego rodzaju próżni nierzeczywistej, zaczem muszą należeć do rzeczywistości ogólniejszej, zaczem istota elementów zjednoczonych nie tkwi w żadnym z nich, tylko poza nimi, w całości ogólnej, która cechę jedności posiada i stanowi system obszerniejszy¹⁰⁾.

Albo bezwzględna niezależność, albo bezwzględna zależność wzajemna — innej ewentualności myśliciele tego kierunku nie dopuszczają. A ponieważ, rzecz jasna, »niezależność« bezwzględna byłaby niedorzecznością, przeto zostaje tylko jeden wniosek możliwy, który Ritchie w tych słowach formułuje: »Każde poszczególne zjawisko zostaje w ostateczności w związku z każdym innym i zostaje w koniecznej zależności od ogółu, do którego należy. Zatem albo wszechświat wzięty w całości i jednolity na wskrós, albo niema wogóle wszechświata!

Profesor Taylor doprowadza zwyczaj myślenia samymi ostatecznościami aż do naiwności i oskarża pluralistów, że sami sobie grunt z pod nóg usuwają, ponieważ nie zawsze trzymają się tego zwyczaju. Pluraliści mówią, że rzeczy mogą być we wszechświecie połączone związkami luźnymi, jak nam to mówi nasze codzienne doświadczenie i to jest z pewnych powodów hipoteza lepsza od innych. Profesor Taylor natomiast myśli, że pluraliści muszą, czy też powinni zaprzeczać logicznej możliwości jakiegokolwiek innego wszech-

świata i że pluraliści uważają całość wszechrzeczy powiazaną związkami koniecznymi na wszystkie strony tak, jak jest świat w pojęciu monistów, za hipotezę o której wogóle poważnie mówić nie można¹¹). Tymczasem żaden rozumny pluralista nigdy nie dochodził ani nie miał ochoty dochodzić do takiej ostateczności, do tak dogmatycznego stanowiska.

Podobnie, jeżeli się mówi o przypadku i pluralista uważa go za czynnik składowy wszechświata, absolutyści nadają temu zaraz znaczenie skrajne. Ma to znaczyć, ich zdaniem, tyle samo co przekonanie, że dwie siódemki mogą równie dobrze z kubka wypaść, jak i dwie szóstki, kiedy ktoś kostkami rzuca. Jeśli się mówi o wolności woli, to znowu zaraz ma znaczyć, że angielski generał może tak samo zjadać swoich jeńców, jak to przed stu laty robił dowódca Maorisów. Tak samo, ma być zaraz rzeczą równie możliwą — biore te przykłady z p. Mc. Taggarta — że większość mieszkańców Londynu zechce się jutro żywcem spalić na stosie, jak to, że będą jutro jedli obiad i tak samo ma być prawdopodobne to, że mnie powieszą za to, żem się uczesał, jak za to, żem popełnił morderstwo i tak dalej¹²); przypuszczenia, których żaden indeterminista nie myślał i nie miał potrzeby przyjmować.

Ten zwyczaj myślenia samymi tylko gwałtownymi kontrastami przypomina mi to, co p. Wells mówi w swej ciekawej książeczce p. t. »Nowe

światy zamiast starego». Omawia tam zarzuty przeciw socjalizmowi, jakie się tak często słyszy i powiada: Najczęściej umysł ludzki błądzi przez to, że skłonny jest widzieć wszystko tak lub nie tak, czarno lub biało a nie umie rozróżniać odcieni pośrednich. I tak, krytycy socjalizmu zgodnie przyjmują jakąś sztywną i zgoła niemożliwą definicję tego prądu a potem wysnuwają z niej niedorzeczne następstwa tak, jak magik dobywa króliki z kapelusza. Socjalizm znosi własność, rodzinę i wszystko inne. Metoda, mówi dalej Wells, jest zawsze ta sama. Wszystko, cokolwiek socjalista uważa za rzecz pożądaną, przedstawia się jako postulat, który nie znosi ograniczeń, nie pozwala na jakiegokolwiek zmiany. Zamiast socjalizm czytaj pluralizm a porównanie nic nie straci. Zawsze przedstawia się rzecz tak, jak gdyby wszelkie projekty socjalistów musieli w czyn wprowadzać monomaniacy, których nikt kontrolować nie będzie. W ten sposób wykańcza się obraz marzeń socjalizmu a potem się go pokazuje człowiekowi, który Bogu ducha winien, ale ma wątpliwości i mówi mu się: »To jest socjalizm« albo pluralizm, to już zależy od okoliczności. »Nie wątpiwieli! — Tego przecież z pewnością nie chcesz!«

Ja sam bardzo często wyrażałem wątpliwość, czy absolut jest logicznie konieczny i czy koniecznie potrzeba się uciekać do przeciwniej ostateczności i zawsze mi na to odpowiadano: »Ależ

oczywiście, niewątpliwie musi istnieć jakiś związek między rzeczami!« Jak gdybym ja koniecznie musiał być monomaniakiem, bez kontroli i nadzoru i zaprzeczał istnieniu wszelkich, jakichkolwiek związków wogóle. Właściwie, cała kwestya obraca się około słówka: »pewien« jakiś, niektóry. Radykalny empiryzm i pluralizm utrzymują, że pojęcie »niektóry, pewien« jest uprawnione. Każda część wszechświata jest pod pewnymi względami powiązana z innymi jego częściami a te względy można rozróżniać, bo wiele z nich jest oczywistych i różnice między nimi są oczywiste. Filozofia absolutu natomiast zdaje się utrzymywać, że kategoria »pewien« jest zakażona do gruntu sprzecznościami wewnętrznymi i że są tylko dwie kategorie na wskrós stałe i spoiste i dlatego odnoszące się naprawdę do rzeczywistości a mianowicie: »wszystek« i »żaden«.

Ta kwestya prowadzi do innej, jeszcze ogólniejszej, z którą nas dostatecznie zaznajomił Bradley i późniejsi pisarze szkoły monistycznej a mianowicie kwestya, czy wszystkie stosunki w jakie tylko dany przedmiot wejść może z innymi rzeczami, są już naprzód zawarte we wnętrzu jego natury i stanowią składnik jego istoty, czy też przedmiot może istnieć i nie odnosić się zgoła do pewnych stosunków a jeżeliby w nie kiedy wszedł na prawdę, to tylko ubocznie i tak, jakby mu to dopiero później na myśl przyszło. To jest to wielkie pytanie, czy mogą istnieć stosunki czy-

sto zewnętrzne. A zdaje się, że mogą, niewątpliwie. Mój rękopis na przykład leży »na« pulpicie. Zdaje się, że ten stosunek, to bycie na czemś nie jest w żaden sposób z góry już zawarte w treści pojęcia »rękopis« ani w wewnętrznej strukturze »pulpitu«. Oba te przedmioty wchodzą w ten stosunek jedynie tylko swemi zewnętrznemi stronami, ten stosunek jest widocznie tylko chwilowem zdarzeniem we względnych dziejach jednego i drugiego. Prócz tego, ten stosunek »na« nie przedstawia się naszym zmysłom wcale jako jedno z tych niezrozumiałych »między«, które tylko udają, że potrafią dwa elementy powiązać a tymczasem potrzeba je dopiero przyczepiać do każdego z osobna. A jednak mówią nam, że to wszystko tylko dla naszych zmysłów tak niewinnie wygląda a nie ostoi się przed krytycznym wzrokiem rozumu. Wszystko to ma być gęsta sieć sprzeczności wewnętrznych, z której się wyplątać potrafimy tylko w ten sposób, że pulpit razem z manuskryptem utonie i rozplynie się w jedności wyższego rzędu, w bycie absolutnym.

Wniosek ten opiera się na rozumowaniu zbyt subtelnem i zawilem, żebym je mógł odpowiednio przedstawić i rozwinąć w odczycie publicznym a myślę, że nikt na mnie o to gniewać się nie będzie, jeżeli go wogóle do tych roztrząsań zapraszać nie będę¹⁹⁾. Tem swobodniej tę rzecz pomijam, że dla naszego celu wystarcza, mojem zdaniem i ten po-

bieżny, wyżej podany opis i rozbiór postawy, do której prowadzi filozofia absolutu. Wyrok mój, wydany na filozofię absolutu, powiada, że »brak jej uzasadnienia« — zwracam uwagę, że dalej się nie posuwam — jednakże sędzę, że tego wyroku nie potrzeba uzasadniać argumentami punkt za punktem. Podjazdowe ataki kosztują mniej i są w pewnej mierze bardziej efektowne, niż uderzenie w centrum armii. Może być, że po wysłuchaniu reszty moich wykładów, dojdzie każdy sam do tego przekonania, że nie muszą istnieć tylko te dwie ewentualności: albo świat jest bezwzględnie racjonalny, albo bezwzględnie nieracjonalny; ta alternatywa jest jednak naciągana, mimo że do niej gwałtem zmuszają zwolennicy filozofii absolutu; istnieje droga pośrednia, którą ja wolę wybrać a ze mną zapewne i nie jeden z pośród słuchaczy. Pewna racjonalność niewątpliwie cechuje nasz wszechświat; jeśli jednak zważymy dwie możliwe ewentualności, dojdziemy do przekonania, że równie dobrze można przyjąć luki w racjonalności świata jak i tę racjonalność powszechną, która świat na wskrós ma przesiąkać, jak to uparcie twierdzą moniści budujący system za każdą cenę.

Wszyscy ci systematycy od czasów Hegla, czerpali natchnienie przedewszystkiem z jego dzieł. Nawet, jeśli się im na nic nie przydawała jego dyalektyka trójkowa, to jednak jego ton nieza-

chwiany, górny i zwycięski dodawał im zawsze odwagi i pewności siebie. O Heglu nie mówiłem nic w tym odczycie, to też muszę to zaniebdanie naprawić w wykładzie następnym.

III.

HEGEL I JEGO METODA

Wykład III.

Hegel i jego metoda.

Potężny i oryginalny geniusz Hegla przyczynił się bezpośrednio i pośrednio do utwierdzenia panteizmu idealistycznego w kołach filozofów więcej, niż wszystkie inne wpływy razem wzięte. Muszę więc o nim parę słów powiedzieć, zanim dojdę do ostatecznych wniosków na temat wartości argumentów, które przemawiają za filozofią absolutu. W każdej filozofii to, co filozof widzi w świecie, jest czemś zgoła innem, niż metoda, którą się posługuje, kiedy swój sposób widzenia uzasadnia, ale w żadnej filozofii ta różnica nie rzuca się w oczy z taką oczywistością, jak we filozofii Hegla. Hegel widział w świecie rozum, który rzeczy trzyma w odosobnieniu jedną od drugiej i odpowiada za każdą nieracyonalność, którą na powierzchni świata widać, każdą z nich bowiem bierze w siebie, jako »moment« zawarty w nim samym.

Ten sposób widzenia rzeczy był u Hegla tak

silny a prócz tego, Hegel przemawiał z tego stanowiska tonem takiej powagi, że to musiało wywierać wrażenie niezatarte. Oczy uczniów jego nauczyły się obejmować niezmierzone perspektywy, jakie im wzrok mistrza odsłaniał, toteż im nie było łatwo zejść potem do ciaśniejszych horyzontów. Natomiast uzasadniał Hegel ten swój pogląd tak zwaną metodą dyalektyczną i ta powodzenia nie miała. Przeciwnie; dziś każdy prawie uczeń Hegla czuje, że mistrz niewłaściwie stosował swą metodę w szczegółach systemu. Niewielu jednak zarzuciło ją zupełnie; traktowano ją raczej jako coś, czem można tymczasem luki zatykać, jako symbol czegoś, co się kiedyś może naprawdę przydać, ale na razie niema wartości, nikogo przekonać nie potrafi. A jednak ci sami uczniowie trzymają się poglądów Hegla jak słów objawienia, które nie przeminą na wieki. Rzecz to ciekawa i warto się nią bliżej zająć.

Rzecz jeszcze więcej ciekawa, że ci sami uczniowie nie bronią wprawdzie wobec głosów krytyki poszczególnych zastosowań metody dyalektycznej a mimo to żywią niezachwianą pewność, że w pewnej formie metoda dyalektyczna jest kluczem do wrót prawdy. Więc, cóż to jest metoda dyalektyczna. Jestto właśnie część tego, co Hegel w świecie widział lub przeczuwał, część, której najsilniejsze echa słyszymy w empiryzmie i zdrowym pospolitym rozsądku. Wielką krzywdę wyrządzono Heglowi przez to, że go przedstawiano

jako umysł spekulatywny przedewszystkiem. W rzeczywistości Hegel jestto naiwny obserwator, tylko cierpi na niezdrową pasję używania żargonu technicznego i logicznego. Obiera sobie stanowisko na środku strumienia zjawisk, które korytem doświadczenia płyną i odbiera wrażenie tego wszystkiego, co się naokoło dzieje. Umysł jego jest na prawdę impresjonistyczny. Niema nic łatwiejszego, jak uchwycić tętno jego myśli i pójść za niem; trzeba tylko w nią wejść do środka, trzeba wnikać w ten jej punkt centralny, który ją całą ożywia i duszę jej stanowi.

Każdy autor jest łatwy, jeżeli się tylko trafi w środek jego pola widzenia. Z samego serca, ze środka horyzontu Hegla wychodzą zdania tak wzniosłe, że możnaby je tylko ze słowami Lutra porównać. Tak, na przykład, mówi Hegel o dowodzie ontologicznym na istnienie Boga. Dowód ten opiera się na pojęciu Boga, jako ens perfectissimum, któremu wobec tego żadnej cechy braknąć nie może (a więc i cechy istnienia). Powiada: »Dziwneby to było, gdyby Idea, ta najistotniejsza głąb ducha, gdyby, jednym słowem, ta konkretna całość, którą nazywamy Bogiem, była tak uboga, żeby się zniżyć do tak nędznej kategorii, jak Byt. Kategoria to najmniejsza, najbardziej odrywana ze wszystkich, bo co znaczy Byt? Mniej, niż cokolwiek innego.«

Jakkolwiek łatwo jest uchwycić główną myśl Hegla, to jednak jego sposób pisania jest tak

wstrętny, że nadzwyczajnie trudno jest śledzić u niego poszczególne zastosowania myśli głównej. Ma pasyę do niedbałej budowy zdań, do dzikiej gry słów; słownik jego jest po prostu straszny, u niego się naprzykład »negacyą« nazywa to, co jakąś rzecz dopełnia; nigdy się od niego dowiedzieć nie można, czy ma na myśli znaczenie jakiegoś wyrazu logiczne, przyrodnicze, czy psychologiczne; świadomie używa wyrazów wieloznacznych i niejasnych, słowem pisze tak, że dzisiejszy czytelnik włosy z głowy rwie — sobie lub jemu — w przystępie rozpaczy. Jak korsarz Byrona, zostawił potomności, imię na którem tysiąc zbrodni ciąży a jedna tylko zasługa.»

Zasługą jest jego stanowisko, które w rzeczywistości obejmowało dwie rzeczy różne. Po pierwsze, to przekonanie, że rozum obejmuje i zawiera w sobie wszystko a drugie to, że rzeczywistość to »dialektyka«. Chciałbym powiedzieć słówko o tej drugiej części jego stanowiska.

Jeśli ktoś nieuprzedzony i niezepsuty filozofią spojrzy na płynący dokoła niego strumień zjawisk i rzeczy, ma wrażenie, że w tem wszystkim brak jakiegokolwiek równowagi. Na drodze naszych doświadczeń ograniczonych możemy dojść tylko do stanów równowagi chwilowej. Wulkany Martyniki druzgocą równowagę w stylu Wordswortha pomiędzy przyrodą a nami. Przypadki natury moralnej, intelektualnej lub przyrodniczej niszczą te powoli budowane stany równowagi, do których

ludzie dochodzą w życiu rodzinnem, stosunkach społecznych i zawodowych. Intellektualne zagadki rozbijają w puch nasze systemy naukowe, morze krwi i łez zalewa świat i podmywa fundamenty naszej wiary religijnej. Żadnego systemu wartości, do któregobyśmy doszli, wszechświat nie uszanuje, dla niego niema nic świętego. On wszystko zburzy, zdepcze i zniszczy, byle zaspokoić nienasycony głód ducha dziejów; historia domaga się ruin a w niej się wszechświat zatrzymał na chwilę niby w przystani, albo na stopniu kamiennym. Każdą rzecz ściga niby pies gończy coś, co z nią samą sprzeczne, coś co jest jej przeznaczeniem i jej zgubą; wszystko dąży do czegoś, co przyjdzie na miejsce tego, co jest teraz; oto, jak Hegel świat odczuwa: wszystko, co skończone, wszystko, co nam doświadczenie daje, jest w istocie swej tymczasowe, znikome i w następstwie tego nierzeczywiste. Weź jakąkolwiek konkretną rzecz skończoną i spróbuj ją ująć ściśle. Nie potrafisz, bo, skoro tylko ją tak ujmiesz, pokaże się, że to nie rzecz konkretna, tylko dowolny ekstrakt z niej, abstrakcyja, którąś sam zrobił z resztek rzeczywistości danej w doświadczeniu. Nadchodząca fala wszystkich innych rzeczy zalewa tymczasem i ciebie i daną rzecz wraz z tobą i nic z twego śmiałego zamiaru. Rozpatrywanie jakiegokolwiek cząstki świata w oderwaniu od jego całości, odziera tę rzecz z jej związków, pomija, zaniedbuje niejedną

prawdę o niej i samo także nie mówi o niej prawdy, fałszuje ją. Pełna prawda o każdej rzeczy zawiera więcej, niż sama rzecz dana. To też nie mniej, ni więcej, tylko ogół wszech rzeczy może zawierać prawdę o czemkolwiek z osobna.

Jeśli się Hegla bierze tak szeroko i w tak ogólnych zarysach, wówczas on nie tylko przestaje być straszny, ale zaczyna być nawet dokładny i ścisły. Jest ruch dyalektyczny w rzeczach, jeśli tak to chcecie nazwać, ruch, który wynika z całej struktury życia konkretnego; jednakże ruch ten można opisać i wytłumaczyć z pomocą terminów pluralistycznych daleko prościej i naturalniej, niż z pomocą terminów monistycznych, do których Hegel go w końcu sprowadza. Empiryzm pluralistyczny wie, że każda rzecz ma jakieś środowisko, jakiś otaczający ją świat innych rzeczy i jeśli tylko dana rzecz w swoim środowisku działać zacznie, musi koniecznie napotkać na pewne tarcie i opór ze strony otoczenia. Zniszczą ją pierwiastki współzawodniczące i wrogie, jeżeli się u nich drogą kompromisu nie wykupi od zguby i nie poświęci czegoś ze swych pierwotnych dążeń.

Ale Hegel widział tę niezaprzeczoną cechę świata, w którym żyjemy, w oświeceniu zupełnie nieempirycznem. Wyobrażał sobie, że pojęcie, idea jakiejś rzeczy, wytwór czysto intelektualny ulegnie z konieczności tym samym kolejom, jeżeli tylko działać zacznie na polu myśli naszej. Zaraz jej

zaprzeczą idee przeciwne, które w ślad jej gonią i idea nasza utrzymać się zdoła przy życiu tylko w ten sposób, że zawrze z ideami przeciwnymi pewnego rodzaju traktat, umowę. Traktat ten, to przykład tak zwanej »wyższej syntezy« jaką każda rzecz tworzy ze swem przeciwieństwem. Oryginalność Hegla tkwi w tem, że przeniósł ten proces ze sfery spostrzeżeń do sfery pojęć i zrobił z niego modłę ogólną, wedle której przebiega życie na każdym polu, zarówno logiki i fizyki, jak i psychologii. Żeby zrozumieć tajemnicę rozwoju rzeczywistości, potrzeba zdaniem Hegla, patrzeć nie na fakty za pomocą zmysłów nam dane, ale na nasz sposób ujmowania tych faktów w pojęcia. Pojęcia to nie są, zdaniem jego, rzeczy nieruchome i zamknięte w sobie, jak to przyjmowała logika dawniejsza; owszem, w każdym z nich tkwi zarodek innego i każde wychodzi poza granice własne i przechodzi w inne pojęcie drogą, tak zwanej, dyalektyki wewnętrznej. Żadne pojęcie nie wie naprawdę nic o pojęciach innych i w ten sposób jedno drugie wyklucza i jedno drugiemu zaprzecza, tak myślał Hegel, a jednak w pewien sposób także jedno z drugiego wynika. Logika dyalektyczna, zdaniem jego, zastąpić musi miejsce »logiki identyczności«, w której się wychowuje Europa od czasów Arystotelesa.

Tym rewolucyjnym poglądem na istotę pojęć Hegel dokonał przewrotu; jednakże posługiwał się przy tem wyrażeniami tak usilnie niejasnemi i wie-

loznaczniemi, że trudno dojść, co właściwie miał na myśli: czy mu szło o pojęcia same, jako abstrakcje, czy też o wrażenia zmysłowe i spostrzeżenia, które w skład pojęć wchodzi. To jedno pewne, że cokolwiekbyś powiedział o robocie Hegla, zawsze ci ktoś zarzuci, żeś go nie zrozumiał. I ja nie mam pretensyi, żebym go rozumiał; mówię tylko na podstawie osobistego wrażenia.

Skoro tak rzecz swą traktował, to szkoda, że jej nadał nazwę logiki. Skoro się tak przywiązał do widoku rzeczywistego, żywego świata, skoro się nie chciał cieszyć jego posiekanym intelektualistycznym wizerunkiem, szkoda doprawdy, że przyjął ten wyraz, do którego intelektualizm już dawniej nabył prawo. Jednakże i w nim tkwiła głęboko stara intelektualistyczna pogarda dla świata rzeczy danych bezpośrednio naszym zmysłom i dla wszystkich jego brudnych drobiazgów; on nigdy nie dopuszczał myśli, że filozofia mogłaby mieć formę czysto empiryczną. Jego własny system miał być wytworem rozumu wiecznego, zatem mogło mu się zdawać, że najnaturalniej będzie oznaczyć go wyrazem »logika«, bo ten wyraz nasuwa myśl o konieczności i oczywistości. Przecież upierał się przytem, że się posługuje metodą *a priori*, że pracuje z pomocą starych terminów logicznych, jak: twierdzenie, przeczenie, refleksya, ogół, szczegół, indywiduum i t. d. W rzeczywistości Hegel pracował z pomocą własnych spostrzeżeń danych w doświadczeniu i te

zawsze wychodzą na wierzch i zalewają jego nędzne i niedostateczne kategorie logiczne, ile razy którąkolwiek z nich próbuje zastosować w praktyce.

To, co Hegel zrobił z kategorią negacyi, to było dopiero oryginalne. Logika prawowierna powiada, że posunąć się naprzód w szeregu pojęć można tylko wtedy, jeżeli się łączy pojęcia o identycznym zakresie. Hegel głęboko czuł, jak dalece jałowe jest to prawo myślenia pojęciami; widział, że w pewnej mierze negacya również stanowi związek między rzeczami. Wpadł na świetny pomysł, żeby wyjść poza granice logiki zwyczajnej i uważać pochod od rzeczy danej do czegoś zgoła od niej różnego za równie dobrą konieczność logiczną, jak przejście do czegoś z nią identycznego. Przyjmują powszechnie, pisał Hegel, że tak zwana zasada identyczności narzuca się każdemu, jako konieczność psychologiczna a jednak z zasady tej wynikają takie powiedzenia, jak: »planeta jest planetą, magnetyzm jest magnetyzmem, duch jest duchem.« To przecież same płaskie niedorzeczności. Żaden umysł nie posługuje się takimi zwrotami, ani nie myśli tak, ani nie buduje pojęć wedle tego prawa i żaden byt rzeczywisty nigdy się z tem prawem nie zgadzał. Nie powinniśmy nigdy pojmować identyczności jako identyczność oderwaną, któraby wykluczała różnice. To jest kamień probierczy, który zawsze pozwala odróżnić złą filozofię od tego, co jedynie i naprawdę zasługuje na

nazwę filozofii. Gdyby myślenie polegało tylko na rejestrowaniu oderwanych identyczności, byłaby to praca zupełnie zbyteczna. Rzeczy i pojęcia są identyczne tylko o tyle, o ile równocześnie zawierają coś, co je odróżnia.«¹⁾

Hegel, mówiąc tu o czemś, co rzeczy identyczne odróżnia, ma na myśli przede wszystkim różnicę między niemi z jednej strony a wszystkimi innemi rzeczami i pojęciami z drugiej. Jednakże z tej różnicy robi się zaraz w jego rękach sprzeczność między samymi rzeczami identycznymi a w końcu odbija się ta sprzeczność wstecz i robi się z niej sprzeczność wewnętrzna zawarta już w każdej rzeczy z osobna i odtąd duch sprzeczności wewnętrznej, mieszkający w każdym pojęciu ograniczonym, staje się u niego tą siłą logiczną, która świat naprzód popycha²⁾. »Wyzuj jakąkolwiek rzecz ze wszystkich związków, jakie ją z innemi rzeczami łączą, tak mówi Dr. Edward Caird objaśniając naukę Hegla, i spróbuj określić ją przez nią samą; zobaczysz, że ona wtedy zaprzecza i sobie samej i stosunkom swoim. Rzecz sama w sobie jest niczem.« Więc, żeby przytoczyć własne słowa Hegla: »Jeśli przyjmniemy jakiś byt *A* i inny byt *B*, wówczas *B* jest naprzód określone jako »coś innego.« Tymczasem *A* jest zupełnie tak samo »inne« w stosunku do *B*. Oba byty są tak samo »inne«. »Inny« to znaczy inny sam przez się, zatem inny od każdego

»innego«, zatem inny i od siebie samego, po prostu, coś, co nie jest do siebie samego podobne, coś, co samo sobie zaprzecza jest inne samo w sobie, bo samo siebie zmienia etc.« Hegel pisze na innem miejscu: »Wszystko, co skończone jest implicite inne, niż jest, musi tedy stracić własny bezpośredni lub naturalny byt i przejść odrazu we własne przeciwieństwo.... Dyalektyka to potęga niezwykła, która wszystko obejmuje a nie się przed nią nie ostoja.... Summum ius, summa iniuria — prawo w oderwaniu posunięte do ostateczności to zbrodnia... Ostateczna anarchia prowadzi do despotyzmu i na odwrót. Pycha poprzedza upadek. Kto pod kim dołki kopie, sam w nie wpada. Śmiech wyciska łzy, melancholia uśmiech gorzki.« Możliwość dodać jeszcze: Niejedna instytucja ludzka przez suchy pedantyzm i oschłość fachową swojej administracji zaczyna w końcu sama stać na przeszkodzie celom swojego twórcy.

Jeżeli ktoś raz wpadł na ten schemat myślenia, ten powinien Bogu dziękować, jeżeli się kiedykolwiek od niego odzwyczai. Bo zaczyna widzieć w ten sposób wszystko, co tylko można. Przyzwyczajają się do tego, że we wszystkim na świecie tkwi sprzeczność wewnętrzna i to przyzwyczajenie odzywa się przy każdym najzwyczajszem zdaniu, jakie się z ust otoczenia słyszy, to przyzwyczajenie wywołuje nawet ruchy odpowiednie u tych osób, które zwykły zawsze tymi samymi gestami oznaczać twierdzenie, przeczenie i znowu

zgode ostateczną. Jeśli sam powiesz »dwa« przedmioty lub »więcej«, własne słowa kłam ci zadają, boć już sam wyraz zbiera te przedmioty w jedno. Jeśli kiedy wyrazisz wątpliwość, twoje zdanie zaprzeczy własnej swojej treści, bo przecież wątpliwość sama nie ulega wątpliwości, tylko się ją stwierdza. Jeśli powiesz »nieporządek«, cóż to innego znaczy, jak nie pewna zła odmiana porządku? Jeśli powiesz »coś nieokreślonego«, jużś je tem samem określił. Jeśli powiesz, »dzieją się same tylko nieprzewidziane wypadki,« widocznie rzeczy nieprzewidziane przewidujesz. Jeśli powiesz: »Wszystko jest względne,« to względem czego może być względnym ogół wszystkich rzeczy, (poza którym przecież niema nic)? Jeśli powiesz: »tyle i nie więcej,« jużś tem samem powiedział więcej, boś przyjął taki jeszcze zakres, w którym nic więcej nie znajdziesz; zatem ktokolwiek zakreśla granicę, już ją tem samem przekracza i tak dalej i dalej, to samo na każdym przykładzie, jaki tylko kto zechce przytoczyć.

Cokolwiek przyjmiesz, wszystko ma tylko jedną stronę pozytywną a samo zaprzecza swojej drugiej stronie, która będąc również jedną tylko stroną, zaprzecza całości a ponieważ ten stan rzeczy jest niestały, zatem dwa sprzeczne terminy, muszą zdaniem Hegla, razem wzięte rodzić prawdę wyższego rzędu, której oba są widocznie niezbędnymi składnikami. Każdy z nich prowadzi do drugiego a każdy jest tylko jedną stroną owego wyższego pojęcia lub stanu.

Zatem każda wyższa całość jest wprowadzić tymczasową i względną, jednak godzi sprzeczności wewnętrzne, jakie w jej częściach tkwią ukryte a na jaw wychodzą zawsze, jeżeli tylko te części brać w oderwaniu od całości. Mówilem, że racjonalizm polega na podporządkowywaniu części całościom. Otóż Hegel jest pod tym względem racjonalistą na wskrós. U niego jedyną całością, która godzi wszystkie sprzeczności jest bezwzględny ogół wszystkich ogółów, rozum obejmujący i zawierający w sobie wszystko. Hegel sam nazywa go Ideą absolutną, ale ja go będę dalej tak samo, jak przedtem, nazywał po prostu absolutem. Doświadczenie nastrocza bez liku takich przykładów, w których jedności wyższego rzędu godzą rzeczy sprzeczne tak, że tu znowu heglowski sposób widzenia rzeczy zgadza się z niezliczoną ilością faktów, jeżeli się go weźmie tylko jako impresję, jako wrażenie. Życie jest tak bogate, że potrafi niekiedy zaspokoić za jednym razem czynniki sprzeczne. Właśnie taki paradoksalny widok przedstawia w wielkiej części nasza cywilizacya. Zapewniamy sobie pokój zbrojeniami, wolność obwarowujemy prawami, artykułami konstytucyj; prostotę i naturalność zdobywamy sobie jako wykwit ostateczny sztucznych zabiegów wychowawczych i ćwiczeń; zdrowie, siła i bogactwo wzrasta tylko wtedy, jeżeli się z niem nie liczysz, wydajesz, używasz. Nasz system kredytu handlowego stoi na nieufności wzajemnej. Tolerancya wobec rewo-

lucyjnych i anarchistycznych objawów to jedyny środek, który zmniejsza niebezpieczeństwo z tej strony; nasze miłosierdzie nie powinno się zwracać do żebraków, bo inaczej minie się z własnym celem. Prawdziwy epikurejczyk musi zawsze ogromnie panować nad sobą. Żeby dojść do pewności, trzeba we wszystko zwątpić. Cnota to nie naiwna nieświadomość grzechu, tylko poznanie go i przewyciężenie. Słuchając natury opanowujemy ją etc. Życie etyczne i religijne pełne jest takich sprzeczności. Nienawidzisz swego nieprzyjaciela? — dobrze, przebacz mu a węgle rozżarzone zgromadzisz na głowę jego. Chcesz mieć żywot prawdziwy, zaprzyj się siebie samego; kto chce znaleźć duszę swoją, straci ją a kto by ją stracił, znajdzie ją; krótko mówiąc: warunkiem życia śmierć.

Jeśli tę masę przykładów uogólnimy, dostaniemy bez trudności stanowisko Hegla. Jego dyalektyczny obraz doskonale odpowiada wielkiej części wszechświata. Wszystko to wprawdzie brzmi paradoksalnie, ale trzeba tylko raz stanąć na punkcie jakiejś wyższej syntezy a widzi się doskonale, jak się w niej mieszczą i godzą przeciwieństwa. Naprzykład, weźmy pod uwagę konflikt między naszym apetytem do mięsa i upodobaniem do łowów a sympatyą dla zwierząt, którą, zdaje się, nasza cywilizacja za sobą pociąga. Myśmy jednak znaleźli sposób na pogodzenie tych przeciwieństw i utworzyliśmy ustawy łowieckie i okresy

w których polować nie wolno i zajęliśmy się chowem zwierząt domowych. Chowamy zatem zwierzęta, chowamy je, co prawda, na rzeź, ale, gdyby nie to, żadneby z nich i tak nie zostało przy życiu. One chcą żyć a my zabijać a jednak obie te potrzeby łączą się harmonijnie w tej szczególnej syntezie udomowienia.

Hegel jest wielki i zostaje w zgodzie z rzeczywistością, jeżeli chodzi tylko o sprawozdanie z pewnych stron rzeczy, które doświadczenie daje. Ale on chciał dać coś znacznie większego, nie tylko sprawozdanie z tego, co nam mówi doświadczenie więc i ja muszę parę słów powiedzieć o tem istotnem znamieniu jego myśli. Nad całym systemem Hegla panuje pojęcie prawdy, która nie może ulegać dyskusyi, musi obowiązywać każdego, musi być pewna, musi być nie ta lub inna, ale jedna, niepodzielna, wieczna, przedmiotowa i konieczna a wszystkie poszczególne procesy naszych indywidualnych myśli prowadzą do niej jako do celu swego i wypełnienia. Oto ideał dogmatyczny, postulat, którego żaden racjonalista nigdy nie krytykował, nigdy weń nie wątpił i nigdy żadnych przeciw niemu nie podnosił zarzutów. »Nigdy nie wątpiłem, powiada pewien współczesny pisarz z Oxfordu, że prawda jest zawsze i wszędzie jedna tylko i niezależna od czasu, jedną ma tylko treść lub znaczenie, jest jedna, cała i zupełna.« W świecie heglowskim, myśl może postąpić naprzód raczej z pomocą słów apodyktycznych:

»tak być musi«, niż za pomocą hypotetycznego, słabszego zwrotu: »tak być może«, podczas gdy empiryści innego zwrotu wogóle używać nie mogą.

Otóż Hegel uważał, że dyalektyka, czyli ten wewnętrzny ruch na całym polu pojęć prowadzi prostą drogą do przyjęcia postulatu racjonalistów, że prawda ma w sobie coś bezwzględnego i niewzruszonego. Jakim sposobem, to łatwo zrozumieć. Jeśli twierdzisz cokolwiekbądź, na przykład, że *A* istnieje i po prostu zostawisz kwestyę w tej formie, zostawiasz ją wtedy na łaskę lub niełaskę każdego, który może przyjść potem i powiedzieć: »Nie *A* istnieje, tylko *B*. Jeśli ktoś tak na prawdę powie, twoje twierdzenie go nie zbije. Ono będzie tylko z jego twierdzeniem sprzeczne tak samo, jak jego twierdzenie jest sprzeczne z twojem. I niema innego sposobu, żeby twierdzenie na temat *A* zabezpieczyć od upadku, jak tylko nadać mu taką formę, któraby implicite z góry już zaprzeczała wszelkim możliwym przeczeniom. Nie wystarcza brak przeczenia; owszem przeczenie musi być, ale musi równocześnie pokazać pazury. To, co przyjmujesz jako *A* musi już naprzód uniemożliwić i znieść przeciwną możliwość, albo ją musi unieszkodliwić w ten sposób, że jej z góry zaprzeczy. Podwójne przeczenie, oto jedyna forma twierdzenia, która w całej pełni odpowiada warunkom ideału dogmatycznego. Proste, zwyczajne sobie zdania twierdzące dobre są dla empirystów,

ale nie przydadzą się na nic racjonalistom, bo im zaprzeczyć może ktokolwiek, pierwszy z brzegu, bo upadają za pierwszym podmuchem wątpliwości. Prawda ostateczna to musi być coś takiego, co wyklucza wszelką inną ewentualność, dlatego, że ono samo w sobie już zawiera wszystkie swoje ewentualności jako momenty, które się już z góry wzięło w rachubę i objęło. Cokolwiek zawiera w sobie swoje własne ewentualne modyfikacje jako składniki swojej istoty, jest, jak mówi zwrot często powtarzany »samo w sobie inne« a stało się takim za pomocą Methode der absoluten Negativität.

Dopiero taka forma prawdy spełnia i zaspokaja aspiracje racjonalistów: organizm jej zjadł niejako i odżywił się koniecznością własnej śmierci tak, że już umrzeć sam nie może, skoro jego śmierć umarła. Taka jedność i jedyna całość zamknięta, zawierająca w sobie wszystkie swoje części, z których każda drugiej zaprzecza i drugą uniemożliwia, jeśli je brać w oderwaniu i po jednej a każda z drugiej wynika i miejsce drugiej wyznacza, jeśli je brać wszystkie razem, jako całość zamkniętą, oto dokładny obraz ideału, którego szukają racjonałiści; to jest rzeczywiście diagram, ornament zamknięty odpowiadający temu pojęciu prawdy jednej i określonej, poza którą niema żadnej ewentualności, do której nic nie można dodać, ani nic z niej ująć a cokolwiek od niej od-

biega, jest niedorzecznością, tak silnie to pojęcie włada wyobraźnią człowieka.

Kto się raz zapoznał z liniami tego diagramu, który tak doskonale rozwiązuje problem stary jak świat, tego już nie zadowoli dawniejszy sposób stwierdzania oczywistości sądów. Hegel musi jednak mieć słuszną, tak sobie człowiek potem myśli. Prawda to musi jednak być w istocie rzeczy coś, co samo w sobie ma początek i koniec, samo w sobie jest zamknięte i zabezpieczone w ten sposób, że zawiera w sobie własne przeciwieństwo i z góry już mu zaprzecza; stanowi taki kulisty system z którego żadne końce nie wiszą, aby się na nich czepiać mogły pierwiastki obce. Coś na zawsze zaokrąglonego i zamkniętego a nie takie linie proste jak struny i wyciągnięte w dal bez końca, jak wszechświat ujęty w formę zbiorową czy dodajnikową; takiemu światu Hegel zarzuca, że jest źle nieskończony a jednak to jest wszystko, do czego kiedykolwiek może dojść empiryzm zaczynający po prostu od danych poszczególnych części i elementów wszechświata.

Nie podobna odmówić wzniosłości tej koncepcji heglowskiej. Jestto niewątpliwie pomysł w wielkim stylu, jeżeli we filozofii można mówić o czemś podobnem, jak wielki styl. Jednakże dla nas jestto dotychczas koncepcja czysto formalna i schematyczna. Hegel stara się wprowadzić nadać temu pojęciu znaczenie realne, ale pozytywna treść tej prawdy absolutnej mało zadowoliła jego uczniów.

Nie myślę się wogóle wdawać w rozbiór bardziej konkretnych części jego filozofii; przedewszystkiem chodzi o to, żeby uchwycić zasadniczy punkt widzenia i odczuć urok tego oderwanego schematu: samoubezpieczenie jakiegoś systemu za pośrednictwem zawartej w nim podwójnej negacyi. Zwolennicy filozofii absolutu chociaż się nawet nie posługują techniką Hegla, pracują w rzeczywistości jednak podług jego metody. Przypominam dowody za przyjęciem absolutu, które przytoczyłem w ostatnim wykładzie. Dowody Lotzego i Royce'a za pomocą *reductio ad absurdum* z których wynika, że najdrobniejszy nawet związek, jakiby ktoś mógł przyjąć pomiędzy rzeczami, przeradza się z konieczności logicznej w bezwzględną jedność a minimalny nawet brak związku, jakiby ktoś lekkomyślnie przypuścił, prowadzi do bezwzględnego chaosu — oto są argumenty przyrządzone według heglowskiej recepty. Prawda to jest coś, co zawsze implicite stwierdzasz, ile razy próbujesz jej zaprzeczyć; każda jej odmiana upada sama przez się, bo się pokazuje, że zawiera sprzeczność wewnętrzną. Oto jest najwyższa mądrość racjonalizmu i kiedy dziś racjonalista mówi w swej argumentacyi, że tak i tak musi być, to, w najlepszym razie, nic innego nie robi, tylko się tą właśnie mądrością dzieli ze swoim słuchaczem.

Zatem znowu widać, jak się mój poprzedni wykład łączy z obecnym; bo Hegel i inni zwolennicy absolutu to wyznawcy jednego i tego sa-

mego systemu. Obecnie chciałbym się zastanowić nad tem, jaką rolę odgrywa w budowie tego dziwnego systemu to, com nazwał fałszywym intelektualizmem.

Każdy racjonalista myśli, że zdobędzie pełną prawdę odwracając się od wyobrażeń do pojęć, bo pojęcia dają, oczywiście obraz bardziej ogólny i niezmienny. Intelektualizm błędny zaś określiłem jako trwałe przysposobienie, które każe wierzyć, że każde pojęcie wyklucza z wszelkiej rzeczywistości, jakaby za jego pośrednictwem została ujęta, wszystko to, co nie jest zawarte w definicyi tego pojęcia. Taki intelektualizm nazwałem nieuprawnionym a znalazłem go w dowodach Lotzego, Royce'a i Bradley'a, które przemawiają za absolutem (to też, w następstwie, uważałem, że ich argumenty wcale nie dowodzą istnienia absolutu) w końcu dałem wyraz własnemu przekonaniu, że wolno jako hipotezę przyjąć i wszechświat pluralistyczny i niezupełnie zamknięty, zcałkowany, wszechświat, którego nie można opisać inaczej, jak tylko używając swobodnie słów: jakiś, pewien, niektóre.

Otóż znakomity przykład takiego błędnego intelektualizmu następuje u Hegel, kiedy buduje swą metodę podwójnej negacyi. Każde pojęcie rzeczy skończonej, jest, naturalnie, pojęciem tej właśnie rzeczy a nie pojęciem czegokolwiek innego. Jednakże Hegel bierze to niebycie pojęciem czegokolwiek innego tak, jakgdyby to było równoznaczne

z pojęciem niebycia czegokolwiek innego, lub innemi słowy, jakgdyby to było zaprzeczenie, negacya wszystkiego innego. Zatem, skoro to wszystko inne, sprzeczne z pojęciem pierwszym, zaprzecza znowu ze swej strony temu pojęciu, puls dyalektyki bić zaczyna i sławetne tryady zaczynają toczyć wszechświat, jak próchno. Jeżeli ktoś uważa, że ten proces jest całkiem jasny, to niechże mu to światło świeci i niech odpoczywa w pokoju heglowskiego systemu. To, co inni odczuwają jako nieznośną dwuznaczność, jako grę słów i niesumienność logiczną jaką Hegel stale w swoich wywodach objawia, taki człowiek zniesie, pamiętając o tem, że wyrocznie bóstw są zawsze trudne do wytłumaczenia, zaczem to także nazwie trudnością, w rodzaju tych, jakie się zawsze znajdują w rzeczach głębokich. Mnie przynajmniej zbiera pusty śmiech, kiedy pomyślę, że styl, który nie odpowiada najprostszemu regułom porozumiewania się między ludźmi myślącymi, chce być autentycznym, właściwym językiem rozumu i lepiej ma niby odpowiadać sposobowi myślenia absolutu, niż jakikolwiek inny. Ja nie mogę wogóle poważnie traktować środków technicznych Hegla. Uważam go raczej za jednego z wielu takich ludzi, którzy umieją oryginalnie patrzeć na rzeczy, ale się nigdy nie nauczą mówić porządnie. Jego logika ma wielkie pretensye do oczywistości a mojem zdaniem nie przyda się na nic. Jednakże to wcale nie obniża doniosłości filozoficznej jego pojęcia

absolutu, byle tylko ten absolut brać jako hipotezę, jako jeden z wielu możliwych a wielkich typów widzenia kosmosu.

Zatem uważajmy go za hipotezę i zastanówmy się nad nim po krótku. Przedtem jednak chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na pewne szczególne dziwactwo, właściwe wywodom Hegla.

Powrócimy jeszcze do tej szczególnej cechy i ocenimy ją ostatecznie w wykładzie siódmym; na razie wspominam o niej tylko mimochodem. Przypominam, że Hegel uważa bezpośrednio, skończone dane naszego doświadczenia za »nieprawdziwe«, bo żadna z tych danych nie jest inna sama w sobie. Zaprzeczenia ich znajdują się zawsze poza nimi. Absolut jest prawdziwy, bo on i tylko on niema żadnego otoczenia poza sobą i doszedł do tego, że jest inny sam w sobie. (Te słowa brzmią dosyć dziwnie, ale, kto zna trochę teksty Hegla, ten zrozumie, o co chodzi.) Jeśli się zgodzimy na tę przesłankę, że prawdą może być to tylko, co w jakikolwiek sposób jest inne samo w sobie, to wszystko zależy od tego, czy Hegel ma słuszość, kiedy utrzymuje, że rozmaite poszczególne odłamki doświadczenia skończonego nie mogą być w żaden sposób uważane za inne same w sobie. Otóż, jeśli je bierzemy pojęciowo lub intelektualistycznie, wtedy, rzecz naturalna, nie mogą być inne same w sobie. Każde bowiem pojęcie oderwane jako abstrakcja wyklucza wszystko to, co nie jest w niem zawarte, więc jeżeli takie

pojęcia są właściwymi odpowiednikami rzeczywistości, jeżeli je podstawiamy zamiast konkretnych pulsów świata, wówczas świat rzeczy konkretnych musi zostawać w zgodzie z logiką intelektualistyczną i żadna jego część nie może się tem pochwalić, żeby była inna sama w sobie. Jeżeliby się zaś pokazało, na podstawie słusznych argumentów, że pojęciowe traktowanie potoku rzeczywistości nie jest właściwe i ma raczej wartość praktyczną, niż teoretyczną i spekulatywną, wtedy może być, że nieuprzedzony, empiryczny rzut oka na ustrój pulsów rzeczywistości, wykazać potrafi, że niektóre z nich są same w sobie inne i posiadają na prawdę to znamię w zupełnie tem samym znaczeniu, w jakim je Hegel przypisuje absolutowi.

Kiedy dojdziemy do szóstego wykładu o prof. Bergsonie, będę rzeczywiście bronił tego właśnie poglądu i będę się starał poprzeć swą tezę powołując się na jego powagę. Nie chcę na razie mówić o tem nic więcej a to, com o tem już w tej chwili powiedział, to tylko krótka notatka orientacyjna, żeby oznaczyć miejsce naszego obecnego stanowiska w ogólnym planie tych wykładów.

Wróćmy więc na koniec do wielkiej kwestyi faktu: Czy absolut istnieje, czy nie? Wszystkie nasze poprzednie dyskusye miały tylko przygotować teren dla rozważenia tej kwestyi. Zbiorę krótko wynik tych dyskusyj i przypomnę, że, bez względu na to, czy absolut istnieje na prawdę, czy nie, nikt nie popełnia niedorzeczności

ani sprzeczności wewnętrznej, jeżeli w jego istnienie wątpi, albo mu zaprzecza. Zarzut sprzeczności wewnętrznej, o ile nie polega na rozumowaniu gołosłownem wynika z fałszywego intelektualizmu. Nie będę powtarzał krytyki tych zarzutów, zwrócę się tylko do słuchaczy z prośbą, żeby zechcieli przejść na inny teren dyskusyi i zajęli się teraz roztrząsaniem absolutu tak, jakby to była tylko hipoteza nierozstrzygnięta. Chodzi tylko o to, czy ta hipoteza jest raczej prawdopodobna, czy też raczej nieprawdopodobna.

Naprzód jednak muszę jeszcze nawiasowo poprosić o jaknajdokładniejsze odróżnianie pojęcia absolutu od pojęcia innego przedmiotu, który ktoś mógłby niebacznie z nim pomieszać. Tym innym przedmiotem jest Bóg wyznawany w religii ludzi pospolitych i Bog stwórca, którego głosi prawowierna teologia chrześcijańska. Tylko skrajni moniści lub panteiści wierzą w absolut. Bóg chrześcijański naszego ludu to tylko jeden składnik systemu pluralistycznego. On stoi poza nami a my poza nim tak samo jak dyabeł, święci i aniołowie stoją poza nim i nami zarówno. Trudno pojąć coś bardziej różnego od absolutu, jak Bóg, oczywiście Bóg Dawida lub Izajasza. Ten Bóg to byt w swojej istocie skończony i on mieszka w świecie a nie świat w nim; co więcej, ten Bóg ma w świecie mieszkanie zupełnie określone i ma swoje sympatye osobiste. Gdyby się pokazało, że absolut, według wszelkiego prawdopodobieństwa,

nie istnieje, nie wynikałoby z tego zgoła, że może nie istnieć Bóg Dawida, Izajasza lub Jezusa i żeby nie było dla nas rzeczą najdonioślejszego znaczenia uznać istnienie Jego w świecie. Proszę więc nie mieszać tych dwóch pojęć, kiedy będę rozwijał krytykę pojęcia absolutu. Ja wierzę w Boga skończonego, z powodów, do których dojdę w siódmym wykładzie; a jestem przekonany, że jego rywal i współzawodnik — powiedziałbym nawet jego nieprzyjaciel — absolut jest nie tylko zbędny logicznie, ale jest nawet nieprawdopodobny, jako przedmiot hipotezy.

Za absolutem ma przemawiać przede wszystkim to, że, jeśli go przyjmujemy, świat zaczyna się nam wydawać bardziej racjonalnym. Każda hipoteza, która odpowiada temu warunkowi, będzie zawsze uchodziła za bardziej prawdopodobną, niż taka, w której świetle wszechświat wydaje się nieracjonalnym. Ludzie są już tak skonstruowani, że wolą wierzyć w racjonalność świata i wolą żyć w świecie racjonalnym. Ale racjonalność ma, co najmniej, cztery wymiary: intelektualny, estetyczny, moralny i praktyczny. A trudno znaleźć świat, któryby był w najwyższym stopniu racjonalny pod każdym z tych względów równocześnie. Pod względem intelektualnym najbardziej racjonalny świat daje materjalizm mechanistyczny, bo każde zjawisko w nim zawarte daje się matematycznie obliczyć. Ale świat mechanistyczny jest wstrętny, jak wstrętną jest arytmetyka i taki świat

nie jest moralny. Pod względem moralnym świat teistycznie pojęty jest dość racjonalny, ale pełno w nim rzeczy, o które się intelekt rozbija. Świat praktyczny natomiast, świat interesów jest w najwyższym stopniu racjonalny dla polityka, żołnierza, przedsiębiorcy i takiby nigdy nie był za zmianą tego charakteru świata, ale taki świat jest nieracjonalny dla dusz wrażliwych na stronę etyczną i artystyczną. I tak, jeśli jakaś hipoteza filozoficzna zaspokaja potrzebę racjonalności pod jednym względem, może się łatwo pokazać, że nie zaspokaja tej potrzeby pod innym. Zatem zyskując na racjonalności z jednej strony, tracimy ją w innym kierunku i wobec tego problem da się na pierwszy rzut oka rozwiązać w ten sposób, że lepiej przyjąć koncepcję taką, która ile możliwości równomiernie wszystkie potrzeby racjonalności zaspokaja, niż taką, która daje racjonalność doskonałą w którymkolwiek z tych wszystkich względów. Wogóle można powiedzieć, że każdy człowiek o tyle uważa jakąś koncepcję świata za racjonalną, o ile ona nie krępuje jakiejś jego czynności, którą on łatwo wykonywa, lub zostawia otwarte pole jakiejś zdolności jego, którą chętnie ćwiczy a może to być równie dobrze zdolność do matematyki, talent wojskowy, upodobanie w czytaniu, potrzeba klasyfikowania, tabularyzacji, zmysł do interesów, cierpliwość, wytrwałość, duch kaznodziejski, dobry humor, czy co kto chce: Choćby definicya określa absolut jako byt konieczny

i wcielenie racjonalności obiektywnej i doskonałej, to jednak jego zwolennicy w Anglii wyznają otwarcie, że ktokolwiek wziął tę hipotezę najbardziej konkretnie i seryo, ten się zazwyczaj przyznaje, że jednak i w absolicie natrafia na pewne pierwiastki dla jego własnego ducha nieracjonalne.

Pojęcie absolutu zaspokaja naszą potrzebę racjonalności w świecie prawdopodobnie i przede wszystkim dlatego, że nam daje pewien spokój i pewność: jakkolwiek burze wstrząsają powierzchnią rzeczy, głębi świata nie zna burz; cisza panuje na dnie bezustannego ruchu. Ta koncepcja jest racjonalna z wielu względów; piękna jest estetycznie, piękna intelektualnie (byłoby tylko można zrozumieć jej szczegóły) piękna jest etycznie, jeśli przyjemny spokój może mieć zabarwienie etyczne. Praktycznie nie jest tak piękna, bo, jakśmy mówili na ostatnim wykładzie, przedstawia najistotniejszą głębi rzeczywistości jako coś nieruchomego i pozbawionego dziejów a tem samem przecina węzły sympatii między światem a nami; dusza takiego świata jest nam obca. A mimo to, ta koncepcja daje spokój i tego rodzaju racjonalności nade wszystko pragną ludzie, którzy na wieki zostaną absolutystami, ludzie, którzy wolą wierzyć w coś, co niewzruszone trwa bez końca, niż przyjąć, że wieczny jest i ten świat pełen zmian, dążeń i trudów, świat, w którym nawet i Bóg między innymi pracuje. Takim ludziom zawsze najle-

piej odpowiadają słowa profesora Royce: »Samo istnienie zła w porządku doczesnym jest warunkiem doskonałości w porządku wiecznym..... Požadamy absolutu o tyle tylko, o ile absolut i w nas pragnie i szuka spokoju poprzez nasze wszystkie doczesne dążenia, spokoju, który nie istnieje w granicach czasu, tylko i bezwzględnie tylko w wieczności...». Bóg (t. j. absolut) który, dążąc tu we mnie natrafia nieraz na to, co ja w doczesności nazywam niepowodzeniem, nie tylko posiada w wieczności cel moich dążeń, ale dochodzi do tego celu właśnie przez mój ból i dzięki niemu. Ucisk znoszę, ale znoszę go na to, aby tryumf odniósł absolut. Absolut to koniec mój i doskonałość moja. On wymaga mego cierpienia, ale jest wyższy ponad nie!⁷⁾ Royce umie bardzo szczęśliwie wynajdywać i przytaczać składniki doświadczenia skończonego, w których widzi pewne podobieństwo do tego obrazu doświadczenia nieskończonego. Ale trudno jest wogóle dać obraz absolutu nie sięgając do stylu »natchnionego«. — Nie zabarwiam tego słowa ironią, biorę je prozaicznie, jako środek czysto opisowy, chcąc wskazać, jakiej formy literackiej koniecznie wymagają uczucia budzące się na myśl o absolicie. Obraz absolutu musi mieć barwy świetne nawet, jeżeli jego wykonawca dość trzeźwo chodzi ścieżkami rozumowania⁸⁾. Charakterystyczną formą racjonalności we filozofii absolutu jest ta przedziwna łatwość w przezwyciężaniu wszelkich sprzeczności, mimo, że one dalej we-

wnątrz tkwią. Jesteśmy tylko zgłoskami w ustach Pana; jeśli całe zdanie pochodzi od Boga, każda zgłoska jest bezwzględnie tem, czem być powinna, mimo wszelkie pozory. Kiedy się waży wszystko, co przemawia za absolutyzmem i przeciw niemu, ta uczuciowa wartość stanowi dużą pozycję dodatnią w jego rachunku.

Przykra to rzecz, że tak nam trudno wnikać w pozytywne szczegóły tego poglądu a prócz tego, skoro się raz dopuściło, że intelektualistyczne argumenty za nim nie są dostateczne, absolut zostaje już tylko możliwością hypotetyczną.

Ale zajmijmy się poważnie brakami absolutu; nie mówmy już o tem, że absolut to tylko nazwa na nasze prawo do opuszczania rąk od czasu do czasu, prawo do świętej bezczynności moralnej; absolut, poza tem wszystkim, wprowadza do świata czynniki strasznie nieracjonalne, których szczerze pluralistyczny teizm unika a natomiast podnoszono je zawsze jako zarzuty przeciw każdej formie monistycznego teizmu lub panteizmu. A mianowicie, absolut pociąga za sobą spekulatywny »problem zła«: nie możemy pojąć, jakim sposobem doskonałość absolutu może wymagać tak szczególnie wstrętnych form życia, jak te, które dla naszych ludzkich wyobraźni tworzą czarne plamy na jasnym tle świata. Gdyby jeszcze do tego zła zmuszały absolut jakieś czynniki obce i onby musiał jednak zło znosić, aby je mimo to

przezwyćiężyć, rozumielibyśmy u niego poczucie tryumfu, chociaż, gdybyśmy i sami mieli być pośród tych elementów, które absolut przezwyćięża, moglibyśmy się, radzi nie radzi, z tą sytuacją pogodzić, alebyśmy jej nie wybrali jako najracjonalniejszej ze wszystkich. Ale absolut, mówią, niema żadnego otoczenia i nie podlega obcym przymusom; on dobrowolnie sam z siebie postanowił stworzyć sobie widok raczej tego wszystkiego zła, niż widok, w którymby było zła mniej. Mówią, że doskonałość jego jest źródłem wszech rzeczy a jednak pierwszym skutkiem tej doskonałości jest straszliwa niedoskonałość wszystkiego, co jest dane w doświadczeniu skończonem. W jakimkolwiekbyśmy znaczeniu brali słowo »racjonalność«, daremnie się upierać przy tem, że taki sposób ujęcia wszech rzeczy robi na nasze skończone umysły wrażenie czegoś zupełnie racjonalnego. Teologowie bardzo bystro odczuli tę nieracjonalność, toteż kwestya »upadku«, przeznaczenia i łaski sprawiała im kłopot większy, niż cokolwiek innego, odkąd zaczęli przerabiać chrześcijaństwo na panteizm. Cała ta rzecz to jeden wielki kłopot pod względem intelektualnym i moralnym.

Przypuśćmy, że ten widok, czy romans kosmiczny, jaki absolut sam sobie przedstawia, jest w jego własnych oczach doskonały. Czemużby świat nie miał być jeszcze doskonalszy, gdyby się już na tem kończyło, gdyby do wnętrza świata

nie wchodził żaden widz skończony i nie uzupełniał niepotrzebnie tego widoku, który już był doskonały, swoim niedoskonałym sposobem patrzenia. Wyobraźmy sobie, że cały wszechświat to wspaniały egzemplarz książki zbiorowej dla idealnego czytelnika. Czy ten wszechświat będzie lepszy, czy też gorszy skutkiem tego, że zostało stworzone, prócz niego, niezliczone mnóstwo luźnych kartek i rozdziałów o tekście zepsutym, pełnym pomyłek drukarskich, które tylko fałszywe wyobrażenie dają o książce każdemu, kto na nie okiem rzuci? Przynajmniej to można powiedzieć o tych nadprogramowych okaleczeniach tekstu, że równowaga racjonalności nie przemawia za ich potrzebą. Zatem ta kwestya domaga się koniecznie rozwiązania: Jeśli wszechświat przedstawia dla samego abstraktu widok tak pełen racjonalności, dlaczegoż potrzeba go było rozdrobnić na te wszystkie widoczki współistniejące a gorsze i ułamkowe?

Leibnitz w swojej teodycei twierdzi, że Bóg ograniczał pewien rozum z góry już w rzeczach zawarty, rozum, który sprawia, że się pewne kombinacye wykluczają, że pewne dobra istnieć nie mogą. Bóg naprzód, z góry przejrzał wszystkie światy, jakie tylko mógł stworzyć i aktem, który Leibnitz nazywa jego wolą poprzedzającą, wybrał nasz rzeczywiście istniejący świat, w którym zło, niestety konieczne w jakiś sposób, jest zredukowane do minimum. Zatem nasz świat jest najlepszy ze wszystkich możliwych, ale w żadnym

razie nie jest najbardziej pożądanym w abstrakcyi. Dokonawszy w myśli tego wyboru, Bóg powziął postanowienie, które Leibnitz nazywa następczem lub decydującem: rzucił słowo »Fiat« i wybrany świat znalazł się nagle w bycie rzeczywistym wraz ze wszystkimi skończonemi stworzeniami, które w nim mieszkają i muszą znosić jego niedoskonałości a nie dzielą ze swym stwórcą owego widoku, w którym jego spojrzenie godzi światła i cienie.

Lotze wypowiedział kilka głębokich uwag o tej koncepcyi Leibnitza a uwagi te odpowiadają ściśle temu, co ja powiedziałem o koncepcyi wyznawców absolutu. Świat wyrzucony z umysłu stwórcy słowem fiat i istniejący poza swoim autorem to sfera bytu niedoskonałego: w nim tylko części poszczególne powstają jedne po drugich. Jeśli te części nabierają widocznej cechy boskości dopiero wtedy, gdy na nie patrzeć zbiorowo, jako na całość, wtedy słusznie powiada Lotze, świat staje się uboższym a nie bogatszym przez boskie słowo fiat. Lepiejby było, gdyby Bóg był został przy swojej decyzji poprzedzającej przy wyborze pomysłu a nie wydawał potem postanowienia twórczego. Pomysł, jako pomysł był przedziwny; mógł tylko stracić na wprowadzeniu go w rzeczywistość¹⁰). I podobnie ja się spytam: miałżeby kiedyś absolut spaść ze szczebla doskonałości własnego całkowitego poznania rzeczy i rozprysnąć

się w mnóstwo naszych skończonych aktów poznawczych?

Trzeba jednak przyznać, że wielu z nowszych wyznawców absolutu w Anglii mówi otwarcie o niedoskonałej racjonalności absolutu z tego punktu widzenia. P. Mc. Taggart, na przykład, pisze: Czy każdy nasz błąd w dostrzeganiu doskonałości świata nie psuje go tem samem?... Bo, o ile nie widzimy doskonałości świata, sami jesteśmy o tyle samo niedoskonalali. A że jesteśmy częściami wszechświata, przeto wszechświat nie może być doskonały¹¹). A p. Joachim znajduje zupełnie te same trudności. Powiada, że hipoteza absolutu to teoria prawdy oparta na pojęciu związku i stawia sobie pytanie, jak można pojąć to, że samozatwierdzanie się umysłów skończonych ma być zawarte jako moment konieczny w istnieniu całkowitego związku wszech rzeczy w absolicie, mimo że to samostwierdzanie się w swojej ostatecznej formie jest błędem. Ten problem, powtarzam, jest to jego zdaniem, łamigłówka nie do rozwiązania. Jeśli prawda to źródło i początek wszystkiego, jakże się w to błąd wśliżnać potrafi? Zatem dochodzi do wniosku, że teoria prawdy, oparta na pojęciu związku, rozbija się u samego wejścia do portu. A mimo tej gorszej formy nieracjonalności, p. Joachim mocno obstaje za bezpośrednią oczywistością tej straconej teorii, w której wartość, jak powiada, »nigdy nie wątpił.« To otwarte z jego strony wyznanie nie-

wzruszonej wiary w absolut, której nawet jego własny krytycyzm i wątpliwość zachwiać nie mogą, to mówi, mojem zdaniem, bardzo wiele. Widać, że nie tylko empirycy ale i wyznawcy absolutu, byleby tylko byli tak szczerzy, jak ten autor, wyznaćby musieli, że pierwszą rzeczą w ich filozofii jest subiektywny sposób widzenia prawdy możliwej. Potem dopiero używają argumentów, żeby to, ile możliwości, zamienić na pewność lub prawdopodobieństwo.

Wyobrażam sobie, że zwolennik absolutu odpowie na to, że on przynajmniej niema nic do czynienia z samymi tylko prawdopodobieństwami, ale natura rzeczy wymaga z konieczności logicznej tego mnóstwa błędnych kopii a wobec tego, wszechświat nie może być książką tylko dla absolutu. Bo, czyżesmy nie określili absolutu, jako całkowitą świadomość wszystkiego, cokolwiek istnieje? Czyż więc jego pole widzenia nie musi się składać z części? A czemuż innem mogą być części świadomości całkowitej, jeżeli nie świadomościami cząstkowymi? Zatem nasze skończone umysły muszą współistnieć z umysłem absolutnym. Jesteśmy składnikami jego i on nie może istnieć bez nas. Jednakże, jeśliby kto próbował, odpowiadać nam w ten sposób, pozwolę sobie przypomnieć mu, że w ten sposób bierze pluralistyczną broń do ręki a opuszcza sprawę absolutu. Ta myśl, że absolut składa się z części od których jego byt zależy, to skrajny empiryzm.

Absolut, jako absolut prawdziwy, niema części składowych, tylko ma przedmioty a jeżeli z tych przedmiotów każdy zaczyna być sam sobą, być osobnikiem na swój własny rachunek, to trzeba te osobniki dopisać i dodać do świadomości absolutnej ale jako dodajniki a nie jako elementy zawarte z góry w jego definicyi. Absolut to koncepcya racjonalistyczna. Racyonalizm przechodzi od całości do części a zawsze uważa, że całość sama sobie wystarcza¹⁴).

Zatem dochodzę na razie do wniosku takiego: jakkolwiek hipoteza absolutu daje nam pewnego rodzaju spokój natury religijnej i w ten sposób spełnia ogromnie doniosłą funkcję racjonalizacyi świata, to jednak hipoteza ta jest stanowczo nieracyonalna z punktu widzenia intelektualnego. Ogół doskonały idealnie musi niewątpliwie posiadać części również doskonałe — jeśli kiedykolwiek mamy słuchać logiki, nie możemy od niej odstępować i w tej definicyi. Definicja określa absolut jako ogół idealnie doskonały a mimo to prawie wszystkie, jeżeli nie wszystkie jego części są niedoskonałe. Widocznie w pojęciu tem brak wewnętrznego związku; ono daje nam raczej zagadkę niż rozwiązanie problemu. Stwarza spekulatywną łamigłówkę: tak zwaną tajemnicę zła i błędu, od której pluralistyczna metafizyka jest zupełnie wolna.

W każdej metafizyce pluralistycznej problemy, jakie nastrocza zło, są natury praktycznej a nie

spekulatywnej. Jediną kwestyą, którą pluralizm na ten temat roztrząsa jest nie to, dlaczego zło wogóle istnieć musi, tylko w jaki sposób można zmniejszyć jego rzeczywistą ilość. »Bóg« w życiu religijnem ludzi zwyczajnych to nie jest nazwa na określenie ogółu wszech rzeczy, broń Boże, to tylko nazwa na idealną dążność wszech rzeczy, z której wiara robi osobę nadludzką; ta osoba wzywa nas, abyśmy jej pomagali w jej zamiarach i pomaga nam w naszych, jeśli nasze zamiary na to zasługują. Osoba ta działa w otoczeniu zewnętrznem, ma granice i ma wrogów. Kiedy John Mill powiada, że pojęcie wszechmocy boskiej trzeba zarzucić, jeżeli Bóg ma być przedmiotem religii, ma niewątpliwie słuszność. Ale tak na nas cięży wpływ leniwego monizmu, który zalega daremnie nawet okolice imienia boskiego, że tak proste i prawdziwe zdanie uchodziło powszechnie za paradoks: Bóg, mówiono na to, nie może mieć granic. Ja wierzę, że jedyny Bóg, jakiego warto tem imieniem nazywać musi mieć granice a powrócę jeszcze do tego punktu w następnym wykładzie. Jeżeli absolut istnieje jako suma dodajników a ta hipoteza musi zostać nierozstrzygnięta, mimo jej nieracjonalnych rysów — wtedy absolut jest to tylko szerszy ogół kosmiczny a nasz Bóg jest tylko jego częścią najbardziej idealną. Trudno wogóle taką hipotezę absolutu uważać po ludzku za hipotezę religijną. »Dreszcz nieskończoności« oto najlepsza nazwa na reakcyę, która to pojęcie budzi.

Zwracam uwagę na to, że wszystkie te nieracjonalności i kłopoty, które się na pojęciu absolutu piętrzą a od których Bóg skończony jest zgoła wolny, pochodzą stąd, że absolut niema żadnego, zgoła żadnego otoczenia poza sobą samym. Natomiast Bóg skończony, którego absolutowi przeciwstawiam, może prawie nie mieć poza sobą samym — to się da pojąć; być może, że on tryumf odniósł nad wszystkim i pochłoniął wszystko po najdrobniejszą cząstkę wszechświata; ale ta właśnie cząstka, jakkolwiek drobna, sprowadza go do stanu bytu względnego i wszechświat w zasadzie uwalnia od wszystkich tych nieracjonalności, które się wiążą z przyjęciem absolutu. Jedyna nieracjonalność, jaka pozostaje, byłaby ta, o którą oskarżają pluralizm jako taki, ale o niej powiem parę słów później.

Męczyłem moje audytoryum na tym wykładzie tak rozlicznymi subtelnościami, że dodam tylko jeszcze dwa punkty do tego mojego aktu oskarżenia.

Naprzód więc, pozwolę sobie przypomnieć, że absolut nie przydaje się zgoła do jakiejkolwiek dedukcyi. Zapewnia nam bezpieczeństwo bezwzględne, jeżeli kto chce, ale da się pogodzić z każdym niebezpieczeństwem względnym. Niepodobna wejść do świata zjawisk z pojęciem absolutu w garści i z góry już nazwać każdy szczegół, który się tam prawdopodobnie napotka. Ale czemkolwiekby się okazały przedmioty doświad-

czenia, po fakcie doświadczenia, absolut przyjmie je za swoje. Funkcye tej hipotezy odnoszą się tylko do przeszłości a nigdy do przyszłości. Czemkolwiek byłby nasz świat rzeczywiście istniejący, zawsze miałby to być ze względu na fakt właśnie taki rodzaj świata, który się absolutowi podobało zagrać samemu przed sobą jako widowisko. Po drugie, absolut pojmują zawsze idealistycznie jako istotę wszystkowiedzącą. Jeśli ktoś snuje tę myśl konsekwentnie dalej, dochodzi do nadzwyczaj zabawnej koncepcyi umysłu absolutnego, który musi dźwigać nieprzebrane mnóstwo wiadomości nieużytecznych. Jedną z wielu reductiones ad absurdum, z pomocą których idealiści zwalczają pluralizm a myślą, że dowieść potrafią istnienia jedności absolutnej, to rozumowanie następujące: Przypuśćmy, że istnieje wiele różnych faktów; ponieważ jednak z zasady idealizmu wypływa, że fakty istnieją tylko dzięki temu, że je ktoś poznaje, przeto ta większa ilość faktów wymaga większej ilości podmiotów poznających. Ale to istnienie większej ilości podmiotów poznających, to samo jest znowu faktem, który z kolei wymaga dla siebie podmiotu poznającego, zaczem potrzeba przyjąć jeden bezwzględny podmiot poznający. Wszystkie fakty prowadzą do niego. Jeżeli zaś i to jest faktem, że ten stół nie jest krzesłem, ani nosorożcem, ani logarytmem i nie stoi o milę od

drzwi, nie jest wart pięciuset funtów szterlingów i niema tysiąca wieków, to absolut musi właśnie teraz mieć w świadomości wszystkie te przeczenia, szczegółowo. On musi nie tylko wiedzieć, czym każda rzecz jest, ale tak samo wiedzieć musi, czym każda rzecz nie jest. Ta atmosfera nieskończonej ilości negatywnych szczegółów — zwracam uwagę, że to muszą być szczegóły — ta atmosfera unosząca się około każdej rzeczy, wydaje się nam ciężarem tak bezużytecznym, że to jeszcze więcej odgradza absolut od naszej sympatii. Prócz tego, jeżeli to jest faktem, że niektóre idee są niedorzeczne, absolut musiał jednak myśleć te niemądre idee, aby je wstawić w kategorię niedorzeczności. W jego umyśle musi być śmiecia tyle, że łatwo gotowo przeważać w ogólnej sumie materyał bardziej pożądanym. Słusznie możnaby się obawiać, że absolut gotów pęknąć z tego nadmiaru tłuszczu, niepotrzebnej krwi i przekarmienia wiadomościami bezużytecznymi.

Zaoszczędzę wam dalszych zarzutów. Koniec końcem wynika z tego, że do wiary w absolut nie zmusza nas logika, absolut bowiem zawiera pewne szczególne jemu tylko właściwe rysy nieracjonalne, jednakże myśliciel, któremu by się absolut nie narzucał z bezpośrednią oczywistością (aby użyć słów P. Joachima) może go mimo to uważać za hipotezę budzącą uczucia wzniosłe. Jako taka hipoteza może absolut, mimo wszyst-

kie swoje braki, być bardziej racjonalny, niż cokolwiek innego, wobec tego, że potrafi dawać poczucie spokoju wewnętrznego i jest w nim jakaś wielkość form. Ale wobec tego, że rywalizuje z nim świat ciągnący się w linii prostej bez końca w czasie przeto: rzeczywistość MOŻE istnieć w formie dystrybutywnej, nie w postaci ogółu ale w postaci zbioru jednostek oddzielnych, zupełnie zgodnie z tym widokiem jaki świat naprawdę przedstawia, oto hipoteza przeciwko absolutyzmowi. Na pierwszy rzut oka przemawia na korzyść tych poszczególnych jednostek to, że są w każdym razie dość rzeczywiste na to, żeby się dać w tej swojej odrębności jednostkowej poznać każdemu, podczas gdy absolut dawał się, jak dotąd, poznać bezpośrednio tylko niewielu mistykom a nawet dla nich nie był dość jasny i jednoznaczny. Obrońcy absolutu zapewniają nas, że każda dystrybutywna forma bytu jest zakażona i podmi-nowana sprzecznością wewnętrzną. Skoro nie umiemy przyswoić sobie ich argumentów, a nie umieliśmy tego dokazać, nie mamy, mojem zdaniem, innej drogi, tylko zostawmy absolut na grobie absolutu a sami szukajmy rzeczywistości w jakimś kierunku bardziej obiecującym, właśnie pośród szczegółów świata skończonego i danego bezpośrednio.

Jeśli te słowa moje brzmią źle dla ucha tego lub owego z moich słuchaczy, jeśli w nich kto słyszy nawet ton bluźnierstwa, smutno mi. Być może, złagodzi się to wrażenie, kiedy przejdę do dalszych wykładów.

VI.

FECHNER.

Wykład VI.

Fechner.

Urok absolutu rozpadł się nam w rękę. Logiczne argumenty za nim spaliły na panewce. Najlepsi jego malarze nadworni dawali jego portrety bez wyrazu i zamazane do ostateczności. Pocięchy z niego żadnej, chyba ta jedna i to niezbyt rozczulająca myśl, że absolut ma się sam znakomicie a my potrafimy się przekonać, że i z nami wszystko jak najlepiej, bylebyśmy się wznieść potrafili aż do jego, wiecznego punktu widzenia. Co więcej, absolut zatruwa filozofię i teologię trudnościami, o którychby nikt nigdy nie słyszał, gdyby nie ten gość nieproszony.

Jeśli jednak wykreślimy absolut ze świata, czy musimy wtedy dojść do wniosku, że w zakresie świadomości świat nie posiada już nic lepszego nad świadomość naszą? Czy cała nasza instynktowna wiara w istnienie istot wyższych niema żadnego znaczenia i nic nie znaczy to, że się nasze wnętrze wciąż za bóstwem ogląda i szuka jego

towarzystwa? Czy to tylko złudzenie wzniosłe, właściwe istotom koniecznie i zawsze towarzyskim a obdarzonym wyobraźnią?

Uważam, że taki przeczący wniosek byłby to krok rozpaczliwy a przedwczesny, byłby zgodny z zasadą: wziął dyabeł Jasia, niech kołyskę bierze! Logika przecież pozwala wierzyć w byty wyższe nad człowieka, mimo że się ich wcale nie identyfikuje z absolutem. Najnowsze przymierze zaczepno-odporne między pewnymi grupami kleru chrześcijańskiego a naszą filozofią transcendentálną, opiera się mojem zdaniem, na pomyłce fatalnej, mimo że i ona polega na dobrej wierze. Ani Jehowa starego testamentu, ani Ojciec Niebieski nowego testamentu, nie mają nic wspólnego z absolutem, chyba to, że oni obaj a absolut trzeci są zarówno czemś wyższem niż człowiek. A jeżeli mi kto powie, że absolut to konieczne stadium rozwojowe do którego musiał w umysłach bardziej refleksyjnych i nowoczesnych dojść Bóg Abrahama, kiedy się już był naprzód przeobraził w Boga Dawida a później przeszedł w Boga jesusowego, temu opowiem, że, chociaż mogło tak być u pewnych szczególnie filozoficznych umysłów, ale ten rozwój szedł zupełnie innemi drogami w umysłach, któreby znacznie właściwiej należało nazwać religijnymi. Przemawia zatem cała historia chrześcijaństwa opartego na ewangelii. Mam zamiar w tych wykładach bronić właśnie tych innych dróg rozwojowych. Pragnę do-

ktrynę absolutu postawić tam, gdzie jej miejsce; niech nam nie zasłania całego nieba, niech nie wyklucza wszelkiej innej możliwej myśli wyższej— jak się to chyba nieraz dzieje w umyśle niejednego studenta, który się z absolutem zapoznaje, mimo że się naprzód dość blisko nie zapoznał z filozofią. Chciałbym przeciwstawić filozofii absolutu pewien system, który wzięty w oderwaniu, pokazuje na pierwszy rzut oka wiele cech wspólnych z absolutyzmem, ale, jeśli wejść w jego szczegóły konkretne i w jego ducha, widzi się, że to biegun wprost przeciwny. Chcę mówić o filozofii Gustawa Teodora Fechnera; pisarz to dotychczas bardzo mało znany publiczności czytającej w Anglii a jednak mam to przekonanie, że z czasem wpływ jego zacznie wzrastać coraz, coraz więcej.

Podziwiam jego nadzwyczajną uchwytność, potężną plastykę i bogactwo szczegółów a chciałbym ten podziw obudzić i u moich obecnych słuchaczy. Z pośród wielu conceptów filozoficznych, jakie za moich czasów słyszałem, przypominam sobie powiedzenie pewnej damy, mimo, że zapomniałem wszystkie inne twierdzenia z jej systemu. A jednak i to jedno byłoby mogło uwiecznić jej imię we wszystkich programach uniwersyteckich i rozprawach doktorskich, gdyby się była tylko urodziła na wyspach jońskich przed jakimi trzema tysiącami lat. Powiedziała, że wszechświat składa się tylko z dwóch pierwiastków a mianowicie:

z grubego i cienkiego. Nikt nie może tej analizie odmówić słuszności w jej właściwym zakresie (jakkolwiek w świetle naszej współczesnej wiedzy o przyrodzie sama ta analiza wygląda i brzmi trochę »cienko«), jednakże nigdzie się te słowa nie dadzą zastosować tak ściśle, jak w tej części wszechświata, która nosi nazwę filozofii. Ja, na przykład, jestem przekonany, że niejeden z Was słuchając tego biednego sprawozdania z idealizmu transcendentnego, na jakie się potrafiłem zdobyć, miał to wrażenie, że jego argumenty są strasznie cienkie a terminy które nam idealizm daje, są cienkie tak, że choćbyś nimi, niewiedzieć jak, nasz gruby, ciężki świat oplątywał i motał, zawsze mu jeszcze w nich zimno.

Inni, oczywiście powiedzą, że tylko mój wykład był za cienki; niech i tak będzie, ale mam to przekonanie, że odnośne doktryny są jeszcze cieńsze. Od Greena aż do Haldana wszyscy nam pokazują absolut, jako jedyny czynnik, który potrafi rozwikłać gęsty chaos doświadczenia, wśród którego życie nasze płynie a jednak absolut zostaje nadal czystą abstrakcją i prawie nikt się nie stara nadać mu form, choć trochę, bardziej konkretnych. Otwieram Greena i nie znajduję tam nic więcej, tylko transcendentálną jaźń apercepcyi (termin kantowski na oznaczenie tego faktu, że każda rzecz, która ma być składnikiem doświadczenia, musi być przedmiotem świadomości). Green wydyma to w bańkę mydlaną niezależną od czasu

a tak wielką, że się w niej cały wszechświat odbija. Natura, Green ciągle w to bije, składa się tylko ze stosunków a jeżeli tak, to potrzeba przyjąć działanie umysłu wiecznego; przyjąć świadomość, która się sama wyróżnia i stosunkom żadnym nie ulega, jakkolwiek z ich pomocą określa inne rzeczy. Jakkolwiek bez niej niema żadnego następstwa w czasie, ona sama jest niezależna od wszelkiego następstwa czasowego. Biorę obu Cairdów a oni mało co więcej mówią o zasadzie wszechświata—zawsze ten sam zwrot do identyczności jaźni od różnorodności jej przedmiotów. Ona się od nich oddziela i uświadamia je sobie w tem odosobnieniu wzajemnem, bo równocześnie wiąże je z sobą jako elementy jednej wyższej świadomości, w której sobie uświadamia siebie samą.

To już, chyba, sama kwintessencya tego co cienie; a to wcale ciała nie nabiera, kiedy się człowiek przez góry książek przegryzie i dojdzie do tego, że ta wielka jaźń, która wszystko obejmuje, to rozum absolutny, jako taki i że on jest absolutny dlatego, że stale używa pewnych pustych »kategorij« i z ich pomocą dokonywa swego znakomitego dzieła, które polega na powiązaniu wszystkiego stosunkami. Wszystek czynny materiał został niejako wygotowany z faktu przyrody a został tylko całkiem nagi formalizm intelektualistyczny.

Hegel starał się, jakeśmy widzieli, zrobić ten system bardziej uchwytym przez to, że wprowa-

dzał »dyalektykę« w stosunki między rzeczami, ale, jeżeli się zwrócimy do tych, którzy jego imię z największą czcią wymawiają, zobaczymy, że zarzucili wszystkie szczegóły jego pomysłu a tylko wielbią po prostu jego zamiary — podobnie jak i myśmy to robili po swojemu. P. Haldane, na przykład, w swoich bardzo sympatycznych wykładach w fundacyi Gifforda wynosi Hegla pod niebiosą, ale mówi o nim nie wiele więcej nadto, że »kategorye, w których umysł mieści swe doświadczenia i sens im nadaje, ogólne nagłówki, pod którymi szeregi szczegółów są zebrane w jedno, stanowią rodzaj łańcucha logicznego, w którym z pierwszego elementu wynika ostatni a z ostatniego pierwszy i w tym ostatnim tkwi prawda o pierwszym.« Jestto schemat logiczny bardzo cienki a P. Haldan prawie, że się nie stara okryć go wogóle jakimkolwiek ciałem. Powiada wprowadzić, że koniecznym warunkiem poprzedzającym w rzeczywistości umysł absolutny sam w sobie i umysł absolutny w jego postaci odrębnej, bo on sam siebie od siebie odróżnia, jest umysł absolutny w syntezie a że ta synteza stanowi rzeczywistą istotę umysłu absolutnego, przeto musi się jego cecha dyalektyczna objawiać w postaci tak konkretnej, jak poezya Goethego lub Wordswortha a podobnie w postaci religijnej. »Istota Boga, istota umysłu absolutnego nosi znamię troistego ruchu dyalektycznego, zaczem istotą Boga, o ile się ona objawia w religii, musi być troistość,

Trójca.« Jednakże ta heglowska filozofia p. Haldana, poza tem, że wymienia Goethego i Wordswortha, nie wprowadza nas ani na cal w głąb pomiędzy konkretne szczegóły świata, który na prawdę zamieszkujemy.

Podobnie cienki jest p. Taylor zarówno w swoich zasadach, jak i w tem, co z nich wynika. Za przykładem p. Bradleya zapewnia nas na początku, że rzeczywistość nie może zawierać sprzeczności wewnętrznej, ponieważ jednak zostawać w stosunku z czemkolwiek rzeczywistem poza sobą samym jestto zawierać sprzeczność wewnętrzną, zatem ostateczny byt rzeczywisty musi to być jedyny, wszystko w swej syntezie obejmujący ogół. Ale na końcu swojej znakomicie pisanej książki umie nam tyle tylko powiedzieć o tym ogóle, że »to pojęcie nie stanowi żadnego przyczynku do naszej wiedzy i nie może samo stanowić motywu dla naszych usiłowań w praktyce.«

Pan Mc. Taggart proponuje nam prawie tak samo cienki wikt. »Wartość praktyczna filozofii Hegla leży głównie w tej oderwanej pewności, którą nam logika daje, że cała rzeczywistość jest racjonalna i dobra, nawet, gdybyśmy w ostateczności pojąć tego nie mogli, dlaczego tak jest.... Nie, żeby nam logika pokazywała, o ile fakty wokoło nas są dobre, ani żeby nam mówiła, jak je możemy ulepszyć — nie, ona tylko dowodzi, że te fakty, podobnie jak wszystko, co rzeczywiste, są sub specie aeternitatis doskonałe a sub

specie temporis są do doskonałości przeznaczone.«

I tu znowu żadnego szczegółu, tylko ta oderwana pewność, że, czemkolwiek miałyby być ten czy ów szczegół, zawsze będzie czemś dobrem. Zwyczajny człowiek ma tę samą pewność i bez dyalektyki, bo po prostu z podniesionem czołem i jasnymi oczyma patrzy na wszechświat w którym się urodził i żyje. Filozofia transcendentalna ma to do siebie, że pogardliwie i z góry spogląda na objawy czysto życiowe a takim objawem jest i ten zwyczajny zapal do życia; ona ma pretensję do tego, żeby naszą prostą i bezpośrednią wiarę w życie ująć w formę logicznie uzasadnionych sądów pewnych, o których wątpić byłoby nedorzecznnością. Jednakże cała podstawa na której spoczywa ta tak niezachwiana pewność samego p. Taggarta redukuje się do pewnego twierdzenia, opartego na ewangelii Hegla a mianowicie, że w każdej części doświadczenia i w myśli każdej, mimo że to rzeczy ograniczone »mieszka jednak implicate« cała rzeczywistość (idea absolutna, jak ją Hegel nazywa.)

To jest istotnie heglowski sposób patrzenia i Hegel myśli, że szczegóły jego dyalektyki dowodzą jego prawdziwości. Ale uczniowie, którzy nie uznają szczegółowych wywodów Hegla a jednak lgną do jego sposobu widzenia, nie stoją wcale wyżej, niż ludzie zwyczajni z ich prostym zapalem lub wiarą dobrowolnie przyjętą, mimo że

mają pretensję do świadomości bardziej racjonalnej. Myśmy sami widzieli niejedną słabą stronę dowodów monistycznych. P. Mc. Taggart także niejedną łatkę przypina logice Hegla a w końcu dochodzi do wniosku, że »każda prawdziwa filozofia musi być mistyczna, oczywiście, nie w swej metodzie, ale w swoich ostatecznych wnioskach.« Przecież to nic więcej nie znaczy, tylko to, że metody racjonalistyczne zostawiają nas na lodzie, mimo całej swej wyższości i w końcu uzupełniać je musi subiektywne widzenie rzeczy i wiara. Ale jakże mało konkretne i cienkie jest tutaj to subiektywne widzenie, żeby już nic nie mówić o wierze! Ogół wszystkiego co rzeczywiste, najwyraźniej nie dany nam w naszych doświadczeniach skończonych, musi, mimo to, być w każdym z nich w jakiś sposób zawarty *implicite*, mimo, że żaden z nas nie potrafi nigdy zrozumieć, jak się to dzieje — nagie słówko »*implicite*« musi tu dźwigać całą piramidę systemu monistycznego na swoim ostrzu bardzo cienkiem. Monistyczny system prawdy p. Joachima spoczywa na ostrzu jeszcze cieńszem. — »Nigdy nie wątpiłem,« powiada, że powszechna i niezależna od czasu prawda jedną ma tylko treść lub znaczenie, jest jedna, całkowita, zupełna.« Wyznaje otwarcie, że racjonalizm daremnie usiłuje »podnieść tę bezpośrednią pewność do poziomu poznania refleksyjnego.« Po prostu, niema u niego żadnego przejścia od Prawdy

pisanej wielkimi czcionkami do tych wszystkich petitowych, małych prawd — i błędów — które życie następuje. Wystarcza mu ten fakt psychologiczny, że »on nigdy nie wątpił.«

To postawienie całej piramidy monizmu na ostrzach tak cienkich jak te, wydaje mi się raczej dziełem pewnej siebie, rozkazującej woli, która się z nikim i niczem nie liczy, raczej niż dziełem rozumu. Jedność jestto rzecz dobra, zatem rzeczy powinien łączyć związek; one powinny stanowić jedność; muszą istnieć kategorie, któreby je wiązały w jedność, mniejsza o to, jak rzeczy na oko rozłącza doświadczenie. We własnych pismach Hegla przeważa na każdym kroku ten tryb rozkazujący i łamie przeszkody zarówno językowe jak i logiczne. Błąd Hegla, jak słusznie powiada Profesor Royce »leży nie w tem, że wprowadził logikę w uczucie«, jak mu to niektórzy zarzucają, »ale w tem, że za jedyną logikę uważał logikę uczucia... Hegel więc suggestyonuje, mówi Royce, ale nigdy nie dochodzi do celu. System jego rozpadł się jako system, ale jego żywy sposób ujmowania naszego życia przetrwa wieki¹⁾.«

Widzieliśmy już ten żywy sposób ujmowania. On polega na tem, że w pewnem znaczeniu rzeczy realne nie są tylko po prostu same sobą, ale można je też brać nieściśle i niejasno i uważać je za inne same w sobie a że na to nie pozwala logika zwyczajna, zatem się należy wzniesć ponad nią. Logika zwyczajna nie pozwala na to, bo ona

podstawia pojęcia za rzeczy realne a pojęcia są po prostu tylko same sobą i nie są niczem więcej. Za pomocą tego, co Royce nazywa »systemem« Hegla usiłował Hegel przekonać nas, że pracował za pomocą pojęć i wypiłował z nich logikę w wyższym stylu, podczas gdy na prawdę cały Hegel razem ze swymi wynikami wyszedł z doświadczeń, spostrzeżeń, hipotez i uczuć.

Co ja sam mogę rozumieć przez rzeczy inne same w sobie, zobaczymy w następnym wykładzie. Na razie czas nam rzucić okiem na Fehnera. On jest taki, nie gruby, ale uchwytny i plastyczny, że stanowi ogromnie odświeżający kontrast z tamtym cienkim, oderwanym, biednym, wytartym wyglądem większej części naszych filozofów absolutu, kiedy swe spekulacje snują, z miną wygłodzonych szkolarzy.

Jest jakiś doprawdy zdumiewający i niesamowity kontrast pomiędzy oderwanymi pretensjami racjonalizmu a tem, czego potrafią dokonać na prawdę metody racjonalistyczne. Gdyby »logiczne pierwszeństwo« naszego umysłu było rzeczywiście tem samem, co »oczywista obecność« ogółu, »konkretnego ogółu«, całego rozumu, czy rzeczywistości, czy ducha, czy idei absolutnej, czy jak tam inaczej, w każdej naszej myśli skończonej i gdyby się ten rozum posługiwał (na przykład) metodą dyalektyczną, czyż to nie dziwna rzecz, że na najszerszem polu racjonalizacyi, jakie ludzkość zna a mianowicie w naukach przyrodniczych ani razu

nie próbowano metody dyalektycznej? Nie znam ani jednego, jedyne go wypadku zastosowania tej metody w naukach przyrodniczych. Wszystkie wyniki w tych naukach zawdzięczamy tylko hipotezom i dedukcyom z hipotez, które obserwacya za pomocą zmysłów kontroluje oraz analogiom z tem, co już poznano gdzieindziej.

◀Fechner▶ nie używa innych metod, tylko przyrodniczych, kiedy dowodzi słuszności swych metafizycznych wniosków o naturze rzeczy — ale chciałbym naprzód opowiedzieć kilka faktów z jego życia.

Urodzony w 1801, był synem ubogiego pastora wiejskiego a od roku 1817 do 1887, w tym roku umarł, zatem siedmdziesiąt lat żył w Lipsku i był typowym uczonym niemieckim starej daty. Dochody miał zawsze niewielkie, zatem mógł sobie pozwalać na ekstrawagancje tylko na polu myśli, ale te były już nadzwyczajne. Zdał na uniwersytecie lipskim egzaminy medyczne w dwudziestym pierwszym roku życia, jednakże zamiast zostać lekarzem, poświęcił się studjom fizyki. Po dziesięciu latach został profesorem fizyki, jakkolwiek wolno mu było wyklądać już przedtem. W międzyczasie jednak, chcąc związać koniec z końcem, musiał się oddawać ciężkiej pracy literackiej. Więc, na przykład, przetłumaczył cztery tomy fizyki Biota i sześć tomów chemii Thénarda a później zajmował się wydaniem rozszerzonych edycji tych dzieł. Wydawał podręczniki chemii

i fizyki, redagował czasopismo aptekarskie i encyklopedyę w ośmiu tomach a sam opracował blisko trzecią jej część. Ogłaszał rozprawy z dziedziny fizyki i własne badania eksperymentalne, szczególnie z dziedziny elektryczności. Wiadomo, że podstawą nauki o elektryczności są pomiary a pod tym względem klasyczne są do dziś dnia jego prace dokonane z pomocą najprostszych aparatów, które sam wykonał. W tym czasie ogłosił też wiele pism pół filozoficznych, pół humorystycznych pod pseudonimem Dra Misesa, które się doczekały kilku wydań a obok tego poezye, studia literackie i artystyczne i różne artykuły okolicznościowe.

Wyczerpany nadmierną pracą, biedą i złożony chorobą oczu musiał się około 38-go roku życia wstrzymać przez trzy lata od działalności publicznej. Choroby oczu nabawił się przy swoich klasycznych badaniach nad obrazami następczymi na siatkówce a do tego dołączyły się straszne ataki wyczerpania nerwowego połączone z bolesnem przeczułeniem wszystkich czynności. Dzisiejsza medycyna określiłaby zaraz cierpienie biednego Fehnera jako częściową newrozę chroniczną, ale w owych czasach stan tak poważny uważano za jakieś nawiedzenie, niewiadomo czemu tak złośliwe; więc kiedy zaczął nagle przychodzić do zdrowia, brał to za jakiś cud boski a podobnie patrzyło jego otoczenie. Ta choroba stanowiła przełom w jego życiu; pierwszy raz stanął wtedy

u wrót rozpacz. »Gdybym nie był wierzył gorąco, że moja silna wiara zostanie w jakiś sposób nagrodzona, pisze Fechner, so hätte ich jene Zeit nicht ausgehalten.« Uzdrowiła go jego religijna wiara i wiara we wszechświat — zaczęł postanowił sobie odtąd rozwijać i krzewić w świecie jedną i drugą wiarę. Dokonywał tego w jak najszerszym zakresie, ale dokonał jeszcze i wielu innych rzeczy, zanim żywota dokonał.

Więc wydał dzieło o anatomii, również klasyczne; cztery tomy obliczeń i experimentów z dziedziny, którą nazwał psychofizyką — niektórzy utrzymują, że w pierwszym tomie tego dzieła położył podwaliny pod psychologię naukową; tom o ewolucyi organizmów i dwa tomy estetyki eksperymentalnej, którą znowu wielu uważa za fundament nowej nauki. O dziełach jego treści więcej religijnej i filozoficznej, zaraz będziemy mówili.

Cały Lipsk żałował go, gdy umarł, bo to był idealny typ uczonego szkoły niemieckiej, zarówno śmiały i oryginalny w dziedzinie myśli, jak prosty i przystępny w życiu, skromny, genialny, pracowity, oddany prawdzie i nauce a piszący przedziwnym rodzinnym stylem. Generacya materyalistyczna nazywała w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych spekulacye jego fantazyami, ale na jej miejsce przyszła generacya nowa o wyobraźni bardziej lotnej i dziś tacy ludzie jak Preyer,

Wundt, Paulsen albo Lasswitz mogą Fechnera nazywać swoim mistrzem.

Umysł Fechnera to jeden z takich skomplikowanych środków, z których się drogi prawdy w różne strony rozchodzą; ludzie na nich stają od czasu do czasu, ale bardzo rzadko; punkty to szczególne, bo nic nie jest od nich zbyt dalekie i nic im nie jest zbyt bliskie, zaczem wszystko z nich widać we właściwej perspektywie. Niewyczerpana cierpliwość w obserwacyi, ścisłość w obliczeniach, nadzwyczajna bystrość w spostrzeganiu różnic i zdolność odczucia sercem tego co najbardziej ludzkie, wszystkie te cechy zdobiły Fechnera w jaknajszerszym zakresie a nie widać było, żeby która z nich przeszkadzała drugiej. Był to rzeczywiście filozof w »wielkiem« znaczeniu, jakkolwiek bez porównania mniej od innych filozofów dbał o abstrakcyę w rodzaju tych »cienkich.« Dla niego abstrakcyą żyła w tem, co konkretne a ukrytym motywem wszystkich jego prac była potrzeba coraz lepszego uzasadnienia tego, co nazywał swoim jasnym poglądem na świat, jasnym jako światło dzienne. Ten jasny jak dzień pogląd była to wiara że świat w swoich najrozmaitszych wymiarach i długościach fal, w aktach wykluczania i obejmowania przeróżnych czynników jest wszędzie i zawsze żywy i świadomy. Pięćdziesiąt lat czekało jego zasadnicze dziełko »Zend-awesta« na drugie wydanie (1901). Jedna jaskółka, tak ładnie pisze Fechner, nie stanowi wiosny, ale nie nadle-

ciałaby i pierwsza jaskółka, gdyby nie to, że nadchodzi wiosna; dla mnie tą wiosną jest mój jasny jak dzień pogląd na świat, który kiedyś zwycięży.

Pierworodnym grzechem naszego, popularnego jak i naukowego myślenia jest, zdaniem Fechnera, to zdawna zakorzenione i stałe przekonanie, że pierwiastek duchowy nie jest w naturze regułą tylko wyjątkiem. Zazwyczaj nie wierzymy w to, żeby się żywot nasz karmił u piersi żywota większego, żeby indywidualność naszą dźwigała indywidualność większa, któraby oczywiście była więcej świadoma i bardziej niezależna, niż jej wszystkie wytwory a natomiast uważamy zazwyczaj, że wszystko, co poza naszym życiem leży, to tylko żużel i popiół na jego powierzchni; a jeśli nawet kto wierzy w Ducha św. to z jednej strony wyobraża Go sobie jako coś bezcielesnego a z drugiej pojmuje naturę jako coś, co niema duszy. Jakaż pociecha, pyta Fechner, jaki pokój wewnętrzny może płynąć z takiej nauki? Kwiaty schną pod jej technieniem a z gwiazd się robią kamienie; nasze własne ciało przestaje być godne ducha a staje się tylko dziedziną grubych zmysłów. Księga natury staje się tomem mechaniki, która za coś nienormalnego uważa wszystko, co żyje; przepaść otwiera się pomiędzy nami a wszystkim, co wyższe od nas; Bóg zmienia się w ognisko pustych abstrakcyj.

Fechnerowski jak dzień jasny pogląd na świat

jest pełen życia a tem wielkiem narzędziem, które mu życie nadaje jest analogia. Nie znajdziesz u niego ani jednego argumentu racjonalistycznego, tylko same takie rozumowania, jakimi się stale posługujemy w życiu praktycznem. Naprzykład: Mój dom zbudował ktoś, świat także musiał ktoś zbudować. Świat jest większy od mego domu; musiał go też budować ktoś większy. Moje ciało porusza się pod wpływem uczuć i woli; słońce, księżyc, morze i wiatr to rzeczy znacznie silniejsze od mego ciała, musi je zatem poruszać potężniejsze od mego uczucie i wola. Żyję teraz i zmieniam się z dnia na dzień; będę pewnie żył i po śmierci i będę dalszym zmianom ulegał etc....

Bain określa geniusz jako zdolność do spostrzegania analogii. Fechner miał w tym kierunku zdolność nieograniczoną, ale równie dobrze spostrzegał i różnice. Mawiał, że najczęstszy błąd naszych analogii to pomijanie różnic. My, naprzykład, zazwyczaj rozumiemy słusznie, że, skoro wszystkie znane nam duchy są połączone z ciałami, zatem i boski duch musi być z ciałem złączony, ale wysnuwamy stąd wniosek, że i to ciało musi być również jakimś ciałem zwierzęcem i stąd wyobrażamy sobie Boga zanadto na obraz i podobieństwo ludzkie. Tymczasem analogia dopuszcza tylko jakieś ciało wogóle — szczególne rysy charakterystyczne naszego ciała to tylko objawy przystosowania do środowiska a nasze środowisko jest zupełnie różne od warunków, w których żyje

Bóg; jeśli więc Bóg ma wogóle jakieś ciało fizyczne, ono musi mieć budowę zgoła różną od naszego. We wszystkich pismach Fechnera analogie idą obok różnic a że on znakomicie potrafi notować jedno i drugie, to też nieraz umie uzasadnić swoje wnioski tem właśnie, coby mogło uchodzić za poważny przeciw niemu zarzut.

Duchy wyższego rzędu łączą się z ciałami wyższego rzędu. Cała ziemia, na której żyjemy musi mieć, zdaniem Fechnera, swą własną świadomość zbiorową. Tak samo każde słońce, księżyc i planeta; cały system słoneczny musi mieć swą własną, obszerniejszą świadomość, w której świadomość ziemi odgrywa pewną rolę. Tak samo system wszystkich ciał niebieskich musi mieć jako taki znowu swoją świadomość. A że on nie jest jeszcze sumą wszystkiego, co istnieje jako materia, więc dopiero cały ten system wraz ze wszystkim, co tylko istnieć może, jest ciałem tej bezwzględnie powszechnej świadomości wszechświata, którą ludzkość nazywa Bogiem.

Zatem w swych spekulacjach o Bogu Fechner jest monistą; ale w jego wszechświecie pomieszczają się istoty duchowe wszelkiego stopnia, od człowieka zaczawszy a skończywszy na Bogu, który wszystko obejmuje; gdy wyobraźnia Fechnera ma cały świat nadludzki wypełnić jakąś pozytywną treścią, zaludnia go po prostu duchami takimi jak te, które zamieszkują planety. On gorąco wierzy w ducha ziemi; uważa ziemię za naszego szcze-

gólniejszego anioła stróża; możemy się modlić do niej tak, jak się ludzie modlą do swoich świętych; uważam jednak, że i w jego systemie, podobnie jak w tylu teologiach, które historia wydała, Bóg najwyższy oznacza tylko pewnego rodzaju granicę, czy kres światów ponad człowiekiem. Ten Bóg wychodzi ogromnie cienko i abstrakcyjnie przy całym swoim majestacie a ludzie wolą swe interesy osobiste powierzać mniej oddalonym i oderwanym posłańcom i pośrednikom, których jest dość w każdym porządku nadprzyrodzonym.

Później będziemy się pytali, czy ten zwrot do monistycznej abstrakcji, który widzimy w spekulacji Fechnera, był logicznie konieczny. Ja sądzę, że logika go do tego nie zmuszała, ale na razie chciałbym wejść trochę głębiej w szczegóły jego myśli. Byłoby to wielką krzywdą dla niego, gdyby się go traktowało sumarycznie i po krótku. Bo, chociaż typ jego rozumowania jest prawie aż dziecięco prosty a same wnioski, do których dochodzi, można spisać nawet na jednej stronie, to jednak potęgę tego człowieka stanowi nieprzebrane bogactwo i plastyka jego wyobraźni, ogromna zdolność do przerzucania się na najrozmaitsze punkty widzenia, uderzająca erudycja, głębia i doskonały dobór szczegółów, jego styl przedziwnie prosty i naturalność bijąca z każdej jego kartki. Ma się to wrażenie, że ten człowiek nie żyje z drugiej ręki, tylko patrzy sam a mówi

tak, jak ten, którego stać na to a nie jak pierwszy z tuzina tych, co zawodowo psują papier swoją filozofią.

Jeżeli w oderwaniu weźmiemy jego najważniejszy wniosek zostający w związku z przedmiotem tych wykładów — będzie to twierdzenie, że budowa świata jest na wskrós i wszędzie jedna i ta sama. Świadomość wzrokowa jest w nas przywiązana do oczu a świadomość dotykowa do naszej skóry. A chociaż oko nie wie nic o wrażeniach skóry a skóra nic o wrażeniach oka, to jednak te wrażenia się łączą i występują w pewnego rodzaju stosunku i kombinacyi jako elementy świadomości obszerniejszej, którą każdy z nas nazywa swojem ja. Zupełnie tak samo więc, powiada Fechner, musimy przypuścić, że moja świadomość o sobie i świadomość drugich ludzi o sobie są wprawdzie oddzielone od siebie i żadna z nich nie wie bezpośrednio nic o drugiej, to jednak wie o nich i posługuje się nimi świadomość wyższa, świadomość rodzaju ludzkiego, której one są częściami składowymi. Podobnie królestwo zwierzęce i ludzkość razem wzięte są znowu warunkami nowej, jeszcze obszerniejszej świadomości. Ta nowa świadomość w kombinacyi ze świadomością królestwa roślin stanowi duszę ziemi a ta znowu zlewa zapas swego doświadczenia wewnętrznego z psychiką całego systemu słonecznego i tak dalej od syntezy do syntezy i ze szczebla na szczebel,

aż dojdziemy do świadomości bezwzględnie powszechnej.

Oto olbrzymi łańcuch analogii a początkiem jego fakty, które każdy bezpośrednio obserwować może na sobie samym.

To przypuszczenie, że ziemia jest obdarzona świadomością, natrafia na szczególny, instynktowny przesąd, który Fechner stara się dowcipnie przezwyciężyć. Zdaje się nam zawsze, że duch ludzki to świadomość najwyższa na ziemi a ziemia jest pod każdym względem niższa od człowieka. Jakżeby mogła jej świadomość być wyższa od naszej, jeżeli już ziemia ma wogóle jakąkolwiek świadomość?

Cóż mamy tu uważać za oznakę wyższości. Zastanówmy się nad tem głębiej a Fechner nam wykaże, że każdą z tych oznak z osobna i wszystkie razem ziemia posiada w stopniu wyższym i doskonalszym niż my. Fechner przechodzi kolejno i szczegółowo wszystkie różnice pomiędzy nami a ziemią i pokazuje, że one wszystkie przemawiają za wyższością ziemi. Spróbuję dotknąć tylko kilku punktów z tych rozważań.

Jedną z takich różnic jest, oczywiście, niezależność od innych istot poza sobą, Poza ziemią istnieją tylko inne ciała niebieskie. Wszystkie rzeczy, których my z otoczenia potrzebujemy, od których życie nasze zależy, jak powietrze, woda, pożywienie roślinne i zwierzęce, drudzy ludzie — to wszystko są składniki ziemi, to wszystko jest

w niej samej zawarte. Ziemia wystarcza sama sobie w bardzo wielu kierunkach, takich, w których my tej niezależności nie mamy. I takich kierunków są miliony. My prawie we wszystkim zależyśmy od niej; ona od nas tylko w minimalnej części swoich dziejów. Ona nas nosi w swej orbicie z zimy w lato i obraca nami z dnia w noc a z nocy w dzień.

Różnorodność w jedności oto druga oznaka wyższości. Różnorodność ziemi jest bez porównania większa niż któregośkolwiek organizmu, bo ona zawiera wszystkie nasze organizmy a obok nich nieskończoną ilość różnych rzeczy, których organizm ludzki nie zawiera. A jednak jak proste i potężne są fazy jej własnego życia! Tak jak cały wygląd jakiegokolwiek zwierzęcia jest spokojny i nieruchawy w porównaniu z szalonym ruchem jego ciałek krwi, tak i ziemia jest stworzeniem ogromnie spokojnem i nieruchawem w porównaniu ze stworzeniami, które żyją na jej powierzchni.

Rozwijać się samodzielnie a nie być formowanym przez kogoś, to także ludzie uważają za pewną wyższość. Jajo to istota wyższa niż kawałek gliny, który człowiek rękami ugniecie na podobieństwo ptaka. Doskonale; otóż ziemia rozwija się sama z siebie. Podobna jest do przedziwnego jaja; słońce zaś, niby kwoka, pobudza ją swem ciepłem do jej cyklów zmian rozwojowych. Należć do odrębnego typu i różnić się od innych istot w zakresie swojego typu to znowu znamię

wyższości. Ziemia różni się od wszystkich planet, a planety jako rodzaj istot, różnią się ogromnie od istot innych.

W dawnych czasach nazywano ziemię zwierzęciem; jednakże planeta to wyższy rodzaj istot niż zwierzęta a nawet niż ludzie. Bo to nie tylko coś większego na ilość, to nie jest tylko większy i bardziej niezgrabny wieloryb lub słoń, ale to istota, której rozmiary olbrzymie wymagają zgoła innego sposobu życia. Nasza organizacja podobna do zwierzęcej, zostaje w związku z naszą niższością. To, że się musimy poruszać tam i sam, że musimy wyciągać członki, zginać całe ciało, to wskazuje tylko na naszą niedoskonałość. Cóż są nasze nogi, jeżeli nie kule, z pomocą których uganiamy bez ustanku za tem wszystkim, czego nie mamy sami w sobie. Ziemia nie jest takim kaleką jak człowiek. Naco jej nogi podobne do naszych, skoro ona już ma sama w sobie to wszystko, za czem my z takim trudem gonimy? Miałaby naśladować swoją drobną częśćkę? Po co jej ramion, kiedy niema po co sięgać? Po co jej kark, skoro niema głowy do noszenia? Po co jej oczy lub nos, skoro ona i tak drogę znajdzie w przestrzeni a ma miliony oczu u wszystkich swoich zwierząt, oczu, które kierują ich ruchami na jej powierzchni, i wszystkie ich nosy posiada, do wąchania kwiatów, kiedy pękają. Bo, tak jak my jesteśmy częściami ziemi, tak organy nasze są jej organami. Ona jest, niejako, okiem i uchem na całej swej

powierzchni — wszystko, co każdy z nas widzi i słyszy z osobna, ona to widzi i słyszy wszystko na raz. Wydaje na swej powierzchni niezliczone rodzaje żywych istot a nieprzebrana mnogość wzajemnych stosunków psychicznych, jakie pomiędzy nimi zachodzą, stanowi składnik jej wyższego, ogólniejszego życia psychicznego.

Kiedy się zastanawiamy nad tą teorią, która głosi, że cały glob ziemski ma duszę podobnie jak ja, ma nasze ciało, popełniamy zazwyczaj błąd ten, że bierzemy analogię zbyt dosłownie i nie dopuszczamy różnic. Jeśli ziemia jest organizmem świadomym, mówimy, gdzież jest jej mózg i nerwy? Cóż w niej odpowiada sercu i płucom. Innemi słowy, spodziewamy się, że funkcye, która ona już spełnia za naszym pośrednictwem, będą się w niej odbywać jeszcze i poza nami i to w ten sam sposób jak u nas. Jednakże widzimy doskonale, jak ziemia spełnia niektóre z tych funkcyj w sposób zupełnie inny, niż my. Jeśli mówimy o czynności krążenia, to pocóż jej serca, skoro słońce samo utrzymuje w ruchu te masy wody, które na jej powierzchnię spadają jako deszcze i spływają po niej jako źródła, potoki i rzeki. Po co jej płuc we wnętrzu, skoro cała jej wrażliwością obdarzona powierzchnia zostaje w ciągłych stosunkach żywej wymiany z atmosferą, która ją otula? X

Ale największy kłopot z mózgiem ziemi. Wszelkie życie psychiczne, jakie bezpośrednio znamy, wydaje się nam przywiązaniem do mózgów. Więc

pytamy się, czy może istnieć świadomość tam, gdzie niema mózgu? Ale nasz mózg służy pierwotnie do umożliwienia korrelacyi między reakcyami naszych mięśni a przedmiotami, które na zewnątrz nas istnieją a my od nich zależymy; ziemia spełnia funkcję naszego mózgu w sposób zupełnie inny. Ona niema żadnych mięśni, ani członków a poza nią istnieją tylko inne gwiazdy. Na wpływy z tej strony reaguje cała jej masa ogromnie ciekawymi zaburzeniami w całym swoim stanie i jeszcze ciekawszymi drganiem swoich składników. Jej ocean odbija światła niebieskie niby potężne zwierciadło, jej atmosfera załamuje te światła, niby olbrzymia soczewka, obłoki i pola śniegiem okryte skupiają to światło w biel a drzewa i kwiaty rozpraszają je w tysiące barw. Polaryzacja, interferencja i absorbcja wywołuje w materji wrażenia, których nasze zmysły uchwycić nie mogą, bo są za grube na to.

Dla ujęcia tych kosmicznych stosunków nie potrzeba ziemi szczególniejszego mózgu podobnie, jak jej nie potrzeba oczu lub uszu. Nasze mózgi muszą niezmierną ilość funkcyj w jedność łączyć i umożliwiać ich współzależność. Nasze oczy nie wiedzą nic o głosie, uszy nie wiedzą nic o świetle, ale ponieważ mamy mózg, możemy czuć głos i światło zarazem i porównywać jedno z drugim. Tłumaczymy to tem, że pewne włókna łączą w naszym mózgu ośrodki wzrokowe i słuchowe, ale nie wiemy i nie widzimy zgoła, jak te włókna łączą

już nie wrażenia różne, ale nawet różne ośrodki. Jeśli jednak do tej sztuki nie potrzeba niczego więcej, tylko włókien, to czyż ziemia niema dróg, któreby stanowić mogły fizyczny łącznik między mną a wami, któreby potrafiły łączyć umysł mój i wasz lepiej jeszcze, niż włókna potrafią łączyć słuch i wzrok w umyśle każdego z nas? Czyż jedynym środkiem połączenia, zjednoczenia dwóch rzeczy musi być koniecznie i dosłownie włókno mózgowe i czy się taki łącznik nie może nazywać inaczej? Czy duch ziemi nie może w jakiś inny sposób poznawać treści naszych umysłów równocześnie?

Wyobraźnia Fechnera kładzie taki sam nacisk na różnice, jak na podobieństwa, zatem stara się nam jeszcze bardziej uplastyczyć obraz życia ziemi. Upaja się po prostu myślą o jej doskonałości. Żadna inna forma nie potrafiłaby tak łatwo unieść drogocennego ładunku ziemi. Ona jest równocześnie tem, co koń i koła i wóz. Pomyśl, jak jest piękna — świetlisty glob, błękit nieba i światło słońca po jednej stronie, druga tonie w cieniach nocy gwiazdzistej, niebo się odbija w jej wodach, myriady światel i cieni w załomach jej gór i zakrętach dolin; byłby to widok wspaniały, tęczowy, gdyby ją tylko można zobaczyć z daleka tak, jak widzimy jej części ze szczytów gór na jej powierzchni. Wszelkie rodzaje pejzażu, dla jakich tylko nazwy istnieją, byłoby widać w tym krajobrazie od razu — wszelkie motywy delikatne

czy pełne wdzięku, wszelkie partye spokojne, dzikie, romantyczne, rozpaczliwe, wesołe, bujne, świeże. Taki krajobraz to twarz ziemi a krajobraz to ludny, bo błyszczałyby w nim oczy ludzkie niby dyamenty w kroplach rosy. Zieleńby w nim przeważała, ale błękit atmosfery i mgły obłoków otulałyby ziemię, jak welon otula pannę młodą, a wiatry, sługi jej, bez ustanku tę zasłonę rozsnuwają w smugi, żeby nią znowu twarz swojej pani osłonić.

Każdy żywioł ziemski jest jakby krajem, który pewne właściwe mu żywe istoty zamieszkują na prawach obywatelskich. Czyżby nie było takich mieszkańców w kosmicznym oceanie eteru, którego fale są światłem a ziemia w nim się unosi; muszą to być istoty wyższe tak, jak ich żywioł jest wyższy; pływać mogą bez pletw i latać bez pomocy skrzydeł, niezmierzone i spokojne, poruszają się w swym prawie niematerialnym oceanie pod wpływem sił na wpół duchowych i dobrze im: świetlistymi wpływami na siebie oddziałują nawzajem, każdy z nich odczuwa najsubtelniejsze drgnienia siły przyciągającej drugiego a kryje w swem wnętrzu skarby niewyczerpane.

Ludzie zawsze wymyślali baśnie o aniołach, które mieszkają w świetle, nie potrzebują ziemskiego jadła i napoju a pośredniczą pomiędzy Bogiem a nami. Są na prawdę takie istoty rzeczywiste, mieszkają w świetle, latają po niebie, nie potrzebują ani jadła ani napoju, pośredniczą

między nami i Bogiem i słuchają jego rozkazów. Tak, jeśli niebo jest na prawdę mieszkaniem aniołów, ciała niebieskie muszą być rzeczywiście aniołami, bo w niebie innych stworzeń niema. Tak jest! Ziemia jest naszym wielkim wspólnym aniołem stróżem; czuwa nad wszystkimi naszymi wspólnymi sprawami.

W jednym ustępie Fechner znakomicie opisuje chwilę, w której tę prawdę oglądał bezpośrednio. »Wyszedłem raz na przechadzkę a był to ranek wiosenny. Zieleniły się pola, śpiewały ptaki, błyszczwały krople rosy, z pól podnosiły się mgły a tu i ówdzie ukazywał się człowiek. Wszystko oblewał blask jakby Przemienienia Pańskiego. Była to tylko mała częśćka ziemi; była to chwilka tylko w jej istnieniu; a jednak, kiedym ją oczyma obejmował coraz szerzej i szerzej, zdawało mi się, że to już nie tylko myśl piękna, ale to jasny i rzeczywisty fakt, że ziemia to anioł, anioł bogaty i świeży i do kwiatu podobny; pędzi po swej orbicie niebieskiej ruchem pewnym i jednostajnym, zwrócony pełnem życia obliczem ku niebu i porywa mnie z sobą w niebiosy. I zacząłem się pytać sam siebie, jak się mógł umysł ludzki tak oddalić od życia, żeby ziemię uważać tylko za martwą bryłę a szukać aniołów gdzieś dokoła niej lub nad nią w pustych przestworach nieba i nie znaleźć ich w końcu nigdzie.... Ale tego rodzaju doświadczenie uchodzi za fantazję. Ziemia jest cia-

łem kształtu kulistego a czemuby jeszcze więcej być mogła, o tem się dowiedzieć można w gabinetach mineralogicznych²⁾. Gdzie niema oczu, tam niema ludzi. Rzadko który profesor filozofii ma oczy i umie patrzeć. Fechner miał oczy i umiał patrzeć, to też go czytać można raz i drugi a zawsze ma się nowe wrażenie rzeczywistości.

Pierwszą swą książkę poświęcił roztrząsaniom nad tem, jakby pojąć można życie psychiczne roślin. Nazwał ją »Nanna«. U zwierząt system nerwowy rozwija się we wnętrzu ciała. Rośliny natomiast rozwijają się odśrodkowo, rozprzestrzeniają swe organy na zewnątrz. Dlatego też ludzie przypuszczają, że rośliny nie mogą mieć świadomości, bo im brak tego czynnika jednoczącego, jaki stanowi system nerwowy. Ale świadomość roślin może należeć do innego typu i zostawać w związku z innymi elementami ich organizacyi. Skrzypce i fortepiany wydają głos, bo mają struny. Czyż wynika stąd, że nic innego nie może wydawać głosu, tylko struny? A jakże flety i piszczałki organów? Oczywiście, głosy piszczałek są jakościowo inne, niż głosy strun, ale też podobnie świadomość roślin może mieć pewną jakość szczególną, zależną od organizacyi ciała roślinnego. Rośliny odżywiają się, oddychają, rozmnażają się bez pomocy nerwów. Te funkcyje zaznaczają się w naszej świadomości tylko w stanach anormalnych; z reguły wypiera je świadomość związana z czynnościami mózgu. Takiego wypierania niema zgoła

u roślin; zatem ich świadomość może być niższa, ale za to tem żywsza. Przecież roślina nic innego niema do roboty, tylko pić liśćmi światło i powietrze, ciągle się w niej komórki dzielą a korzenie jej soki ciągną; jak można pojąć, żeby nie czuła bólu, jeśli jej nagle zabiorą wodę, światło i powietrze? Albo, żeby nie czuła czegoś, podobnego jak to, co my u siebie nazywamy rozkoszą wówczas, kiedy kwiaty wydaje, kiedy się rozmnaża; to przecież szczyt jej życia, powinna więc wtedy byt swój odczuwać intensywniej. Czy lilia wodna, kąpiąc się w trojakiach falach, wody, powietrza i światła, w żaden sposób nie odczuwa swego własnego piękna? Kiedy się kwiaty w naszych pokojach zwracają do światła, kiedy otulają korony po ciemku, a jeśli je podlewać i obcinać, rozrastają się i zmieniają kształt pędów i kwiatów, któż może twierdzić, że one nic nie czują, że rola ich jest zupełnie bierna? Prawda, rośliny nie umieją niczego przewidzieć, ani sierpu żniwiarza, ani ręki, która po nie sięga i zrywa im kwiaty. Nie mogą ani uciekać, ani krzyczeć. Jednakże to świadczy tylko o tem, że one czują zgoła inaczej niż zwierzęta, którym do życia służą oczy, uszy i narzędzia lokomocyi, ale nie świadczą o tem, żeby rośliny niczego wogóle nie czuły.

Jakżeby skąpo i rzadko rozsiane było życie psychiczne po naszym globie, gdyby życie uczuciowe roślin było wymazane z księgi bytu. Sa-

motna świadomość przemykałaby się gdzieś pomiędzy drzewa zamknięta w postaci jelenia czy innego czworonoga, czy muchy krążącej nad kwiatami, czy gdzieś jakiegoś owadu; ale czy można przypuścić, żeby przyroda mogła być tak jałową, dziką pustką, skoro w niej wieje tchnienie Boga?

Zdaje mi się, że na razie powiedziałem dość o metafizycznych pismach Fechnera; to wystarczy, żeby z ich rysami charakterystycznymi zapoznać tych, którzy odnośnych prac jego nie mieli w rękę a mam nadzieję, że niejednen z moich słuchaczy będzie miał takie wrażenie, jak gdyby go sam był czytał³⁾). W tych wykładach obchodzi mnie przede wszystkim ta myśl Fechnera, to jego przekonanie, że obszerniejsze, obejmujące szerszy zakres formy świadomości są po części złożone z form bardziej ograniczonych, ciaśniejszych. Nie są jednak tylko sumą form ciaśniejszych. Tak, jak nasz umysł nie jest tylko sumą naszych wrażeń wzrokowych i wrażeń słuchowych i naszych uczuć prostych i nasz umysł nie tylko dodaje te elementy do siebie, ale i stosunki pomiędzy nimi znajduje i splata je w schematy, formy i przedmioty złożone, o których żaden z naszych zmysłów z osobna wzięty nic nie wie, tak i dusza ziemi stosunkami wiąże treść umysłu mojego i treści umysłów waszych, a z tych stosunków nie zdaje sobie sprawy, ani mój umysł sam dla siebie, ani umysł żadnego z was z osobna wzięty. Dusza ziemi ma swoje schematy, formy i przedmioty odpowiednie do jej

szerszego pola, pola zbyt szerokiego, żeby je objąć mógł ciasny zakres naszego umysłu. Dla mnie, po prostu, niema żadnego stosunku pomiędzy mną a tobą; dla niej, ja i ty istniejemy zarówno obaj i jesteśmy różni jeden od drugiego a to jest pewien określony stosunek. My jesteśmy czemś i nie wiemy sami o tem, ale ona to wie. Jej świat jest dla nas zamknięty, ale nasz świat dla niej — nie. To jest tak, jak gdyby świat miał już taką strukturę czy kierunek, jakby się w nim wszystkie klapy tylko w jedną stronę otwierały, skutkiem czego prąd świadomości może płynąć tylko w jedną stronę i zawsze szersza świadomość może objąć i obserwować ciaśniejszą, ale nigdy ciaśniejsza nie obejmie szerszej.

Zasadniczą podstawą analogii fechnerowskiej jest tutaj stosunek pomiędzy zmysłami a umysłem każdego z nas. Jeśli mamy oczy otwarte, wrażenia wzrokowe wchodzi jako składniki w całość naszego życia duchowego i ono się ustawicznie rozrasta dzięki temu, co mu oczy przynoszą. Ale zamknij oczy na chwilę a dopływ wrażeń wzrokowych ustaje i nie, tylko myśli i przypomnienia minionych doświadczeń wzrokowych pozostają, i zaczynają, oczywista, wchodzić w kombinacje z ogromnym zapasem innych myśli i przypomnień, i z tem, co przynoszą ciągle inne zmysły jeszcze nie zamknięte. Nasze wrażenia wzrokowe same z siebie nie wiedzą nic o tem ogromnem życiu, w którego wir wpadły. Fechner myśli tak, jak

zwyczajny człowiek, że te wrażenia wchodzą w nasze życie psychiczne wprost zaraz, jak się które nadarzy i stają się jego składnikami tak, jak są. Nie zostają za drzwiami i nie posyłają do środka swoich kopij w zastępstwie. Kopiami ich są tylko przypomnienia i wyobrażenia wytwórcze, ale wyobrażenia spostrzegawcze wchodzą do środka, lub zostają poza murami świadomości same, we własnej osobie, zależnie od tego, czy nasze oczy są otwarte, czy zamknięte.

Fechner w swej analogii uważa, że, ile osób żyje na ziemi, tyle organów zmysłowych ma jej dusza. Przez cały przeciąg naszego życia zwiększamy zapas jej wrażeń. Ona pochłania nasze wrażenia, w miarę jak się nadarzają, wciąga je w swój obszerniejszy zakres poznania i łączy je ze swemi innemi danemi. A kiedy kto z nas umiera, to tak, jakby się zamykało jedno oko świata, bo wszelki dopływ wrażeń z tej strony ustaje. Ale wspomnienia i związki pojęciowe, które się osnuły około wrażeń danej osoby, zostają w owem obszerniejszem życiu ziemi tak samo odrębne, jak były, wchodzą w nowe stosunki, rozrastają się i rozwijają przez całą przyszłość tak samo, jak poszczególny, odrębny przedmiot naszej myśli, skoro raz w zapas pamięci wejdzie, wchodzi w nowe stosunki i rozwija się przez cały ciąg naszego skończonego życia. Taka jest fechnerowska teoria nieśmiertelności opublikowana najpierw w małej książeczce p. t. »Das Büchlein vom Le-

ben nach dem Tode« w r. 1836 a po raz drugi w wydaniu znacznie ulepszonem w ostatnim to-mie jego »Zend-avesta«.

Wznosi się człowiek na powierzchni ziemi, jak fala na powierzchni oceanu. Wyrasta z ziemi, jak liść wyrasta z drzewa. Każda fala z osobna łowi promienie słońca i każdy liść się porusza, kiedy konary stoją nieruchome. Każdy z osobna ma swoją własną, niezależną od reszty, historję podobnie, jak i w naszej świadomości, kiedy się jeden jej składnik na pierwszy plan wybija, tło jej zapada w mrok i usuwa się z pod obserwacyi. Ale każde zjawisko duchowe działa wstecz na swoje tło podobnie, jak najdrobniejsza falka działa na inne fale, albo ruchy jednego listka działają na prąd soków w gałęzi. Wszystko, co się z listkiem lub falą dzieje zaznacza się jakimś śladem i wywołuje zmiany w całym drzewie i w całym oceanie. Zaszczepiona gałąź może zmienić drzewo całe aż do korzeni: podobnie i to wszystko, cośmy w naszym osobistem doświadczeniu przeżyli, wyryte w formie wspomnień w psychice całej ziemi, żyć będzie tu bez końca jako idea i wchodzić w skład wielkiego systemu, nie tracąc zgoła swego odrębnego charakteru, podobnie jak myśmy mieli za życia swój charakter indywidualny. Tylko wówczas doświadczenia nasze nie będą jedne względem drugich zamknięte i odosobnione ale istniejąc obok siebie, jako rozliczne systemy cząstkowe, będą jednak wchodziły w nowe kombinacye, będą ule-

gały oddziaływaniu ze strony spostrzeżeń dokonywanych przez ludzi żyjących i będą same działały na ich spostrzeżenia, mimo, że ludzie żyjący tak rzadko sobie z tego działania sprawę zdają.

Jeśli kto myśli, że to wejście po śmierci ciała w żywot powszechny wyższego typu oznacza zagładę i utratę naszej indywidualności, to Fechner go pyta, czy nasze wrażenie wzrokowe przestaje być sobą, przestaje być czemś odrębnem, skoro wejdzie w naszą wyższą, pełną stosunków świadomość i zostanie w niej wyróżnione i określone.

Ale tu muszę skończyć moje sprawozdanie i odesłać ciekawych do dzieł samego Fechnera. Zatem wszechświat jest żywy, zdaniem tego filozofa! Każdy chyba przyzna, że Fechner maluje to życie bardziej plastycznie, niż to czynią inni filozofowie, którzy trzymając się wyłącznie metod racjonalistycznych dochodzą do tych samych rezultatów, ale tylko w cieniutkim zarysie. Obaj na przykład: Fechner i prof. Royce wierzą w końcu w umysł, który wszystko w sobie obejmuje i zamyka. Obaj wierzą, że każdy z nas tak, jak tu stoi, jest konieczną częścią składową tego umysłu. Jedyną jego treścią jesteśmy my sami, obok nas wszystkie inne stworzenia podobne i niepodobne do nas a oprócz tego stosunki, jakie pomiędzy nami zachodzą. Wszystkie poszczególne indywidua nasze, zebrane w jedność, stanowią substancję identyczną z owym ogółem, jakkolwiek ogół jest

doskonały a żadna z jednostek składowych nie jest doskonała sama w sobie. Zaczem przypuścić potrzeba, że forma ogółu, forma kolektywna, powoduje przyrost nowych jakości i stosunków niedostrzeżonych. Zatem forma ta jest wyższa od formy dystrybutywnej.

Doszedłszy do tego rezultatu, Royce pozwala nam gubić się dalej we własnych dociekaniach, chociaż jego sposób traktowania przedmiotu ze strony psychicznej wydaje mi się nieskończenie bogatszy i bardziej uchwytny niż jakiegokolwiek innego z idealistów współczesnych. Fechner przeciwnie stara się, ile możliwości, wielką ilością szczegółów uwydatnić wyższą wartość formy więcej kolektywnej. Zaznacza rozmaite stadya pośrednie, rozmaite przesłanki zbiorowości — tak, jak my się odnosimy do każdego z naszych zmysłów z osobna, tak się ziemia odnosi do nas, tak system słoneczny do niej etc.... A jeśli, chcąc uniknąć sumowania w nieskończoność, przyjmuje w końcu całkowitego Boga, który wszystko ma obejmować i daje mu rysy prawie tak samo nieokreślone, jak to idealiści czynią ze swym absolutem, to jednak stwarza nam zupełnie wyraźną furtkę, przez którą się możemy do tego Boga zbliżyć a jest nią dusza ziemi. Tak już jest, że tylko przez nią możemy nawiązać stosunek z wyższymi nad człowieka, bardziej ogólnymi sferami i z nią musimy zostawać w stosunku bardziej bezpośredniej wymiany dóbr religijnych.

Zwyczajny monizm idealistyczny pomija wszelkie czynniki pośredniczące. Uznaje tylko same ostateczności, jak gdyby poza tym pierwotnym, surowym wyglądem świata zjawisk, który jest rozbity na same cząstki, nie można było znaleźć już nic, jak tylko byt najwyższy, który jest bezwzględnie doskonały. Więc na przykład: wy i ja, właśnie tak, jak jesteśmy w tej sali; a zejźdźmy na chwilę pod tę powierzchnię rzeczy, co znajdziemy? Nic, tylko zaraz absolut sam, którego w słowa ująć nie można! Czy to nie świadczy o szczególnem ubóstwie wyobraźni? Czy nasz wspaniały świat nie jest jednak bogatszy, czy w nim już nie ma miejsca dla wielkiej hierarchii bytów? Materializm wyposaża go w bez porównania więcej elementów, daje mu molekuly, eter, elektrony i nie wiedzieć co jeszcze. Idealizm absolutny ujmuje rzeczywistość jedynie tylko w formy intelektualne, zatem nie wie, co począć z ciałami wszelkiego rzędu a nie może się opierać na żadnej analogii psychofizycznej lub na wzajemnym stosunku zjawisk duchowych i fizycznych. I stąd idealistyczny pogląd na świat jest tak przerażająco cienki w porównaniu z tym grubo, wyraźnie kreślonym a jasno rozczłonkowanym obrazem wszechświata, jaki Fechner maluje. Więc, jeśli komuś wystarcza absolut racjonalistyczny jako alfa i omega, jeśli ktoś tę suchą abstrakcyę uważa za odpowiedni przedmiot kultu religijnego, czy to nie świadczy o pewnej przyrodzonej skromności jego

potrzeb i aspiracyj umysłowych? Rzeczy się najprędzej objawiać zwykły tym, którzy tego pragną najgoręcej, bo potrzeba zaostrza nasz rozum. Bardzo wielu rzeczy we wszechświecie może nigdy nie dojrzeć umysł, który poprzestaje na małym.

Jeśli mam być szczerym, to powiem, że także i dlatego mówiłem tak wiele o Fechnerze, żeby przez kontrast z jego nauką tem jaśniej wykazać, jak cienki jest nasz transcendentalizm bieżący. Scholastycyzm nie był taki; nawet u Hegla było coś, co można było wziąć w rękę; angielski i amerykański transcendentalizm jest na to za cienki; niema ciała.

Jeśli fizofia jest rzeczą uczucia i sposobu widzenia raczej niż logiki — a mojem zdaniem jest tak na prawdę i logika dopiero po wszytkiem wynajduje argumenty za sposobem widzenia — to, czy ten brak ciała nie pochodzi albo stąd, że uczniowie Hegla widzą nie dobrze, albo stąd, że ich uczucia w porównaniu z życiem uczuciowem Fechnera lub Hegla są jak światło księżycowe po słońcu albo jak woda po winie⁴).

Mam jednak i pewną głębszą rację, dla której poświęciłem osobny rozdział Fechnerowi. On przypuszcza, że zjawiska duchowe mogą się swobodnie łączyć w całość i rozłączać. A że z pomocą tego samego przypuszczenia zwolennicy absolutu tłumaczą stosunek naszych umysłów do umysłu wiecznego a empiryści znowu wyjaśniają na tej podstawie

rozwój organizacyi umysłu ludzkiego z podporządkowanych elementów psychicznych, przeto nie możemy tego przypuszczenia pominąć nie zastanowiwszy się nad niem głębiej. Zrobimy to w następnym wykładzie.

V.

SYNTEZA ŚWIADOMOŚCI.

Wykład V.

Synteza świadomości.

W ostatnim wykładzie powiedziałem w kilku słowach, którędy szła myśl filozofa niezwyklego przez swoje bezprzykładne prawie bogactwo w malowaniu szczegółów. Zarys to był bardzo mizerny, bo zbyt skąpy; to też winienem się cieniom Fehnera wytłumaczyć, dlaczego oddaję myśl jego w sposób tak niegodny najistotniejszej cechy jego geniuszu; ale zbyt krótki czas mam do rozporządzenia, żebym mógł więcej powiedzieć o szczegółach jego dzieła. Zatem przystępuję do spełnienia programu, który podałem przy końcu ostatniej godziny. Chcę przystąpić do rozstrząsania tej teorii, która przyjmuje, że tak zwane stany świadomości mogą się swobodnie rozłączać i łączyć w związki nie tracąc przytem nic ze swojej własnej indywidualności, mimo że wchodzą w skład równoczesnych pól świadomości o szerszym zakresie.

Przedewszystkiem chciałbym wyjaśnić, co przez

to wszystko rozumiem. Więc na przykład, kiedy ktoś słucha teraz mego głosu, wtedy, być może, nie zwraca uwagi na niektóre wrażenia ustrojowe, wywołane ubraniem, lub pozycją ciała. A mimo to, wrażenia odnośne prawdopodobnie istnieją, bo w danej chwili wystarcza tylko uwagę na nie zwrócić a wystąpią w tem samem polu świadomości, co i głos mój. Zdaje się więc, że zrazu istnieją niejako w odosobnieniu a potem, nie ulegając żadnym zmianom, wchodzą jakoby w połączenie z innemi współistniejącemi wrażeniami. Otóż idealizm panteistyczny wyobraża sobie, że my w podobny sposób istniejemy w absolicie. Idealiści przyjmują taką analogię: Absolut stwarza świat uświadamiając go sobie odrazu w jednym, niepodzielnym, wiecznym akcie poznania¹⁾. »Być«, mieć byt rzeczywisty, znaczy być takim, jakim się jest w świadomości absolutu, a więc w połączeniu ze wszystkimi innymi przedmiotami i w szacie pełnego znaczenia naszych indywidualności. Tymczasem my posiadamy równocześnie nie tylko byt rzeczywisty, zgodny ze świadomością absolutu, ale, prócz tego, byt pozorny, zjawiskowy, bo w świadomości każdego z nas z osobna zjawiamy się bez związku z prawie wszystkimi innymi przedmiotami i ten subiektywny obraz nawet w przybliżeniu nie odpowiada pełnemu znaczeniu naszych indywidualności. Otóż klasyczna doktryna idealizmu panteistycznego od czasów Upaniszady aż do Jozyasza Royce głosi, że ogra-

niczony podmiot poznający, mimo swej widocznej niewiedzy, stanowi jedno z podmiotem poznającym wszystko. Dr. Mc. Taggart mówi nam, że w najbardziej ograniczonych momentach naszego osobistego doświadczenia zawarta jest implicate idea absolutna. Te momenty, powiada Royce, istnieją tylko ze względu na nią. Są prawdziwe lub fałszywe tylko w cieniu jej bytu obecnego. One są organicznymi składnikami tej jaźni wyższej i obszerniejszej, która sama jedna tylko ma byt wieczny. One są tylko o tyle, o ile są koniecznie włączone w jej byt.

Zatem w rzeczywistości niema innej jaźni, jest tylko ta jedna, której świadomość obejmuje wszystkie jaźnie o mniejszym zakresie, jest *logos*, a w nim rozwiązanie wszystkich zagadek, wszechwiedza; Royce bardzo dowcipnie przyrównywa tę niewiedzę, która się nagle zjawia w nas na tle owej wszechwiedzy i oddziela mnie od was a nas wszystkich od absolutu, do nieuwagi, której nasze skończone umysły łatwo ulegają w odniesieniu do takich po cichu obecnych szczegółów, jak te wrażenia ustrojowe, o których przed chwilą mówiłem. Te wrażenia zostają w takim samym stosunku do zamkniętego w ciasnych ramach umysłu każdego z nas z osobna, jak umysł każdego z nas do umysłu absolutnego. Zamknięcie w ciasnych ramach oznacza niewiedzę — cytuję w dalszym ciągu Roycea — a niewiedza oznacza nieuwagę. Jesteśmy ograniczeni, bo nasza wola jest tylko częścią woli

bezwzględnej; wola bowiem oznacza zainteresowanie się; gdzie wola niedoskonała, tam, widać, nie dostateczne zainteresowanie się a brak zainteresowania oznacza nieuwagę na bardzo wiele rzeczy, którebyśmy spostrzegli, gdyby nam tylko na nich więcej zależało⁸⁾).

Ten ustęp Roycea należy do najodważniejszych prób, jakich od czasów Hegla dokonywano, żeby w pojęciu stosunku między nami a umysłem absolutnym wykryć przecież jakąś treść, któraby się zrozumieć dała zgodnie z doświadczeniem.

Przyznam się, że mnie strach zbiera na myśl, że się mam zająć bardziej szczegółowym rozbiorem tej hipotezy, bo to jest rzecz bardzo subtelna i zawila. A co innego zagłębiać się w subtelnościach samemu przy biurku, albo studyować kwestye zawile po książkach a całkiem co innego mieć o tem wykład popularny. Mimo to, nie mogę już odstąpić od mego zadania, bo mi się zdaje, że ten punkt stanowi może jądro współczesnego stanu filozofii a uważam, że już nadszedł albo właśnie nadchodzi czas, żeby poważnie przystąpić do rozplątania tego węża.

Być może, ułatwi to nieco całą rzecz, jeżeli pierwszej części tego, co mam powiedzieć, nadam po prostu formę osobistego wyznania.

W roku 1890-ym wydałem podręcznik psychologii; musiałem się w nim między innymi zająć roztrząsaniem tej kwestyi, ile warte jest wyjaśnienie wyższych stanów naszej świadomości, przyjęte

i rozpowszechnione pośród psychologów, którzy się skłaniają do stanowiska biologicznego. Na teorię tę wpłynęła częścią nauka o kojarzeniu wyobrażeń, częścią analogia z teorią połączeń chemicznych, dość że przypuszczano, jakoby stany psychiczne złożone były wynikami swobodnej, samodzielnej syntezy stanów prostszych. Jeden i drugi Mill mówił o chemii psychicznej, Wundt o »psychicznej syntezie«, która może posiadać cechy niezawarte w jej składnikach a tacy pisarze, jak Spencer, Taine, Fiske, Barrat i Clifford, proponowali wielką teorię ewolucyjną, któraby na miejsce duszy, jaźni, czy innego czynnika jednoczącego, przyjęła, że pierwotne jednostki, lub atomy psychiczne sumują się, łączą się same, przechodząc kolejno stadya syntezy i rozkładu i w ten sposób tworzą nasze wyższe i bardziej skomplikowane stany duchowe. Więc powiedzmy, że jest pewne proste wrażenie *A* i wrażenie *B*. Jeśli się w pewnych warunkach zejdą, łączą się, wedle tej teorii i dają wrażenie *A* plus *B* a to znowu łączy się z podobnie wytworzonem wrażeniem *C* plus *D*, aż się w końcu cały alfabet znajdzie w polu świadomości, przy czem się nie przyjmuje istnienia żadnego innego pierwiastka, czy pierwiastków świadomości, tylko same wrażenia poszczególnych liter. Co każde z nich z osobna przyniesie do świadomości, to samo ma być świadomości dane w nich wszystkich razem w połączeniu. Jednakże wiedza ich dystrybutywnie wzięta nie wytwarza,

nie rodzi w żaden sposób ich wiedzy kolektywnej; ona jest ich wiedzą kolektywną. Niższe formy świadomości »wzięte razem« są wyższymi formami. Te wyższe formy »wzięte w oderwaniu« same dla siebie nie składają się z niczego i są niczem innym, jak tylko sumą tamtych. W ten sposób przynajmniej najłatwiej można tę teorię zrozumieć i w ten sposób ja ją rozumiałem w odnośnym rozdziale mojej psychologii.

Na pierwszy rzut oka wygląda to zupełnie tak, jak połączenie H_2 i O na wodę, ale po głębszem zastanowieniu analogia nieda się utrzymać. Kiedy nam chemik mówi, że dwa atomy wodoru i jeden atom tlenu łączą się spontanicznie w nowe ciało złożone »wodę«, to wie (jeżeli uznaje mechanistyczny pogląd na przyrodę) że to tylko skrócony opis faktu bardziej skomplikowanego. Ten fakt polega na tem, że gdy H_2 i O , zamiast zostawać zdala od siebie, zbliżą się do siebie jeśli wejdą powiedzmy w pozycję $H-O-H$ wówczas zaczynają inaczej oddziaływać na ciała otaczające: moczą naszą skórę, rozpuszczają cukier, gaszą ogień etc., a nie czyniły tego w pozycjach poprzednich. »Woda« to tylko nasza nazwa na to, co działa w ten szczególny sposób. Ale, gdyby nie było skóry, cukru, ognia, nie byłoby komu świadczyć o istnieniu wody wogóle. Możnaby wówczas mówić tylko o H i O dystrybutywnie i to nic więcej, tylko że działają teraz w nowej pozycji $H-O-H$.

W dawniejszych psychologiach dusza lub jaźń spełniała rolę cukru, skóry lub ognia. Zjawiska duchowe niższego rzędu działały na nią, wywoływały w niej skutki pewne a ich rzekome połączenia to były tylko reakcye z jej strony. Tak, jak się człowiek uśmiecha, kiedy go piórkiem łechtać po twarzy, podobnie nasz pierwiastek intelektualny, kiedy go równocześnie łechtać zaczął wrażenia odebrane za pośrednictwem siatkówki, powiedzmy, i wrażenia mięśniowe, odpowiada, niby uśmiechem, swoją kategorią »przestrzeni«, ale byłoby błędem traktować przestrzeń jako zwyczajną sumę owych prostych wrażeń. Ona jest raczej nowym, jednostkowym tworem psychicznym, który wywołać potrafi w naszym umyśle wspólna akcya wrażeń.

Kiedym roztrząsał teorię atomów psychicznych, uważałem sam, że muszę się oświadczyć za tą drugą ewentualnością. Tak zwane połączenia zjawisk duchowych są to proste reakcye psychiczne wyższego typu. Sama ich forma, powiedziałem, ma w sobie coś nowego. Kiedy mówimy np. o wyobrażeniu alfabetu, jako takiego, nie możemy powiedzieć, że to tylko dwadzieścia sześć wyobrażeń, z których każde się odnosi do oddzielnej litery; bo my mamy wprowadzić dwadzieścia sześć różnych wyobrażeń, ale te się odnoszą do poszczególnych liter w oderwaniu od innych ale ta, tak zwana, ich suma, to wyobrażenie jedno, w którym jest dana każda litera wraz z innemi.

Zatem jest coś nowego w takim poznaniu kolektywnem. Są w niem dane te same litery, to prawda, ale w nowy sposób. Więc najbezpieczniej jest, mówiłem, (bom się bał przyjąć jaźni, lub duszy, lub innego czynnika łączącego) traktować wyobrażenie alfabetu, jako fakt dwudziesty siódmy, jako coś, co zastępuje dwadzieścia sześć wyobrażeń prostszych, ale nie jest ich sumą i powiedzieć, że w pewnych warunkach fizyologicznych powstają wyobrażenia prostsze a zato w innych, bardziej skomplikowanych powstają owe wyobrażenia zastępcze. Więc niech mi nikt nie mówi, tak powiedziałem, że się stany wyższe składają z prostszych, albo, że są tem samem, co one; należy raczej powiedzieć, że się w nich uświadamiają przedmioty te same. Są to różne zjawiska psychiczne, ale ujmują, każde na swój, sobie tylko właściwy sposób jedno i to samo przedmiotowe *A, B, C i D*.

Zatem musiałem dojść do wniosku, że teoria połączeń nieda się utrzymać, bo logicznie niema sensu a praktycznie na nic się nie przyda. Mówcie, co chcecie, ale dwanaście myśli, z których każda jest związana z poszczególnym wyrazem, to nie jest to samo zjawisko duchowe, nie jest ta sama rzecz, co jedna myśl związana z całym zdaniem. Myśli wyższego rzędu, twierdziłem stanowczo, są psychicznymi jednościami a nie połączeniami. Ale, mimo to wszystko, one mogą, razem wzięte, jako wielość zbiorowa poznawać zupełnie

te same przedmioty, które pod innymi warunkami są dane z osobna w wielu różnych prostych myślach.

Przez szereg lat trzymałem się wiernie tego poglądu³⁾ i zdawało mi się, że powody i argumenty, które mnie do tego skłaniały, potrafią uzasadnić i to przekonanie, że umysł absolutny zostaje do naszych umysłów w stosunku takim, w jakim całość się ma do swoich części. Jeśli się to przekonanie nie da utrzymać w psychologii umysłów skończonych, to nie da się utrzymać i w metafizyce.

Zdanie gramatyczne, oto wielka przenośnia, którą się zawsze posługiwał transcendentalizm, jak o tem niedawno wspominałem. Pod względem materalnym zdanie takie składa się ze zdań nagich, te znowu ze słów, słowa z sylab a sylaby z liter. Można rozumieć każde słowo a nie rozumieć całego zdania; jeśli się nam jednak nagle rozjaśni sens całego zdania, wtedy znaczenie każdego wyrazu znajdzie swoje miejsce w znaczeniu całości. Zupełnie tak samo, uczą nas transcendentaliści, umysł absolutny myśli całe zdanie, podczas gdy my, zależnie od szczebla na którym umysł nasz stoi, myślimy tylko poszczególne zdania nagie, poszczególne słowa, sylaby, litery. Bardzo wielu z nas, jak mówiłem, to tylko sylaby w ustach Allaha. A jak Allah stoi u szczytu hierarchii bytów, tak też na początku jest całe zdanie złożone, *logos*, który stanowi myśl wieczną, bezwzględną. Powiadają lingwiści, że początkiem mowy

naszej były wysiłki człowieka, żeby wyrażać twierdzenia. W tym celu posługiwał się człowiek zrazu surowemi kombinacyami dźwięków, które się zwolna ustalały, a następnie dopiero i to znacznie później rozłożono je na części gramatyczne. Więc nie jest tak, żeby ludzie naprzód byli wynaleźli litery a potem z nich robili sylaby a następnie ze sylab budowali słowa a ze słów zdania; naprawdę postępowali w kierunku przeciwnym. Tak samo, twierdzą transcendentaliści, całkowita absolutna myśl jest warunkiem poprzedzającym nasze myśli i my, stworzenia skończone, jesteśmy tylko o tyle, o ile ona nas uzna za swoje części, niby słowa poszczególne.

Przenośnia to tak piękna a oprócz tego, da się dosłownie zastosować do takiego mnóstwa mniejszych kompleksów doświadczenia, że nie jeden z nas, słysząc ją po raz pierwszy, gotów uwierzyć, że powinna mieć zastosowanie do wszystkich faktów. Widzimy, że najdrobniejsza kropla deszczu nie może zacząć istnieć, jeśli wogóle deszcz nie pada, nie może powstać nawet jedno piórko ptaka, jeśli nie powstanie cały ptak wraz z karkiem i piersią, dzióbem i ogonem równocześnie: zaczem bez wahania gotowiśmy prawo takie uznać, że nie może żadna cząstka czegokolwiek istnieć, chyba tylko o tyle, o ile równocześnie istnieje odnośna całość. A że, dalej, wszystko, co tylko jest, jest cząstką całego wszechświata i (jeśli jesteśmy idealistami) wszystko, czy to część, czy

całość, istnieje tylko o tyle, o ile jest przedmiotem świadomości, przeto dochodzimy do wniosku, że absolut, wzięty bez żadnych zastrzeżeń, jest, jako podmiot uświadamiający sobie wszystko, jedynym warunkiem i podstawą bytu wszystkich faktów cząstkowych, do których należy i fakt naszego własnego istnienia. Zaczynamy pojmować siebie jako niektóre poszczególne piórka tylko, żeby się tak wyrazić, poszczególne części składowe całego ptaka — absolutu. Rozszerzając w ten sposób analogię z niektórych całości danych nam w doświadczeniu codziennem na całość wszystkich całości, stajemy się łatwo idealistami absolutnymi.

Jeśli jednak, zamiast ulegać zwodniczemu urokowi przenośni, czy nią będzie zdanie, czy deszcz, czy ptak, poddamy staranniejszej analizie samą tezę, która głosi, że jesteśmy częściami składowymi wiecznego pola świadomości absolutu, napotkamy na szereg poważnych trudności. Naprzód więc trudność, którą znalazłem w teorii połączeń i atomów psychicznych. Jeżeli absolut stwarza nas swoim aktem poznania, jak możemy wówczas istnieć jeszcze inaczej, niż tylko tak, jak on nas poznaje? Jednakże on poznaje każdego z nas w ścisłym związku ze wszystkimi innymi rzeczami. A przecież, jeżeli istnieć nie znaczy nic innego, jak tylko być danym w doświadczeniu czyjemś, jak twierdzą idealisci, to my niewątpliwie istniejemy jeszcze inaczej, bo każdy z nas

jest oprócz tego dany drugiemu w jego doświadczeniu ograniczonem i bez związku ze wszystkimi innemi rzeczami. A różni nas od absolutu nie tylko brak pewien, ale i nadmiar. Tak na przykład ograniczenie naszej wiedzy powoduje ciekawość i budzi wątpliwości, które nie mogą zatruwać spokoju absolutowi, bo on posiada w wieczności rozwiązanie wszystkich problemów. Nasza niemoc daje nam chwile męki a niedoskonałość stwarza grzech; wszystko to jest dalekie od doskonałości absolutu. To, co powiedziałem o formie poznania alfabetu i o literach odnosi się do doświadczenia absolutu i doświadczeń naszych. Jakikolwiekby zachodził między niemi stosunek, w żadnym razie nie zdaje się, żeby to był stosunek identyczności.

Nie podobna pogodzić charakterystycznych cech właściwych naszemu doświadczeniu z tem, że mamy być tylko przedmiotami poznania absolutu. Bóg, pojęty jako coś innego niż absolut, stwarza wszystkie rzeczy wypromieniowując je poza siebie jako pewną ilość substancyj, z których każda posiada to, co scholastycy nazywali *per seitas*. A przedmioty myśli to nie są rzeczy, któreby istniały *per se*. One istnieją tylko dla swojego podmiotu, i tylko tak, jak je dany podmiot myśli. Więc, jak może każda z nich z osobna zacząć żyć na własny rachunek i przedstawiać sobie drugą inaczej, niż ją sobie przedstawia absolut? To tak, jakby postacie z powieści wyszły z kar-

tek książki i zaczęły działać na własną rękę, niezależnie od akcyi stworzonej przez autora.

Trzecia trudność jest taka: Przenośnia mówiąca o ptaku wzięta jest ze świata materyalnego. Tymczasem zastanowienie mówi nam, że w świecie fizycznym niema żadnych rzeczywistych połączeń. »Całości« w tym świecie, to nie są byty rzeczywiste; rzeczywisty byt mają w nim tylko części. »Ptak« to tylko nasza nazwa dla fizycznego faktu pewnego ugrupowania organów zupełnie tak samo, jak »wielki wóz« to nasza nazwa na pewne ugrupowanie gwiazd. »Całość«, czy nią będzie ptak, czy konstellacya, to zawsze tylko nasz sposób widzenia, to nic innego, tylko reakcya naszego sensorium na równoczesne działanie kilku rzeczy. Nie stwarza jej żaden organ, ani żadna gwiazda, ani też nie jest dana niezależnie od świadomości podmiotu patrzącego. W świecie zjawisk fizycznych wziętym w oderwaniu — niema zatem wogóle żadnych ogółów, żadnych całości; są tam tylko »poszczególne« jednostki. Taki jest przynajmniej pogląd »naukowy«.

Natomiast w świecie zjawisk duchowych ogóły istnieją na prawdę, jako fakty, *per se*. Znaczenie całości zdania jest zupełnie tak samo elementem rzeczywistego doświadczenia, jak rzeczywistymi są wyobrażenia poszczególnych wyrazów. To, co jest dane w doświadczeniu absolutu istnieje dla niego tak samo jak to, co jest dane w waszem doświadczeniu, istnieje dla was a to, co w mojem,

dla mnie. Zatem analogia oparta na stosunku pióra do ptaka nie da się utrzymać, chyba, że pojmimy absolut jako szczególny rodzaj czynnika psychicznego, którego sposób widzenia wytwarzają nasze poszczególne umysły, podobnie jak świadomość ptaka wytwarzają wrażenia odebrane za pośrednictwem piór, dzioba etc. Zatem »ogół«, który jest przedmiotem jego doświadczenia byłaby to jednocząca reakcja na doświadczenia nasze, a nie samodzielnie wytworzona kombinacja jego własnych doświadczeń. Taki pogląd, jak ten, dałby się pogodzić z teizmem, bo Bóg, teistycznie pojęty, to istota odrębna, oddzielna od nas; nie da się pogodzić z panteizmem idealistycznym, bo jego istotną cechą jest to niezachwiane przekonanie, że my jesteśmy literalnie częściami Boga a on to tylko my sami, ale wszyscy razem wzięci jako całość; przy czem słowo »my sami« oznacza, oczywiście, wszystkie ograniczone fakty we wszechświecie.

Wlokę moje audytoryum po głębinach a boję się, że się przez nie przedrzeć nie łatwo w tak szybkim tempie. Trudności tego rodzaju należałoby, że tak powiem, rozdlubywać igiełką a wykład powinien dawać tylko rzut oka z lotu ptaka. Mimo wszystko, zdaje mi się, że praktyczna konkluzja naszych rozważań jest taka, że gdybym był przed paru laty wykladał o absolucie, byłbym bez wahania nacisk położył na te trudności i byłbym o nich mówił dłużej, aby wykazać,

że hipoteza absolutu nie tylko nie jest przekonująca z punktu widzenia logicznego, ale nawet zawiera sprzeczność wewnętrzną o tyle, że nie wytrzymuje krytyki jej twierdzenie, jakoby części i ogół były to tylko dwa wyrazy różne na oznaczenie jednej i tej samej rzeczy. Jeśli się trzymamy terminów czysto fizycznych, to w tym zakresie nie ma żadnych ogółów. Jeśli zaś mówimy o całości psychicznej, wówczas zamiast, żeby ta całość była tem samem, co jej części, pokazuje się, że taka całość jest to raczej całkowita reakcja na te części ze strony świadomości wyższej i niezależnej, podobnej do Boga w pojęciu teistów.

Jak długo to było treścią moich własnych przekonań, równie trudno mi było przyjąć samodzielłą syntezę elementów psychicznych w wyższych sferach doświadczenia, jak jej nie mogłem przyjąć dla niższych sfer doświadczenia w owym rozdziale psychologii poświęconym teorii połączeń i atomów psychicznych. To też czułem, że muszę odrzucić absolut jako coś wręcz niemożliwego. Widziałem, jak panteiści lub wyznawcy monistycznego idealizmu lekko i swobodnie przeskakują przeszkody logiczne, które Lotze i inni pisarze dawno przedemną pobudowali — ja, z resztą, prawie nic, tylko cytowałem tych dawniejszych krytyków w odnośnym rozdziale — otóż ta lekkość zadziwiała mnie nie mało a budziła we mnie, wyznam to otwarcie, zazdrość i gniew. Zazdrość, bo w głębi duszy pragnąłem takiej samej swo-

body dla siebie z powodów, które później wyłuszczyć; a gniew, bo mi się zdawało, że, moi przyjaciele, wyznawcy absolutu przywłaszczyli sobie przywilej żeby, jak to mówią, i strzydz i golić. Kiedy szło o dowody za ich absolutem, wtedy się posługiwali intelektualistycznym typem logiki, a kiedy jej było użyć przeciw absolutowi, wtedy ją lekceważyli. Zdawało mi się, że powinni byli przynajmniej wspomnieć o zarzutach, na których ja utknąłem zupełnie. Uległem im wbrew mojej »żądzy wierzenia« jedynie tylko pod wpływem skrupułów logicznych. Oni głosili, że gardzą żądzą wiary a słuchają tylko nakazów rozumu a na zarzuty po prostu zamykali oczy. Metoda łatwa, ale trudno powiedzieć, żeby była czysta. Fechner co innego; on był uczciwy, bo jemu nigdy zarzuty nie przychodziły na myśl, ale późniejsi pisarze, jak Royce musieli o nich z pewnością słyszeć a jednak pomijali je milczeniem. Miałem wrażenie, że ci filozofowie, zbyt łatwo puszczali wodze swojej żądzy wierzenia w monizm. Moje sumienie nie pozwoliłoby mi na to tak łatwo.

Tyle więc osobistych zwierzeń, któremi pozwoliłem sobie nawiązać nasze rozważania. Przejdźmy teraz na stanowisko bardziej przedmiotowe.

Zasadnicza trudność, jaka mi się nasunęła, to wielka ilość sprzeczności, na które wyznawcy monizmu idealistycznego, zdaje się, nie zwracają uwagi. Więc najpierw przypisują wszelkiemu by-

towi charakter psychiczny, charakter doświadczenia. Ja zaś uważam, że z tym charakterem nie da się pogodzić przekonanie, które równocześnie wyznają, a mianowicie, że wyższe i niższe pierwiastki we wszechświecie są, co do istoty swej, identyczne. Nie da się pogodzić, ze względu na pewną powszechnie przyjętą, doktrynę. Bo, bez względu na to, czy Berkeley miał rację, czy nie, kiedy twierdził, o bycie materyalnym, że jego *esse* jest *sentiri*, jest niewątpliwie prawdą, że w zakresie zjawisk duchowych *esse* jest *sentiri* lub *experiri*. Jeśli czuję ból, wówczas to właśnie jest bolem, co ja czuję, bez względu na to, jakby i skąd to wrażenie we mnie powstało. Nikt nie będzie twierdził, żeby ból sam w sobie był inny a mnie się tylko w pewien sposób przedstawiał, bo istnieć jako zjawisko duchowe jest to tylko jedno i to samo, co przedstawiać się czyjejs świadomości.

Zatem idealisci, o których mowa, powinni zrobić jedno z dwojga, a nie robią ani jednego ani drugiego. Powinni albo odrzucić twierdzenie, że stany psychiczne są na prawdę takie, jak się nam przedstawiają, albo zostając przy tem twierdzeniu, powinni przyjąć osobny czynnik jednoczący, czynnik, któryby spełniał rolę podmiotu poznającego wszystko, zupełnie tak, jak nasze względne dusze lub jaźnie we filozofii popularnej spełniają rolę podmiotów poznających część wszystkiego. Inaczej będziemy mieli spółkę udziałową bez kasyera lub

dyrektora. Jeśli nasze umysły skończone stanowią bilion faktów, a tamten umysł, poznaje nasz bilion, wówczas wszechświat składa się z biliona i jednego faktu. Jednakże idealizm transcendentálny tak samo nienawidzi pierwiastków czynnych, zwanych duszami, jak ich nie znosi psychologia fizyologiczna, uważają bowiem, że Kant ją usunął raz na zawsze. I chociaż kilku uczniów Kanta mówi o transcendentálnem ja apercepcyi (które czczą jako najcenniejszą spuściznę po mistrzu), i uważają to ja za czynnik łączący, to jednak kierunek cieszący się powagą pośród monistów skłania się niewątpliwie do tego, że to ja jest tylko świadomością powszechną i my, świadomości skończone, nie powodujemy jej ale stanowimy raczej jej części składowe. My jesteśmy litery; ona to alfabet. My to rysy poszczególne; ona to cała twarz. Więc nie tak, żeby twarz cała lub alfabet cały było to coś, co można dodać do poszczególnych rysów, lub liter, ale jestto raczej tylko nazwa inna dla tych samych liter lub tych samych rysów. Forma kolektywna różni się z pewnością od formy dystrybutywnej, ale *m a t e r y a* jest jedna i ta sama w obu a forma dystrybutywna to tylko pozór, niewytłumaczony.

Jednakże to, jāk łatwo spostrzedz, zostaje w sprzeczności z inną zasadą idealizmu a mianowicie: że zjawisko duchowe jest właśnie tem, czem się nam być zdaje. Ogół wzięty kolektywnie i wszystkie jednostki poszczególne wzięte dystry-

butywnie nie mogą być z sobą identyczne, skoro się nam przedstawiają w formach tak różnych.

Chcąc wyjść z tej matni (jeśli się nie chce wogóle odrzucić logiki identyczności) trzeba, zdaje się, przyjąć po prostu, że ogół i jednostki poszczególne, to dwa różne rzędy świadomości; każda mniejsza świadomość wie tylko o swojej własnej treści; podczas gdy świadomość większa zna świadomości mniejsze, zna całą ich treść razem wziętą, zna stosunki pomiędzy nimi i wie, jak daleko sięga niewiedza każdej z nich. /

Te dwa typy świadomości są najwidoczniej nie identyczne. Wynika z nich pluralizm a nie monizm. We wspomnianym rozdziale mojej psychologii doszedłem otwarcie do takiego pluralizmu i pojmowałem każde całkowite pole świadomości jako byt odrębny i utrzymywałem, że zjawiska duchowe wyższego rzędu zastępują tylko funkcyjnie zjawiska rzędów niższych, zwiększając zasób wiedzy o tych samych przedmiotach.

Monista wywija się jak piskorz, byle się wy-mknąć od pluralistycznych a przynajmniej dualistycznych zwrotów, ale to na nic. Moniści mówią o wiecznym i doczesnym »punkcie widzenia«; o wszechświecie »ze względu« na jego nieskończoność, lub w jego ograniczonej zdolności poznania; mówią, że absolut jest czemś innym »jako coś bezwzględnego« a czem innym »jako coś względnego«; przeciwstawiają jego »prawdę« jego wyglądowi »fenomenalnemu«; odróżniają sposób

»brania« absolutu w całości i jako same tylko części etc.; zapominają jednak, że, zgodnie z zasadami idealizmu, przyjmowanie takich różnic znaczy tyle, co stwarzanie różnych bytów, a w każdym razie nie myślą o tem, że owe różne punkty widzenia, względy, fenomeny, sposoby brania i tym podobne rzeczy, to frazesy bez sensu, jeżeli poza niezmienną treścią bytu rzeczywistego nie przyjmujemy rozmaitych świadomości, które ją rozmaicie ujmują czy doświadczają a absolut to tylko świadomość, która najdokładniej ujmuje byt rzeczywisty.

Proszę jeszcze jeżeli można o chwilkę uwagi. Zapyta ktoś, co to znaczy przedstawiać się rozmaicie z różnych punktów widzenia. Jeżeli poza jakąś rzeczą niema żadnej świadomości, wówczas dana rzecz może się przedstawiać tylko sobie samej, więc poszczególne jednostki lub cząstki swoim poszczególnym jaźniom w czasie; ogół lub całość samej sobie w wieczności. Zatem wewnątrz tego, co absolutyści uparcie określają, jako nawskróś jeden jedyny fakt, rozpada się na rozmaite »jaźnie«. Ale jak może coś, co jest w rzeczywistości tak proste, być tak różnorodne w swoich skutkach? Wszystko jedno, gdzie świadomość mieszka: poza swoim przedmiotem, czy w nim samym, w każdym razie świadomości wasze muszą być różne, zgodnie z zasadami idealizmu, bo różne są przedmioty świadomości.

Boję się, że słowa moje są strasznie niejasne —

niejeden z was, wiem to, ciężko wzdycha nad tem wszystkim, bo mu to na szacherkę logiczną wygląda. Nie jeden mówi »Dla Boga, bądźże sobie pluralistą, czy monistą, to mi wszystko jedno, tylko przestań już argumentować!« Przypomina to pewien epigram Chestertona, że jedyna rzecz, która człowieka zawsze do obłąkania prowadzi, to logika. Ale bez względu na to, czy jestem zdrów na umyśle, czy nie, każdy, choćby nawet sam był transcendentalistą pozna, patrząc na moje męki, jakie trudności pociąga za sobą idealizm monistyczny. Nacóż mówić, że części i całość to ten sam materiał doświadczalny, skoro tym samym tchem powiedzieć potrzeba, że ogół »jako taki« to jeden rodzaj doświadczenia a każda cząstka »jako taka« to rodzaj inny?

Jak dotąd więc, same trudności a żadnego trwałego rozwiązania i dlatego też ograniczałem się dotychczas do samej tylko krytyki. Każdy z pewnością dozna ulgi słysząc, żem już te zaułki minął a zacznę teraz myśleć nad tem, jakby można pójść dalej.

Żeby się trochę rozejrzeć, proszę naprzód zważyć jedną rzecz. Moje sumienie logiczne trapił nie tyle sam absolut, ile cały szereg hipotez, których absolut był tylko najwyższym przykładem. Hypotezy te przyjmują, że kolektywne przedmioty doświadczenia i ich części składowe to jedno i to samo, jakkolwiek zupełnie inne rzeczy dane są w obu tych rodzajach doświadczeń. Jeśli może

istnieć choć jedno takie doświadczenie zbiorowe identyczne ze swemi częściami, to, logicznie, może istnieć i absolut. W jednym z poprzednich wykładów zwalczałem absolut z innych punktów widzenia; w obecnym wziąłem go tylko, jako przykład moich kłopotów i niepokojów logicznych tem bardziej, że ten przykład nasuwa się w Oxfordzie prędzej niż jakikolwiek inny. Ze stanowiska logiki nie widzę, jak można doświadczenie kolektywne jakiegokolwiek stopnia identyfikować logicznie z grupą doświadczeń cząstkowych. To przecież dwa różne pojęcia. Ponieważ jednak absolut jest takim kolektywnym przedmiotem a myśliciele z Oxfordu pisząc o nim przyjmowali taką identyczność, przeto i ja sobie ten przykład szczególnie obrałem. Ale równie dobrze mogłem się być posługiwać »duszą ziemi« Fechnera, lub jakimkolwiek szczeblem bytu wyższym lub niższym od niej. Tych wszystkich przedmiotów zbiorowych tyczą się te same zarzuty logiczne, które zbijają absolut.

Tyle więc dla oryentacyi w moim planie wojennym. Punktem, którego na prawdę potrzeba bronić przeciw logice, jaką się posługiwałem, jest identyczność przedmiotów kolektywnych i dystrybutywnych, wszystko jedno jakich, a nie jednostkowy przykład takiej identyczności, znany pod nazwą absolutu.

Więc zapytajmy wprost. Czy powiemy, że

każdy złożony fakt duchowy jest oddzielnym bytem psychicznym, który następuje po grupie innych bytów psychicznych, fałszywie nazywanych jego częściami i zastępuje te byty w ich czynnościach, ale nie jest literalnie z nich złożony? Tego się trzymałem w mojej psychologii a jeżelibyśmy to przenieśli do nauki o Bogu, musielibyśmy odrzucić absolut w jego zwykłym znaczeniu i przyjąć na to miejsce »Boga« teistów. Podobnie musielibyśmy odrzucić »duszę ziemi« Fechnera i wszelkie inne nadludzkie przedmioty kolektywne wszelkiego stopnia o tyle przynajmniej, o ile je uważają za połączenia naszych mniej złożonych duchów tak, jak w to wierzy Fechner a musielibyśmy wszystko to odrzucić w imię niezłomnej logiki identyczności, która nas uczy, że, kto nazywa jednym i tem samem dwie rzeczy różne, ten popełnia zbrodnię sprzeczności wewnętrznej.

Jeśli sobie jednak uprzytomnimy całą sytuację filozoficzną, jaka stąd wynika, widzimy, że to sytuacja prawie nie do zniesienia. Odpowiada wprawdzie racjonalności logicznej, ale nie zadowala żadnej innej. Zatraca ciągłość świata. Więc owe coraz szersze pola doświadczenia z których każde tak dokładnie zajmuje miejsce innych a wszystkie poznają ten sam materiał, tylko w coraz szerszym kontekście, od najprostszego wrażenia aż do poznania absolutnego — nie mogąż one posiadać wspólnego bytu, skoro je cechuje tak oczywiście wspólna funkcyja poznawcza? Regularne na-

stępstwo tych bytów jest dla terminów logicznych cudem nie do pojęcia. A jeśli kto odpowie, że wystarczy wspólny przedmiot wielu świadomości, że on sam potrafi stanowić ich ciągłość, ta sama nieubłagana logika pójdzie za nim i zapyta; jak może jeden i ten sam przedmiot przedstawiać się tak rozmaicie?

Rozmaite postacie w których się ten przedmiot przedstawia, rozbijają go na wiele przedmiotów i nasz świat rzeczy, świat obiektywny, rozpada się na części, między którymi niema żadnej ciągłości podobnie, jak się rozpadł nasz świat podmiotów. Wynika stąd nieracjonalność, której rzeczywistość znieść nie można.

Powiedziałem przed chwilą, że zazdrościł Fechnerowi i innym panteistom, bom pragnął sam takiej swobody, jaką się każdy z nich cieszył, chciałem tak samo, jak oni, mózdz przyjąć, że się pola psychiczne same łączą i stworzyć sobie w ten sposób jakąś ciągłość w świecie a tymczasem sumienie trzymało mnie pod kluczem. Czułem jednak gdzieś na samem dnie duszy, że moja sytuacja niema sensu i może być tylko tymczasowa. Tajemnica ciągłości życia nie może być wciele niem sprzeczności. A jeżeli logika tak mówi, to tem gorzej dla logiki. Logika to rzecz mniejsza, to nieruchoma, niezupełna abstrakcja; ona musi słuchać rzeczywistości a nie rzeczywistość jej. Nasza intelligencya nie może się sama żywcem замуrować, niby poczwarka w oprzędzie. Musi za

każdą cenę dojść do porozumienia z wszechświatem, który ją spłodził. Fechner, Royce i Hegel byli, zdaje się na dobrej drodze. Fechner nie słyszał nigdy veta logiki, Royce słyszy jej głos, ale świadomie nie zwraca uwagi na to, co logika mówi, Hegel słyszy i to, ale jest wyższy ponad to — i wszyscy idą dalej każdy swoją drogą, wesoło. Mielizbyśmy tylko my sami słuchać jej veta?

Szczerze i cierpliwie, jak tylko mogłem, zmagalem się z tym problemem przez lata całe i psulem setki arkuszy papieru, robiąc zapiski, notatki i dyskutując sam z sobą o tej trudności. Jak może kilka świadomości być równocześnie jedną świadomością? Jak może jedna i ta sama rzecz przedstawiać się tak rozmaicie w jednym i tym samym, identycznym akcie doświadczenia? Walka była daremna; znalazłem się w sytuacji bez wyjścia. Widziałem, że muszę wybrać jedno z dwojga: albo się wyrzec »psychologii bez duszy«, do której doszedłem przez Kanta i przez całe wykształcenie psychologiczne i, krótko mówiąc, wrócić do odrębnych czynnych pierwiastków duchowych, któreby poznawały stany psychiczne raz jeden stan po drugim a raz w połączeniu, słowem wrócić do scholastyizmu i pospolitego rozsądku, albo też wyznać otwarcie, że ten problem rozstrzygnąć się nie da i wtedy albo zarzucić swoją logikę intelektualistyczną, logikę identyczności i przyjąć jakąś wyższą (lub niższą) formę racjonalności,

lub też, na koniec, stanąć wobec faktu, że życie jest logicznie nieracyonalne.

Tak jest, przed tym trylematem staje rzeczywistość każdy z nas. Czyja umysłowość się skłania do scholastycyzmu, albo do pospolitego rozsądku, ten się tylko uśmiechnie słysząc, że ja tu stękam, jak góra w połogu a z tego nic, tylko taka mysz. »A przyjmże, dla Boga, czynne pierwiastki duchowe, powie mi, i porzuć swoją śmieszną pedanterię. Zgódź się tylko na to, że to nasza »dusza« łączy nasze wrażenia z pomocą swoich władz intelektualnych i przyjmij tylko »Boga« zamiast panteistycznej duszy świata a zaraz ruszysz z miejsca — i będziesz się cieszył życiem i logiką równocześnie«.

Bardzo proste rozwiązanie kwestyi i wiem, że nie jeden się na nie zgodzi. Bardzo wygodne a oprócz tego przemawiają za niem wszystkie nasze nawyczki językowe. Jednakże to pojęcie duszy jako substancyi, tak swobodnie używane w mowie potocznej i we filozofii więcej popularnej, niema dziś miru pośród ludzi myślących krytycznie a jeżeli tak dziś podupadło, to z pewnością nie skutkiem lenistwa umysłowego, ani fantazyi ludzkiej. Nie, tylko je spotkał los, jaki zawsze czeka substancye i pierwiastki, których sobie przedstawić nie można. Są to rzeczy z reguły tak jałowe, że uczciwy badacz znajduje w nich mało co więcej, jak liczmany słowne. Wo die Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. Przecież

fakt myślowego połączenia lub poznania grupy, w którą wchodzi setka wrażeń, nie stanie się nam ani odrobinę jaśniejszy, jeśli pomyślimy, że to »dusza« dokonywa syntezy, podobnie jak nie wnikiemy głębiej w życie człowieka, który ośmdziesiąt lat skończył, jeżeli go nazwiemy ośmdziesięcioletnim, ani nie zrozumiemy głębiej tego faktu, że mamy po pięć palców u rąk, jeśli człowieka nazwiemy pięciopalcowym.

Dusza to rzecz zupełnie zużyta i czasy jej minęły. Tak jest. Filozofia musi różnorodne elementy doświadczenia wiązać z pomocą czynników już nie tak pustych a jałowych. Słowo »dusza«, podobnie jak słowo »przyczyna« to tylko wiecheć, którym się na razie dziury zatyka i zaznacza, że tu ma później przyjść jakieś wyjaśnienie.

A skoro taki jest stan naszych umysłów po Humie i po Kancie, to nikt mi może za złe nie weźmie, jeżeli za jego pozwoleniem, pomnę zupełnie duszę w obecnych rozważaniach a zajmę się roztrząsaniem tylko pozostałych dwóch ewentualności. Może być, że kiedyś przyjdzie znowu we filozofii kolej na duszę — owszem, gotówem przypuścić, że to zupełnie rzecz możliwa — dusza, to kategoria myśli zanadto zgodna z naturą umysłu ludzkiego, żeby mogła tak ze szczeniem i bez protestu zejść ze świata. Ale, jeżeli wiara w duszę wstanie kiedykolwiek z martwych, po tylu mowach, jakie nad jej grobem wygłosił Hume i Kant, to chyba tylko dlatego, że się komuś uda

w tem słowie znaleźć jakieś znaczenie pragmatyczne, które się do tej chwili wymykało z pod obserwacyi. Dopiero, kiedy się taki szczęśliwy jej obrońca odezwie, a to się może kiedyś zdarzyć, będzie czas mówić poważniej o »duszy«.

Więc dajmy spokój duszy a stańmy oko w oko z dylematem pozostałym. Więc, czy możemy, z jednej strony, zarzucić logikę identyczności? — czy możemy w przeciwnym razie przypuścić, żeby doświadczenie ludzkie było z gruntu nieracyonalne? Jedno równie trudne, jak drugie; pokaże się jednak, że musimy wybrać jedno, albo drugie.

Mało który z filozofów przyznał się otwarcie do tego, że musi wybrać jedną z tych dwóch ostateczności. Rzeczywistość, mówili, musi być racjonalna a że jedynem kryterjum racjonalności jest zwyczajna logika intelektualistyczna, przeto rzeczywistość i logika muszą się zgadzać »w jakiś sposób«. Hegel pierwszy z pośród pisarzy niehołdujących mistycyzmowi stanął otwarcie wobec tego dylematu i odrzucił logikę zwyczajną a wynalazł wyższą logikę »procesu dyalektycznego«, chcąc ocalić pseudoracyonalność świata. Bradley trzyma się logiki intelektualistycznej i z jej pomocą dowodzi, że świat dany umysłowi ludzkiemu to nieracyonalność wcielona. Jednakże wszystko, co być musi i być może, powiada, wszystko to istnieje na prawdę. A musi i może istnieć jakieś wyjście z tej nieracyonalności; absolut je ma z pewnością, tylko to jest jego tajemnica, której my odgadnąć

nie potrafimy. My, oczywiście, nie mamy żadnego wyjścia; zaczem jest coś ascetycznego w doktrynie Bradleya. Royce i Taylor dochodzą do podobnych wyników, tylko mniej niż Bradley akcentują nieracjonalność naszego ograniczonego wszechświata; szczególnie Royce, niezwykle plastyczny, jak na idealistę, stara się w miłym świetle przedstawić owe tajemne ścieżki, którymi absolut dochodzi do racjonalności.

Dobrze, ale co my mamy począć w tej tragicznej sytuacji? Co do mnie, to doszedłem w końcu do tego, że muszę odrzucić logikę otwarcie, rzetelnie i nieodwołalnie. Logika znajduje bez końca zastosowanie w życiu ludzkim, ale mimo to nie potrafi nas teoretycznie zapoznać z tem, czem jest rzeczywistość w swojej istocie — co to jest, powiem, może, trochę później. Rzeczywistość, życie, to, co dane w doświadczeniu, to, co konkretne, bezpośrednio, wszystko jedno, jak to kto zechce nazwać — to wszystko wychodzi poza granice logiki, zalewa ją i topi w swoich falach. Jeśli kto chce używać słów piękniej brzmiących, jak się to zwykle robi, i powodować w ten sposób bałamuctwo, może powiedzieć, że rzeczywistość słucha logiki wyższej i że w niej panuje racjonalność wyższego rzędu. Ja jednak uważam, że nawet i pięknie brzmiące słowa powinny raczej służyć do rozróżniania niż do mieszania pojęć, zaczem wolę po prostu powiedzieć, że rzeczywistość, jeżeli nie jest irracjonalna, to przynajmniej

jest nieracjonalna w swojej budowie. Mam tu na myśli tę rzeczywistość, w której się rzeczy dzieją, więc wszystko, co rzeczywiste w czasie, bez wyjątku. Co do mnie, to nie widzę powodu, dla którego miałbym się nawet domyślać istnienia jakiejś rzeczywistości wyższej niż ta rzeczywistość dystrybutywna, płynąca wraz z nami w dal po linii prostej. Taka rzeczywistość jest nam dana i z taką logika nie da się pogodzić. Jeżeli istnieje jakiś wyższy rodzaj rzeczywistości — na przykład »absolut« — to on się tem mniej da pogodzić z logiką zwyczajną, jak wyznają ci, którzy weń wierzą. Absolut jest poza granicami logiki, zatem jest jeszcze mniej racjonalny w znaczeniu intelektualistycznym. To też i on nie uratuje w naszej logice czynnika, któryby rzeczywistość określał najbardziej odpowiednio i najwłaściwsze jej wyznaczał granice.

Słowa te brzmią, zapewne, dziwnie i niejasno a może nawet dziko lub dziecinnie, wobec tego, że brak im bliższych objaśnień. Wiem, że niedługo będę je mógł wyjaśnić, jeżeli nie w sposób zadowalający dla wszystkich, to przynajmniej zrozumiały i tylko dlatego występuję tak śmiało z temi suchemi twierdzeniami, jakgdybym tylko jakiś program przedstawiał. Więc proszę te twierdzenia uważać tylko za tezy, które dalsze rozważania mają uzasadnić.

Mówiłem już, że się długo i szczerze zmagam z tym dylematem a teraz wyznam (i to zapewne

na nowo ożywi waszą uwagę) że nie byłbym się był wyzwolił jeszcze do dziś dnia i nie byłbym z tak lekkim sercem postawił logiki na drugim miejscu i nie wyrzuciłbym był jej z najgłębszych zagadnień filozofii i nie wskazał jej właściwego a wysokiego miejsca w prostej dziedzinie życia praktycznego, gdyby na mnie nie był oddziałał stosunkowo młody a bardzo oryginalny pisarz francuski, profesor Henryk Bergson. To czytanie jego dzieł dodało mi tyle odwagi. Gdybym nie był przeczytał Bergsona, byłbym prawdopodobnie ciągle jeszcze i bez końca psuł w cichości papier, spodziewając się, że jednak potrafię związać końce, które się na prawdę nigdy nie zejdą i starając się odkryć jakiś sposób pojmowania rzeczywistości, któryby usuwał sprzeczność między nią a przyjętymi prawami logiki identyczności. W każdym razie to pewna, że gdybym się nie mógł oprzeć na powadze Bergsona, nie byłbym tak pewny siebie i nie zdobyłbym się nigdy na tak śmiałe wygłaszanie moich osobistych poglądów na tym ultrakrytycznym wykładzie.

Zatem, chcąc moje własne poglądy nieco więcej wyjaśnić, muszę przedewszystkiem po krótkce zdać sprawę z filozofii Bergsona. Jednakże i w tym wypadku, muszę się podobnie jak przy Fechnerze ograniczyć do kilku istotnych rysów a nie mogę się wdawać w szczegóły ubocznego znaczenia, jakkolwiek to rzeczy skąd inąd również bardzo zajmujące. Otóż z punktu widzenia naszych obecnych

rozważań najbardziej istotną zasługą Bergsona dla filozofii jest jego krytyka intelektualizmu. Mojem zdaniem, on zadał intelektualizmowi cios śmiertelny, ostateczny i niema nadziei utrzymania go przy życiu. Ja rzeczywiście nie widzę, jakby intelektualizm mógł jeszcze kiedyś znowu wstać z martwych i miał wróciwszy do swej dawnej roli platońskiej, głosić, że określa naturę rzeczywistości najbardziej autentycznie, swojsko i wyczerpująco. Inni, jak na przykład Kant, odrzucili intelektualizm, kiedy sobie pretensye rościł do określania rzeczywistości *an sich* czyli w jej formie bezwzględnej; jednakże Kant pozwala jeszcze intelektualizmowi stanowić prawa — i to prawa, od których niema apelacyi — dla całego zakresu doświadczenia ludzkiego; natomiast Bergson przeczy, jakoby metody intelektualistyczne mogły wyjaśniać te nasze ludzkie dane doświadczenia ograniczonego. Jak tego Bergson dokonuje, będę się starał opowiedzieć, jeżeli potrafię w wykładzie najbliższym; ponieważ jednak używałem tu tak często słów takich jak »logika«, »logika identyczności«, »logika intelektualistyczna« i »intelektualizm«, a nieraz używałem ich tak, jak gdyby nie potrzebowały żadnych objaśnień, przeto nie od rzeczy będzie, jeżeli teraz powiem trochę szerzej niż dotąd, w jakim znaczeniu brałem te wyrazy, kiedym mówił, że Bergson zbił intelektualistyczne pretensye do decydowania o tem, czem rzeczywistość być może a czem być nie może. Więc teraz,

kiedy się już kończy godzina wykładu, chciałbym jeszcze dać jakieś pełniejsze pojęcie o tem, co rozumiem przez intelektualizm.

Niejeden z uczestników niedawnego sporu miał żal o to, żem go nazwał intelektualistą. Ja wprowadzie nie używałem tego wyrazu w znaczeniu pochlebnem, ale byłoby mi przykro, gdyby się ktoś o to obraził. Źródłem intelektualizmu jest pewna zdolność nasza, która nas przedewszystkiem różni od zwierząt i stanowi naszą wyższość, a mianowicie zdolność do przetwarzania potoku surowych wrażeń zmysłowych na hierarchię pojęć. Przedmiot doświadczenia bezpośredniego, nienazwany jeszcze, niesklasyfikowany to tylko coś, co nas spotyka i pytanie nam zadaje: »czem ja jestem?« Kiedy tej rzeczy nadajemy nazwę i włączamy ją do pewnej klasy, wtedy przedewszystkiem mówimy, czem ona jest a wszystkie te określenia, z pomocą których rzeczy do pewnych klas wliczamy, to oderwane nazwy, lub pojęcia. Każde pojęcie oznacza pewien rodzaj rzeczy a że rzeczy, zdaje się, zostały raz na zawsze stworzone w pewnych rodzajach, przeto skuteczne opracowanie danego zakresu doświadczeń zaczyna się z chwilą, kiedyśmy zdołali sklasyfikować jego rozmaite składniki. Jeśli raz jakaś rzecz weszła do pewnej klasy, można ją traktować wedle praw rządzących tą klasą a stąd płyną skutki niesłychanie liczne a dodatnie. Pod względem teoretycznym zarówno jak i praktycznym zdolność do

tworzenia pojęć oderwanych należy do najwspólniejszych znamion naszych. Taka podróż w kraj abstrakcyi zwiększa siłę człowieka i zaostrza jego wzrok i to się objawia po powrocie w świat przedmiotów konkretnych. To też nie dziwnego, że dawniejsi myśliciele zapominali nieraz o tem, że pojęcia to tylko wyciągi z potoka zjawisk przebiegających w czasie, wyciągi, których my sami dokonywamy a traktowali je w końcu jako byty wyższego rzędu jasne, niezmiennie, prawdziwe, boskie byty o naturze wprost przeciwnej niż ten świat niższy, mętny, niespokojny. Ten niższy świat wydawał się im tylko fałszywą i popsutą kopią tamtego.

Intellektualizm w złem znaczeniu rozpoczął się wtedy, kiedy Sokrates i Plato nauczali, że, czem dana rzecz jest w rzeczywistości, o tem nam mówi jej definicya. Od czasów Sokratesa zawsze nas uczono, że się na rzeczywistość składają istoty wszech rzeczy a nie ich pozory a istotę każdej rzeczy poznajemy, poznając jej definicyę. I tak naprzód identyfikujemy samą rzecz i jej pojęcie a następnie pojęcie i definicyę a wobec tego tylko o tyle jesteśmy pewni, żeśmy uchwycili rzeczywistość istotę jakiejś rzeczy, lub posiadli pełną prawdę o niej, o ile w niej jest to wszystko, cokolwiek definicya wyraża.

Jak dotąd, to jeszcze wszystko dobrze. Nadużycie pojęć zaczyna się wtedy, kiedy się zacznie używać ich stale nie tylko twierdząco, ale i prze-

cząco, kiedy się zaczyna z ich pomocą nie tylko przypisywać pewne cechy rzeczom, ale i zaprzeczać im oczywistych cech, które nam doświadczenie za pośrednictwem zmysłów pokazuje. Logice wolno wysnuwać wszelkie możliwe konsekwencje z każdej definicyi i badacz oddany logice, jeśli jest *unerbittlich consequent* a nie może jakiejś cechy wysnuć z definicyi, miewa niekiedy pokusę. Gotów zaprzeczyć, żeby konkretny przedmiot, do którego swą definicyę stosuje, mógł wogóle daną właściwość posiadać. Skoro się ta cecha nie da wysnuć z definicyi, wówczas definicya ją wyklucza, albo jej zaprzecza. Hegel z reguły buduje swój system z pomocą takiej metody.

Ale to stara historia; nie jeden krok pożyteczny staje się naprzód metodą, potem zwyczajem a w końcu tyranem, który uniemożliwia własny cel. Pojęcia, używane zrazu do wyjaśniania rzeczy, trzymają się ich nawet i wtedy, gdy uniemożliwiają ich zrozumienie. I stąd, jeśli ktoś raz pojął rzeczy jako »niezależne«, musi potem zaprzeczać możliwości jakiegokolwiek związku pomiędzy niemi, bo pojęcie związku nie jest zawarte w definicyi niezależności. Albo, jeśli ktoś naprzód określi rzeczy jako »wielość«, musi potem dla tej samej racyi przeczyć wszelkim możliwym formom, czy sposobom unifikacyi między rzeczami. Wystarczy okiem rzucić na podobne rozumowania u Hegla i u Bradley'a a przypomina się epigram Sigwarta, że jeździec nie może

nigdy w życiu chodzić piechotą a fotograf nie może robić nic innego, tylko fotografować.

Niektórzy filozofowie dochodzą w tym kierunku do typowej ostateczności, bo zaprzeczają możliwości wszelkiej zmiany i piętnują świat zmian jako coś nierzeczywistego. Definicja przedmiotu *A* jest niezmienna a podobnie definicja przedmiotu *B*. Jedna definicja nie może się przemienić w drugą. I na tej podstawie się dowodzi, że niedorzeczną byłaby myśl, jakoby konkretny przedmiot *A* mógł się przemienić w konkretny przedmiot *B*. P. Bradley znajduje trudność w pojęciu tego, jak cukier może być słodki. Tu już intelektualizm prześciga siebie samego i przechodzi w rodzaj zabawki słownej. Cukier to jest właśnie cukier a słodki to jest właśnie słodki; żaden z tych terminów nie jest identyczny z drugim; a słówka »jest« nie można tak pojmować, żeby mogło racjonalnie połączyć jakikolwiek podmiot z jego orzeczeniem. Żaden »łącznik« nie może rzeczy wiązać, bo »łącznik« to trzecia rzecz pomiędzy dwiema i trzebaby go dopiero naprzód połączyć z pierwszą i drugą rzeczą z pomocą dwóch jeszcze subtelniejszych łączników i tak w nieskończoność.

Opowiadałem i o sobie samym aż do znudzenia, jakto i moją myśl długo gnębiła szczególniejsza trudność intelektualistyczna, a mianowicie, nie mogłem zrozumieć, jakim sposobem »wasze« doświadczenie i »moje« doświadczenie mogą równocześnie być składnikami doświadczenia wszech-

świata, skoro w definicyach naszych prywatnych doświadczeń niema tego, żeby się sobie nawzajem uświadamiać miały a definicya doświadczenia kosmicznego mówi wyraźnie, że jego części są współświadome, lub razem uświadomione. Definicje te są sprzeczne, zatem i rzeczy odnośne nie mogą stanowić jedności. Widać więc, jak intelektualizm uniemożliwia zrozumienie świata stworzonego przez naszych największych filozofów. Czy się nim posługują oni sami, czy my, intelektualizm nigdy nic innego nie robi, tylko przedstawia naturę jako coś irracjonalnego i niemożliwego.

W następnym wykładzie zajmę się przede wszystkim Bergsonem, i wejdę w bardziej konkretne szczegóły intelektualizmu a odrzucając go otwarcie i szczerze będę się starał nieco jaśniej wytłumaczyć, jeżeli już nie świat, to przynajmniej moją własną zasadniczą tezę.

VI.

**BERGSON
I JEGO KRYTYKA INTELEKTUALIZMU.**

THE
FEDERAL
BUREAU OF INVESTIGATION
UNITED STATES DEPARTMENT OF JUSTICE

Wykład VI.

Bergson i jego krytyka intelektualizmu.

Ciężki był mój wykład ostatni a boję się, że ten będzie mało co lżejszy. Najlepiej, zacznijmy odrazu od filozofii Bergsona, bo mówiłem już, że, ja przynajmniej, pod jej wpływem wyrzekłem się metody intelektualistycznej i odrzuciłem to ustalone przekonanie, że logika jest odpowiedniem kryterium tego, czy coś może być czy też być nie może.

Profesor Bergson to człowiek stosunkowo młody, jak na filozofa, który ma wpływ w nauce, bo urodził się w r. 1859 w Paryżu. Karyera jego szła zwykłymi torami; zwyczajnie jak u profesora francuskiego, który ma powodzenie. Mając dwadzieścia dwa lat objął stanowisko nauczyciela w Wyższej Szkole Normalnej i przez następnych siedemnaście lat uczył po liceach na prowincyi i w Paryżu póki w czterdziestym roku życia nie został profesorem owej Szkoły Normalnej. W roku 1900 został profesorem w Collège de France

i członkiem Akademii. Jeżeli chodzi o fakty zewnętrzne, karyera to banalna do ostateczności. Żaden z owych sławnych czynników, którymi Taine tłumaczy wielkich ludzi, więc ani rasa, ani otoczenie, ani moment, ani te wszystkie trzy czynniki razem nie potrafią wytłumaczyć tego szczególnego sposobu patrzenia na rzeczy, który stanowi indywidualną cechę jego umysłowości. Oryginalność człowieka nie pochodzi od tego, co przed nim było; raczej od niej pochodzą rzeczy, które po nim będą. Wyznać muszę, że oryginalność Bergsona jest tak bogata, że niekiedy zupełnie tracę głowę wobec jego pomysłów. Nie wiem, czy ktokolwiek rozumie go na wskrós, żeby się tak wyrazić a jestem pewien, że onby sam pierwszy spostrzegł, że nie może być inaczej i przyznałby, że nadmienia nieraz rzeczy, których jeszcze sam dokładnie nie przemyślał, to też je tylko na próbę włączył do swojej filozofii. Pośród nas jest wielu ludzi bardzo oryginalnych, o tyle, że ich nikt nie rozumie — wybitnie odrębny sposób patrzenia na rzeczy nie należy do wielkich rzadkości. Rzadko natomiast łączy się wybitnie indywidualny sposób widzenia rzeczy z wielką jasnością, rzadko kiedy taki człowiek umie tak nadzwyczajnie władać wszystkimi klasycznymi sposobami przedstawienia rzeczy. Bergson posiada zapas erudycji ogromny a łatwość wysłowienia się zdumiewająca. Dlatego też wybił się tak prędko we Francyi, gdzie tak wiele znaczy *l'art de bien dire* i tak ją ludzie

umieją cenić. Profesorom starej daty nie podobają się zgoła jego idee a mimo to mówią z respektem o jego talencie; młodzi ludzie cisną się do niego, jak do mistrza.

Jeżeli co może ułatwić zrozumienie rzeczy trudnych, to styl taki, jak Bergsona. Taki styl »prosto z mosta« jak go niedawno pewien Amerykanin w jakimś Przeglądzie nazwał a zapomniał, że taki styl wymaga nadzwyczajnej giętkości języka i zapasu słów; słowa muszą wtedy iść za myślą bez żadnych zagięć i fałdów, niby jedwabny trykot za ruchami ciała. Bergson umie rzecz przedstawić tak jasno, że to odrazu olśniewa każdego czytelnika. I ten urok człowieka bierze, zanim go jeszcze przekonać i pozyskać zdoła. To jest coś cudownego, to są, po prostu, czary.

Bergson doszedł do filozofii, jeżeli się nie mylę, przez matematykę. Wyobrażam sobie, że stare antynomie nieskończoności zbudziły najpierw jego zdolności z drzemki dogmatycznej. Każdy pamięta ów sławny paradox, czy sofizmat Zenona, przytaczany zawsze w tylu podręcznikach logiki, o Achillesie i żółwiu. Jeżeli żółw stanie, choćby o piędź, przed Achillem, szybko nogi nie zdoła go dopędzić a tem mniej przegonić; bo jeżeli czas i przestrzeń są podzielne w nieskończoność (a intelekt mówi nam, że tak być musi) to w chwili, kiedy Achilles osiągnie punkt wyjścia żółwia, żółw już z tego właśnie punktu ruszył i tak in infinitum, przyczem przestrzeń mię-

dzy goniącym a gonionym zmniejsza się ustawicznie a nigdy nie zejdzie do zera. Pospolicie wykazują tu sofizmat, wskazując na dwuznaczność wyrażenia: »nie dogoni go nigdy«. Słowo »nigdy« nasuwa niesłusznie myśl o nieskończonym okresie czasu a na prawdę oznacza tylko niewyczerpaną ilość kroków, odstępów, z których się składać musi owo dogonienie. Jeżeli jednak te kroki są nieskończenie krótkie, to skończony przeciąg czasu na to wystarczy. I rzeczywiście one się zbiegają do wielkości nieskończenie małej niezmiernie szybko, jakikolwiekbyśmy przyjęli odstęp zasadniczy i jakikolwiekbyśmy przeciwstawili szybkości współzawodników. Ten stały stosunek konieczny między krótkimi odstępami czasu a krótkimi odcinkami przestrzeni, rozwiązuje, jak należy, sofizmat zawarty w słówku »nigdy«.

Jednakże ta krytyka nie trafia zupełnie w stanowisko Zenona. Zeno byłby się bardzo chętnie na to zgodził, że, jeśli żółwia można wogóle dogonić, można to zrobić w przeciągu (powiedzmy) dwudziestu sekund, ale onby był utrzymywał, że żółwia wogóle dogonić nie można. Zostawmy Achillesa i żółwia, powiedziałaby Zeno — to niepotrzebnie rzecz całą wikła. Weźmy jakikolwiek bądź proces pierwszej lepszej zmiany i przyjmijmy, że ta zmiana trwa dwadzieścia sekund. Jeśli czas jest podzielny w nieskończoność a musi tak być, zgodnie z zasadami intelektualizmu, to ten okres czasu po prostu nie może upłynąć, koniec jego

nie może nadejść; bo wszystko jedno, ile już tego czasu upłynęło, zanim upłynąć zdoła jego pozostała reszta, choćby nawet i najmniejsza, musi najpierw upłynąć pierwsza połowa tej reszty. I ta potrzeba odnawia się ustawicznie; zawsze musi na przód upłynąć pierwsza połowa a w pozostałym czasie zawsze musi się coś stać jeszcze zanim ostatni moment nadejdzie, zaczem koniec wogóle nigdy nadejść nie może. Możemy to przetłumaczyć na niemianowane liczby a dostaniemy szereg zbieżny $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$ szereg, którego granicą jest liczba jeden. Ale granica ta, z tej samej racyi, że jest granicą, stoi poza szeregiem, którego wartość zbliża się wprawdzie nieskończenie do jedności, ale nigdy nie będzie jej równa. Jeśli w naturze nie możemy inaczej dojść do czegokolwiek, jak tylko drogą takiego kolejnego dodawania cząstek zawartych logicznie w każdej rzeczy, to nie może zacząć istnieć żadna kompletna jedność, żadna rzecz całkowita, bo poza sumą cząstek zawsze pozostaje jakaś reszta. Ale w rzeczywistości jaja nie przychodzą na świat w ten sposób, żeby naprzód przychodziło pół jajka, potem dalsza czwarta część, potem jedna ósma etc., a dopiero potem sumowanie tych cząstek. W naturze albo przychodzi jajko całe odrazu, albo go wogóle niema i podobnie ma się rzecz z wszystkimi innymi jednościami, jakie w naturze spotykamy. Zatem tylko w sferze zmian musi najpierw minąć jedna faza danej rzeczy, zanim będzie mógł

przyjść okres drugi i tylko w tej sferze paradoks Zenona nastęcza nam trudności.

Zatem on nastęcza trudności tylko wtedy, jeżeli następstwo kroków, na jakie się proces zmiany rozpada, daje się dzielić w nieskończoność. Jeśli butelka ma być wypróżniona skutkiem nieskończonej ilości kolejnych ubytków, jest matematycznym niepodobieństwem, żeby wypróżnienie jej miało kiedykolwiek dojść do skutku. W rzeczywistości butelki i filiżanki kawy wypróżniają się skutkiem skończonej ilości ubytków i suma takich ubytków jest w każdym wypadku skończona. Albo cała kropla wycieknie szyjką, albo nie wycieknie nic zgoła. Gdyby się więc wszelkie zmiany odbywały kroplami, że się tak wyrażę, gdyby w rzeczywistości czas uciekał, czy przyrastał jednostkami trwania o pewnej skończonej ilości, zupełnie tak, jak nasze spostrzeżenia czasu postępują miarowo, odstępami, nie dawałyby nam do myślenia paradoksy Zenona ani antynomie Kanta. Wszystkie nasze wrażenia zmysłowe, tak, jak nam są dane bezpośrednio, zmieniają się w czasie w formie takich pulsów percepcyi, z których każdy mówi nam »więcej, więcej, więcej, albo »mniej, mniej, mniej«, w miarę jak odczuwamy określone i skończone przyrosty lub ubytki we wrażeniu. Jeszcze lepiej widać ten brak ciągłości, jeśli się rzeczy dawne nie zmieniają, tylko wogóle przestają istnieć, albo, kiedy zgoła nowe rzeczy przychodzą. Wynaleziony przez Fechnera wyraz »próg«, który taką

rolę odegrał w psychologii wrażeń, to tylko pewien rodzaj nazwy na ten brak ciągłości zmian jakościowych, jakim ulegają nasze wrażenia zmysłowe. Otrzymujemy je kroplami. Nawet czas upływa kroplą za kroplą.

To myślowe rozkładanie na krople wszystkiego co czujemy, i rozkładanie tych kropel na odłamki jeszcze mniejsze, to tylko przykład tego wielkiego procesu, o którym mówiłem na ostatnim wykładzie a nazwałem go przekształceniem szeregu spostrzeżeń na szereg pojęciowy. Dokonywamy go wyłącznie tylko w interesie naszego intelektu, który racjonalizuje wszystko. Czas, bezpośrednio odczuwany w doświadczeniu żywych podmiotów, nie posiada pierwotnie miary wspólnej wszystkim podmiotom. Przyjmijmy, że się w szklance rozpuszcza kawałek cukru, żeby użyć przykładu M. Bergsona. Nam się ten czas wydaje długi, bo czekamy, kiedy się ten proces skończy, ale kto wie, jak długi, lub jak krótki jest ten czas dla naszego kawałka cukru? Zatem współistnieją wszelkie subiektywnie odczuwane czasy, obejmują się i przenikają wzajemnie w sposób bardzo niejasny i mętny; my jednak sztucznie przykładamy do nich wspólną podziałkę i w ten sposób ułatwiamy sobie usunięcie pierwotnego zamieszania a jeszcze więcej ułatwiamy sobie mierzenie tą samą podziałką ewentualnych dalszych kroków, na jakieby się rozpaść mogły rozmaite przemiany dane nam w naturze we wrażeniach naszych, albo w spostrzeże-

niach. W ten sposób wyrównujemy ten pierwotny i mętny charakter czasu i zyskujemy możność publicznego niejako datowania rzeczy, oznaczania dat jednych rzeczy ze względu na inne. Czas, pojęty jako coś, co jest jedno tylko, obiektywne i »upływa równomiernie« a rozpada się na określoną liczbę chwil to doskonała wspólna miara, która się zastosować da do wszystkich kroków i faz, na jakie procesy przyrodnicze rozkrawujemy, choćby ich było niewiadomo jak wiele. Każda faza każdego zjawiska jest teraz dokładnie współczesna drugiej albo późniejsza, względnie wcześniejsza od innej; możemy teraz stosować do nich obliczenia; co więcej, zyskujemy na tem w praktyce zarówno jak i w teorii, bośmy te wszystkie fazy, w miarę jak jedna po drugiej następuje, odnieśli do wspólnej, schematycznej lub pojęciowej skali czasu.

Ruch, żeby wziąć odpowiedni przykład, to pierwotnie wrażenie mętne, którego przyrodzoną postać mamy może najlepiej zachowaną w zjawisku zawrotu głowy. W chwili zawrotu głowy czujemy, że ruch jest, jest mniej lub więcej gwałtowny czy nagły, mniej lub więcej w tym lub tamtym kierunku zwrócony, mniej lub więcej nas niepokoi względnie wzbudza nudności. Jednakże, człowiek, który doznaje zawrotu głowy, może się stopniowo nauczyć koordynacji doznawanego ruchu, ze swą pozycją rzeczywistą i z położeniem innych rzeczy i może go zintellektualizować tak,

że potrafi w końcu chodzić, nie zataczając się wcale. Podobnie umysł matematyka organizuje ruch ujmując go w definicyę logiczną: ruch pojmujemy jako »zajmowanie kolejno po sobie następujących punktów przestrzeni w kolejno po sobie następujących momentach czasu«. Taka definicya znosi zupełnie ów mętny i osobisty charakter wrażenia ruchu. Ale czy równocześnie nie znosi i tego, co we wrażeniu było z rzeczywistości? Czemkolwiek byłby ruch w rzeczywistości, w każdym razie nie jest to stan równowagi; definicya, do którejśmy doszli, zawiera cechy bezwzględnej równowagi. Daje nam jeden po drugim szereg stosunków między punktami przestrzeni a punktami czasu a same te stosunki są równie ustalone, jak ustalone są odnośne punkty. Daje nam położenia określone w nieskończoność, ale pomija to, jakim sposobem ciało dostaje się z jednego położenia w drugie. Oczywiście, ciało się tam dostaje w ten sposób, że się porusza; ale owe poszczególne położenia, zawarte w pojęciu, choćby ich ilość była nieskończona, nie zawierają żadnego pierwiastka ruchu tak, że Zeno nie mając nic innego na myśli, jak tylko te właśnie pierwiastki nie może nic innego zrobić, jak tylko powiedzieć, że nasz intelekt odrzuca ruch, jako coś nierzeczywistego. Intellektualizm robi tutaj to, co mówiłem — utrudnia zrozumienie rzeczywistości, zamiast, żeby je ułatwiać.

My, rzecz naturalna, potrzebujemy ustalonych

schematów pojęć, któreby zostawały w stałych ze sobą stosunkach, bo nam to pozwala ująć nasze doświadczenia i skoordynować je względem siebie. Jeśli się jakieś doświadczenie dostatecznie wybija na pierwszy plan, chowamy myśl o niem, bo się przyda na później i włączamy ją do naszego systemu pojęć. Co się samo przez się wybić nie potrafi, to po prostu wycinamy i odrzucamy; w ten sposób kompletujemy system pojęć i każdą nową rzecz, w miarę jak się nadarza, nazywamy wedle tego lub owego składnika systemu i nawiązujemy ją do któregoś z już ustalonych jego elementów. Wielką praktyczną wartość takiego systemu stanowi jego niezmiennność. Można w nim zawsze znaleźć jedne i te same terminy i stosunki i do nich nowe rzeczy odnosić — sama »zmiana« nawet jest jednym z takich nienaruszonych pojęć. Jednakże wszystkie te pojęcia abstrakcyjne są jak kwiaty pozrywane w ogrodzie, to są tylko momenty, które się z potoka czasu wynurzyły, to tylko momentalne zdjęcia, uchwycone, niby aparatem kinematoskopowym obróconym na życie, a bieg naturalny życia cechuje ciągłość. Mogą się przydać jako okazowe próbki ogrodnicze, mogą wrócić znowu do potoka, z którego wyszły, możemy je wstawiać do naszych kinematografów, ale innego znaczenia, poza tym użytkowaniem praktycznym, nie mają żadnego. Nie potrafi nikt z ich pomocą wytłumaczyć istoty, ani przebiegu żadnego poszcze-

gólnego zjawiska; one tylko wyznaczają drogę, którą zjawisko przebiega. Nie podobna przecież dostać bytu ciągłego z czegoś, w czym ciągłości nie ma a w pojęciach naszych ciągłości brak. Stadya, na które zmianę jakkolwiek rozkładamy, to poszczególne stany a zmiana sama dokonuje się pomiędzy nimi. Zmiana leży właśnie wzdłuż interwałów między nimi, tkwi w tem, czegośmy właśnie w pojęcie nie włączyli i dlatego nie może jej dosięgnąć wogóle żadne wyjaśnienie pojęciowe.

»Kiedy matematyk, tak pisze Bergson, oblicza stan jakiegoś systemu przy końcu pewnego czasu t , nic mu nie przeszkadza przypuścić, że w międzyczasie świat materialny przestał istnieć, aby się znowu potem nagle ukazać w oznaczonym czasie w nowej konfiguracji. Wchodzi w rachubę jedynie tylko moment t — czas, który upłynie w przerwie, więc czas rzeczywisty nie odgrywa żadnej roli w jego rachunku.... Krótko mówiąc, świat w którym pracuje matematyk, umiera i rodzi się znowu co chwila podobnie, jak świat, o którym Des Cartes myślał, kiedy mówił o ustawicznym dziele stwarzania. Chcąc należycie poznać to, co się w rzeczywistości dzieje, powinniśmy, tak chce Bergson, patrzeć na interwały a matematyk patrzy tylko na ich punkty krańcowe. Ustala tylko kilka rezultatów, wyznacza tylko parę punktów krzywej a potem interpoluje, daje nam tylko punkty wytyczne, zamiast rzeczywistości realnej. /

Ponieważ jest tak niezaprzeczenie, ciekawa

rzecz, jak się wobec tego faktu zachowywała w toku dziejów filozofia. We filozofii panowała zawsze wiara, pochodząca od Platona i Arystotelesa, że stałość to rzecz szlachetniejsza i cenniejsza, niż zmiana. Rzeczywistość musi być jedna i niezmienna. A ponieważ pojęcia same są czemś ustalonym, przeto zgadzają się doskonale z tym ustalonym charakterem prawdy tak, że w każdej dziedzinie poznania naszego prawdą zupełną musi być poznanie za pomocą pojęć ogólnych raczej, niż za pomocą częściowych doświadczeń; te są przecież, jak powszechnie wiadomo, zmienne i łatwo się psują. Oto tradycja znana we filozofii pod nazwą racjonalizmu a to, co nazwałem intelektualizmem, to tylko jej skrajne zastosowanie. Mimo uwag skeptyków i empirystów, mimo Protagorasa, Hume'a i Jamesa Milla, niekwestjonowano nigdy racjonalizmu poważnie, bo nawet ci, którzy go krytykowali najostreż, zachowywali zawsze dla niego pewną słabość i sami słuchali po części jego norm. Nie byli w zgodzie sami z sobą, igrali z nieprzyjacielem; jeden tylko Bergson stanął na stanowisku radykalnem.

Żeby pokazać, co przez to rozumiem, pozwolę sobie przeciwstawić jego metodę metodzie wielu transcendentalistów, o których niedawno wspominałem. Ci przyszli po Kancie i chwalą się swym »krytycyzmem«, tem, że istotnie opierają się na kantowskiej »Krytyce« Czystego Rozumu. Krytyka ta miała dowieść tezy, że w pojęciach nie ujmu-

jemy rzeczywistości samej, tylko pozory, fenomeny, których nam zmysły nasze dostarczają. Pojęcia nadają tym fenomenom niezmiennie formy intelektualne; to prawda, ale rzeczywistość sama w sobie, a n s i c h, rzeczywistość od której w ostateczności mają pochodzić wszystkie nasze fenomeny zmysłowe, tej rzeczywistości nigdy nasz intelekt nie pojmie. Weźmy, na przykład, ruch. Zmysłowo ruch jest dany w kroplach, falach, pulsach; albo spostrzegamy pewną określoną sumę tych kropel, albo żadnego ruchu wogóle. Ta suma jest to pewne danie (Gabe) które rzeczywistość ofiaruje naszej zdolności poznawczej; jednakże nasz intelekt — robi z tego dania zadanie (Aufgabe) — ta gra słów, to jedna z najbardziej pamiętnych formułek Kanta — nasz intelekt koniecznie chce przyjmować w każdym pulsie tej sumy nieskończoną ilość kolejno po sobie następujących pulsów mniejszych. Takie mniejsze pulsy możemy dalej przyjmować bez końca, możemy je nawet sumować w nieskończoność, jeżeli nam cierpliwości nie zabraknie, ale sprzeciwiałoby się to definicyi ilości nieskończonej, gdybyśmy przypuścili, że ich szeregi nieskończone zesumowały się s a m e w rzeczywistości jeden za drugim. Zeno to wykazał; zaczem ta nieskończoność, której intelekt nasz wymaga od danych zmysłowych, to raczej czynnik przyszły i potencyalny, niż dokonana już i rzeczywista nieskończoność struktury tych danych. Gotowe już dane muszą się potem d a ć rozłożyć w pojęciu na

nieskończoną ilość cząstek, ale my nie wiemy nic o tem, w jaki sposób i jakimi krokami powstała ta ich skomplikowana struktura. Krótko mówiąc, nasz intelekt nie rozświetla nam zgoła procesu tworzenia się naszych doświadczeń.

Moniści, następcy Kanta, znaleźli jeszcze więcej sprzeczności wewnętrznych w intelektualnem ujmowaniu danych doświadczenia bezpośredniego niż sam Kant. W przystępie wybujałego intelektualizmu znajdowali paradoks i sprzeczność nie tylko w charakterze nieskończoności, który cechuje stosunek między różnemi danemi doświadczeniami a ich »warunkami«, ale nawet w pojęciu jakiegolwiek wogóle stosunku między przedmiotami danymi w doświadczeniu. Widzieliśmy w jednym z poprzednich wykładów liczne przykłady takiego intelektualizmu u Hegla, Bradley'a, Royce'a i innych. I widzieliśmy, gdzie ci autorowie szukali wyjścia z tego nieznośnego stanu rzeczy. Podczas gdy Kant znajdował rozwiązanie problemu poza naszym doświadczeniem i przed niem w *Dinge an sich*, które miały być warunkami naszych doświadczeń, następcy jego, moniści szukali rozwiązania albo po doświadczeniu, w jego uzupełnieniu bezwzględnem, albo też w samym doświadczeniu w jego znaczeniu idealnem. Krótko mówiąc, Kant i jego następcy patrzyli w strony wprost przeciwne. Niech nikogo nie łudzi ten fakt, że Kant dopuszcza teizm w swoim systemie. Jego Bóg, to zwyczajny, chrześcijański

Bóg dualizmu a filozofia Kanta tylko Mu drzwi otwiera. Ten Bóg niema nic wspólnego z »duchem bezwzględny«, którego przyjmują jego następcy. O ile ten duch bezwzględny pochodzi logicznie od Kanta, to w każdym razie nie od jego Boga, ale od zupełnie innych pierwiastków jego filozofii. Więc najpierw od tej tezy, że należy przyjąć nieuwarunkowany ogół warunków wszelkiego doświadczenia a potem od drugiej tezy, że jakaś świadomość, jakieś ego apercypcyi jest najogólniejszym ze wszystkich warunków doświadczenia. Następcy Kanta zrobili z tego warunku konkretny wszechświat, indywidualną wszechwiedzę, albo jaźń świata, która w swej budowie racjonalnej zawiera wszystkie inne warunki z osobna i razem wzięte i dlatego jest sama koniecznym warunkiem każdego i wszystkich razem doświadczeń uwarunkowanych.

Takie skrócone przedstawienie cudzych poglądów jest zawsze niedostateczne i zawsze wyrządza komuś krzywdę, ale, kto jest obeznany z literaturą odnośną, ten zaraz pojmie, co mam na myśli; ktoby jej nie znał, temu wystarczy, jeżeli powiem, że tak pedantycznie starałem się wytknąć tylko ten fakt, że wszyscy zwolennicy monizmu idealistycznego po Kancie szukali rozwiązania przykrych sprzeczności, jakie tkwić miały w naszym świecie zmysłowym, patrząc przed siebie w stronę jakiegoś *ens rationis*, które pojmo-
wali jako zcałkowanie, czy logiczne dopełnienie

tego świata, podczas gdy Kant patrzył poza siebie w stronę nieracyonalnych Dinge an sich, które pojmował jako przyczyny tego naszego świata zjawisk. Natomiast wyznawcy pluralizmu empirycznego pozostali w świecie zmysłowym, albo nawińcie i dlatego że nie dostrzegali sprzeczności intelektualistycznych, albo dla tego, że, nie mogąc tych sprzeczności nie dostrzedz, myśleli jednak, że potrafią je usunąć używając tylko lepiej tej samej logiki intelektualistycznej. I stąd to, na przykład, John Mill stara się zbijać sofizmat o Achillesie i żółwiu.

Chodzi tu przede wszystkim o logikę intelektualistyczną. Obie strony uznają jej powagę, ale rządzą się kaprysem: Absolutyści rozbijają z jej pomocą świat zmysłowy a empiryści rozbijają nią absolut — bo absolut, mówią, to kwintessencya wszelkich sprzeczności logicznych. Żadna strona nie jest konsekwentna. Uczniowie Hegla muszą się odwoływać do logiki wyższej na miejsce tej, którą się posługiwali naprzód a której działanie było czysto destruktywne. Empiryści posługują się logiką w walce przeciw absolutowi a nie chcą jej używać przeciw doświadczeniu ograniczonemu. Obie partye posługują się nią albo opuszczają jej stanowisko zależnie od tego, czego wymaga ich sposób widzenia, ich wiara, ale żadna strona nie atakuje w zasadzie teoretycznej powagi logiki wogóle.

Jeden tylko Bergson występuje zasadniczo

przeciw teoretycznej powadze logiki. On jeden zaprzecza, żeby nam logika mówiła o tem, co być nie może a co być może w świecie bytów rzeczowych, lub faktów a robi to na podstawie argumentów, które odbierając logice rządy nad całym życiem, ustanawiają równocześnie obszerny i określony zakres jej wpływów, w którym jej władza nie ulega kwestyi. Tekst samego Bergsona robi to z wielkiem powodzeniem, ale jest tak zawily, że trudno go cytować, muszę więc własnymi słowami, choć mniej udolnie wyjaśnić, co mam na myśli, kiedy to mówię.

Naprzód więc, logika daje przedewszystkiem stosunki między pojęciami jako takimi a stosunki między faktami naturalnymi tylko w drugim rzędzie, lub o tyle tylko, o ile fakty zostały już zidentyfikowane z pojęciami i z ich pomocą określone. Wobec tego musi, naturalnie, logika stać lub upaść razem z metodą pojęciową. Atoli metoda pojęciowa to pewne przekształcenie, któremu w rękach naszych ulega strumień życia przedewszystkiem w interesie praktyki a dopiero potem i w drugim rzędzie w interesie teoryi. Życie patrzy przed siebie, teorya ogląda się wstecz, powiada pewien pisarz duński; ujmować życie w pojęcia i tak je rozumieć, to tyle, co wstrzymywać jego ruch, rozcinać je, niby nożyczkami, na kawałki i przyszpilać te odcinki w naszym zielniku logicznym, aby je można było potem porównywać, jak zasuszone okazy i stwierdzać, który z nich w tym stanie

martwym wynika z innych a który inne wyklucza. Takie postępowanie suponuje, że życie już się skończyło, bo pojęcia to same wizerunki pozostałe po faktach, to rzuty oka wstecz, to pośmiertne wzmianki o faktach. Nie mniej jednak możemy z nich wysnuwać wnioski i oświeślać nimi przyszłość. Nie dowiemy się z nich, jak życie przebiegało, ani jak przebiegać będzie; ale przyjąwszy, że prawa i drogi któremi życie przebiega nie ulegają zmianie, możemy obrachować na jakich punktach ono się później rzekomo zatrzyma pod pewnymi danymi warunkami. Możemy, na przykład, obliczyć, w którym punkcie będzie Achilles i gdzie będzie żółw po upływie dwudziestu minut. Achilles, być może, wyprzedzi bardzo znacznie współzawodnika, ale logika nie powie nam nigdy ze wszystkimi szczegółami, jak się to w rzeczywistości działo, że on się tam dostał — widzieliśmy przecież, że ona znajduje sprzeczność między własnymi wynikami a faktami, które są w naturze. Obliczenia, których dokonują inne nauki, nie różnią się niczem od obliczeń matematycznych. Pojęcia, którymi się w nich posługujemy, to zawsze tylko punkty wytyczne, przez które drogą interpolacji lub extrapolacji kreślimy krzywe, bo wedle tych krzywych można wykryć inne dalsze punkty, jako następstwa konieczne. Najnowsza logika jest tak subtelna, że zarzuca wogóle wszelkie krzywe a operuje tylko punktami i stosunkami, jakie zachodzą pomiędzy jednym a drugim punktem

w różnych szeregach. Autorowie tego najnowszego kierunku mówią nam wyraźnie, że dążą do usunięcia nawet śladów intuicji, to znaczy rzeczywistości konkretnej z zakresu rozumowania, którego przedmiotem i materiałem mają być, wobec tego, literalnie tylko punkty na polu myśli i sposoby łączenia się tych punktów w abstrakcyjne szeregi.

Wszystko to zrozumieć może tylko niewielu wybranych i ja sam, prawdopodobnie, nie rozumiem tego, jak należy. Zatem chciałbym tylko odświeżyć te rzeczy w pamięci tych, którzy je już znają. Inni, dość, jeżeli pojmą ten fakt, że, z pomocą pojęć wyciętych ze strumienia wrażeń minionych, możemy wprowadzić napowrót wstąpić do tego strumienia w przyszłości i robiąc, niejako drugie cięcie, powiedzieć, jak się tam będzie przedstawiała jakaś rzecz poszczególna i w tem znaczeniu pojęcia są środkami naszego poznania i w tem znaczeniu można im przyznać pewną wartość teoretyczną, (szczególniej, jeśli ta przepowiedziana poszczególna rzecz niema dla nas obecnie żadnego znaczenia praktycznego) jednakże w znaczeniu głębszem, jeżeli chodzi o wnikięcie w głąb rzeczy, pojęcia nie mają żadnego znaczenia teoretycznego, bo one zgoła nas nie wiążą z wewnętrznem życiem owego strumienia, ani z przyczynami, które decydują o jego kierunku. Zamiast, żeby pojęcia miały rzeczywistość tłumaczyć, one zaprzeczają, jakoby ona wogóle miała

jakiegokolwiek wewnątrz ukryte. Z pomocą pojęć nie podobna wogóle zrozumieć wpływu przyczynowego między rzeczami skończonemi. Słuchając logiki pojęć, nie dojdziemy do żadnych pierwiastków czynnych, do żadnych wogóle rzeczywistych związków jakiegokolwiek rodzaju, bo zgodnie z tem, co nazwałem intelektualizmem, dwie rzeczy, które się rozróżnić dadzą, nie mogą zostawać w żadnym związku. Dzieło walki zaczęte przez Zenona, prowadzone dalej przez Hume'a, Kanta, Herbarta, Hegla i Bradley'a nie zatrzyma się, dopóki rzeczywistość zmysłowa nie padnie rozbita w puch u stóp »rozumu«.

Wieleby można mówić o tej rzeczywistości »bezwzględnej«, którą rozum radzi podstawić zamiast rzeczywistości zmysłowej. Na razie widzimy, co Profesor Bergson ma na myśli, kiedy z naciśkiem podnosi, że intelekt ma znaczenie praktyczne raczej, niż teoretyczne. Rzeczywistość zmysłowa jest zbyt konkretna, żeby się dała opanować i ująć w karby — proszę zważyć, jak ciasny zakres tej rzeczywistości zdoła objąć jakakolwiek żywa istota, żyjąca w niej tylko, wyłącznie. Chcąc się w niej dostać z jednego punktu do drugiego, musimy się przedzierać, czy brnąć przez cały nieznośny odstęp między nimi. Rój szczegółów nas otacza, idziemy niby przez sieci z kolczastego drutu, jak ci pod portem Artura a po drodze nas dogania starość i śmierć. Natomiast dzięki naszej zdolności do abstrahowania i ustala-

nia pojęć jesteśmy w jednej sekundzie u celu, prawie tak, jakbyśmy panowali nad jakimś czwartym wymiarem; stajemy na pewnym oznaczonym i zamierzonym punkcie nie troszcząc się o powikłany kontekst rzeczywistości, jak gdyby nas ponad przestrzeń dzielącą owe dwa punkty niosły jakieś niewidzialne skrzydła, jakaś nadprzyrodzona moc. System naszych pojęć to niejako uprząż, którą zakładamy na rzeczywistość, aby nią kierować tem łatwiej. Jestto proces praktyczny, bo terminy do których dochodzimy, to terminy szczegółowe, nawet, jeżeli to są fakty natury umysłowej. Atoli metoda pojęciowa święci swoje tryumfy głównie w zakresie nauk zajmujących się przestrzenią i materią; w nich się dokonywa owo przekształcanie pojęciowe rzeczy zewnętrznych. Chcąc psychiczne zjawiska opracowywać pojęciowo, musimy je najpierw przekształcić, musimy podstawić diagramy mózgowe albo przenośnie wzięte z fizyki, musimy traktować przedstawienia jako atomy, pożądaną jako siły mechaniczne, świadome jaźnie nasze jako strumienie zjawisk i t. p. Bergson robi słuszną uwagę, że byłby to wynik paradoksalny, gdyby nasze życie intelektualne nie miało celów praktycznych, aleby przeznaczone było do zgłębiania tajemnic ukrytych w naturze rzeczy. Więc mogłoby się zdawać, że pojęcia będą na swoim miejscu w swoim własnym zakresie przedmiotów intelektualnych. Ale dopiero tam intelekt ani kroku zrobić nie może. My znamy wewnętrzne

poruszenia ducha naszego tylko z wrażeń bezpośrednich. Czujemy to życie w naszym wnętrzu, ale nie umiemy jasno zdać sprawy z jego składników, ani przepowiedzieć dokładnie ich dalszego toku; natomiast rzeczy leżące w świecie przestrzennym, rzeczy, z którymi mamy literalnie do czynienia, te poddają się prawie bez trudności władzy naszego intelektu. Więc, czy nas to nie utwierdza w tem przekonaniu, że pierwotną funkcją naszego intelektu, funkcją, która się zawsze utrzymuje, jest przyświecanie nam w praktycznych przystosowaniach naszych w naszych nadziejach i usiłowaniach?

Łatwo tu popaść w nieporozumienie słowne a że mam już doświadczenie ze swoim »pragmatyzmem« więc boję się ogromnie o słowo »praktyczny«. Słowo to tak niebezpieczne, że, zamiast kruszyć kopie w jego obronie, wolę się zgodzić z Profesorem Bergsonem i przyznać naszemu intelektowi funkcję pierwotnie teoretyczną, byleby tylko każdy chciał razem ze mną odróżniać poznanie »teoretyczne«, albo naukowe od głębszego poznania »spekulatywnego«, którego po większej części filozofowie pragną i byleby każdy przyznał, że poznanie teoretyczne, poznanie mówiące o rzeczach, tak odmienne od żywego, czy pełnego sympatyj obcowania z niemi, dotyka tylko zewnętrznej powierzchni rzeczywistości¹⁾. Powierzchnia, którą obejmuje poznanie teoretyczne, wzięte w tem znaczeniu, może być niezmiernie szeroka;

intellekt, być może, wyznacza z pomocą pojęć, jakie wytwarza, niby punkty wytyczne, całą średnicę przestrzeni i czasu; ale intelekt nie wnika ani na milimetr w głąb, w grubość, w masę rzeczywistego świata. Ten wewnętrzny wymiar rzeczywistości zamieszkują pierwiastki czynne, które ją utrzymują w ciągłym ruchu, ale intelekt, przez usta Hume'a Kanta & Comp. powiada, że musi zaprzeczyć i stale przeczy, jakoby był pierwiastków czynnych pojęć można w jakikolwiek sposób. Mówią nam, że dla myśli naszej istnieją tylko, co najwyżej, skutki pewne, które mylnie przypisujemy takim pierwiastkom czynnym, skutki rozpięte wzdłuż powierzchni przestrzeni i czasu wedle Regel der Verknüpfung, wedle praw natury, które ustalają tylko współistnienie i następstwo²⁾.

Więc myśl ślizga się tylko po powierzchniach rzeczy. Może mówić o głębokich warstwach rzeczywistości, ale ich nie przejdzie do gruntu a nie jest to nieudolność naszej myśli chwilowa, ale istotna i trwała.

W głąb rzeczywistości wniknąć można albo doświadczając jej bezpośrednio w ten sposób, że się jest samemu częścią rzeczywistości, albo wywołując ją w wyobraźni własnej; sympatya pozwala nam przecież nieraz odgadywać czyjeś życie wewnętrzne. Jednakże to, co w ten sposób poznać możemy w doświadczeniu bezpośrednim, albo odgadnąć konkretnie, to wszystko ma być

ograniczony w czasie, podczas gdy abstrakcja pozwala nam pojmoswać to, co wieczne. Gdybyśmy mogli odczuwać milion lat konkretnie tak, jak teraz czujemy minutę, która upływa, nie wielebyśmy mieli pożytku z tego, że potrafimy tworzyć pojęcia; znalibyśmy wtedy cały ten okres w całości i znalibyśmy każdy moment jego przebiegu, podczas gdy dziś musimy konstruować go żmudnie z pomocą pojęć i ich projekcyj. Bezpośrednie poznanie zatem i poznanie pojęciowe uzupełniają się wzajemnie. W każdym z nich tkwi lekarstwo na braki drugiego. Jeżeli nam chodzi przede wszystkim o przejrzyste zestawienie zjawisk, o rzut oka z góry, o zebranie w jedność wielu rozprószonych podobieństw, musimy się posługiwać metodą pojęciową. Ale, jeżeli uprawiamy metafizykę i jeżeli nas zajmuje istota samej głębi rzeczywistego świata, albo natura tych czynników, które go w ruch wprawiają, musimy się odwrócić od naszych skrzydlatych pojęć a pogrążyć się w głębi tego strumienia momentów, nad którego powierzchnią pojęcia latają a zatrzymują się i siadają odpocząć niekiedy nad tym lub owym poszczególnym punktem.

Zatem Profesor Bergson bezwzględnie odwraca tradycyjną doktrynę platońską. Zamiast, żeby poznanie intelektualne miało być głębsze, on nazywa je bardziej powierzchownem. Zamiast, żeby było jedynem poznaniem prawdziwym, daleko mu do prawdy a jedyna jego wyższość objawia się w pra-

ktyce, w tem, że nam pozwala krótszą drogą przecinać doświadczenie w poprzek i w ten sposób zyskiwać na czasie. Jednej tylko rzeczy to poznanie dokonać nie potrafi, to jest, odsłonić nam istoty rzeczy. Jeśli ta ostatnia uwaga nie jest jeszcze całkiem jasna, wyjaśni się w toku dalszych rozważań. Zatem musisz sam wskoczyć w głąb strumienia, powiada Bergson, jeżeli chcesz poznać istotę rzeczywistości; w głąb tego strumienia, którym Platonizm zawsze gardzi, wierząc, rzecz dziwna, że tylko to coś warte, co nie ulega zmianom; zwróć się do wrażeń zmysłowych, tak ściśle związanych z ciałem, które racjonalizm zawsze przezwiskami obrzucał. — Jak widzimy, jestto recepta wprost przeciwna tej, którą nam przepisują idealiści współcześni, aby patrzeć wprost przed siebie, w absolut. Te słowa Bergsona zadają gwałt naszym nawyczkom umysłowym, bo takie ciche, bierne wsłuchiwanie się w puls natury, to coś wprost przeciwnego, niż owe głośnie, słowne reakcyje na wszystko, a do nich jest nasz intelekt przyzwyczajony.

Więc któreż to są te charakterystyczne rysy strumienia naszych wrażeń, tak fatalnie pomijane w owem tłumaczeniu wszystkiego na pojęcia? Ciągłość zmian, oto cecha istotna życia. Ale w naszych pojęciach niema żadnej ciągłości; one są odgraniczone od siebie i ustalone a jeśli chcemy, żeby się zgadzały z życiem, musimy chyba dowolnie przypuścić, że się życie na pewnych punk-

tach zatrzymuje. Z takimi punktami martwymi można pojęcia pogodzić. Jednakże te pojęcia, to nie są części rzeczywistości, to nie są pozycye, któreby ona sama zajmowała, ale raczej suppozycye, notatki przez nas samych czynione i równie trudno w nie ująć istotę rzeczy, jak nie podobna wody nabrać w sito, choćby i jak drobne były jego oczka.

Tworząc pojęcia wycinamy jedno, ustalamy drugie a wykluczamy wszystko, prócz tego, cośmy ustalili. Pojęcie to znaczy: to, a nie innego. W pojęciu czas wyklucza przestrzeń, ruch wyklucza spoczynek i na odwrót, zbliżenie się wyklucza zetknięcie; obecność wyklucza nieobecność; jedność wyklucza mnogość; niezależność wyklucza względność; »moje« wyklucza »twoje«; ten związek wyklucza tamten — i tak w nieskończoność; podczas gdy w rzeczywistym życiu, w konkretnym strumieniu wrażeń doświadczenia przenikają się wzajem tak, że nie łatwo dojść, co się właściwie wyklucza a co nie. Tak, na przykład, przeszłość i przyszłość; w pojęciu rozdziela te rzeczy wycinek, któremu nadajemy nazwę teraźniejszości a przeszłość i przyszłość pojmujemy jako przeciwne strony tego wycinka a tymczasem w doświadczeniu są to rzeczy do pewnego stopnia, choćby na krótko, współczesne. Moment dosłownie obecny, to suppozycja czysto słowna a nie pozycja rzeczywista; jedyna teraźniejszość, jaką kie-

dykolwiek rzeczywiste, konkretne doświadczenie daje, to »moment, który właśnie upływa«, moment, w którym jeszcze dogasa ostatni blask przeszłości a już świta brzask przyszłości. Słowo »teraz« zapada w przeszłość w chwili, kiedy się je wymawia.

Właśnie dlatego ruchu rzeczywistego zrozumieć nie możemy, że, w duchu intelektualizmu, próbujemy podstawiać nieruchome wycinki zamiast jedności trwania danego w doświadczeniu. Pojęcie pierwszej połowy odstępu między Achillem a żółwiem wyklucza pojęcie drugiej połowy a że matematyka każe koniecznie przebyć osobno najpierw pierwszą połowę, zanim druga zostanie przebieżona, zatem nigdy nam nie pozwala przebyć ostatniej połówki. Tymczasem żywy Achilles (który dla niniejszych rozważań jest tylko oderwaną nazwą na zjawisko jakiegokolwiek pędu, podobnie jak żółw nazwą na inne) Achilles nie pyta o logikę. Chyżość jego ruchów to jego cecha prosta i niepodzielna, podobnie, jak napięcie odkształconej sprężyny. My tę prędkość określamy pojęciowo jako s/t , ale to s i t to tylko sztuczne wycinki, dokonane po fakcie a tembardziej sztuczne, że, mówiąc o obu współzawodnikach, traktujemy je jako te same odcinki »objektywnej« przestrzeni i czasu, podczas gdy w doświadczeniu żywego żółwia dana przestrzeń i czas to prawdopodobnie rzeczy równie odmienne od przestrzeni i czasu w którym żyje Achilles, jak prędkość

żółwia odmienna jest od prędkości Achillesa. Pęd Achillesa to jeden fakt konkretny i w nim się niepodzielnie mieści przestrzeń i czas i zwycięstwo odniesione nad ruchem niższego stworzenia. On, kiedy pędzi, nie doznaje zgoła ani tego jednorodnego czasu, o którym mówią matematycy, ani tego następstwa nieskończonej ilości odcinków w czasie i w przestrzeni, ani porządku między nimi. Koniec i początek ruchu dane mu są w jednym skoku i wszystko, czego doznaje na prawdę to tyle tylko, że w chwili pewnego gwałtownego wysiłku zostawia rywala na prawdę poza sobą.

Tak w nas jest zakorzenione i zastarzałe przywiązanie do pojęciowej analizy życia, że z góry wiem, jakie wrażenie robi to, co mówię. Wydaje się, zapewne, że wprowadzam chaos i zamieszanie, zamiast myśli jasnych jak słońce, że powracam do stadyum umysłowości mięczaków. Ale pytam, czy bezwzględna wyższość naszego umysłu jest rzeczą na prawdę tak oczywistą, jeżeli wszystko, do czego nasza wyższa myśl dojść potrafi, to brak rozwiązania zadań, na które doświadczenie zmysłowe odpowiada tak łatwo.

Mówią, że życie rzeczywiste to chaos i zamieszanie a mówią tak dlatego, że ono tak wygląda, jakgdyby się w niem rozpuszczały nawzajem owe wszystkie czynniki różne, które pojęcia nasze, rozpruwając strumień życia, oddzielają od siebie. Ale czy te czynniki różne nie są na prawdę jedne w drugich rozpuszczone? Czy każdy kawałek do-

świadczenia niema swojej jakości, swojego czasu trwania, swojej rozciągłości, siły, napięcia, jasności i wielu innych cech, oprócz tego, z których żadna nie może istnieć oddzielnie tak, jak je bierze nasza logika, która poza wyrazami świata nie widzi? Te cechy istnieją wyłącznie tylko *durch-einander*. Rzeczywistość, powiada Bergson, to zawsze pewne przesiąkanie, pewien spływ czynników identycznych i różnych: one się wzajem przenikają i jeden wsuwa się w drugi, jak części jednej lunety. Dla logiki pojęć jedno i to samo to nic innego, tylko jedno i to samo a dwie rzeczy te same, co trzecia, są między sobą identyczne. Nie tak jest w doświadczeniu konkretnem. Weźmy dwa punkty na skórze naszej; czujemy w nich to samo, co w trzecim, kiedy je wszystkie podrażnimy a jednak odczuwamy je jako dwa różne punkty. Weźmy dwa tony jednakie; żadnego z nich nie odróżnimy od tonu trzeciego a jednak doskonale odróżniamy oba tony od siebie. Cały bieg życia gwałci ustawicznie nasze pewniki logiczne. Weźmy na przykład jego ciągłość. Elementy *A* i *C* są połączone za pomocą czynnika pośredniczącego, na przykład *B*. Intellektualizm nazwie to absurdem bo »*B* połączone z *A*« »jako takie« to element różny od »*B* połączonego z *C*«. Ale życie rzeczywiste śmieje się z takiego veto logiki. Proszę sobie wyobrazić ciężki kłoc; niesie go dwóch ludzi. Naprzód biorą go *A* i *B*. Potem ustępuje *A* a chwyta go *C*; potem ustępuje *B* a przychodzi *D*

tak, że go teraz niesie *C* i *D* i tak dalej. Tymczasem kłoc nie ustępuje i zostaje tym samym przez całą drogę. Tak samo ma się rzecz ze wszystkimi naszymi doświadczeniami. Kiedy w nich zmiany zachodzą, to nie tak, żeby ustawało wszystko co było, a na to miejsce powstawało z nicości coś bezwzględnie nowego. Nie, tylko jakaś część marnieje a jakaś część przyrasta a zawsze zostaje jakiś ośrodek względnej stałości, od którego odpadają owe ubytki i który bierze w siebie przyrosty, aż w końcu coś zupełnie innego zajmie jego miejsce. I mimo całej logiki intelektualistycznej razem z owem jej »jako takie«, jesteśmy tak samo pewni że jeden i ten sam ośrodek może zostawać raz w związku z tem, co wpada, drugi raz z tem, co przybywa, jak jesteśmy pewni, że jeden i ten sam punkt może leżeć na dwóch różnych prostych, które się w nim przecinają. Taki wszechświat nie jest na wskrós jeden a mimo to, posiada ciągłość. W najrozmaitszych kierunkach splatają się jego składniki sąsiednie; niema między nimi pustych szpar.

Gwałtowna sprzeczność między logiką intelektualistyczną a doświadczeniem zmysłowym zachodzi wszędzie tam, gdzie przedmiotem doświadczenia jest jakikolwiek wpływ. Intelektualizm (jakeśmy widzieli w wykładzie drugim) zaprzecza, żeby rzeczy skończone mogły wzajem oddziaływać na siebie, bo wszystko, cośmy raz przetłumaczyli na pojęcie, zostaje zamknięte samo w sobie. Od-

działać na coś to znaczy wejść w to w jakiś sposób; ale toby znaczyło wyjść z siebie samego i być innym niż się jest a to sprzeczność wewnętrzna etc. Tymczasem w tem znaczeniu każdy z nas jest w rzeczywistości inny niż jest, jest inny sam w sobie; faktem życia potrafi dokazać tej sztuki, którą logika uważa za niemożliwą. Moje myśli ożywiają i pobudzają do działania to samo ciało, które tu widzicie i słyszycie i w ten sposób wpływają na wasze myśli. Prąd dynamiczny przechodzi w jakiś sposób odemnie do was, jakkolwiek jest tu, być może, wiele dobrych przewodników tego prądu. Różnice mogą odgrywać rolę izolatorów w logice, jak im się tylko podoba; w życiu rzeczy różne mogą w każdej chwili oddziaływać na siebie, mogą się łączyć związkami i łączą się też na prawdę.

Przeciwieństwo między dwoma rodzajami poznania jest najlepiej zebrane w intelektualistycznej doktrynie, że »jedno i to samo może istnieć tylko pod jednym i tym samym względem«. To twierdzenie jest, oczywista, oparte na pojęciu dwóch stosunków, dwóch względów; są to rzeczy tak różne, że pojęcie »być czemś pod jednym względem« oznacza »jako takie« coś innego, niż pojęcie »być czemś pod innym względem«. Przypomina to ironiczną uwagę Milla, żeśmy nie powinni uważać Newtona za Anglika i matematyka zarazem, bo Anglik, jako taki nie jest matematykiem a matematyk jako taki Anglikiem. Ale New-

ton prawdziwy był jakoś jednym i drugim odrazu i w całym świecie skończonym, każdy przedmiot rzeczywisty jest równocześnie i tem i tamtem a mimo to nie musi się koniecznie rozpadać na kilka oddzielnych wydań pozbawionych związku.

Być może, wystarczy tych kilka uwag, żebyśmy stanąć mogli na stanowisku Bergsona. Bezpośrednie doświadczenie, życie rozwiązuje te zagadki, które w taki kłopot wprawiają nasz intelekt posługujący się pojęciami. Jak może rzecz wieloraka być czemś jednym? Jak może jakakolwiek rzecz wyjść sama z siebie? jak może być inna niż jest? jak rzeczy mogą być równocześnie niezależne a jednak powiązane z sobą? jak mogą oddziaływać wzajem na siebie? jak można istnieć dla drugich a jednak i dla siebie? jak można nie być obecnym a równocześnie być obecnym? Intelлект zadaje sobie takie pytania tak samo, jakgdybyśmy się my mogli pytać, jak może coś równocześnie dwie rzeczy rozłączać a równocześnie je łączyć, albo, jak mogą dwa dźwięki stawać się coraz bardziej podobne do siebie, kiedy równocześnie różnica między nimi wzrasta. Jeśli ktoś zna już przestrzeń z doświadczenia zmysłowego, może odpowiedzieć na pierwsze pytanie wskazując jakikolwiek odstęp w przestrzeni, długi albo krótki; jeśli zna gamę muzyczną odpowie na drugie pytanie biorąc jakąkolwiek oktawę; potrzeba jednak najpierw znać te rzeczy z doświadczenia zmysłowego. Podobnie Bergson odpowiada na zagadki intelektualistyczne

wskazując palcem na nasze najrozmaitsze dane doświadczenia zmysłowego i mówiąc: »Patrz, właśnie tak; właśnie tym sposobem życie rozwiązuje te inne problemy«.

Jeśli ktoś rzeczywistość pokruszył na pojęcia poszczególne, nie potrafi jej nigdy odtworzyć w całości. Nawet z największej ilości kawałków oddzielnych nie podobna zbudować całości ciągłej. Ale wejdź sam w moment pędu, jak powiada P. Bergson, wejdź w środek życia, w jego ruch, w czynną głęb rzeczywistości, a będziesz miał w ręku wszystkie abstrakcje i rozróżnienia: teraz będziesz mógł puścić wodze swemu intelektowi, niech się bawi podstawianiem pojęć do woli. Wejdź, na przykład, w zjawisko ruchu a będziesz miał w tem i prędkość i następstwo, daty, pozycje i mnóstwo innych rzeczy w dodatku. Ale ze samych oderwanych dat i pozycji nigdy ruchu nie skleisz. On się wymyka przez szpary pomiędzy nimi i gubi się bez śladu.

I tak samo ma się rzecz z każdym przedmiotem konkretnym, choćby jak był skomplikowany. Nasze pojęciowe opracowanie jakiegokolwiek przedmiotu to retrospekcja i łątanina, to sekeya pośmiertna, którą można prowadzić w każdym dogodnym kierunku. Jeżeli zechcemy wykazać w nim sprzeczność wewnętrzną, zawsze to potrafimy zrobić. Ale stańmy na innem stanowisku, wejdźmy w to, co się dzieje w samym przedmiocie a uchwycimy i pogodzimy wszystkie owe rzuty oka wstecz,

wszystkie pojęcia sprzeczne. Wejdźmy, na przykład, w środek ekspansji jakiegoś charakteru, w *élan vital* jakiegoś człowieka, jak to Bergson nazywa; żywa sympatya pozwala na to; zaraz zobaczymy, skąd to pochodzi, że się ten człowiek tak rozmaicie przedstawia tym, którzy na niego patrzą a nie próbują go tłumaczyć. Jest w nim coś, co się w zetknięciu z rozmaitymi warunkami rozpada na szlachetność i brud, odwagę i tchórzostwo, tępotę i bystrość umysłu. Czujemy doskonale, dlaczego i jak dany typ postępuje i nie przyjdzie nam do głowy identyfikować go stale z którąkolwiek, z tych poszczególnych abstrakcyj. Nikt tego nie robi, chyba nasz intelektualista — ale my także czujemy teraz, dlaczego ostatecznie i tak postąpi.

Podobnie ma się rzecz z filozofem; wejdźmy tylko w jego sposób patrzenia na świat a odrazu pojmimy najrozmaitsze rzeczy, które on pod jego wpływem pisze i mówi. Ale, jeżeli będziemy chodzili po jego powierzchni i używając owej pośmiertnej metody będziemy próbowali budować jego filozofię z jej poszczególnych tez, biorąc na-przód jedną a potem drugą i próbując, czy przystaną do siebie, to, oczywiście, że się nam to nie uda. Chodzimy wtedy po powierzchni rzeczy tak, jak krótkowidząca mrówka, która po murze łązi i zapada się w każdą mikroskopijną dziurkę, czy szczelinę, znajduje wszędzie same tylko braki a nie domyśla się, że istnieje jakieś wewnętrzne domu.

Mam nadzieję, że niejednego filozofa spotkała przy sposobności w tych wykładach krytyka zupełnie innego typu, wolna od tego rodzaju intelektualizmu!

Na prawdę istnieją nie rzeczy dokonane, ale rzeczy które się dokonują. Kiedy się raz jakaś rzecz dokona, to znaczy, że już umarła i można ją za pomocą pojęć rozkładać na cechy, które się wykluczają i można ją w ten sposób określać. Ale wejdźmy w jej proces tworzenia się drogą intuicji i sympatii a uchwycimy odrazu cały szereg ewentualnych produktów jej rozkładu i przestaną nas dręczyć pytania, który z tych czynników jest raczej bezwzględnie prawdziwy. Rzeczywistość rozpada się pod wpływem analizy pojęciowej a powstaje, jeśli jej pozwolimy żyć jej własnem, niepodzielnem życiem; wtedy ona się rozwija, rozrasta, zmienia i tworzy. Wejdźmy raz, kiedykolwiek, w ruch tego życia a poznamy to, co Bergson nazywa *le devenir réel*, proces tworzenia się i rozwoju rzeczywistości. Filozofia powinna dążyć do takiego żywego pojmowania ruchu rzeczywistości a nie chodzić za poszczególnymi naukami i sklejać daremnie martwe odłamki, do których te nauki dochodzą.

Tyle więc o filozofii Bergsona. To wystarczy dla celu, o który mi chodzi w tych wykładach. Więc na tem skończę a nie wspomnę już o jej innych rysach i składnikach, mimo że to rzeczy oryginalne a zajmujące. Być może, powie ktoś

i z pewnością nie jeden mówi sobie w duszy, że, kiedy nas tak Bergson odsyła do wrażeń, to nie innego, tylko powrót do skrajnego, grubego empiryzmu, który idealisci nasi od czasów Greena już dziesięć razy pogrzebali. Przyznaję, że to istotnie powrót do empiryzmu, ale powrót w tak doskonałej formie świadczy tylko o tem, że prawda empiryzmu jest nieśmiertelna. Co nie ma leżeć w grobie, musi w sobie mieć dość siły życiowej. Am Anfang war die Tat; fakt to rzecz pierwsza; a wobec faktów wszystkie nasze operacye pojęciowe stanowią czynnik drugorzędny, nie odpowiadający ich naturze a nigdy nie są ich pełnym równoważnikiem. Kiedy czytam najnowszą literaturę transcendentalizmu, nie mówię tu po części o moim koledze Royce! — nie znajduję w niej nic, tylko pewne przestępowanie z nogi na nogę, chrupanie szczękami, tupanie w podłogę i znowu powrót do tej samej pozycyi, zupełnie tak, jak, kiedy zmęczony koń stoi przed pustym żłobem. Wszystko to jest tylko ustawiczne przeżuwanie kilku, tych samych, zużytych kategorii, podnoszenie wiecznie tych samych zarzutów, akcentowanie tych samych odpowiedzi i rozwiązań a nigdzie śladu nawet jakiegoś nowego faktu, czy nowego horyzontu. A kiedy otworzyć Bergsona, nowe horyzonty otwierają się na każdej stronie. Coś, jak świeży powiew poranny, coś jak śpiew ptaków; mówi nam o świecie rzeczywistym a nie powtarza tylko tego, co jakiś tam, ten lub ów, zaple-

śniały profesor pisał o tem, co inny, poprzedni profesor kiedyś myślał. U Bergsona niema nic z drewnianej rutyny i nic z drugiej ręki.

W oczach intelektualistów obniża go fatalnie to, że nie daje zamkniętego systemu. On tylko wywołuje i zaprasza; ale on pierwszy unieważnia veto intelektualizmu tak, że teraz dotrzymujemy kroku rzeczywistości a czynimy to z całą świadomością filozoficzną, na jaką sobie nigdy przedtem nie pozwalano. Dobrze to wyraził jeden z jego uczniów we Francyi: »Bergson żąda od nas przede wszystkim pewnego rodzaju katastrofy wewnętrznej a nie każdy potrafi wytrzymać taką rewolucję logiczną. Jednakże, kto raz w sobie znalazł dość giętkości i sprężystości, żeby dokonać takiej psychologicznej zmiany frontu, ten ze zdziwieniem uważa, że już nigdy nie potrafi wrócić do dawnej postawy umysłowej. Staje się uczniem Bergsona..... i chwytą odrazu wszystkie zasadnicze myśli mistrza. Zrozumiał, jak je kochać można, uchwycił motyw zasadniczy; może teraz, wolnym czasem, podziwiać oryginalność, bogactwo i genialną wyobraźnię, jaką objawia autor, kiedy ów oryginalny temat zasadniczy transponuje i odmienia w tysiączne sposoby podając go w przedziwnej instrumentacji swojego stylu i dyalektyki.

Nie wiele powiedziałem o Bergsonie, ale tyle tylko miałem powiedzieć przy tej sposobności — spodziewam się, że i to niejednego zachęci do zapoznania się z jego tekstem w oryginale. Muszę

teraz wrócić do tego punktu, kiedy mówiłem, że wypadnie mi się odwołać do jego idei. Przypominam moje własne intelektualistyczne trudności z poprzedniego wykładu na ten temat, jak może grupa oddzielnych świadomości stanowić równocześnie jedną rzecz zbiorową. Jakim sposobem, pytałem, może jedna i ta sama, identyczna treść doświadczenia, u której istnieć znaczy być doznawanym, zgodnie z zasadami idealizmu, jakim sposobem ona może być doznawaną w tak rozliczne sposoby, jeżeli ona sama jest jedynym podmiotem doznającym? Nic nam tu nie pomoże zwyczajny wykręt za pomocą »quatenus« lub »jako taka«, jeżeli jesteśmy skrajnymi intelektualistami, tak mówiłem, bo fenomen całości, jako taki, to nie jest fenomen części i świat jako wielość części to nie jest świat jako jedność, jak chce filozofia absolutu. Jeżeli się trzymamy maksymy Hume'a, którą się tak chętnie posługuje późniejszy intelektualizm, że, jeśli dwie rzeczy są różne, to są tem samem tak oddzielone, jakgdyby między nimi nie istniały żadnego rodzaju związki, wówczas nie mamy chyba innego wyjścia z tej trudności, tylko musimy wyjść wogóle poza zakres doświadczenia i uciec się do najrozmaitszych czynników duchowych, jaźni lub dusz i dopiero z ich pomocą tłumaczyć, skąd pochodzą owe na prawdę istniejące różne sposoby doznawania jednej i tej samej treści. Ale nie chciałem się od trudności uwalniać z pomocą »bytów scholastycznych« tak samo, jak

ich przyjmować nie chcą zwolennicy idealizmu panteistycznego.

Tymczasem, żeby jeszcze raz przytoczyć słowa Fechnera »Nichts wirkliches kann unmöglich sein«, to, co rzeczywiste, nie może być niemożliwe. A to, co na prawdę istnieje rzeczywiście w każdej chwili naszego życia, to rzecz, którą spróbuję obecnie przypomnieć. Możemy słyszeć trzask kontaktu elektrycznego, czuć woń ozonu, widzieć iskry i doznawać wstrząśnienia niejako współświadomie, lub w jednym polu doświadczenia. Możemy jednak również izolować każde z tych wrażeń a wyłączyć resztę. Jeżeli zamknę oczy, zatkam nos i odsunę rękę, mogę odbierać samo tylko wrażenie głosu, ale ono się zawsze wydaje tem samem wrażeniem co było; jeżeli pozwolimy znowu działać innym organom, głos skojarzy się znowu z wrażeniami dotykowemi, wzrokowemi i węchowemi. Otóż zazwyczaj opisuje się to w ten sposób, że pewnych wrażeń doznajemy raz z osobna a kiedy indziej wraz z innemi wrażeniami we wspólnem polu świadomości. Podobne wyniki dają wahania uwagi. Wpuszczamy jakieś wrażenie do środka lub je usuwamy, zależnie od zmian naszej uwagi. Podobnie dopuszczamy, względnie usuwamy przypomnienia. (Lepiej teraz nie pytać, w jaki sposób się te zmiany odbywają. Bezpośrednim ich warunkiem muszą być, w każdym razie, pewne zmiany w mózgu, ale nie warto się teraz nad tem zastanawiać, bo teraz chodzi tylko o wyniki tych zmian

a powtarzam, że naturalny sposób myślenia o nich to właśnie ten, który krytyka intelektualistyczna uważa za taką niedorzeczność).

Rzekoma niedorzeczność polega na tem, że jedna i ta sama rzecz miałyby funkcyonować w tak różne sposoby: raz w połączeniu z innemi rzeczami a raz osobno. Ale zmysły nam mówią, że ona istotnie tak działa. Przecież ten sam pulpit, o który ręką uderzam, uderza z kolei wasze oczy. On przecież działa jako przedmiot fizyczny w świecie zewnętrznym a równocześnie jako przedmiot psychiczny w świecie psychicznym moim i w innych zupełnie światach duchowych waszych. To ciało moje, które moje myśli w ruch wprawiają, jest tem samem, którego ruchy są waszymi przedmiotami wzrokowymi i wy je nazywacie mojem nazwiskiem. Kloc, który Jan pomaga dźwigać, jest tym samym klocem, pod którym się ugina Jakób. Podobnie, ta dziewczyna, którą kochasz, uczestniczy w innych, prócz tego, stosunkach. Jedno i to samo miejsce jest poza mną a przed wami. Gdzie tylko spojrzę, wszędzie widać same tylko przykłady tożsamości pośród różnic i różnych stosunków rozpuszczonych niejako w jednej i tej samej rzeczy. Ale powie ktoś: dane doświadczenie, o ile jest czemś jednym, nie jest tem samem, o ile jest czemś innem; być może, ale te wszystkie: »o ile« to tylko nasze pojęciowe strzały, skierowane do pośmiertnych szczątków doświadczenia; w doświadczeniu bezpośred-

dniem wszystko, co jest czemśkolwiek i jest prócz tego czemświęcej jeszcze, jest tem wszystkiem odrazu, za jednym zamachem. Więc, na przykład, coś jest przed *C* a po *A*, jest daleko od was a blisko mnie, z tem nie jest skojarzone a z temtem stanowi jedno, jest równocześnie czemś czynnem i czemś biernem, fizycznem i duchowem, jest całością złożoną z części i częścią wyższej całości a jest tem wszystkiem odrazu i bez trudności wewnętrznej i nie musi się rozdwajać, jak długo bierzemy rzeczy ze stanowiska bezpośredniego, ze stanowiska zgodnego z ciągłością życia naszych wrażeń, zgodnego z prawami każdego żywego języka. Dopiero, kiedy się staramy podstawiać pojęcia zamiast wrażeń, wtedy intelektualizm tryumfować zaczyna i zaczynamy stwierdzać sprzeczność wewnętrzną w całym doświadczeniu skończonem, które płynie tak gładko.

Z tej sytuacji wynikają najrozmaitsze następstwa niewygodne; to też, chcąc na nie zaradzić, wynaleziono jeszcze jeden, nadliczbowy przedmiot pojęcia, zwany absolutem i wpakowano weń wszystkie te sprzeczności nierozwiązane. O tym szczególniejszym wynalazku powiem parę słów w najbliższym wykładzie. Absolut, powiadają, dokonywa wielkiego dzieła, biorąc w siebie własne przeciwieństwo. Ale zupełnie to samo robi każda indywidualna cząstka potoku wrażeń naszych, kiedy w siebie bierze cząstki bliskie i kojarzy się z niemi. To właśnie mamy na myśli mówiąc

o wrażeniowej ciągłości tego strumienia. Żaden jego element nie odcina się od żadnego innego tak, jak się pojęcia odcinają od pojęć. Żadna jego cząstka nie jest zbyt mała na to, żeby się w niej spływać nie mogły inne. Żadna nie jest wykluczona na prawdę ze sąsiedztwa z innemi; to znaczy, że nic ich nie dzieli na prawdę; to znaczy dalej, że żadna cząstka nie sięga dokładnie dotąd i ani o włos dalej; znaczy, że żadna nie wyklucza drugiej, ale one się przenikają wzajem i zrastają; znaczy, że jeśli chcesz którąkolwiek z nich wyrwać, wyrwasz razem z jej korzeniami grunt, w którym tkwiła; znaczy to, że wszystko, co rzeczywiste, jest rozprószone wśród innych elementów rzeczywistości i we wszystkim inne elementy rzeczywistości tkwią, niby składniki jednej lunety; krótko mówiąc, każda, nawet najdrobniejsza rzecz jest po heglowsku inna niż jest, »inna sama w sobie«, w pełnem znaczeniu tego wyrazu.

Oczywista, wszystko to brzmi dziwnie i wygląda na sprzeczność wewnętrzną, ale, ponieważ fakty bezpośrednie nie brzmią i nie wyglądają wogóle, tylko po prostu istnieją a tylko my je na pojęcia zamieniamy i nazywamy je słowami, sprzeczność wynika tylko stąd, żeśmy zamiast formy rzeczywistości podstawili formę pojęciową lub dyskursywną. Jeżeli jednak, jak nam pokazuje Bergson, forma ta jest czemś z góry narzuconem i to narzuconem wyłącznie dla celów praktycznych, abyśmy mogli przeskakiwać przez

życie, zamiast się przez jego głąb przedzierać i jeżeli pojęcia nie mogą nigdy mieć pretensyi do tego, żeby choć trochę światła rzucały na to, czem jest natura głębi życia, lub czemby być miała, zatem możemy nie słuchać zarzutów i skarg ze strony pojęć naszych. Decyzya, żeby być głuchym na skargi z tej strony, to jest ta kryzys wewnętrzna, ta katastrofa, o której mówił cytowany niedawno uczeń Bergsona. Cięży na nas tradycya filozofii, która *l o g o s*, myśl dyskursywną traktuje jako wogóle jedyną szeroką drogę do prawdy. To też bardzo nam trudno cofnąć się do życia surowego, świeżego, nieujętego w słowa i tam światła szukać a pojęcia uważać za środki czysto praktyczne tak, jak je Bergson nazywa. Ze stanowiska rozumu wygląda to na zaparcie się dojrzałości umysłu, na którą człowiek jest taki dumny, na powrót do naiwnego stanu umysłu dziecka. Nie łatwy jest taki przewrót, ale, jestem przekonany, że niema innego sposobu na to, żeby uchwycić rzeczywistość. Ośmielam się żywić tę nadzieję, że nie jeden zacznie dzielić moje zapatrywanie, kiedy usłyszysz następny wykład.

VII.

CIĄGŁOŚĆ DOŚWIADCZENIA.

Wykład VII.

Ciągłość doświadczenia.

Boję się, że mało kto potrafi posłuchać Bergsona i zwrócić się do wrażeń szukając pełniejszego poznania rzeczywistości; mało kto potrafi sympatyzować z jego usiłowaniami w tym kierunku, żeby ograniczyć nadprzyrodzone prawo pojęć do absolutnych rządów nad naszym umysłem. Mało kto, bo się każdemu wydaje, że byłoby to raczej patrzenie w dół a nie w górę. Filozofia, powie niejeden, nie czołga się na brzuchu wśród doświadczenia, nie grzebie się w tym jego piasku i żwirze tak, jak to czyni kierunek Bergsona, który nigdy nie pozwala na nic spojrzeć z wysoka. Istotnem znamieniem filozofii jest patrzenie na rzeczy z góry. Ona nie odczuwa szczegółów rzeczy, ona pojmuje ich plan rozumowy, widzi ich formy i zasady, ich kategorie i prawa, ich porządek i konieczność. Filozof, niby architekt, patrzy na rzeczy z wyższego punktu. Czyż można pojąć, żeby miał kiedykolwiek opuścić to stano-

wisko i zejść na mniej czysty poziom odczuwania bezpośredniego? Żeby już nie mówić o kulcie Arystotelesa i Platona, który jest tu u Was, w Oxfordzie tradycyjny, zbyt silnie tu jeszcze działać musi ferment, rzucony ręką F. H. Greena, żeby jego strach i wstręt do sensualizmu mogły tak prędko ustąpić. Green lepiej, niż ktokolwiek inny rozumiał tę prawdę, że poznanie mówiące coś o rzeczach, jest poznaniem stosunków między niemi; ale żadną miarą przekonać go nie było można, żeby życie naszych wrażeń mogło zawierać elementy jakichkolwiek stosunków. Do wrażeń stosował metodę ściśle intelektualistyczną. Musiały wykluczać wszystko, cokolwiek nie było zawarte w ich definicyi. A że w definicyi wrażenia nie jest zawarty stosunek, przeto Green myślał w końcu, że stosunki między wrażeniami powstawać mogą tylko skutkiem pewnego oddziaływania z góry, skutkiem tego że wrażenia podlegają działaniu umysłu absolutnego, wiecznego, który sam się uświadamia sobie i jest warunkiem każdego stosunku, mimo, że sam w żadnym stosunku nie pozostaje. Stosunek, mówił Green, to nie jest coś tak przypadkowego i zależnego, jak wrażenie. Stosunek to coś równie trwałego, jak trwała jest myśl kombinująca i porównująca, która jest koniecznym jego warunkiem i podstawą¹). Innemi słowy, stosunki to wyłącznie tylko przedmioty pojęć; elementy naszego życia wrażeniowego nie mogą same przez się wchodzić w sto-

sunki między sobą. Wrażenie samo w sobie, pisał Green, to coś przelotnego, to rzecz chwilowa, nie dająca się nazwać (bo zmienia się w chwili, kiedy ją nazywamy) i dlatego samego już nie dająca się poznać, to wprost negacya tego, co się da poznać. Gdzie nie ma trwałych przedmiotów pojęć, do którychby można odnosić nasze wrażenia, tam niema nazw, któreby coś oznaczały, tylko nieartykułowane dźwięki; konsekwentna filozofia wrażeń musi się obejść bez słów²⁾. Intellektualizm Greena był tak poważny, że musiał wywołać następstwa naturalne a nieuniknione. Ale owe wrażenia, pojęte jak atomy i niepowiązane stosunkami, które Green miał na myśli, to były czysto fikcyjne produkty jego wyobraźni racjonalistycznej. Nasza psychologia współczesna nie wierzy w nie zgola³⁾. Szkoda, że Green tak zawzięcie obrabia biednego staruszka Locke'a a nie widzi przede wszystkim, że jego własne pojmowanie wrażeń niema żadnej wartości praktycznej a chcąc jego brakom zaradzić, ucieka się do idealizmu transcendentalnego — szkoda zachodu; to wszystko patos niepotrzebny. Kto tylko bada życie wrażeń *in concreto*, musi spostrzedz, że stosunki wszelkiego rodzaju jak czasowe, przestrzenne, różnice, podobieństwa, zmiany, względy, przyczyny, czy co tam jeszcze, są zupełnie tak samo integralnymi składnikami strumienia wrażeń, jak wrażenia same i że stosunki łączące są zupełnie tak samo częściami tego strumienia, jak stosunki roz-

łączące⁴). Doktrynę tę nazwałem w jednym z moich ostatnich pism »empiryzmem radykalnym« (w odróżnieniu od nauki o atomach psychicznych, którą się tak często łączy z nazwą empiryzmu). Intellektualistyczna krytyka wrażeń nastaje na to, że wrażenia są tylko oddzielone. Empiryzm radykalny podnosi z naciskiem, że połączenia między niemi są zupełnie tak samo dane bezpośrednio, jak i rozłączenia i że stosunki zarówno łączące jak i rozłączające, tak jak je mamy dane bezpośrednio, za pomocą zmysłów, są zupełnie tak samo przelotne i chwilowe (wedle słów Greena) i tak samo cząstkowe, jak i wrażenia same. Później dopiero te części uogólniamy, zamieniając na pojęcia i łącząc z nazwami zarówno wrażenia same jak i stosunki. Ale cała głębia, cała treść konkretna i indywidualna naszego doświadczenia istnieje tylko w jego stadyum bezpośrednim i względnie nienazwanem; że to stadyum jest niezmiernie obfite i że mu nigdy nasze pojęcia odpowiedzieć ani dorównać nie potrafią, na to Profesor Bergson zwraca naszą uwagę z wielkim naciskiem.

A teraz cieszę się, że możemy zacząć zbierać poszczególne pasma naszego argumentu i przyrzuć się bliżej wnioskowi, do którego zmierzamy. Proszę wrócić ze mną łaskawie do przedostatniego wykładu i przypomnieć sobie, jak mówiłem, że trudno pojąć samodzielną syntezę stanów świadomości. Uważaliśmy, że trudność jest ta sama, czy mówimy o takiej syntezie w dziedzinie psy-

chologii, to znaczy o powstawaniu skończonych stanów psychicznych z prostszych stanów skończonych, czy też jesteśmy na polu metafizyki i mówimy o tem, że umysły skończone stanowią umysł absolutny. Jestto ogólna trudność intelektualizmu; jak może być rzecz jedna tem samem, co wiele różnych rzeczy, wszystko jedno, współczesnych, czy następujących po sobie, skoro oderwane pojęcia jedności i wielości muszą się bezwarunkowo wykluczać nawzajem. W tym szczególnym przykładzie, nad którym myśmy się tak długo zastanawiali, tą jedną rzeczą jest kolektywna forma doświadczenia a owych wiele różnych rzeczy to dystrybutywne formy doświadczenia w was i we mnie. Żeby módz powiedzieć, że one są jednym i tem samem, trzebaby je uważać za inne niż są, za inne same w sobie a na coś podobnego nie pozwalają zasady metody pojęciowej.

Natomiast wolno nam stanąć na innem stanowisku, pójść poza funkcyę pojęć wogóle w jakikolwiek sposób i zajrzeć w głąb bardziej pierwotnego strumienia, którym płynie życie naszych wrażeń, czy tam nie znajdziemy rzeczywistości w jej postaci prawdziwej. Droga przed nami otwarta, starałem się to wykazać na ostatnim wykładzie. Nie tylko absolut jest inny sam w sobie, ale najprostsze nawet cząstki bezpośredniego doświadczenia są inne same w sobie, jeżeli przyjmujemy wyrażenie Hegla. Konkretnie pulsy rzeczywistości nie są ujęte w ramy określone; tylko po-

jęcia, które w ich miejsce podstawiamy, ujęte są w granice definicij. Wrażenia przechodzą jedne w drugie i przenikają się niejako. Trudno rozróżnić, co w nich jest stosunkiem a co elementem, który zostaje w stosunku. Ani jednego z nich nie odczuwamy jako coś na wskrós prostego, ani jednej pary wrażeń nie znamy, któreby się nie spływały w jedno, kiedy się stykają. Niema ani jednej danej doświadczenia, choćby i najmniejszej, któraby tej tajemniczej cechy nie miała, jeżeli ta cecha jest tajemnicza. Najdrobniejsze, najkrótsze wrażenie, jakiego tylko doznać możemy, ma swój okres wcześniejszy i późniejszy i daje się odczuć jako proces ciągły. P. Shadwoth Hodgson dawno wykazał, że moment obecny nie jest niczem rzeczywistem, tylko postulatem myśli abstrakcyjnej⁶⁾. Moment, »który właśnie upływa« to jest, jak już poprzednio mówiłem minimalny fakt, w którym czynniki różne znajdujemy wewnątrz i zewnątrz. Jeżeli przeszłości i terażniejszości nie odczuwamy w jednym i tem samem polu wrażeń, nie odczuwamy ich wogóle. Tę samą różnorodność w jedności znajdujemy w tem, co wypełnia przeszłość. Rzut naszej myśli wprzód poprzez strzępy przeszłości, to wieczysta cecha szczególna życia naszej myśli. Widzimy że to życie jest w rzeczywistości zawsze pozbawione równowagi, jest w niem coś przejściowego, coś co wystrzela z ciemności i poprzez półmroki świtania przechodzi w jasność, którą odczuwamy jako pełny blask poranka. Mo-

ment doświadczenia psuje tę nieprzerwaną ciągłość. »Tak«, mówimy w chwili zupełnej jasności, to właśnie mam na myśli«. »A jednak nie; czujemy w miarę, jak się nam ów świt rozwidnia, że »to jeszcze nie to, o co chodzi; jeszcze coś więcej nadejdzie«. Zawsze, kiedy wrażenie jakieś wzrasta, kiedy sobie człowiek usiłuje cokolwiek przypomnieć, zawsze, kiedy się zbliża do zaspokojenia jakiejś żądzy, następują po sobie takie stadya pustki i pełni, odpowiadają sobie nawzajem i stanowią jedno ciało w istocie danego zjawiska. Jeszcze wyraźniej w chwili, gdy coś naszemu pożądaniu staje na przeszkodzie, czujemy idealną obecność czynnika, który na prawdę nie istnieje, czynnika, który stanowi całe i jedyne znaczenie chwili obecnej. To samo zjawisko znajdujemy w poruszeniach czystej myśli. Kiedy mówię Sokrates jest śmiertelny, moment Sokrates jest niezupełny; on wpada poprzez słówko jest, które jest czystym ruchem w słowo śmiertelny. Dla języka jestto istotnie nic innego, tylko śmiertelny, ale dla umysłu jestto ten śmiertelny, śmiertelny Sokrates; o nim umysł rozstrzyga i o nim człowiek sąd wygłasza⁷⁾.

Więc tutaj, w najdrobniejszych pulsach rzeczywistości znajdujemy zupełnie taką samą komplikację wewnętrzną, która zdaniem transcendentalistów, może cechować tylko naturę absolutu. Jądro rzeczy jest zawsze to samo — zawsze mamy coś niepodzielnie zlanego z czemś innem. Wszystko,

co identyczne, musi być inne samo w sobie i to się odłączyć nie da, chyba, że porzucimy wogóle rzeczywistość a weźmiemy system pojęciowy. Wszystko, co nam jest dane jako wypadek poszczególny i częściowy, zawiera zawsze składniki rozliczne powiązane stosunkami wzajemnymi, zawsze samo jest z innymi rzeczami połączone a niema na tem, mimo to, żadnego ciemnego punktu zaczepienia niewiedzy.

Każdy element doświadczenia da się uchwycić z punktu widzenia elementów sąsiednich, bylebyśmy tylko rzeczywistość brali we wrażeniach zmysłowych i w dostatecznie drobnych pulsach — a musimy ją brać puls za pulsem, bo zakres naszej świadomości jest zbyt ciasny, żebyśmy objąć mogli większy zbiór rzeczy odrazu, chyba tylko słownie i w abstrakcyi. Być może, że nigdzie nie istnieje większy kompleks równoczesnych elementów rzeczywistości, niż ten, który ja przeżywam czytając tę kartkę, albo wy, kiedy mnie słuchacie; a jednak, podczas gdy mijają te odrobiny doświadczenia, dostajemy treść ich tak obfitą, że jej nie dorówna żaden opis pojęciowy. Zatem wrażenia doznawane są inne same w sobie zarówno na wewnątrz jak i na zewnątrz. Na wewnątrz, bo są tem samem co ich części a na zewnątrz, bo ustawicznie przechodzą we wrażenia sąsiednie tak, że wypadki oddzielone w życiu człowieka całemi latami przerwy wiążą się z sobą nieprzerwanym łańcuchem wypadków pośrednich. Nazwy ich rozcinają je, to

pewna, i robią z nich oddzielne byty pojęciowe, ale nie istnieje żaden rozdział między niemi w owym szeregu ciągłym, w którym pierwotnie wystąpiły.

Jeśli, pamiętając o tem wszystkim, wrócimy do naszej kwestyi, widzimy, żeśmy w zasadzie nie mieli racyi uważając, że samodzielna synteza stanów świadomości nie może istnieć z powodów czysto logicznych. Każdy, choćby najdrobniejszy konkretny stan świadomości przelewa się przez brzegi własnej definicyi. Tylko pojęcia są identyczne same z sobą; tylko »rozum« posługuje się równaniami zamkniętymi; natura to synonim prześiępności. Każdy jej element otwiera się i przechodzi w coś więcej. I nad tem tylko jednym możemy się zastanawiać przy każdym jej elemencie, jak daleko musimy pójść w głąb pozostałej natury, jeśli mamy minąć jego ślady. Otóż w każdym pulsie życia wewnętrznego, bezpośrednio obecnego w każdym z nas, jest trochę przeszłości, trochę przyszłości, trochę świadomości własnego ciała, trochę drugich osób, trochę tych subtelności, o których się teraz mówi, trochę położenia geograficznego i kierunku historyi, prawdy, fałszu, dobra, zła i kto wie, czego jeszcze? Jakkolwiek wszystkie te wrażenia są niejasne i podświadome, mimo to puls waszego życia wewnętrznego wiąże się z niemi bez przerwy i należy do nich a one do niego. I nie może nikt tego pulsę identyfikować z jednym tylko z tych wrażeń raczej niż z innemi, bo jeśli tylko pozwoli mu się rozwijać, wszystko jedno,

w którym z tych kierunków, wówczas to tak uzyskane stadyum rozwojowe spojrz, niejako, wstecz i powie: »To niejasne wrażenie, to było moje stadyum zarodkowe«.

W z a s a d z i e więc, rzeczywiste jedności z zakresu naszego życia wrażeń odbieranych bezpośrednio nie są podobne do tych jedności, których się trzyma logika intelektualistyczna i którymi się posługuje w swoich obliczeniach. Jedności wrażeniowe nie są oddzielone od tego, co w nich inne od nich samych a chcąc znaleźć choćby dwie, któreby się z sobą widocznie nie zlewały, trzeba by wziąć elementy bardzo oddalone w czasie. Wtedy, istotnie, wydaje się, że są oddzielone, podobnie, jak ich pojęcia są oddzielone; otwiera się przepaść pomiędzy niemi; ale nawet sama ta przepaść jest fikcją intelektualistyczną; doszliśmy do niej nie zwracając uwagi na ciągły, nieprzerwany łańcuch doświadczenia, który wypełnia okres czasu między danemi zjawiskami. To tak, jakby kłoc niósł naprzód Wilhelm i Henryk, potem Wilhelm, Henryk i Jan, potem Henryk i Jan, potem Jan i Piotr i tak dalej. Wszystkie jedności rzeczywiste zachodzą jedno na drugie. Niech nam szereg równo od siebie oddalonych punktów na arkuszu papieru przedstawia pojęcia, za pomocą których dokonywamy intelektualizacyi świata. Weźmy teraz małą linijkę, tak długą, żeby zakrywała przynajmniej trzy punkty tego szeregu i niech nam ona przedstawia doświadczenie zmysłowe. Zmiany, jakie

sposstrzegamy w doświadczeniu zmysłowym, można przedstawić przesuwając liniijkę wzdłuż szeregu punktów. I oto jedno pojęcie po drugim przypada na linię, jedno po drugim przestaje jej dotykać a ona zawsze nakrywa przynajmniej dwa z pośród nich a na to, żeby całą jej długość objąć, potrzeba zawsze przynajmniej trzech punktów. Fałszujemy ją, jeżeli ją traktujemy jako pojęcie, albo do niej stosujemy prawa szeregu punktów.

To samo, co tu jest prawdą o stanach następujących po sobie, musi być także prawdą, kiedy chodzi o cechy równoczesne. One się także przenikają wzajem i zachodzą jedne na drugie. Moje obecne pole świadomości to pewien środek, otoczony jakby strzępkami, które się nieznacznie ściemniają przechodząc w sferę czynników nieświadomych. Używam tu trzech oddzielnych określeń, chcąc opisać ten fakt, ale równie dobrze mógłbym użyć i trzystu określeń, bo cały ten fakt stanowią same przejścia i półcienie a niema w nim żadnych ostrych granic. Bo istotnie, któraż część tego faktu jest w mojej świadomości a która poza nią? Jeślibym wymienił tę, która jest poza świadomością, ona się tem samem stanie uświadomioną. Środek się zachowuje tak, brzegi inaczej, ale w tej chwili sfera obwodowa przemaga środek i sama staje się środkiem. To, co pojęciowo identyfikuję z mojem ja i mówię, że o tem myślę w danej chwili, to środek. Ale moje pełne ja, to całe pole wraz z tymi wszystkimi podświado-

mymi czynnikami, które się, jak promienie, w nieokreśloną dal rozchodzą; mogą się potęgować i ja mogę ich przyrost odczuć, ale go pojęciowo określić nie mogę a trudno mi zacząć analizę tej sfery. Równocześnie jest tu kolektywna i dystrybutywna forma bytu, bo każda cząstka działa osobno, wchodzi w związek ze swem najbliższem otoczeniem, na jeszcze obszerniejszem tle całego doświadczenia i usiłuje nas pociągnąć w tym swoim kierunku a mimo to, całość odczuwamy w jakiś sposób jako jeden puls naszego życia — odczuwamy, nie pojmujemy.

W zasadzie więc intelektualizm stracił swe żądło; może nam dawać tylko przybliżenie rzeczywistości; logika intelektualizmu nie da się zastosować do naszego życia wewnętrznego; ono sobie nic nie robi z jej veta i śmieje się z tego, co ona uważa za niemożliwe. Każda cząstka naszego ja jest w każdej chwili cząstką jaźni obszerniejszej, która najrozmaitsze drżące promienie w dal wysyła, niby róża wiatrów na kompasie a wszystko, co w niej istnieje rzeczywiście, in actu, łączy pewna ciągłość i jedność z czynnikami potencjalnymi, które jeszcze nie weszły w nasz obecny punkt widzenia świadomości⁸). A zupełnie tak, jak my sobie równocześnie uświadamiamy siebie samych i tę chwilową naszą sferę obwodową, czyż nie możemy my znowu stanowić sfery obwodowej w jakiejś bardziej rzeczywistej jaźni central-

nej świata, jaźni, która znowu i siebie samą i nas równocześnie sobie uświadamia? Czy nie może to być, żebyśmy się wszyscy spływali w jakiejś świadomości wyższej i działali w niej wspólnie, mimo że sobie teraz z tego sprawy nie zdajemy?

Męczę siebie i was, wiem to dobrze, starając się daremnie z pomocą pojęć i słów opisać rzeczy, o których sam równocześnie mówię, że się w ramy pojęć i słów ująć nie dadzą. Jak długo ktoś nic, tylko mówi, intelektualizm tryumfuje. Powrót do życia nie zaczyna się i nie kończy na gadaniu, na słowach. Jestto jakiś czyn. Jeżeli was chcę do życia nawrócić, powinienem wam sam dać przykład, powinienem wam raz na zawsze uszy zatkać na brzęk słów, wykazując, tak jak Bergson, że pojęcia, którymi się nasza mowa posługuje, są utworzone dla celów praktycznych a nie dla odśłonięcia istoty rzeczy. Albo też powinienem tylko palcem wskazać: to jest życie a wewnętrzna sympatya pozwoli każdemu wypełnić treścią to wskazanie. Wiem, że niejeden umysł bezwarunkowo się na to nie zgodzi, nie zechce się w myśleniu obchodzić bez terminów pojęciowych. Ja sam wzbraniałem się przeciw temu przez całe lata, nawet kiedy doszedł do przekonania, że intelektualizm niesłusznie zaprzecza wielości czynników różnorodnych w jedność, bo jeden i ten sam przedmiot rzeczywisty spełnia najróżnorodniejsze funkcyje odrazu, spodziewałem

się zawsze, że jakaś ulepszona metoda intelektualistyczna potrafi obejść tę trudność. Dopiero, kiedy Bergsona przeczytałem, zobaczyłem, że błąd mój tkwił w ciągłym posługiwaniu się metodą intelektualistyczną. Przekonałem się, że od czasów Sokratesa i Platona filozofia była na złej drodze, że intelekt nigdy nie da odpowiedzi na trudności, jakie intelektualistów trapią i na prawdę wyjść z nich potrafi wcale nie ten, któryby taką odpowiedź znalazł, ale ten, kto, po prostu, uszy sobie zatka wobec całej tej kwestyi. Kiedy konceptualizm wzywa życie, żeby się przed nim tłumaczyło w terminach pojęciowych, to tak, jakby się ktoś w obcym języku odzywał do człowieka zajętego swemi własnymi sprawami. Temu to jest zgola obojętne; pewnie nawet uwagi na to nie zwróci. W ten sposób przeszedłem ową »katastrofę wewnętrzną«, o której mówiłem na ostatnim wykładzie; wyczerpał mi się zapas pojęć, intelektualizm mój zbankrutował, musiałem zmienić zasadnicze stanowisko. Może być, że żadne moje słowa nie potrafią nikogo nawrócić, bo słowa to tylko nazwy pojęć i nic więcej; ale, jeżeli kto spróbuje sam, tak jak ja, szczerze i tak uparcie intelektualizować rzeczywistość, wtedy, być może, poczuje także, że będzie musiał zmienić front. Ja nie powiem nic więcej: życie lepiej tego nauczy.

Doszliśmy tedy do takiego punktu widzenia, z którego samodzielna synteza pierwiastków psychicznych w zakresie mniejszym i bardziej do-

stępnym wydaje się faktem niezbitym. Stąd też wolno drogą spekulacyi przypuścić możliwość podobnej, tylko większej, syntezy i w zakresie szerszym; będzie to hipoteza uprawniona. Absolut więc to nie jest rzecz niemożliwa, jak dawniej myślałem. Fakty psychiczne działają równocześnie z osobna i w połączeniu z innymi, więc może jakaś nadludzka inteligencya ma równocześnie w świadomości wszystkie nasze umysły skończone razem. To tylko nieuzasadniona i zbyt śmiała pretensya do oczywistości logicznej, jeżeli ktoś twierdzi, że logika a priori zaprzecza możliwości absolutu. Owszem, jeśli się ktoś stara uzasadnić absolut z pomocą analogii i indukcyi w sposób prawdopodobny, zasługuje na to, żeby go słuchać cierpliwie. Znaczy to innemi słowy, że odtąd będzie nas poważnie interesować raczej Fechner i jego metoda, aniżeli Hegel, Royce lub Bradley. Fechner traktuje świadomość nadludzką tylko jako przedmiot hipotezy, mimo że wierzy w nią tak gorąco i tę hipotezę popiera wszelkimi środkami indukcyi, wszelkimi sposobami przekonywania, których ma tak wiele.

To prawda, że nawet Fechner jest także w swoich pismach wyznawcą absolutu, ale nie czynnym, tylko biernym, jeżeli wolno tak powiedzieć. Opowiada nie tylko o duszy ziemi i o duszach gwiazd, ale i o całkowitej duszy wszystkich rzeczy we wszechświecie bez wyjątku i nazywa ją Bogiem zupełnie tak samo, jak ją inni nazy-

wają absolutem. Mimo to jednak myśli przede wszystkim o tych duszach nadludzkich niższego rzędu i kontent, że raz oddał cześć dostojnej, całkowitej duszy kosmosu, zostawia ją tam na jej samotnych szczytach i nie próbuje określać jej natury. Podobnie jak absolut, dusza ta stoi »poza szeregiem« i nie można jej rozpoznać wyraźnie. Psychologicznie rzeczy biorąc, mam to wrażenie, że Fechner przyjął postulat Boga raczej przez lenistwo, niż, żeby go miał pozytywnie wymyśleć jako składnik swego systemu. Tak, jak my obejmujemy nasz wzrok i słuch, tak dusza ziemi obejmuje nas a dusza gwiazd obejmuje duszę ziemi i tak dalej, aż — co? To nie może tak iść w nieskończoność; musi istnieć jakiś *Abschluss**), musi na końcu szeregu być coś, co obejmuje wszystko i to Fechner nazywa Bogiem. Jednakże, jeśli on na prawdę wszystko bez wyjątku obejmuje, to zarazem odpowiada za wszystko a więc i za zło i oto wracają bez wyjątku wszystkie paradoksy i trudności, które w absolucie znalazłem przy końcu trzeciego wykładu. Fechner stara się szczerze walczyć z problemem zła, ale rozwiązuje go zawsze tak, jak Leibnitz, robiąc Boga nieabsolutnym, czyniąc go zależnym od »konieczności metafizycznej«, której nawet jego wszechmoc przemódz nie potrafi. Jego wola musi się zmagać z warunkami, których sobie sama nie nadała. Bóg na razie znosi to

*) W tekście oryg. po niemiecku.

wszystko, czego sam nie stworzył i z cierpliwością bez granic stara się to przewyciężyć i zgnieść. Krótko mówiąc, ten Bóg ma swoją historię. Ile razy Fechner stara się przedstawić go jaśniej, jego Bóg staje się zwyczajnym Bogiem teizmu a przestaje być tym absolutnym całkowitym pierwiastkiem, który wszystko obejmuje⁹⁾. W tej formie ten Bóg przedstawia tylko idealny pierwiastek rzeczywistości, broni nas i pomaga nam a my pomagamy jemu w walce ze złymi składnikami wszechświata.

Fechner, istotnie, za mało był metafizykiem, żeby się był miał troszczyć o doskonałą konsekwencję formalną w tych sferach abstrakcyi. Wierzył w Boga tak, jak pluraliści wierzą, ale po trochę przez konwenans, po trochę przez pewne lenistwo umysłowe, jeżeli Fechnerowi wolno zarzucić jakiekolwiek lenistwo, nie zaczepiał zupełnie pospolitych monistycznych frazesów o Boga. Spróbujmy roztrząsnąć problemat Boga nie przyjmując z góry żadnych założeń monistycznych. Więc, przedewszystkiem, czy jest rzeczą prawdopodobną, że istnieje jakaś świadomość nadludzka. Kiedy na to odpowiemy, nasunie się dalsza kwestya: czy jej forma monistyczna, czy też pluralistyczna jest bardziej prawdopodobna.

Zanim przystąpimy do roztrząsania tych obu problemów a będę o nich mówił krótko po tem wszystkim, cośmy już powiedzieli, chciałbym jeszcze zakończyć mój przegląd stanowisk poprze-

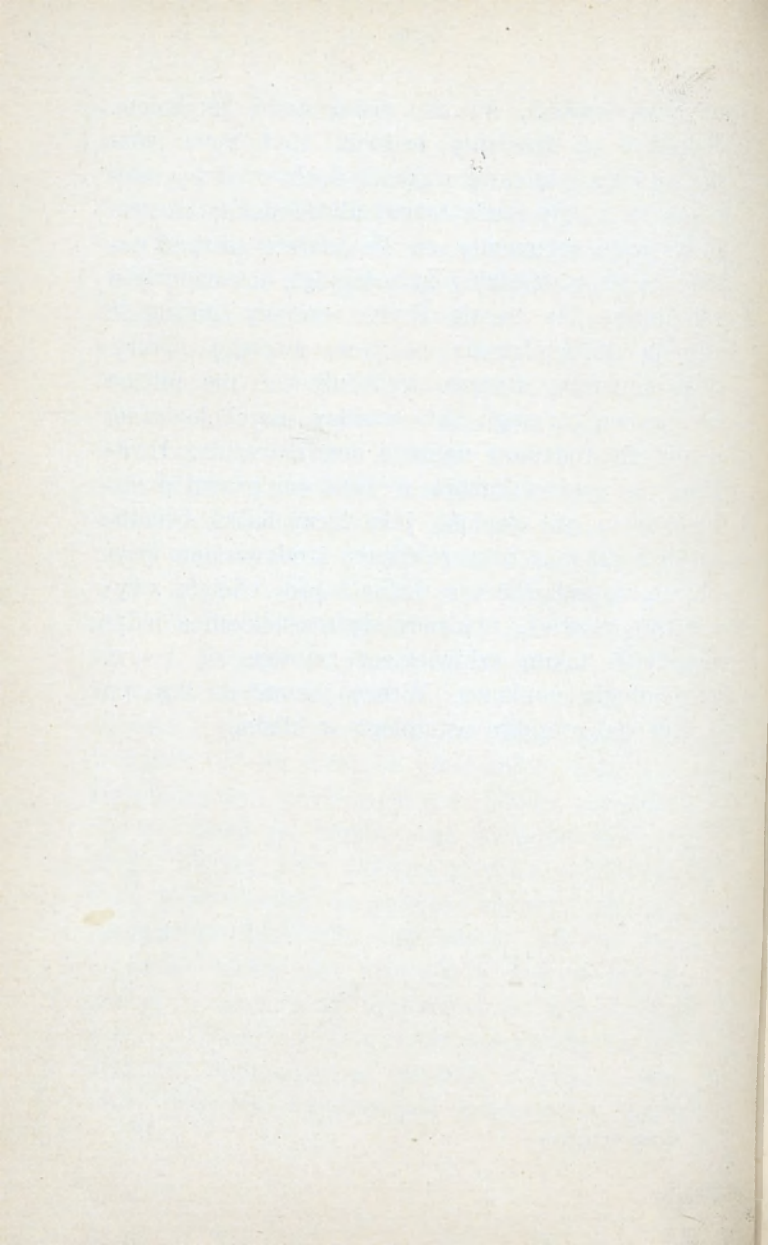
dnich, dorzucając jedną jeszcze uwagę o tem, w jak ciekawej sytuacji zostają zwolennicy absolutu wobec logiki. Czemu się odwoływali do absolutu? Uważali, że taka forma bytu potrafi przewyciężyć sprzeczności, które, zdaniem intelektualistów, zakazają różnorodność rzeczy skończonych, jako taką. Intelektualiści uważają, że różnorodność w jedności, cecha, którąśmy znaleźli w każdym, najmniejszym nawet, odłamku doświadczenia skończonego, fatalnie szkodzi rzeczywistości tego doświadczenia. Powiadają, że, co jest różnorodne, to musi być rozdzielone; a co jest rozdzielone, to nie jest połączone związkiem, bo związek zachodzi »między« dwiema rzeczami i pociąga za sobą nowe dwa rozdziały. Hegel, Royce, Bradley i absolutyści z Oxfordu zdają się wogóle zgadzać na to, że różnorodność w jedności jest absurdem w tym jedynym wypadku, gdzie ją doświadczenie pokazuje. Ale, proszę uważać, jaka to ciekawa taktyka! Bo, czyż niema niedorzeczności w bycie absolutnym, do którego się odwołują, chcąc niedorzeczności uniknąć? Przeciwnie; w nim tkwi bez porównania większa niedorzeczność i świeci w samej jego definicyi. Nie uratuje go ten fakt, że go żadne stosunki z żadnem otoczeniem nie łączą, ani to, że wszystkie stosunki są w nim samym zawarte, bo wielki argument p. Bradley'a przeciw rzeczywistości bytów skończonych, powiada, że w każdym danym kawałku rzeczywistości skończonej (w kawałku cukru, na przykład) tkwi we-

w n a t r z sprzeczność, polegająca na współistnieniu wielu cech różnych (na przykład białości i słodyczy). Nazwa absolutu miała zaspokoić potrzeby natury ludzkiej, która się niedorzecznością brzydzi i nie chce dopuścić niedorzeczności w naturze. Gdzieś, pod jakimś względem natura musi być wolna od sprzeczności wewnętrznej. Tymczasem wszystko, co widzimy w absolucie, nosi cechy takiej samej sprzeczności, jak wszystko to, co skończone. Intellektualiści dostrzegają ten rzekomy brak i wadę w przedmiotach skończonych tam, gdzie jej jest tak mało a mają zbyt krótki wzrok, żeby ją dojrzeć w przedmiocie nieskończenie wielkim. A jednak, jeżeli sobie mamy wogóle wyobrazić organizację absolutu, musimy ją sobie wyobrażać na podstawie analogii wziętej z jakiegoś kawałka doświadczenia skończonego. Weź pierwszy lepszy kawałek rzeczywistości, stłum jego otoczenie, potem go powiększ do rozmiarów potwornych a dostaniesz typ organizacji identyczny z organizacją absolutu. To widoczne, że te same trudności, jakie miałeś w nim przedtem, masz i teraz. Jeżeli niedorzeczność tkwiła w doświadczeniu względnem, to większa nieskończenie tkwić będzie w doświadczeniu bezwzględnem. Krótko mówiąc, intelektualizm precedza komara a połyka całego wielbłąda. Ale ta polemika z absolutem już mnie tak samo brzydzi, jak i was, więc nic już o nim nie będę mówił. Absolut to jeden z takich błędnych ogników, jedno z takich fałszywych światel,

które blask poranka udają a tak często powstrzymują postęp filozofii. Pragnę się zwrócić do bardziej ogólnej, pozytywnej kwestyi, czy istnienie jednostek świadomości nadludzkiej należy uważać za rzecz raczej prawdopodobną, czy raczej nieprawdopodobną.

W jednym z poprzednich wykładów przeszedłem kilka argumentów Fechnera, które za tem przemawiają a przynajmniej dają odpowiedź na ważniejsze i prostsze wątpliwości, jakie się nasuwają przy rozpatrywaniu absolutu. Za czasów Fechnera nie znano licznych faktów zdwojenia osobowości, które odkryli wybitni lekarze jak Janet, Freud, Prince, Sidis i inni; nie znano zjawisk pisma automatycznego, ani medyumizmu, ani zjawisk transu wogóle; nie uznawano tych rzeczy ani ich nikt nie studyował tak, jak my dzisiaj; zaczętem Fechner rozporządzał zapasem i źródłem analogii bardzo skąpem w porównaniu z nami. A jednak zrobił wszystko, co mógł przy tych środkach. Co do mnie, to uważam, że wiele z tych anormalnych i nadnormalnych faktów przemawia bardzo silnie za możliwością świadomości wyższych. Wątpię, żeby niektóre z tych zjawisk można było kiedykolwiek zrozumieć inaczej, jak tylko przyjmując dosłownie tak samo, jak to czyni Fechner, wielki jakiś zbiornik, w którym się gromadzą i zachowują wspomnienia mieszkańców ziemi a kiedy się próg świadomości obniża, albo jakaś jej kłapa otwiera, spływają z niego do umysłów pewnych wyjątkowych indywiduów pośród

nas wiadomości, zwykle przed nami zamknięte. Jednakże te dziedziny badania zbyt może rozbrzmiewają odgłosem pukania duchów, żeby interesować mogły audytoryum akademickie, zaczem przyzwoite argumenty za Fechnerem czerpać należy tylko z dziedziny zwyczajnego doświadczenia religijnego. Na to się chyba, wszyscy zgodzą, że istnieją doświadczenia religijne, swoistej natury, doświadczenia, których wydedukować nie można z pomocą analogii lub analizy psychologicznej z innych rodzajów naszego doświadczenia. Uważam, że one wskazują z wielkiem prawdopodobieństwem na ciągłość, jaka łączy naszą świadomość z jakimś obszerniejszem środowiskiem psychicznem, od którego jednak jest odcięty zwyczajny człowiek, rządzący się rozsądkiem a jedynie tylko takim człowiekiem zajmuje się t. zw. psychologia naukowa. Wróć jeszcze do tego po krótko na początku ostatniego wykładu.



VIII.
WYNIKI.

Wykład VIII.

Wyniki.

Przy końcu ostatniego wykładu wspomniałem, że istnieje osobny rodzaj doświadczenia religijnego. Muszę teraz wyjaśnić, co właściwie przez to rozumiem. Krótko mówiąc, wszystkie fakty, które mam na myśli, można opisać jako doświadczenia z dziedziny nieoczekiwanego życia po śmierci. Nie myślę tu o nieśmiertelności, ani o śmierci ciała. Myślę o podobnem do śmierci zakończeniu pewnych procesów psychicznych w doświadczeniu poszczególnych indywiduów, procesów, które prowadzą do bankructwa wewnętrznego a kończą się przynajmniej u niektórych jednostek rozpaczą. Tak samo, jak miłość romantyczna jest stosunkowo niedawnym wynalazkiem w literaturze, tak i te doświadczenia z dziedziny życia, rodzącego się na gruncie rozpacz, nie grały, zdaje się, poważniejszej roli w teologii oficjalnej aż do czasów Lutra. Być może, najłatwiej mi będzie scharakteryzować je wskazując na pewien kontrast pomię-

dzy życiem wewnętrznem naszym a życiem wewnętrznem starożytnych Greków i Rzymian.

P. Chesterton powiada, podobno, gdzieś, że Greków i Rzymian cechowała ogromna dostojność wewnętrzną na punkcie wszystkiego, co się łączyło z ich życiem etycznym; Ateńczycy myśleli, że sami bogowie podziwiać muszą nieskazitelność Fokiona i Arystydesa a ci panowie byli sami, oczywiście, tego samego zdania. Prawdopodobność Katona była tak niepokalana, że Rzymianin, chcąc kiedykolwiek dać wyraz skrajnemu niedowierzaniu, nie mógł użyć silniejszych wyrazów, jak: »Nie wierzyłbym w to, nawet, gdyby mi to Kato opowiadał«. Dobro było dobrem, zło było złem u tych ludów. Nie było u nich hypokryzyi; ta przyszła dopiero wtedy, gdy chrześcijaństwo przybrało formy kościelne. System naturalizmu trzymał się mocno; nie było w nim żadnej nieszczerości i obłudy, nie, coby wywoływać musiało uśmiech ironii. Nie było takich wymagań, którymby odpowiedzieć nie mógł, tęgi, dzielny człowiek. Dumny poganin nigdy karku nie zginał. Luter pierwszy z pośród moralistów przedarł się przez tę powłokę, pod którą człowiek sam sobie wystarczał a w zgodzie zostawał z naturą. Zdaniem Lutra (a może być, że to słuszne zdanie) pierwszy zrobił to święty Paweł. Doświadczenie religijne typu Lutra wywraca fundamenty wszystkich naszych zasad naturalizmu. Pokazuje człowiekowi, że tylko słabość jest jego siłą. Ani pyszny, ani ten, któryby sam sobie ufał i wystar-

czał, niema żywota w sobie. Jest takie światło, w którego promieniach wszystkie nasze, na naturalnych podstawach oparte a w życiu potocznem przyjęte, różróżnienia, zalety, tarcze i podpory naszych charakterów wyglądają na czystą zabawkę dziecinną. Nie wejdzie w głębsze sfery rzeczywistości nikt, kto się nie potrafi szczerze zaprzeć swojej dumy, albo nie straci nadziei na to, że potrafi być dobrym wedle własnego prawa. Te głębsze sfery dobrze zna chrystyanizm ewangeliczny i ten prąd, który dziś nazywają »religią uzdrowienia dusz«, lub »nową myślą«. Zjawisko to polega na tem, że w chwilach zupełnego zwątpienia odsłaniają się nam nowe sfery życia. Są w nas zapasy, o które się mało troszczy naturalizm wraz ze swojemi dzielnościami wedle litery prawa; są zdumiewające możliwości szczęścia i mocy innego rodzaju; podstawą ich zaparcie się własnej woli, poddanie się władzy jakiegoś pierwiastka wyższego od nas. Wtedy się widzi świat szerszy, niż ten który wymalować potrafi fizyka, lub etyka filisterska. Świat, w którym wszystko jest dobre, mimo pewnego rodzaju śmierci a nawet przez pewnego rodzaju śmierć, przez to, że umiera nasza nadzieja i siła, umiera odpowiedzialność, obawa i udręczenie, osobista wartość i zasługa, umiera wszystko w co poganizm, naturalizm i legalizm wierzył i w czem swoją ufność pokładał.

Rozum, który ma do czynienia z naszymi in-

nemi doświadczeniami, choćby nawet z doświadczeniami psychologicznymi, nie doszedłby nigdy z góry do tego rodzaju swoistych doświadczeń religijnych, zanimby je rzeczywistość przyniosła. Nie domyślałby się, że istnieją, bo niema ciągłości między doświadczeniami »naturalnymi« a temi, które po nich przychodzą i odwracają ich wartości. Ale, kiedy naprawdę przyjdą i są dane, wówczas się, rozszerzają granice stworzenia przed oczyma patrzących. I myśl się nasuwa, że nasze doświadczenie naturalne, nasze doświadczenie ściśle moralistyczne i rozsądkowe jest może tylko odłamkiem rzeczywistego doświadczenia ludzkiego. Zacierają się ostre kontury świata; otwierają się nieprawdopodobne możliwości, nieprawdopodobne perspektywy.

I dlatego zdaje mi się, że rozum który się posługuje logiką a nie uwzględnia takich specyficznie religijnych doświadczeń, zawsze pewne rzeczy pominie i nie dojdzie nigdy do zupełnie właściwych wyników. Rozum zawsze powie, że śmierć i upadek to jest, po prostu śmierć i upadek a nigdy nie może to być jednym i tem samem, co życie; zaczem doświadczenie religijne, doświadczenie znane pod tą szczególną nazwą, powinien mojem zdaniem uważnie rozpatrywać i objaśniać każdy, kto bez względu na rozum dąży do filozofii pełniejszej.

Doświadczenie tego rodzaju zaszczepia naturalnym biegiem rzeczy w duszach tych, którzy je

znają, wiarę zupełnie zgodną z teoryami Fechnera. Żeby przytoczyć słowa, które gdzieindziej wypowiedziałem, ten, kto ma tę wiarę, uważa, że subtelniejsze cząstki jego osobniczego życia łączy ciągłość zupełna z czemś większem tej samej jakości, z czemś, co działa we wszechświecie poza nim a może i z nim wejść w związek czynny i być dla niego ostoją i deską ratunku wtedy, kiedy się w nim rozbija wszystko, co niższe. Słowem, wiara ta daje poczucie ciągłości i związku z jaźnią obszerniejszą, z której płyną owe doświadczenia zbawcze. Jeśli ktoś przeżywał tego rodzaju doświadczenia dość jasno i dość często, żeby zacząć żyć w ich świetle, tego nie wyprowadzi z równowagi krytycyzm, wszystko jedno, z którejby strony pochodził, wszystko jedno, formalny, czy rzeczowy, czy też tylko głos zdrowego chłopskiego rozumu. Taki człowiek widział i wie — to wystarcza — że my zamieszkujemy pewne niewidzialne środowisko duchowe, które nam pomaga; dusza nasza stanowi w tajemniczy sposób jedność z duszą obszerniejszą; my stanowimy jej narzędzia.

Można więc, mojem zdaniem, przyjąć, że idee Fechnera potwierdza bezpośrednie doświadczenie. W każdym razie jedną stronę naszego życia wytłumaczyć łatwo, jeżeli te idee są słuszne a nie podobna jej wyjaśnić, jeżeli albo, zgodnie z naturalizmem, przyjmujemy, że świadomość ludzka jest najwyższą ze wszystkich świadomości, albo,

zgodnie z teizmem dualistycznym, wierzymy, że jest jakiś wyższy duch we wszechświecie, ale go nie łączy żadna ciągłość z duchem naszym. Zawsze mnie to dziwiło i nigdy tego pojąć nie mogłem, że filozofowie absolutu tak mało zainteresowania okazywali dla tej sfery życia i tak rzadko usiłowali te zjawiska wyświećlać, podczas gdy wydaje się właśnie rzeczą oczywistą, że pewnego rodzaju doświadczenia osobiste musiałyby w nich utwierdzać zaufanie do ich własnego sposobu widzenia rzeczy. Ale zawsze mieli zbyt silny pociąg do logiki. Więcej im odpowiadały metody raczej cienkie niż grube, konkretne. Dyalektyka abstrakcyjna więcej miała u nich zachowania i godności akademickiej, niż mętne i anormalne fakty z dziejów doświadczenia indywidualnego.

Mimo, że racjonalizm gardzi wszystkim, co cząstkowe, osobiste i anormalne, to jednak zdaje mi się, że siła oczywistości faktów skłania nas bardzo silnie do wiary w jakiś rodzaj życia wyższego niż ludzkie, życia, z którym nasza świadomość zostaje w związku, mimo że sobie z tego sprawy nie zdajemy. Być może, że człowiek we wszechświecie jest jak pies albo kot w bibliotece; widzi książki i słyszy rozmowę, ale nie przeczuwa nawet, co to wszystko znaczy. Intellektualistyczne zarzuty przeciw temu nie mają żadnego znaczenia, skoro krytycyzm podkopał w posadach powagę logiki intelektualistycznej; zostaje więc tylko oczywistość pozytywnego doświadczenia. Analogie

z dziedziny psychologii zwyczajnej, z faktów patologicznych, z zakresu, tak zwanych, badań psychicznych, z doświadczenia religijnego przemawiają, razem wzięte, z niezmiernie wielkiem prawdopodobieństwem za tem, że istnieje jakiś świat w ogólnych zarysach prawie identyczny ze światem Fechnera. Chociaż się w ten sposób z wielkiem prawdopodobieństwem rysują kontury świadomości nadludzkiej, zarysy te muszą być, mimo wszystko, bardzo jeszcze nieokreślone i musi zostać zagadką ilość owych jaźni funkcyjnalnie różnych. Można być w tym kierunku polyteistą a można i monoteistą. Fechner, kiedy rozróżnia duszę ziemi, która spełnia funkcyę naszego anioła stróża, jest, mojem zdaniem, zdecydowanym polyteistą. Ponieważ jednak słowo »polyteizm« zazwyczaj wygląda na obrazę, więc może lepiej go nie używać. Jedna tylko rzecz jest pewna i ta wynika z naszej krytyki absolutu. Konsekwentnie przeprowadzony, monistyczny pogląd na świat zawiera mnóstwo paradoksów i trudności; one go psują i zatrzymują; jestto rodzaj autointoksykacyi. Do takich trudności należy tajemnica »upadku«, to jest przejście rzeczywistości w byt zjawiskowy, prawda w szacie fałszu, doskonałość w niedoskonałości, krótko mówiąc: zło; dalej tajemnica determinizmu powszechnego, wszechświata wiecznego i pozbawionego dziejów, jeżeli go brać jako całość etc. Mojem zdaniem, uniknąć tego wszystkiego nie można, chyba tylko przyznając się szczerze do pluralizmu

i przyjmując, że świadomość nadludzka, mimo swoich ogromnych rozmiarów, ma również jakieś otoczenie poza sobą a wobec tego, jest również skończona. Dzisiejszy monizm wypiera się wszelkiej wspólności ze systemem Spinozy. U Spinozy, tłumaczą nam moniści, wielość rozpuszcza się i ginie w jedności; podczas gdy idealizm udoskonalony zachowuje ją jako wieczny owej jedności przedmiot. W ten sposób, zdaniem absolutystów, sam absolut ma przedmiot pluralistyczny. A skoro nawet sam absolut jest w swoim widzeniu rzeczy pluralistą, to dlaczegoż my mielibyśmy się wahać, czy przyjąć pluralizm, czy nie, na nasz tylko własny rachunek? Po co mamy obwijać naszą wielość w jedność, skoro za tem idzie tyle następstw złych?

Zatem, zgodnie z prawem najmniejszego wysiłku, należy zarówno w teologii jak i we filozofii przyjąć, że owa świadomość nadludzka nie obejmuje wszystkiego, że istnieje Bóg, ale Bóg jest skończony, ograniczony albo pod względem poznania, albo pod względem mocy, albo pod oboma względami naraz. Nie potrzebuję chyba dodawać, że w ten sposób biorą Boga ludzie zwyczajni, kiedy z nim wchodzi w stosunki czynnej wzajemności; owe doskonałości monistyczne, które w pojęcie Boga kładą paradoksy praktyczne i moralne, to tylko na zimno dodane uzupełnienia, to dodatki, które do niego podoczepiały umysły profesorskie obrabiając jego odpowiedniki pojęciowe a nie obcując z blizka z nim samym.

Dlaczegożby się na tym wspólnym gruncie nie miało spotkać doświadczenie z rozumem? Czemużby nie miało między nimi przyjść do kompromisu? Zazwyczaj, choć bez potrzeby kojarzy się ateizm z filozofią opartą na doświadczeniu bezpośredniem; dlaczegożby nie miał z takiego właśnie doświadczenia wynikać teizm, byleby zakres tego doświadczenia pojmować nieco szerzej? I czemużby racjonalizm nie miał odstąpić trochę od swoich pretensyj absolutystycznych widząc, że w miejsce jego apriorycznych argumentów na istnienie Boga wchodzi z takim powodzeniem oczywistość doświadczenia? Przyjmijmy, że poza Bogiem istnieje coś jeszcze innego, wszystko jedno, co, choćby nawet coś nieskończenie drobnego a empiryk i racjonalista będą sobie mogli podać ręce i zawrzeć pokój wieczysty. Zostawić za sobą »cienkie« abstrakcje a starać się wspólnymi siłami, jak ludzie prawdziwej nauki, na podstawie wszystkich analogii i danych, jaki każdy w swoim zakresie znajduje, stworzyć możliwie prawdopodobny i przybliżony a konkretny obraz świadomości boskiej. Zwracam się do młodszych idealistów z Oxfordu z wezwaniem, żeby tę ewentualność poważnie wzięli pod rozwagę. Mało kto ma tyle, co oni, danych po temu, żeby zebrać plon obfity, który niewątpliwie czeka każdego, kto, śladem Fechnera i Bergsona zejdzie z wązkich ścieżek cienkich abstrakcyj na szerokie pole doświadczenia.

Filozofia pluralistyczna nie obejdzie się nigdy bez kompromisu a obiera zawsze drogę pośrednią. Tylko dogmatyczny monista może powiedzieć o którejkolwiek ze swoich hipotez: »Ta, albo żadna; przyjmij ją, albo odrzuć tak, jak jest«. Ten typ monizmu, który panuje w Oxfordzie zajął takie niedostępne a niepewne stanowisko po części dlatego, że każda akademia przysłowiowo lubi problemy elegancko a subtelnie rozcinać a po części dlatego, że mylnie przypuszczano jakoby jedyną, niewzruszoną podstawę religii można było znaleźć na tej drodze. Gdyby uczeni z Oxfordu mogli czegokolwiek wogóle nie wiedzieć, mogłoby się prawie wydawać, że nie wiedzą nic o wielkim zwrocie do pluralistycznego poglądu na świat, do panpsychizmu, który objął naszą generację a gotów krótszymi drogami ubiedz metody racjonalistyczne, kompletnie i rywalizować z nimi na polu religijnem, chyba, że przyjdzie do jakiegoś przymierza, do kompromisu. Jakkolwiek uczeni z Oxfordu są gorąco przywiązani do maszyneryi logicznej i technicznego aparatu, jakimi się absolucyści posługują, to jednak wątpić nie mogę, że jeszcze głębsza jest ich wierność i przywiązanie do ideału religijnego. Szczególnie trudno mi pojąć, dlaczego ci bardziej wierni Kościołowi zwolennicy filozofii scholastycznej mieli się tak gorączkowo swej specjalnej maszyneryi trzymać, gdyby ich tylko przekonano, że religia da się bezpiecznie oprzeć także i na innej podstawie. Niech się em-

piryzm raz zacznie kojarzyć z religią; podobnie jak dotychczas, skutkiem jakiegoś fatalnego nieporozumienia, kojarzono go zawsze z brakiem religii, a jestem przekonany, że gotowa się zacząć nowa era w religii i we filozofii. W ostatnich czasach budzi się wielkie zainteresowanie filozofią u szerokiego ogółu; ten uderzający objaw widzimy we wszystkich krajach a ten ruch rozwija się niewątpliwie także i na tle potrzeb religijnych. W miarę, jak się coraz bardziej chyli do upadku tradycja dawnych powag, ludzie coraz baczniej zaczynają słuchać powagi rozumu lub oczywistości danych faktów. Z pewnością nie doznają rozczarowania, jeżeli zechcą posłuchać tego, co im powie empiryzm bardziej konkretny, bardziej radykalny. Jestem silnie przekonany, że taki empiryzm wiąże się z życiem religijnem i z natury rzeczy i de facto ściślej, niż dyalektyka. To prawda, że wszelkiego rodzaju zabobony, wszelkiego rodzaju chwasty na polu myśli zaczną się bardzo bujnie krzewić, jeżeli teoria wyższych świadomości, obejmujących naszą świadomość, teoria fechnerowskich duchów ziemi etc. zacznie się zgadzać z wiarą a wchodzić w modę; jeszcze więcej chwastów wyrośnie, jeżeli nauka kiedykolwiek przyjmie i pieczęć swą położy na zjawiskach, dla których Fryderyk Myers tak poważnie wymagał uznania nauki, na tak zwanych badaniach psychicznych. Co do mnie, to jestem zupełnie pewny, że większość tych zjawisk ma grunt realny

i tkwi w nim korzeniami. Ale, czy te obawy powinny nas na prawdę odstraszać od wejścia na drogę tyle obiecującą dla życia religijnego? Czyż kiedykolwiek w tym świecie była dana jakaś rzecz dobra bez żadnej przymieszki złego, o zarysach zupełnie czystych? Do najbardziej istotnych cech życia należy jego nieprzebrane bogactwo. Dopiero wtedy posiada człowiek coś na prawdę, wszystko jedno co, jeżeli ma tego tak wiele, że omal nie doznaje przesytu, gdy na to patrzy i to słyszy. Śmiecie przytłumia wszystko i jest wszędzie, bo inaczej być nie może. Gdybyśmy nie mieli nadmiaru, nie mielibyśmy niczego dość. Tuzinów lichych książek potrzeba i tuzinów marnych rzeźb i tuzinów mężczyzn i kobiet dziesiątego rzędu, jeżeli ma istnieć w każdym z tych działów choćby po kilka egzemplarzy cennych! Okruchy złota trzeba wygrzebywać z piasku a podobnie religię i każde inne wielkie dobro ludzkości. Wszystko się to musi powoli wyłaniać z mętów, musi zwycięsko wyjść z walki o byt, ale złotodajny piasek i drogi kamień musi naprzód przejść przez sito. Kiedy się go raz uzyska, można go badać osobno, ujmować w pojęcia, definiować i oddzielać. Ale ten proces uzyskiwania nie powinien się odbywać na zbyt krótkiej drodze — bo, jeżeli tak, to dostaniemy cienkie, liche abstrakcje, jak te, któreśmy już widzieli, więc albo oderwanego, nierzeeczywistego boga teologii scholastycznej, albo to niezrozumiałe monstrum panteistyczne, zamiast

żywego, rzeczywistego bóstwa, z którym niewątpliwie naszą wyobraźnię w jakiś związek wprowadzić usiłują metody empiryzmu.

A teraz wróćmy do piewszego wykładu i spróbujmy przypomnieć sobie ten ustęp z profesora Jacks'a, który wtedy przytaczałem; była tam mowa o tem, że filozof sam należy do świata, z którego nam i sobie sprawę zdaje. Takie jest stanowisko Fechnera zarówno jak i Hegla; zaczem się koniec naszych wykładów wiąże harmonijnie z początkiem. Systemy filozoficzne są integralnymi składnikami wszechświata; w nich się do pewnego stopnia wyraża to, co wszechświat sam o sobie myśli. Może być, że wszechświat istotnie za pośrednictwem pewnych systemów filozoficznych reaguje bardzo silnie sam na siebie. Może być, że wszechświat, jak poprzednio mówiłem, czuje się i zachowuje się inaczej wobec tego, że istniejemy my filozofowie i nasze teorye z nami. Może być, że zależnie od tego, świat sam sobie mniej albo więcej ufa i przez to też sam na większe lub mniejsze zaufanie zasługuje. Kto sobie sam nie ufa, ten nie zasługuje na niczyją wiarę.

Oto filozofia humanizmu w najszerszem znaczeniu. Nasze kierunki filozoficzne wzbogacają strumień bytu i zabarwiają go. Są częścią ogółu, do któregośmy przyszli, ogółu, któremu własny byt zawdzięczamy. Jak mówi pewien filozof francuski; »Nous sommes du réel dans le réel«. Myśli

nasze decydują o naszych czynach a czyny znowu modyfikują dotychczasowe istotne znamiona świata.

W ten sposób świat przestaje być dla nas czemś obcem i to tem bardziej, jeżeli go pojmujemy pluralistycznie, niż, jeśli go widzimy przez pryzmat monizmu. Jesteśmy istotnie integralnemi częstkami Boga a nie stworzeniami, które stoją poza nim; to nam mówi każdy możliwy system panpsychizmu. Ponieważ jednak Bóg nie jest absolutem, tylko znowu sam jest częstką czegoś, jeżeli świat ujmujemy w system pluralistyczny, wolno więc przyjąć, że jego funkcyje są podobne do funkcyi innych, mniejszych części, zatem podobne i do naszych funkcyj.

Ponieważ Bóg, tak pojęty, ma jakieś otoczenie, istnieje w czasie i przechodzi jakąś historję zupełnie tak, jak my, zatem nie jest tak obcy wszystkiemu co ludzkie, jak nieruchomy, wieczny, doskonały absolut.

Proszę sobie przypomnieć, jaką nam trudność i kłopot sprawiało w pojęciu absolutu to, że on jest taki nienasz, taki obcy i potworny — bo, doprawdy, nie można tego inaczej powiedzieć. To, że się w nim wszystko bez wyjątku mieści, to odróżniało zasadniczo jego istotę od naszej. Ta wielka różnica między absolutyzmem i pluralizmem nie tyczy się wcale materyjalnej treści wszechświata; ona wynika tylko z różnicy między formami, w które go ujmujemy. Dzięki formie kolle-

ktywnej lub monistycznej świat staje się nam obcy; forma dystrybutywna lub pluralistyczna pozwala nam żyć ze światem blisko i w porozumieniu.

Mniejsza o to, czym jest treść wszechświata, jeżeli tylko przyjmiesz, że w świecie panuje wielość i różnorodność wszędzie i zawsze, że każdy przedmiot rzeczywisty ma jakieś otoczenie, wówczas nie tylko nie przeczysz racjonalności świata, jak jednogłośnie twierdzą absolutyści, ale owszem wyposażasz świat w możliwie największą dotę racjonalności dostępną w praktyce dla naszych umysłów. Twoje stosunki ze światem, intelektualne, uczuciowe, czynne biegną dalej swoimi torami i zgodnie z zasadniczymi postulatami twojej własnej natury.

Byłoby źle, gdyby ktoś uważał, że tu nie bardzo jest na miejscu słowo »racjonalność«. Jestto jedno z tych pochlebnych słów, do których sobie jedna i druga strona rości pretensję — bo, chyba nikt nie zechce podawać swojej filozofii pod nazwą systemu irracjonalnego. Ale podobnie, jak większość słów używanych w znaczeniu pochlebnem, tak i słowo »racjonalny« posiada bardzo wiele różnych znaczeń. Najbardziej obiektywnie używała go logika dawniejsza — związek między dwiema rzeczami jest racjonalny, jeżeli jedną można wywnioskować z drugiej np. śmiertelność ze Sokratesa a można to zrobić tylko wtedy, je-

żeli te dwie rzeczy mają jakoś wspólną cechę. Ale tego rodzaju racjonalność, to właśnie owa logika identyczności, którą wszyscy uczniowie Hegla uważają za niedostateczną. Więc wprowadzają na jej miejsce wyższą racjonalność negacyi i sprzeczności i zaciemniają to pojęcie jeszcze bardziej. Potem, mamy racjonalność w znaczeniu estetycznem lub teleologicznem a mianowicie racjonalną jest każda rzecz, o ile się do czegoś przydaje, racjonalnem jest wszystko, co jest piękne lub dobre, wszystko co celowe lub zgodne z naszymi pożądaniami. Dalej znowu, zdaniem Hegla, wszystko co »rzeczywiste« jest racjonalne. Ja sam powiedziałem niedawno, że racjonalnem wydaje mi się wszystko, co tylko otwiera pole jakiemuś memu działaniu, które lubię. Lepiej może zarzucić wogóle słowo »racjonalny«, niż się wdawać w czysto słowne spory o to, kto ma największe prawo do używania tego wyrazu.

W pierwszym wykładzie używałem słów »ciepło wewnętrzne« i »chłód«. Być może, te słowa lepiej wyrażają kontrast, na który nacisk kładę, niż wyrazy »racjonalność« i »nieracjonalność«. Więc się ich trzymajmy. Otóż powiadam, że pojęcie »jedności« rodzi chłód a pojęcie »wielości« ma w sobie pewne ciepło wewnętrzne. Dlaczego tak jest, o tem mówiłem aż nazbyt długo i czy kogo przekonały moje argumenty, czy nie, dość, że je każdy już zna dostatecznie. Jednakże co to w gruncie rzeczy znaczy, kiedy nazywamy

świat wielością lub, kiedy mówimy, że stanowi jedność?

W interpretacji pragmatycznej pluralizm, albo doktryna przedstawiająca świat jako wielość znaczy tyle tylko, że różne części świata rzeczywistego mogą wchodzić w stosunki poza sobą. Wszystko, cokolwiek sobie pomyśleć możemy, choćby i jak było wielkie i nie wiedzieć ile zawierało elementów, ma ze stanowiska pluralistycznego jakieś właściwe sobie otoczenie »poza sobą« pewnej wielkości i pewnego rodzaju. Rzeczy są połączone z sobą rozmaicie, ale nic nie obejmuje wszystkiego, ani nie panuje nad wszystkim. Słowo »i« ciągnie się za każdym zdaniem. Czegoś zawsze brak. »To zawsze jeszcze nie całkiem to, o co chodzi«, tak trzeba powiedzieć o każdej próbie, jakiej gdziekolwiek we wszechświecie dokonano w tym celu, żeby objąć i zamknąć wszystko, co istnieje. Zatem świat pluralistyczny jest podobniejszy do republiki związkowej niż do cesarstwa lub królestwa. Chociażbyśmy bardzo wiele elementów zebrali, choćby się ich bardzo wiele łączyło związkiem czasowym lub funkcyjnym z pewnym rzeczywistym ośrodkiem świadomości lub czynu, zawsze zostaną pewne elementy inne, niezależne i samodzielne, które się do owej jedności sprowadzić nie dadzą.

Natomiast moniści stanowczo twierdzą, że jeśli zejdziemy w istotną głąb rzeczywistości, w sam

jej rdzeń, w jej istotną treść, zobaczymy, że wszystko jest w związku ze wszystkiem innym, na tle jednej olbrzymiej całości, powiązanej stosunkami we wszystkich kierunkach — nie nie może nie zostawać w rzeczywistym związku funkcyjnym, czy substancyalnym. Wszystkie rzeczy przenikają się wzajem, są jedna w drugą wsunięte niby części lunety, spływają się razem w jeden wielki całkowity ocean wszechświata.

Pluralista widzi w budowie rzeczywistości to tylko, co każdy z nas na drodze doświadczenia znajduje w każdym najmniejszym odłamku życia skończonego. Krótko mówiąc, widzi to, że żaden przedmiot rzeczywisty nie jest bezwzględnie prosty; każdy, najmniejszy nawet, kawałek doświadczenia jestto pewne *multum in parvo* dzięki różnorodnym stosunkom. Każdy stosunek jestto jedna strona, cecha, albo funkcyja danego przedmiotu, sposób, w jaki się go bierze, lub sposób, w jaki on sam bierze inne rzeczy. Jeśli jakiś kawałek rzeczywistości wchodzi istotnie w jeden z tych stosunków, nie musi tem samem wchodzić we wszystkie inne równocześnie. Stosunki nie są wszystkie z sobą nawzajem, jak to Francuz powiada, *solidaires*. Każda rzecz może łączyć się z drugą, albo ją opuszczać nie przestając, mimo to, być jednym i tem samem, podobnie jak ów kloc, o którym mówiłem, że jedni go biorą na ramiona, drudzy znowu ustępują i tak kloc

bardzo daleko zajdzie, choć go niewiele rąk niesie.

W świetle monizmu przeciwnie, każda rzecz, bez względu na to, czy ją za coś rzeczywistego uważamy, czy nie, wlecze cały wszechświat za sobą i nie opuszcza nic. Kłoc rusza z miejsca i dochodzi do celu wraz z tymi wszystkimi, którzy go niosą; dla monisty natomiast, kiedy raz ustał związek między dwiema rzeczami, nie podobna go znowu nawiązać. Zatem różnica pragmatyczna między tymi dwoma kierunkami jest zupełnie określona. Polega na tem, że, według monizmu, jeśli *a* nie widzi *b*, albo go nie dotyka, albo krótko mówiąc, jeśli *a* jest wogóle poza *b*, wtedy musi już tak zawsze zostać; te dwie rzeczy nie łączą się nigdy, podczas gdy pluralizm dopuszcza, że przy innej sposobności mogą obie te rzeczy działać wspólnie, albo się w jakiś sposób znowu połączyć. Monizm nie dopuszcza takich rzeczy, jak »inne sposobności« w świecie rzeczywistym — to jest rzeczywistości absolutnej.

Różnica, którą się staram opisać, da się widocznie sprowadzić do samej tylko różnicy między tem, com poprzednio nazwałem kolektywą i dystrybutywną formą rzeczywistości. Pluraliści przyjmują, że rzeczy istnieją w formie dystrybutywnej, każda z osobna. Moniści sądzą, że jedynie racjonalną jest forma ogółu, lub jedności kolektywnej. Forma ogółu nie pozwala na powstawanie i ustanawianie stosunków, bo w jedności ogółu części są

zawarte i powiązane koniecznością logiczną; wynika to z istoty rzeczy i nie zależy od czasu. W formie dystrybtywnej przeciwnie, każda rzecz może się łączyć za pomocą członów pośrednich z inną, z którą niema żadnego związku istotnego, czyli bezpośredniego. W ten sposób dana rzecz wchodzi w różnych czasach w przeróżne związki możliwe, które nie koniecznie muszą równocześnie istnieć w danej chwili. To zależy od tego, na jakie pasmo czynników pośredniczących dana rzecz w swoich funkcyjach natrafiła: słówko »albo« odpowiada dobrze istocie rzeczy. Więc, kiedy w tej chwili mówię, mogę patrzeć albo przed siebie, albo w prawo, albo w lewo a za każdym razem przestrzeń, powietrze i eter jako czynniki pośredniczące pozwalają mi oglądać twarze innej części mego audytoryum. Ja sam jestem tutaj zupełnie niezależny od żadnej z tych grup twarzy.

Jeżeli forma dystrybtywna jest wieczną formą rzeczywistości podobnie, jak jest formą zjawisk istniejących w czasie, to mamy jeszcze, mimo wszystko, świat powiązany związkami wewnętrznymi a nie chaos, jak nam często zarzucają abсолutyści. Nasz »wieloświat« stanowi jeszcze »wszechświat«; bo każda cząstka, chociażby nie zostawała w stosunku rzeczywistym lub bezpośrednim z cząstkami innemi, mimo to zostaje w pewnym możliwym albo pośrednim związku z każdą inną cząstką, choćby daleką, dzięki temu, że wszystkie cząstki sąsiadujące z sobą bezpo-

średnio zlewają się z sobą nawzajem, łączą się węzłem nie do rozplątania. Ten typ jedności jest inny niż monistyczny typ der Alleinheit, to prawda. Tu niema mowy o tem, żeby każda rzecz była w każdej koniecznie z góry zawarta, niema mowy o integracyi wszech rzeczy durcheinander. Jestto typ, który porównałem do owych linii wyciągniętych w dal jak struny; to ciągłość i stykanie się wszystkich rzeczy, lub połączenie ich w jeden łańcuch nieskończony. Jeśli kto woli słowa greckie, może powiedzieć, że to synechistyczny typ rzeczywistości. W każdym razie widzimy, że można to pojąć i określić, jako przeciwstawienie owej jedności przenikającej na wskrós wszystkie rzeczy naraz a taki typ przeciwstawiają nam moniści. Widzimy również, że ta koncepcya zostaje w zależności od pewnego pojęcia, którego z takim trudem broniłem a mianowicie, że sąsiadujące minima doświadczenia przenikają się na wskrós i zlewają w jedność, podobnie, jak się zlewają wszystkie momenty czasu, wszystkie stykające się w czasie wrażenia. Uznanie tego faktu, że w doświadczeniu konkretnem wszystko, co sąsiaduje bezpośrednio, zrasta się z sobą, tak, że owe oddzielne wycinki, które z materiału doświadczenia naszego wykrawujemy to są produkty naszej zdolności do tworzenia pojęć i zamieniania wszystkiego na pojęcia, uznanie tego faktu odróżnia empiryzm, który nazywam »radykalnym« od owego straszdyła, które się również empiryzmem zwało

a było tradycyjnym przedmiotem krytyki racjonalistów; zarzucano mu (słusznie, czy niesłusznie) że z doświadczenia robi sieczkę, bo je dzieli na atomy wrażeń, które się same z sobą połączyć nie potrafią w jedność, dopóki na nie z góry nie spadnie pierwiastek czysto duchowy i nie wciśnie ich w swoje własne łączące kategorie.

To są zatem obie ewentualności rozwinięte w całej pełni; tak się przedstawia cały sekret różnicy między pluralizmem a monizmem. Starałem się przedstawić tę rzecz tak jasno, jak tylko mogłem. Cały problem można zmieścić w dwóch zdaniach, a mianowicie: »Czy różnorodność w jedności, która niewątpliwie cechuje nasz świat, jest tylko pewną właściwością bezwzględnego ogółu wszech rzeczy tak, że musimy jako postulat przyjąć, że niezmierna i niepodzielna jedność ogółu jest warunkiem istnienia jakiegokolwiek różnorodności wogóle — innemi słowy, czy musimy wyjść od wszechświata całkowitego, bez zastrzeżeń, zupełnego — czy też elementy skończone mogą mieć swoje własne pierwotne formy różnorodności w jedności a tam, gdzie nie stanowią jedności bezpośrednio, przechodzą jedne w drugie w sposób ciągły za pomocą elementów pośredniczących i każdy z tych elementów stanowi jedność z najbliższym elementem sąsiednim a mimo to całkowita »jedność« nigdy nie jest bezwzględnie zupełna?

Dylemat jest jasny. Prócz tego, zdaje mi się, że dwie ostateczności tego dylematu pociągają za

sobą konsekwencye etyczne różne ze stanowiska pragmatyzmu — tak przynajmniej być może u pewnych indywidualności. Jeżeli jednak ktoś uważa, że pluralizm to ostateczność nieracjonalna, pełna sprzeczności wewnętrznych i niedorzeczna, nie potrafię nic więcej powiedzieć w obronie tego kierunku. Starałem się w poprzednich wykładach złamać ostrze intelektualistycznych zarzutów przeciw niemu, które go do absurdu sprowadzić usiłowały, wnioski muszę wam samym pozostawić. Cokolwiekby, zresztą, mówił, każdy z pewnością przyjmie pluralizm, albo go odrzuci, zależnie od tego, w którym kierunku będzie go popychać i skłaniać jego własne poczucie racjonalności. Ja tylko z naciskiem podnoszę jedną rzecz a mianowicie, że to jest hipoteza zupełnie równorzędna z monizmem. Świat może w końcu być całością zamkniętą, ale z drugiej strony może to być tylko wszechświat wyciągnięty w dal, w liniach prostych a nie taki zaokrąglony i zamknięty. Rzeczywistość może istnieć w formie dystrybtywnej, zupełnie tak, jak nam ją zmysły pokazują. Na tę możliwość kładę nacisk.

Zazwyczaj problematy tego rodzaju rozstrzygamy zależnie od tego, co kto uważa za prawdopodobne. A to rzecz subiektywnego sposobu widzenia. Jestto przykład na to, co w jednym z moich pism nazwałem »żądzą wiary«. Na kilku wykładach w uniwersytecie Harvarda mówiłem o tak zwanej »drabince przekonaniowej«; jest to coś zu-

pełnie różnego niż sorites z podręczników logiki, ale ma podobną formę. Mam to wrażenie, że każdy ten proces myślowy odnajdzie w sobie samym, jeżeli go tylko opiszę.

Budzi się w kimś pewna koncepcja świata, wszystko jedno jak i skąd. On sobie zadaje pytanie: »Czy to koncepcja prawdziwa, czy nie?«

Ona by mogła być gdzieś kiedyś prawdziwa, mówi sobie człowiek, bo niema w niej sprzeczności wewnętrznej.

Może być prawdziwa, mówi sobie dalej, nawet tu i teraz.

Ma warunki prawdziwości, byłoby dobrze, gdyby była prawdziwa, powinna być prawdziwa, tak czuje człowiek następnie.

Musi być prawdziwa, tak człowiekowi szepce dalej jakiś przekonywujący głos wewnętrzny — a w końcu człowiek decyduje: Należy ją uważać za prawdziwą.

Ona będzie niby prawdziwa dla mnie.

Kiedy człowiek tak postępuje, dochodzi tą drogą niekiedy do zupełnej pewności na końcu.

Ani jeden krok w tym szeregu stanów nie jest logiczny, a jednak na tej drodze dochodzą do pewnych sposobów widzenia rzeczy i przywiązują się do nich zarówno moniści, jak i pluraliści. To jest życie, które się nie trzyma ram logiki, to jest rozum praktyczny, dla którego rozum teoretyczny wyszukuje argumenty, skoro wnioski

są już gotowe. W zupełnie ten sam sposób niektórzy z nas trzymają się koncepcyi pluralistycznej wszechświata nieskończonego; w ten sam sposób inni zrośli się z pojęciem wszechświata wiecznego, zamkniętego, niezależnego od czasu.

Świat pojęty pluralistycznie jest niezupełny; ten brak zaokrąglenia pluraliści przyjmują i trzymają się go jako hipotezy najbardziej prawdopodobnej, ale równocześnie wyznawcy tego kierunku przyjmują, że świat tę swoją niedoskonałość naprawia za naszym pośrednictwem; nasze działanie usuwa braki w jego ciągłości. »Dochodzimy do poznania przez to, czem sami jesteśmy i co posiadamy a poznanie służy nam do tego, żebyśmy mogli być czemś więcej i mieć coś więcej«¹⁾. W ten sposób filozofia i rzeczywistość, teoria i działanie praktyczne pracują w jednym i tem samym kole w nieskończoność.

Skończyłem te mizerne wykłady. Kiedy kto na nie okiem rzuci wstecz, ma z pewnością to wrażenie, że się w nich mówiło o tem i owem a nie dochodziło dość ściśle do wniosków. Jedyna moja nadzieja w tem, że, być może, było w nich pewne działanie suggestywne; jeżeliby w nich istotnie był taki moment w odniesieniu do metody, to prawie że gotów jestem zrezygnować ze wszystkich innych. Chodzi mi o to, że jest najwyższy czas, aby podstawy dyskusyi nad tego rodzaju kwestyami

rozszerzyć i szukać ich w dziedzinie rzeczy bardziej konkretnych. Dlatego odwoływałem się do Fechnera i do Bergsona, do psychologii opisowej i doświadczenia religijnego i ośmieliłem się nawet wspomnieć ostrożnie o dziedzinie badań psychicznych i innych dzikich bestyj, które krążą po pustyni filozoficznej. Być może, dzięki temu, że tu w Oxfordzie podstawą studyum filozofii jest Platon i Arystoteles razem ze swoim intelektualizmem, transcendentalizm tutejszy zacieśnia się, mojem zdaniem, zbyt do przesubtelnych roztrząsań logicznych, któreby były bardzo na miejscu w każdym świecie pojęć, ale w świecie, którego budowa empiryczna byłaby zupełnie różna od naszego. To tak, jakby pozytywne właściwości szczególne świata rzeczywistego nie miały żadnego znaczenia dla treści prawdy. Ale one nie mogą nie mieć znaczenia; zatem filozofia przyszłości musi się z nimi coraz dokładniej liczyć i zdawać sobie z nich sprawę, podobnie jak nauki przyrodnicze. Zwracam się, przedewszystkiem do młodszych uczestników tych wykładów, z gorącym wezwaniem, żeby sobie tę uwagę wzięli do serca. Jeżeliby go usłuchali na prawdę, posuwając się jeszcze dalej w kierunku konkretnym na owej pięknej drodze, którą utorował Fechner i Bergson, gdyby ze szczegółów jakie życie nastrocza, potrafili wysnuć wnioski filozoficzne, wszystko jedno, czy na korzyść moni-

zmu, czy pluralizmu, powiedziałbym wtedy to,
co i teraz mówię patrząc z radością w sercu
w przyszłość:

»Niech skona mój ostatni rym,
By większy po mnie pieśniarz wstał«.

U W A G I.

UWAGI.

Wykład I.

Uw. 1, str. 5. Bailey: dzieło cytow. Serya pierwsza str. 52.

Uw. 2, str. 10. *Smaller Logic* § 194.

Uw. 3, str. 15. *Exploratio philosophica*. Część I. 1865 pp. XXXVIII 130.

Uw. 4, str. 18. Hinneberg. *Die Kultur der Gegenwart; Systematische Philosophie*. Lipsk. Teubner. 1907.

Wykład II.

Uw. 1, str. 48. Różnica tkwi w tem, że te złe składniki skończonego świata są, zdaniem absolutystów wieczne i należą do jego istoty, podczas gdy pluraliści mogą żywić nadzieję, że kiedyś ewentualnie wszystko zło ustanie i będzie tak, jakby go nie było wcale.

Uw. 2, str. 49. Cytowane u Wallace'a-Lectures and Essays. Oxford 1898 p. 560.

Uw. 3, str. 49. *Logic*. Wallace. 1874. p. 181.

Uw. 4, str. 49. *Ibid.* p. 304.

Uw. 5, str. 50. *Contemporary Review*. Grudzień 1907. vol. 92. p. 618.

Uw. 6, str. 54. *Metaphysic. sec.* 69 i nast.

Uw. 7, str. 59. The World and the Individual. vol I. pp. 131—132

Uw. 8, str. 64. Dobrym przykładem na to jest spór między p. Bradleyem a autorem tej książki w Mind z r. 1893. P. Bradley utrzymuje tam (jeżeli go dobrze zrozumiałem) że »podobieństwo« jestto kategoria nieuprawniona, ponieważ dopuszcza różne stopnie, podczas gdy tam, gdzie chodzi o porównanie, może być mowa tylko o bezwzględnej identyczności i bezwzględnej różności.

Uw. 9, str. 71. Studies in the Hegelian Dialectik p. 184.

Uw. 10, str. 72. Apperance and Reality 1893 pp. 141—142.

Uw. 11, str. 73. Porówn. Elements of Metaphysics p. 88.

Uw. 12, str. 73. Some Dogmas of Religion p. 184.

Wykład III.

Uw. 1, str. 90. Hegel. Smaller Logic pp. 184—185.

Uw. 2, str. 90. Por. ustęp w którym Hegel subtelnie broni tej funkcji sprzeczności w swojej Wissenschaft der Logik. Bk. I. sec. I. cap. 11 C. Uwaga 3.

Uw. 3, str. 90. Hegel w Philosophical Classics Blackwood'a str. 162.

Uw. 4, str. 91. Wissenschaft der Logick Bek. i, sec. 1, cap. 11, B, a.

Uw. 5, str. 91. Wallace'a tłumaczenie Smaller Logic p. 128.

Uw. 6, str. 95. Joachim, The Nature of Truth. Oxford. 1906 pp. 22, 178. W razie gdyby przekonanie jednak ulegało wątpliwości, argumentem byłaby wyższa idea syntetyczna. Gdyby dwie prawdy były możliwe, sam fakt istnienia dwóch możliwości byłby tą jedną prawdą i łączyłby je w jedność.

Uw. 7, str. 108. *The World and the Individual* vol II. pp. 385, 386, 409.

Uw. 8, str. 108. Najlepszy argument nie zaczerpnięty z natchnienia (znowu bez ironii) znalazłem w doskonałej książce panny M. W. Calkins. *The Persistent Problems of Philosophy*. Macmillan 1902.

Uw. 9, str. 110. Porównaj znakomity artykuł Dra Fullera »*Ethical monism and the problem of the evil.*« w *Harvard Journal of Theology* tom I, Nr. 2, kwiecień 1908.

Uw. 10, str. 112. *Metaphysic*, sec. 79.

Uw. 11, str. 113. *Studies in the Hegelian Dialectic* secs. 150, 153.

Uw. 12, str. 113. *The Natur of Truth*, 1906, pp. 170—171.

Uw. 13, str. 113. *Ibid.* p. 179.

Uw. 14, str. 115. Absolutyści nie mogą się posługiwać analogią z faktu, że pewne ograniczone pasma świadomości złożone są z dodanych do siebie części oddzielnych i dowodzić na tej podstawie, że takie części są istotnymi składnikami wszelkiej świadomości. Zdaje się bowiem, że inne ograniczone pola doświadczenia nie dadzą się rzeczywiście w podobny sposób rozłożyć na części oddzielne.

Uw. 15, str. 119. Jeżeli oprzemy analogię na stosunku, jaki prawdopodobnie łączy naszą świadomość centralną z rdzeniem pacierzowym, niższymi gangliami etc. wyda się bardzo naturalnem przypuszczenie, że każdą nadludzką syntezę psychiczną cechuje opuszczanie i pomijanie pewnych treści, z których my sobie sprawę zdajemy, zostając na poziomie ludzkim, podobnie, jak ją cechuje kombinowanie i splatanie innych treści ludzkich.

Wykład IV.

Uw. 1, str. 134. *The Spirit of Modern Philosophy*, str. 227.

Uw. 2, str. 153. Fechner: *Über die Seelenfrage* 1861, str. 170.

Uw. 3, str. 155. »Książeczka o życiu pośmiertnem« istnieje w tłumaczeniu polskim w wydawnictwie »Wiedza i życie«. (Przyp. tłum.).

Uw. 4, str. 162. Moje ataki na tych ostatnich stronach nie dotyczą się w wielkiej części p. Bradley'a. Szczególnie porównaj to, co Bradley mówi o świadomości nieludzkiej w swojej Appearance and Reality, str. 269—272.

Wykład V.

Uw. 1, str. 168. Royce: The Spirit of Modern Philosophy p. 379.

Uw. 2, str. 170. The World and the Individual vol. II, str. 58—62.

Uw. 3, str. 175. I dziś jeszcze uważam to za najlepszy opis niezmiernej ilości naszych wyższych pól świadomości. Można wykazać, że one nie zawierają stanów niższych odnoszących się do tych samych przedmiotów. Jednakże z innymi polami świadomości ma się rzecz nieco inaczej; to też w Psychological Review z r. 1895, tom II, str. 105 (zobacz szczególnie str. 119—120) odwołałem w zasadzie całkiem otwarcie swoje poprzednie zarzuty przeciw temu, jakoby pola naszej świadomości były zbudowane z prostszych »części«, i zgodziłem się na to, że fakty muszą rozstrzygać kwestyę w każdym poszczególnym wypadku.

Uw. 4, str. 179. Nie mówię o świadomości samego wszechświata, jeżeli taka świadomość istnieje.

Wykład VI.

Uw. 1, str. 228. Dołączam tu kilka uwag, chcąc uprzedzić ewentualną krytykę prof. Bergsona. Bergson, jeżeli nie chce, żeby go źle rozumiano, powinien sam szerzej rozwinąć i uzupełnić swą naukę o praktycznem tylko a nie teoretycznem znaczeniu pojęć. W pewnem znaczeniu bowiem tezy tej obronić nie podobna, bo z pomocą pojęć niewątpliwie rozszerzamy naszą wiedzę o rzeczach i to będzie jednak znaczenie teoretyczne, bez względu na to, jakie się

z tem łączą dalsze następstwa natury praktycznej. Prawdę rzekłszy, to mogłoby się wydawać, że prof. Bergson sam daje przeciwnikom broń do ręki. Bo przecież jego własna filozofia usiłuje, jeżeli już nic więcej, to przynajmniej oświecić nam głębię prawdy lepiej, niż systemy racjonalistów. A czemże jest ta filozofia sama w sobie, jeżeli nie pewnym systemem pojęciowym? Czyż sam autor nie rozumuje za pomocą pojęć wtedy właśnie, kiedy się stara dowieść, że pojęcia nie potrafią nas wprowadzić w głębię rzeczy?

W każdym razie łatwo jest odpowiedzieć na ten zarzut. Bergson nie popełnia wcale sprzeczności, kiedy się sam posługuje pojęciami, chcąc podkopać wiarę w teoretyczną wartość pojęć, owszem doskonale ilustruje swój pogląd na ich wartość praktyczną, bo pojęcia w jego rękach służą tylko do zorientowania nas, do pokazania nam, w którą stronę mamy się zwrócić w praktyce, jeżeli chcemy sobie zdobyć dokładniejszy wgląd w rzeczywistość, którego nam, zdaniem Bergsona, pojęcia dać nie mogą. On zamyka wszelkie widoki w kierunku pojęć a każe nam się wszystkiego spodziewać ze strony wzgardzonego strumienia wrażeń. Zatem z pomocą pojęć Bergson nie dochodzi do niczego więcej, tylko do nowej postawy praktycznej. On tylko naprawia nasz naturalny, serdeczny stosunek z wrażeniami zmysłowymi i zdrowym rozsądkiem, przeciw któremu filozofia intelektualistyczna założyła veto. Jestto usługa natury praktycznej, ale możemy mu być za nią niezmiernie wdzięczni. Możemy ufać znowu swoim zmysłom z całym spokojem sumienia filozoficznego! Któż inny użyczył nam kiedykolwiek przedtem tak daleko sięgającej wolności?

Z pomocą pewnych rozróżnień i dodatków łatwo odpowiedzieć i na inne zarzuty. Pojęcia są to przedmioty rzeczywiste nowego rzędu a pomiędzy nimi zachodzą szczególniejszego rodzaju stosunki. Te stosunki spostrzegamy tak samo bezpośrednio porównując różne pojęcia, jak spostrzegamy przestrzeń między dwoma przedmiotami zmysłowymi, kiedy je mamy przed oczyma. Czynność tworzenia pojęć

daje nam zatem materyał do nowych aktów spostrzegania; jeżeli zaś przyjmujemy ich wyniki, dostajemy kompleksy »prawd umysłowych« (jak je Locke nazywał) zwane matematyką, logiką, metafizyką a priori. Poznanie tych wszystkich prawd to pewien krok naprzód w dziedzinie teoryi, ale krok bardzo mały, bo stosunki między przedmiotami pojęć, jako takimi, to stosunki martwe, to wyniki najprostszych porównań jak różność, tożsamość, zgodność, sprzeczność, nadporządkowanie, wykluczanie się. Nic się nie dzieje w królestwie pojęć. Zachodzą tu tylko stosunki »wieczne«. Zatem ów teoretyczny zysk nie dotyka nawet brzegu świata rzeczywistego, świata związków przyczynowych i dynamicznych, świata, w którym zachodzą działania i rozgrywają się dzieje. Bergson ma rację, kiedy chcąc wejrzeć w głąb tego życia ruchu pełnego odwraca oczy od pojęć a zwraca je w stronę spostrzeżeń.

Za pomocą kombinacji pojęć i spostrzeżeń możemy wykonywać mapy przedstawiające rozkład innych spostrzeżeń odległych w przestrzeni i czasie. Znać ten rozkład jestto, oczywiście, korzyść teoretyczna, ale korzyść bardzo ograniczona; nie można tego uzyskać bez pomocy spostrzeżeń; to, co nam taka mapa dać może, to znowu pewne stosunki martwe, statyczne. Z mapy dowiadujemy się tylko o położeniach a położenie jakiejś rzeczy, to najdrobniejsza prawda, jaka się do danej rzeczy może odnosić: ponieważ jednak takie mapy są nam konieczne potrzebne przy wykonywaniu planów jakiegokolwiek działania, przeto owo pojęciowe rysowanie map ma niezmiernie doniosłe znaczenie w praktyce i to Bergson zupełnie słusznie podnosi.

Jednakże pojęcia, powie ktoś, nie tylko dają nam prawdy wieczne oparte na porównaniach i mapy przedstawiające rozkład rzeczy, ale one wnoszą w życie nowe wartości. Dzięki owej czynności tworzenia map, pojęcia zostają na ogół w takim samym stosunku do spostrzeżeń, w jakim wzrok i słuch zostaje do dotyku. Spencer powiada że te

wyższe zmysły to tylko organy dotykania na odległość. Jednakże nasze oczy i uszy otwierają nam także świat piękna nieznany zmysłowi dotyku. Stąd rodzi się muzyka i sztuki plastyczne a stąd ogromnie wzrasta wartość życia. Zupełnie tak samo świat pojęć wnosi do naszego życia nowe szeregi wartości i motywacyi. Owe mapy zatem przynoszą nam nie tylko pożytek praktyczny, ale samo posiadanie w umyśle takich wspaniałych obrazów jest czemś dobrem i wzniosłym. Na tem tle powstaje niejedno zainteresowanie, budzi się nie jedna podnieta, poczucie mocy, wzniosłości, podziwu.

Abstrakcyja per se ma pewne zabarwienie idealne. Doskonałym przykładem na to jest Royce'a »wierność dla wierności«. Takie »motywy« jak walka z niewolnictwem, demokratyzm, wolność etc., błedną i marnieją schodząc na brudny, drobiazgowy grunt urzeczywistnienia. Zdaje się, że tylko idea w swojej formie abstrakcyjnej nie traci nigdy prawdziwej wartości. Prawda w najszerszym znaczeniu, jak utrzymuje Royce w swojej *Philosophy of Loyalty*, to coś zupełnie różnego od tych poszczególnych małych prawd, w które najlepiej wierzyć. Wartość jej jest większa, niż wszystkich tych małych dóbr; dla niej warto żyć bez względu na to, czy z tem dobrze, czy źle. Prawda przez wielkie P to rzecz niezmiernej wagi; prawdy poszczególne, to nędzne »ułamki, okruszki«. (Op. cit. Wykład VII, szczególnie § V).

A czy takie stwarzanie nowych wartości należy uważać za rzecz o znaczeniu teoretycznem? Kwestya to subtelna, bo jakkolwiek w jednym znaczeniu wartość jest pewną dostrzegalną cechą przedmiotów, to jednak istotę tej wartości stanowi jej stosunek do naszej woli i wartość jest pewnego rodzaju pobudką, z której płyną siły kierujące naszym działaniem. Zatem, o ile pojęcia stwarzają nowe wartości, łączą się, widocznie, silniej z naszym życiem czynnem, niż z teoretycznem a zatem tu znowu niema zarzutu przeciw formule Bergsona. Osoby, które posiadają różne pojęcia, różnie

też rzeczy odczuwają i różnemi drogami w życiu chodzą; stąd jednak nie wynika, żeby głębiej rozumiały różne drogi życia.

A znowu można powiedzieć, że kombinując dawne pojęcia uzyskujemy nowe i pojmujemy w ten sposób takie byty, jak eter, Boga, duszę i różne inne, którychbyśmy nigdy za pomocą zmysłów nie poznali. To niewątpliwie rozszerza zakres naszego poznania i to można uważać za pewną rolę pojęć teoretyczną. Ale i tu znowu da się utrzymać krytycyzm Bergsona. Bo, choćby nam pojęcia niewiedzieć ile mówiły o takich przedmiotach niewidzialnych, nie rozświetlają nam nigdy ani na odrobinę ich wnętrza. Rzeczywiście im bardziej dokładne stają się nasze definicje fal eteru, atomów, Boga lub duszy, stają się dla nas tem mniej zrozumiałe, zamiast żeby było na odwrót. To też uczeni zaczynają tego rodzaju pojęciom coraz bardziej przypisywać wartość czysto praktyczną. Eter i molekuły, to tylko osie współrzędnych, to kule, z których pomocą poruszamy się w świecie doświadczeń zmysłowych.

Te rozważania uczą nas, że spór o to, czy pojęcia mają znaczenie teoretyczne, czy praktyczne, może się łatwo przerodzić w walkę czysto słowną. Z tego punktu widzenia, lepiej może nie stawiać kwestyi na ostrzu miecza. Jedno tylko jest w tem wszystkim prawdą bezwzględną, a mianowicie to, że Bergson ma stanowczo rację, kiedy twierdzi, że z pomocą pojęć nie potrafimy zgoła wniknąć w żywy świat działań i zmian; klucz do niego daje nam tylko sympatya i oparta na niej intuicya oraz wrażenie bezpośrednie. Wszystkie *co* rzeczywistości, podobnie jak i wszystkie *to*, czy to chodzi o stosunki, czy o elementy, są to, koniec końcem, treści bezpośredniego spostrzeżenia. Jednakże nie dające się spostrzedz dalsze rozmieszczenie tych treści czasowe, przestrzenne i logiczne to także rzecz, którą również poznać chcemy zarówno dla samej przyjemności poznania, jak i dla celów praktycznych. Potrzebę takiego rozgrupowania możemy nazwać teoretyczną lub

praktyczną zależnie od tego, na co chcemy położyć nacisk; jednakże Bergson ma najzupełniejszą rację, kiedy ogranicza poznanie pojęciowe tylko do tego rozgrupowania i kiedy utrzymuje, że rozgrupowanie to tylko brzeg i powierzchnia ogółu tych rzeczy, które mamy poznać.

Uw. 2, str. 243. Gaston Rageot. *Revue Philosophique* vol. lxiw. p. 85. (Lipiec, 1907).

Uw. 3, str. 245. Ja sam mówiłem inaczej w swojej *Psychologii*, choć starałem się mówić jak należy; i to, com mówił, to prawda (wedle mojego przekonania) w niektórych, szczególnych wypadkach; jednakie w innych wypadkach nie da się ominąć droga naturalna.

Wykład VII.

Uw. 1, str. 254. *Introduction to Hume*. 1874 p. 151.

Uw. 2, str. 255. *Ibid.* pp. 16, 21, 36 et passim.

Uw. 3, str. 255. Zobacz między innymi ustęp p. t. *Stream of Thought* w mojej *Psychologii*; H. Cornelius *Psychologie*, 1897 cap. I i III. G. H. Luquet, *Idées Générales de Psychologie*, 1906, passim.

Uw. 4, str. 256. Porównaj artykuł autora p. t. »*A world of pure experience*« w *Journal of Philosophy*. New York vol. I. pp. 533, 561, (1905).

Uw. 5, str. 256. Green usiłuje wrażenia dyskredytować przypominając nam, że one są nieme o tyle, że zjawiając się nie mają żadnych nazw a pojęcia przeciwnie. To jednak świadczy tylko o tem, jak wielką rolę słowa odgrywają w intelektualizmie. Greenowi się zdaje, że to, co niema nazwy jest zaraz synonimem nierzeczywistości.

Uw. 6, str. 258. *Philosophy of Reflection* I. 248 i nast.

Uw. 7, str. 259. Większa część tego paragrafu jest wyjęta z mojej prelekcji w Amerykańskim towarzystwie psychologicznem, wydrukowanej w *Psychological Review* vol. II, str. 105. Cieszy mnie to, że już w r. 1895 byłem tak blizki stanowiska Bergsona, na którym dzisiaj stoję.

Uw. 8, str. 264. Świadome ja danej chwili, jaźń centralna zajmuje prawdopodobnie to uprzywilejowane stanowisko skutkiem swego związku funkcyjonalnego z obecnymi czynnościami ciała. Jestto obecne czynne ja. Chociaż to, co je otacza, może zostawać pod poziomem naszej świadomości, to jednak, jeżeli jaźń funkcjonuje zbiorowo, może być świadomą w sposób szerszy, niejako, ponad naszymi głowami. O stosunku świadomości do czynności zobacz: Bergsona *Matière et Mémoire*, *passim*, szczególnie cap. I. Porównaj też wzmianki w Münsterberga *Grundzüge der Psychologie* cap. XV i w moich własnych *Principles of Psychology* tom II, p. 581—592 oraz w W. Mc. Dougal'a *Physiological Psychology* cap. VII.

Uw. 9, str. 269. Porównaj *Zend-Avesta* drugie wyd. tom I, str. 165 i nast. 181, 206, 244 i nast. etc.; *Die Tagesansicht* etc.; cap. V, § 6 i cap. XV.

Wykład VIII.

Uw. 1, str. 301. Blondel: *Annales de Philosophie Chrétienne*, czerwiec, 1906, p. 241.



OMYŁKI DRUKU.

Str.	5	wiersz	8 od dołu	uzupełnić odsyłacz:	1)
»	10	»	11 od góry	»	2)
»	15	»	5 od góry	»	3)
»	18	»	8 od dołu	»	4)
»	49	»	9 od góry	»	2)
»	49	»	7 od dołu	»	4)
»	49	»	12 od góry	uzupełnić odsyłacz z wiersza następnego	3)
»	50	»	14 od góry	uzupełnić odsyłacz	5)
»	54	»	14 od góry	»	6)
»	59	»	13 od dołu	»	7)
»	64	»	12 od dołu	»	8)
»	76	»	2 od dołu	zmazać odsyłacz	9)
»	90	»	10 od dołu	uzupełnić odsyłacz	3)
»	91	»	4 od góry	»	4)
»	91	»	16 od góry	»	5)
»	95	»	2 od dołu	»	6)
»	110	»	10 od góry	»	9)
»	113	»	5 od dołu	»	12)
»	113	»	3 od dołu	»	13)
»	119	»	10 od dołu	»	15)
»	125	»	1 od góry	ma być IV zamiast VI	
»	179	»	13 od dołu	uzupełnić odsyłacz	4)
»	229	»	14 od dołu	»	1)
»	243	»	5 od dołu	»	2)
»	245	»	12 od dołu	»	3)
»	256	»	15 od dołu	»	5)



