

PRAGMATYZM.

3090.72 E

Enlightenment

Enlightenment

WYDAWNICTWO Z ZAPOMOGI KASY POMOCY DLA OSÓB PRACUJĄCYCH
NA POLU NAUKOWEM IMIENIA D-ra JÓZEFA MIANOWSKIEGO.

W. JAMES.

PRAGMATYZM

PRZEŁOŻYŁ Z ANGIELSKIEGO

W. M. KOZŁOWSKI

z dołączeniem wykładu :

DYLEMAT DETERMINIZMU

tegoż autora, oraz szkiców :

W. JAMES i PRAGMATYZM

przez tłumacza.

Pod redakcją HENRYKA GOLDBERGA.



WARSZAWA.

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI E. WENDE i S-ka (T. HIŻ i A. TURKUŁ).

1911.

Biblioteka
Główna Biblioteka

13436
II

Druk Rubieszewskiego i Wrotnowskiego w Warszawie.

x-43260
13436 II



51 -



I.

William James.

Kiedy rozpoczęliśmy przekład „Pragmatyzmu“, autor książki tej żył jeszcze i nikt nie spodziewał się jego rychłej śmierci. Spełniając obowiązek kurtuazyi — bo nasze pozaświatowe stanowisko w stosunku do literatur innych narodów redukuje do czystej kurtuazyi to, co w innych krajach jest bardzo realnym czynnikiem prawnym, — piszący zwrócił się do niego z prośbą o upoważnienie do tłumaczenia, prosząc jednocześnie o kilka słów przedmowy do polskiego przekładu.

„Ponieważ Pan pierwszy udaje się do mnie w tym przedmiocie, odpisał James, przyrzekam Panu, iż nie dam nikomu innemu upoważnienia na przekład. Nie potrzebujecie wszakże formalnego upoważnienia w Polsce rosyjskiej. Nie sędzę, iżbym mógł się przyczynić nową przedmową do pańskiego przekładu. Jestem tak śmiertelnie znużony przedmiotem! Lecz polecam wydawcom swoim wysłać Panu ostatnią moją książkę: „The meaning of truth“. Niektóre ustępy z niej może Pan sam zechce wybrać i dodać do przekładu, usuwają one bowiem nieporozumienia, które, jak doświadczenie wykazuje, podziela prawie każdy czytelnik“.

„Szczерze życzliwy

Wm. James¹⁾.

¹⁾ Data tego listu: 27 stycznia 1910 r.

Zanim skończył się druk przekładu, autor dzieła zakończył życie. Stało się to w dniu 26 sierpnia 1910 r. w Chocoma, w stanie New Hampshire, w siedzibie letniej James'a.

Okoliczność ta wkłada na nas obowiązek podania wiadomości biograficznych o autorze. Rozporządzamy wszakże zaledwie kilku nagimi datami o życiu zmarłego, a oczekiwanie na ukazanie się obfitszych materyałów opóźniłoby znacznie wydanie obecnej książki.

Musieliśmy więc ograniczyć się do podania tych szczupłych wiadomości biograficznych, oraz wykazu głównych dzieł autora.

W. James urodził się 11 stycznia 1842 r. Wiedza przyrodnicza pociągała go wcześniej ku sobie. W r. 1865, a więc mając lat 23 brał udział w wyprawie Agassiza do Brazylii. W r. 1870 ukończył wydział lekarski na uniwersytecie Harvard (w Cambridge pod Bostonem) i do r. 1907 był nauczycielem na tym uniwersytecie; a mianowicie: do r. 1880 instruktorem, później zaś profesorem zastępczym¹⁾ anatomii porównawczej i fizjologii. Od r. 1880 do 1885 był profesorem zastępczym filozofii; od 1885—89 profesorem zwyczajnym filozofii; od 1889—1897 profesorem psychologii; od 1897—1907 głównym profesorem filozofii. Działalność pedagogiczną przerwał w tym roku, aby oddać się pracy pisarskiej. Był wezwany do Edynburga jako Gifford-lecturer w latach 1899—1901. Został obrany także na członka Akademii w Paryżu.

Wiliam James zdobył, jak wiadomo, wawrzyny naukowe swojemi znakomitemi *Zasadami psychologii* (*Principles of Psychology* 2 tomy 1891)²⁾, w których nie mówiąc już

¹⁾ „Profesor zastępczy“ (assistant - profesor) i „profesor główny“ (head - profesor) są to stopnie w hierarchii uniwersyteckiej, z którymi wiąże się wpływ w fakultacie i uposażenie.

²⁾ Później skondensowane w *Textbook of Psychology*, Londyn 1905. Popularny wykład przedmiotów z psychologii mających związek z dydaktyką dał w *Talks to teachers*, N. York 1899 (wykład dla nauczycieli szkół elementarnych), które wyszły po polsku p. t. *Poga-*

o świetnym wykładzie, ilustrowanym i ożywionym przez bogatą wyobraźnię naukową, spotykamy szereg pomysłów oryginalnych.

Wcześniej też pociągały go ku sobie zagadnienia filozofii religii, o które potracą już w szeregu szkiców, wydanych razem pod tytułem pierwszego z nich: „The will to believe“ (1897). W r. 1902 ukazało się dzieło systematycznie traktujące ten przedmiot „The varieties of religious experience“. (Odmiany doświadczenia religijnego).

Jako rozwinięcie zasad, na których się opiera to dzieło, powstały wykłady o Pragmatyzmie („Pragmatism“, 1908). Jako uzupełnienie tego wydał autor szereg dawniejszych studyów i jeden nowy dyalog pod tytułem „The meaning of truth“ 1909 („Znaczenie prawdy“). Obok tego poglądy swoje na mnogość i niezależność rzeczy rozwinął w „Pluralistic Universe“ 1909, stanowiące treść jego „Gifford lectures“ w Edynburgu, a metodologiczne poglądy w szkicu „A world of pure experience“ 1904 (Świat czystego doświadczenia).

W psychologii zajmuje James stanowisko przyrodnika. Lecz nie wynika ztąd, aby podporządkowywał, jak to było w zwyczaju w dobie materjalizmu, zjawiska psychiczne fizycznym.

Czynnikiem podstawowym życia duchowego jest świadomość. Świadomość zaś określa James jako „czynnik wyborczy“ (*a selecting-agency*), to znaczy, że wprowadza on do automatyzmu zjawisk nerwowych skutki nieprzewidziane. Z nieskończonych możliwości zawartych w układzie nerwowym wybiera świadomość te, które mają stać się rzeczywistością. Świadomość nie jest więc dla niego „epifenomenem“, t. j. zjawiskiem dodatkowym, produktem ubocznym, jak dla psychologii materjalistycznej. Pełni ona raczej rolę pianisty, wygrywającego na instrumencie nerwowym. Pozostawiony sam sobie układ nerwowy daje skutki z góry określone.

ne, *automatyczne*; lecz, skoro wchodzi w grę świadomość, czynnik wyborczy przełamuje ten determinizm przyrodniczy.

Świadomość nie wypływa z mózgu ludzkiego. Dodaje się ona do niego, aby dopomódz jego czynnościom biologicznym, aby ułatwić człowiekowi jego przeznaczenie kosmiczne.

Stanowisko psychologiczne James'a sprzyja indeterminizmowi, czyli, jak się mówi po polsku: wolności woli, wolności wyboru. To samo założenie, t. j. że przyszłość nie jest z góry określona przez przeszłość i teraźniejszość, że może być taką lub inną w zależności od udziału woli istot myślących, stanowi jedno z podstawowych założeń filozofii James'a. Dla deterministy przyszłość jest nie tylko „nieznana“, lecz z góry wytknięta i gdybyśmy posiadali tę wiedzę, jaką przypuszczał Laplace w swym geniuszu hypotetycznym, gdybyśmy mogli na jedną chwilę ująć wszystkie zjawiska świata we wszystkich ich szczegółach, można byłoby nakreślić formułę matematyczną — zrównanie ruchu pozwalające obliczyć w każdym momencie nieskończonej przyszłości każdy szczegół na nieskończonym obszarze świata. Dla James'a ta przyszłość jest nie tylko nieznana, lecz wogóle nieokreślona. Może stać się tak, a może inaczej.

Abym jednak było to logicznie możliwe, powinniśmy przyjąć, że poszczególne rzeczy we wszechświecie nie są nierozdzielnie z sobą związane i od siebie zależne: świat nie jest jednością, lecz *mnogością*. Dla deterministy świat przedstawia się jako olbrzymi mechanizm, w którym nie można poruszyć ani jednego kółeczka bez poruszenia całego mechanizmu — jest tu bezwzględna jedność. Dla James'a świat składa się z szeregu mechanizmów: możemy dowolnie poruszać jedno, zatrzymywać drugie, zmieniać kierunek ruchu i t. d. Jest to stanowisko *pluralistyczne*, które nieodłącznie jest dla James'a od indeterminizmu.

Pluralizm i indeterminizm nieodłącznie od siebie w myśli znakomitago psychologa, stanowią kolumnę pacierzową jego poglądu na świat. Znamionują one ten temperament

umysłowy, przeciwny wszelkiemu kwietyzmowi, wszelkim dążeniom do szukania w zakresie myśli czystej ukojenia od zagadnień, trosk i brudów życia, z którego płynie jego pragmatyzm.

To też w *Pragmatyzmie* swym poświęca James cały odczyt¹⁾ rozważaniu zagadnienia jedności lub mnogości świata a wraca do tematu tego w swych odczytach edynburskich. Zaledwie dotknięte jest natomiast w odczytach o pragmatyzmie zagadnienie wolności. Rozwiązanie, jakie daje mu myśliciel amerykański, jest wszakże tak charakterystyczne dla jego stanowiska filozoficznego, tak niezbędne dla zrozumienia punktu wyjścia jego w pragmatycznej teorii prawdy, iż nie wahaliśmy się dołączyć do obecnego tomu przekładu odczytu, wygłoszonego przez niego w r. 1884, p. t. *The dilemma of determinism*, a to tem bardziej, że czytelnicy nasi karmieni są ustawicznie rozprawkami o determinizmie, nie mają natomiast możności zapoznania się z poważną obroną przeciwnego stanowiska.

II.

Pragmatyzm.

(Szkic historyczno-krytyczny).

§ 1. *Nowość i aktualność pragmatyzmu.*

To, co wytworzyło w ostatnich latach największy rozgłos dokoła imienia James'a; co zjednało mu licznych wielbicieli a jeszcze liczniejszych przeciwników, była doktryna pragmatyzmu. Doktryny tej wszakże nie jest ani inicjatorem, ani wyłącznym budowniczym. Odnawia on i rozwija myśl rzuconą przez kogoś innego, a w dziele tem znajduje sprzymierzeńców i współpracowników. Chcąc więc wprowadzić czytelnika w zakres nauki pragmatyzmu w jej całokształcie, winniśmy ją oddzielić od osoby autora. Przedstawienie takie będzie najlepszym przygotowaniem do na-

¹⁾ Odczyt IV: „Jedność i mnogość“.

leżytej oceny książki James'a, jako też i do wyróżnienia jego indywidualnego stanowiska w zakresie doktryny pragmatycznej.

Niejednokrotnie mieliśmy sposobność wygłaszać i udowadniać myśl, że poglądy filozoficzne danej epoki nie są wynikiem samego jej stanu umysłowego, lecz wypływają z całokształtu warunków życia, zwłaszcza zaś życia społecznego¹⁾, tak jak i filozofia sama jest wynikiem nie tylko inteligencji, lecz całokształtu władz umysłowych człowieka, wśród których wybitna rola w tym względzie przypada na rzecz uczuć i woli²⁾. Pragmatyzm, który przyjmuje oba te założenia, jest sam jaskrawym przykładem stwierdzającym prawo.

Na kongresie filozoficznym w Heidelbergu w roku 1908, gdzie poraz pierwszy nowa doktryna stoczyła walną bitwę z przedstawicielami odmiennych kierunków, zrobiono jej zarzut, że nie przynosi nic nad to, co było już wypowiedzianem przez greckich sofistów. A jak często bywa w zapasach umysłowych lub politycznych, że zarzut lub przewisko przyjęte zostaje ze hasło, tak i w tym wypadku p. Schiller z Oxfordu, główny rzecznik pragmatyzmu na tym kongresie, odpowiedział na zarzut rozprawką, p. t. *Plato or Protagoras*³⁾, w której wykazywał na podstawie skrupulatnego rozbioru *Teeteta*, że Protagoras był istotnie humanistą, niezrozumianym przez Platona.

Zbliżenie więc pragmatyzmu do nauki najpoważniejszego i najgłębszego z sofistów starożytnych nie jest

¹⁾ Ob. między innemi *Historię filozoficzną umysłowości współczesnej* (1910). Tom I, cz. I, R. I, § 4 i 5; R. III, § I. Także w *Szkicach filozoficznych*, passim, zwłaszcza zaś „Pogląd na świat jako przedmiot dziejów“ (po raz pierwszy w „Bibl. Warsz. w r. 1892).

²⁾ Ob. „Pogląd na świat jako przedmiot badania umiętętnego“ w *Szkicach filozoficznych* (po raz pierwszy w Ateneum 1890); także „Filozofia“ w „*Filozofii i przyrodznawstwie*“ (1908).

³⁾ Oxford 1903; ob. jej ocenę przez autora tego szkicu w „Przełądzie filozoficznym“ za r. 1910.

złośliwością krótkowidzącej krytyki. Zostało ono uznane przez najenergiczniejszego i może najkonsekwentniejszego z szermierzy nowej szkoły. A ktokolwiek zna umiejętność grecką owej doby, ktokolwiek czytywał chociaż pisma Platona, temu nie potrzeba tłumaczyć, jak bliską jest naszej, zarówno pod względem przyczyn — warunków ogólnych życia — jak i skutków: wynikających stąd zagadnień i ich rozwiązań¹⁾.

I cóż dziwnego, istotnie, że zbliżone warunki wytwarzają zbliżone następstwa? Zbliżone, lecz nie identyczne. Bo między czasami Platona a naszą dobą mieści się przeszło dwadzieścia stuleci cywilizacyi i postępu; postępu niekiedy kulawego, czasem zgoła problematycznego, ale w każdym razie przynoszącego tyle zmian, że dwa analogiczne objawy w dwóch różnych epokach nie mogą być sobie równe.

Pragmatyzm nie jest więc doktryną nową; nie jest taką przynajmniej w całej rozciągłości, jak to zresztą zaznacza i głośny autor Pragmatyzmu, wybitny przedstawiciel tej doktryny, do pewnego stopnia jej twórca a raczej odnowiciel, w tytule dodatkowym: „nowa nazwa dla starej rzeczy“. „Nowość“ wszakże doktryny stanowi atrakcyę tylko dla modnisiów literatury, którzy naturalnie nie znają historyi; dla nich przeto próżnem brzmieniem jest formułka, że „niema nic nowego pod słońcem“. Czytelnik poważniejszy postawi raczej pytanie, czy jest aktualną? To znaczy, czy odpowiada potrzebom chwili; czy zawiera w sobie środki do rozwiązania takich zagadnień naszych czasów, do zadość uczynienia takim potrzebom myśli współczesnej, wobec których inne doktryny okazały się nieskutecznymi.

Że pragmatyzm potrąca o zagadnienia żywotne, za tem przemawia, zdaje się, powszechne nim zainteresowanie

¹⁾ Częściowo zbliżenie to przeprowadziliśmy w *Dekadentyzmie współczesnym* (wyd. II, str. 19 — 30), gdzie także wskazaliśmy na Kalliklesa, jako źródło „oryginalności“ Nitzschego.

się. Dyskusya nad pragmatyzmem na wymienionym ostatnim kongresie filozoficznym była tak ożywioną, tyle osób brało w niej udział, że wypadło wyznaczyć dla niej dwa osobne posiedzenia; a roznamietnienie sporem posuwało się tak daleko, że wykroczyło z naczej mierze poza zwykłą przedmiotowość cechującą dyskusye filozoficzne. A nie tylko kongres utworzony z filozofów katedry, zainteresowanie się pragmatyzmem wykazały i ciała akademickie. Akademia paryska i norweska ogłosiły konkursu na temata o nowej doktrynie.

Jakie środki daje pragmatyzm do rozwiązania aktualnych zagadnień doby bieżącej? Na to odpowiedź znajdzie czytelnik w samem dziełku James'a. Nie chcemy antycypować w przedmowie do przekładu tego, co sam autor najlepiej powie w dziele. Zadaniem naszym w tem miejscu będzie dodać to, czego w niem niema, a co niezbędnem jest bądź to dla wszechstronnego poznania doktryny i jej oceny; bądź dla zrozumienia punktu wyjścia i pobudek autora. Trzy więc pytania zajmą nas w tej przedmowie:

1. Jak się przedstawia doktryna pragmatyzmu w jej całokształcie?

2. Jaki jest jego związek z współczesnymi kierunkami myśli i wymaganiami życia?

3. Jak wiąże się on z innymi poglądami James'a, t. j. z całokształtem jego poglądu na świat i jego filozofią religii?

§ 2. *Pierwsze zawiązki i rozgałęzienia doktryny.*

W r. 1878 ukazał się najprzód w „Scientific Monthly“ a następnie w „Revue philosophique“¹⁾ artykuł p. Peirce'a, stanowiący pierwsze sformułowanie zasad współczesnego pragmatyzmu.

¹⁾ Pod tytułem *La logique de la science*, grudzień 1877 i styczeń 1879.

Za punkt wyjścia autorowi służy rozważanie psychologiczne. Podrażnienie wywołane przez zwątpienie popycha nas ku wysiłkom w celu osiągnięcia stanu wiary.

Na pozór wydaje się, że nie wszelkie wierzenie, lecz tylko *prawdziwe* stanowi cel poszukiwań. Jest to wszakże złudzenie: pobudka psychologiczna każe nam szukać *jakiegokolwiek wierzenia*, byle usunąć dręczącą wątpliwość, a skoro jest trwałem, zadawalnia nas w zupełności.

Lecz w takim razie możemy osiągnąć cel przyjmując za rozwiązanie, cokolwiek nam się podoba? W rzeczywistości wielu tak postępuje: przyjąwszy pierwsze lepsze wierzenie uporczywie neguje wszystko, co się mu sprzeciwia. Lecz ta „metoda uporu“ staje w sprzeczności z uczuciem towarzyskiem: wierzenie osobiste zostaje w rozterce z wierzeniami innych. A skoro człowiek powie sobie, że przeświadczenia innych mają taką samą wartość, jak i jego własne, zaufanie do swoich wierzeń zostaje zachwiane.

Jakże ustala się opinia ogółu? Najprostsza metoda wydaje się „metoda powagi“, która historycznie zastępuje „metodę uporu“. Nikomu nie wolno wierzyć inaczej tylko tak jak jest nakazaniem; wierzeniami wszystkich muszą być rozwiązania przyjęte przez kilku i narzucone ogółowi. Takim sposobem, powiada Peirce, utrzymywały się wierzenia przez okresy ustępujące w długości tylko geologicznym. Znajdują się wszakże zawsze jednostki o szerszym instynkcie społecznym: porównywiają swoje wierzenia z wierzeniami innych ludów lub innych okresów, a wątpliwość co do wierzeń aktualnych budzi wątpliwość we wszelkie wierzenia dowolne, oparte bądź na fantazyi własnej, bądź na fantazyi twórców wierzeń ogółu. I metoda powagi okazuje się więc niedostateczną. Zastępuje ją „metoda wolności“; zasadą jej: nie stawiać przeszkód predylekcyom naturalnym. W taki sposób formowały się systemata metafizyczne. Przyjmowano je dlatego, że założenia ich wydawały się „zgodnemi z rozumem“ („agréables à la raison“ — znaczy także: „przyjemnemi dla rozumu“).

Chociaż jednak szanowniejsza od poprzedniej metoda okazała się jeszcze mniej skuteczną: metafizycy nie mogli dojść do porozumienia. Idąca po niej metoda, przyjmująca mistyczne oddziaływanie bóstwa na jednostkę, jest tylko odmianą metody uporu. W rzeczywistości owo „coś” zewnętrznego i niezmiennego, co wywiera wpływ nie byłoby zewnętrznem w stosunku do nas, gdyby wpływ jego ograniczał się do osobnika. Powinno ono działać na wszystkich. A chociaż działanie z konieczności musi być tak zmienne, jak warunki poszczególnych osobników, metoda musi być taką, aby każdy doprowadzony był do tej samej konkluzji końcowej. Taką jest „metoda naukowa”. Postulatem jej jest ten, że istnieją realności, których cechy niezależne są od naszych idei o nich; że istnieje rzeczywistość przedmiotowa działająca na nas przez zmysły a nasze idee o niej są jej kopiami.

Dotąd, jak widzimy, mamy tylko dowcipną parafrazę epistemologiczną trzech faz rozwojowych Comte’a. Od tej chwili jednak zaczyna się wyłączne akcentowanie bakońskiego hasła, stanowiącego drugi składnik pozytywizmu.

Skąd wiemy cokolwiek o rzeczywistości? Jeśli hipoteza powyższa jest jedyną podstawą naszej metody badania, metoda ta nie może na niej spoczywać. Jedyną jej rękojmią jest powodzenie. Ono tylko pozwala odróżnić dobrą drogę od złej.

Wierzenie bowiem nie jest końcową fazą całej sprawy. Jest ono tylko końcówką połowiczną, zamykającą jedno zdanie w symfonii życia. Kojąc niepokój zwątpienia, a przez to zamykając fazę „poszukiwania”, stanowi ono punkt wyjścia dla czynności; wytwarza prawo postępowania i staje się źródłem nawyknienia.

Proces ten powtarza się zarówno w wielkich jak i w małych sprawach życia. Mam np. do zapłacenia jakąś kwotę. Otwieram pugilares i waham się przez chwilę, czy wydać bilon, czy zmienić banknot (stan wątpliwości); przechodzę rychło do jakiejś konkluzji (utworzenie wierzenia) i postępuję

odpowiednio. Konkluzja staje się prawidłem postępowania—zgodnie z trzecim aforyzmem Bakona.

W tym punkcie dopiero zaczyna się odrębność stanowiska Peirce'a. Twierdzi on mianowicie, że prawidło postępowania jest jedynym przeznaczeniem myśli; że jest przeto jedynym ich probierzem i jedynym środkiem odróżnienia. Jeśli dwie myśli prowadzą do jednakowego prawidła postępowania, to różnica ich jest tylko pozorna, „słowna“ (verba-le). Wątpienie bowiem jest jedyną pobudką do poszukiwania a wszelkie zwątpienie ma za źródło niezdecydowanie, chociażby przemijające, w stosunku do czynu. Niekiedy zdarza się, że udajemy wahanie, będąc znużeni stanem kwietyzmu; np. czekając na pociąg, czytamy afisze, obliczamy kosztorysy podróży, których nie mamy zamiaru wykonać. Istnieją „dyletanci“, którzy zapełniają sobie próżnię życia dysputami o różnych zagadnieniach i nie radzi by widzieć usunięcia przedmiotu sporu przez ich rozwiązanie. Lecz są to tylko wyjątki stwierdzające prawidło.

W tych konkluzjach stanowiących podstawę *pragmatyzmu* (od *πραξις*) ujawnia się czynny i realistyczny temperament narodowości, która go stworzyła. Jest on istotnie doktryną prawdziwie amerykańską; metodą odróżnienia zagadnień mających wartość życiową od jałowych i bezcelowych. Ale źródło jego intelektualne tkwi niezawodnie w pozytywizmie. Samo użycie wyrazu „wierzenie“ dla oznaczenia po-

¹⁾ Nazwa powstała z przygodnie użytego przez James'a wyrazu. Ani on sam, ani p. Schiller nie byli z niej zadowoleni. Pierwszy jednak uważał iż zapóźno jest ją zmieniać (*Pragmatyzm str. V*); drugi usiłuje zastąpić ją przez wyraz „humanizm“. — „Jedyna rzecz stanowiąca treść pojęcia metody pragmatycznej jest, że prawda musi mieć następstwa praktyczne“, — czytamy w jednym z pierwszych artykułów wydrukowanych przez James'a, gdy rozpoczęła się polemika o pragmatyzm (w „Mind“ paźdz. 1904 r) — przyczem wyjaśnia autor: „Praktyczny“, oczywiście w znaczeniu *konkretny*, nie w tem, iżby następstwa nie miały być zarówno *umysłowe*, jak i „*fizyczne*“. (*The meaning of Truth str. 52*).

glądów intelektualnego pochodzenia jest typowo Comte'owskim.

Artykuł Peirce'a pozostał bez echa aż do lat ostatnich. A gdy rozwinęła się gorąca dyskusja dokoła założeń pragmatyzmu, twórca doktryny zabrał głos jedynie po to, by zaznaczyć, że nie zupełnie solidaryzuje się z doktryną.

W artykule p. t. *What pragmatismis*¹⁾ pisze on: „Przyjmuje się, jak się zdaje, że przeznaczeniem człowieka jest czyn; ten zaś pewnik stoicki nie wydaje mi się dziś, gdy mam sześćdziesiąt lat, równie oczywistym, jak wówczas gdy miałem trzydzieści¹⁾).

Jakkolwiek bezwzględnie zredukowana została w pierwszym rzucie Peirce'a wszelka wartość idei do jej użyteczności — autor zaznacza, że korzystniej jest dla nas mieć takie wierzenia, które mogą kierować czyny nasze ku zadosyćczeniu naszych pragnień, oraz że to rozważanie skłoni nas do odrzucenia wszelkich wierzeń nie zapewniających tego wyniku — określenie prawdy nie jest tu jednoznaczne. Skoro bowiem przyjmujemy nie tylko bezwzględnie oddziaływanie na czyn, lecz, jak chce Peirce, „prawidło postępowania“ i wynikające z niego „nawyknienia“, to okaże się, że niema idei, któraby nie wywierała pośrednio wpływu na nasze postępowanie. Najbardziej odległy od zakresu czynnego dodatek architektoniczny do naszego poglądu na świat zmienia w odpowiedni, chociaż może nieznaczny sposób całokształt naszych ocen, a przez to i kierunek ogólny naszego postępowania. Ogłoszenie przeczytane na stacyi kolejowej „dla zabicia czasu“, może bądź to wpłynąć na jakieś bezpośrednio praktyczne postanowienie, bądź też wywołać szereg skojarzeń i myśli modyfikujących nasze poglądy na charakter przemysłowy lub intelektualny kraju. A przy takim traktowaniu zagadnienia i pojęcie „czynu“ rozszerza się zatarcie granic między teorią a praktyką. Doświadczenie naukowe jest wszakże czynem, a hipoteza lub domysł stający się do niego

¹⁾ Czem jest pragmatyzm? w „Monist“ 1905.

pobudką—idea płodną, nie jałowem rozumkowaniem. Z drugiej strony cały szereg objawów, które przywykliśmy zaliczać do zakresu czynności, nie podpada pod miernik użyteczności: Takimi są wszystkie gry i zabawy.

Nic dziwnego, że wobec tak szerokich możliwości interpretacji doktryna Peirce'a, gdy zwrócono na nią uwagę i kiedy stała się punktem wyjścia intensywnej pracy myśli,—co nastąpiło około połowy pierwszego dziesięciolecia XX wieku—wytworzyła szereg rozgałęzień, łączących się wprawdzie pod wspólną nazwą pragmatyzmu, lecz nie koniecznienie identycznych. J. Dewey, profesor filozofii moralnej w Chicago, obrał pragmatyzm, jako drogę do zbliżenia etyki z wiedzą¹⁾. Ponieważ pierwsza nie może przybrać charakteru przedmiotowego wiedzy, autor ten szuka zbliżenia przez nadanie wiedzy charakteru podmiotowego, opartego na ocenie w duchu teorii użyteczności prawdy.

W. James widzi w pragmatyzmie możność rozszerzenia zakresu dla umieszczenia religii. Już w *The will to believe* (1897) wygłosił był twierdzenie: „Wasza istota uczuciowa nie tylko może prawowicie, lecz powinna decydować drogą wyboru między rozmaitymi stanowiskami, w każdym wypadku pozostającym do wyboru a nie dającym się rozstrzygnąć dla powodów intelektualnych; powiedzieć bowiem w takich okolicznościach: „nie postanawiaj nic, lecz pozostaw kwestyę otwartą“, jest już decyzją uczuciową, równorzędną z powiedzeniem *tak* lub *nie*“²⁾. Intelektualizm stał wówczas na straży między dziedzinami wiary a wiedzy. Dziś J. James wykroczył po za te granice, zacierając w imię pragmatyzmu linię graniczną obu dziedzin.

¹⁾ Ob. jego *Studies in logical theories*, nowe wyd. 1909.

²⁾ Piszący te wiersze dał w swoim czasie taką formułę: „Przedmiotem wiary, będącej dowolnym sądem o rzeczach, mogą być tylko rzeczy, o których sąd nie może być wyrzeczony z koniecznością płynącą z praw myślenia naszego. Aby więc wiara była uprawniona, należy wprzód dowieść, że przedmiot jej zostaje po za granicami poznania ściśle rozumowego; t. j. że umysł nie jest zmuszony z koniecz-

F. C. S. Schiller, profesor w Oxfordzie, przeobraził pragmatyzm w *humanizm*, wychodzący z tego założenia, że nie rozum sam, lecz „człowiek w całości swej“ wytwarza prawdę. Najczynniejszy z bojowników nowej doktryny, propagujący, broniący, modyfikujący i rozwijający ją w szeregu artykułów i studyów¹⁾ a nadewszystko usiłujący nadać jej formę ścisłą i systematyczną, jest najśmielszym i najkonsekwentniejszym jej przedstawicielem, najmniej też zależnym od pobudek po za samą doktryną leżących.

Na rzecz pragmatyzmu pracują także w Anglii przez krytykę „absolutyzmu“: p. H. Sturt w swoich *Idola Theatri*; pp. H. V. Knot i Alfred Sidgwick (nie należy go mieszać z głośnym H. Sidgwickiem, zmarłym w 1900 r.) w szeregu artykułów. *Life of Reason* p. Santayany należy do tej samej kategorii, przynajmniej w zakresie epistemologii. Wymienić wreszcie wypada świeżo wydane *The meaning of truth; a sequel to Pragmatism* James'a (1909).

A jak subiektywizm Protagorasa wywołał w swoim czasie cały szereg niewłaściwych wywodów i zboczeń, tak nie brakło i w pragmatyzmie dzisiejszym kierunków, wykraczających po za właściwie filozoficzną literaturę. P. Papini w piśmie p. t. „Lionardo“ interpretuje założenia doktryny w sensie zupełnego równouprawnienia wszelkich dowolniejszych twierdzeń, a p. Prezzolini, jeden z jego współpracowników, w swoim *Arte di persuadere* (Florencya 1907) schodzi na tory zwykle popularnej sofistyki starożyt-

ności praw swoich nie tylko inaczej o rzeczy owej sądzić, niż wierzymy, lecz wogóle jakkolwiekbyś sądzić z pewnem prawdopodobieństwem. Aby zaś wiara ta trwała była, należy dowieść tego nie tylko dla chwili obecnej, lecz wogóle“ (*Szkice filozoficzne* str. 21—22.—Szkic ten („Pogląd na świat“ etc.) wydrukowany był po raz pierwszy w 1891 r.

¹⁾ Większa część ich zebrana została w dwóch obszernych tomach: *Humanism* (1903) i *Studies on humanism* (1907 przekład fr. 1909).

nej, gdy tamta zastępowała poszukiwanie prawdy umiejętnością wmawiania jakiegokolwiek bądź opinii.

§ 3. Wykład pragmatyzmu w jego całokształcie.

Pozostawiając na uboczu to, co nie podlega dyskusji naukowej, możemy więc rozważać pragmatyzm z trojakiego stanowiska: jako *metodę*; jako *teorię prawdy*; jako *humanizm*. Te trzy jego strony usiłował ująć p. Schiller w swoim *Określeniu pragmatyzmu i humanizmu*. Jest to najbardziej kompletne i skondensowane przedstawienie doktryny, a analiza tego studium stanowić będzie doskonały wstęp orientacyjny do ujęcia jej całokształtu.

Logicy odróżniają, powiada autor, *prawdę* od *błędu*. Lecz jak możemy odróżnić prawdę od prostej pretensyi do jej posiadania? Teoria poznania nie dająca odpowiedzi na to pytanie wyznaje przez to samo własną niedostateczność.

Pragmatyzm twierdzi, „że skoro twierdzenie jakieś rości pretensyę do prawdziwości, *jego następstwa powinny zawsze posłużyć do stwierdzenia zasadniczości tego roszczenia*; czyli innemi słowy: „o prawdziwości czyli wartości realnej twierdzenia decyduje to, co wynika z jego prawdziwości dla jakiegoś interesu ludzkiego, szczególnie zaś dla tego, do którego zostaje ono w bezpośrednim stosunku“. Twierdzenie to nazywa p. Schiller „*zasadą Peirce'a*“. Następstwem jej jest, że skoro dwie teorie prowadzą do jednakowych wyników, to różnica między niemi jest tylko słowna²⁾. To znaczy, że interes ludzki ma żywotne znaczenie dla „*istnienia prawdy*“. Prawda nie mająca wyników jest nonsensem. Wyniki te muszą być dla *kogoś* i do *czegoś*, a więc „*praktyczne lub dobre*“.

Wszystkie bowiem następstwa oddziałują na nasze czynności pośrednio lub bezpośrednio, zaraz lub z czasem.

¹⁾ Pierwotnie w „Mind“ XIV Nr. 5 i w „Lionardo“, kwiecień 1905; przerobiony i uzupełniony w *Studies on Humanism*.

²⁾ Doskonałą ilustracyę tego założenia daje epizod z wiewiórką na początku wykładu II w *Pragmatyzmie* James'a.

Potwierdzenie zaś zasadności czyli prawdziwości twierdzenia polega na sprawdzeniu, czy ono zadawalnia nasz interes, czy staje z nim w sprzeczności. W pierwszym przypadku jest dobrem, w drugim—złem. Jeśli następstwa twierdzenia nie odpowiadają naszym potrzebom, odrzucamy samo twierdzenie, jako błędne i szukamy nowego.

Wszyscy racjoniści, zaczynając od Platona, uczyli, „że prawdy istnieją w sposób niezmienny i a priori w świecie nadgwieżdżystym i że schodzą w sposób magiczny do duszy, która się im przedstawia jako odbieralnik bierny“. Jeśli nie zgodzimy się na ten pogląd, musimy przyjąć, że „prawdy, aby mogły istnieć, powinny uzyskać nasze uznanie“. Jakież inny możliwy jest sposób sprawdzenia, jak nie ten, który wynika z ich następstw?¹⁾ Specjalne dowody będą oczywiście odmienne, zależnie od kategorii faktów i natury doświadczeń w matematyce, etyce, fizyce lub religii. Lecz w głębi

¹⁾ Gdy pragmatyści mówią o „prawdach“, należy pamiętać, iż mają na myśli takie, do których dochodzimy drogą wnioskowania, nie zaś bezpośrednio spostrzegalne „fakta“. Wyrażnie to zastrzeżę James mówiąc (*Pragmatyzm*, Wykład VI): „Fakta same przez się nie są prawdą. One są poprostu. Prawda jest funkcją wierzeń, które zaczynają się i kończą wśród nich“. Czynimy tu to zastrzeżenie, jakkolwiek rzecz powinna się wydać oczywistą, gdyż owa dwuznaczność terminów powoduje z jednej strony szereg nieporozumień, z drugiej argumenta przeciw pragmatyzmowi, które nic nie zwalczają. Tak np. p. Moor w swoim studyum p. t. *Profesor James Pragmatism* w „*Proceedings of the Aristotelion Society*“ (1907) miesza ustawicznie te dwa znaczenia: prawdy jako „faktu“ i prawdy jako „hypotezy“, w znaczeniu specjalnem, jakie nadajemy wyrazowi temu w szkicu: „Pojmowanie przyrody“ (ob. *Szkice filozoficzne* str. 89—101), a które ma zawsze na myśli pragmatyzm, gdy używa wyrazu „prawda“, t. j. czegoś nie podlegającego sprawdzeniu bezpośrednio obserwacją. Tak więc p. Moor wytyka przeciw pragmatystom „prawdy“, które nie są sprawdzalne a jednak niezawodnie istnieją. Ktoś pisząc do przyjaciela umieścił lub nie umieścił pewnego zdania. List został zniszczony. Autor jego twierdzi, że zdanie takie było; odbiorca, że nie. Jedno z tych twierdzeń jest prawdziwem, lecz niema możliwości sprawdzenia go.

redukuja się one do jednego: wszelki dowód jest odwołaniem się do czegoś, co wykracza poza oryginalną pretensję. Zawiera on w sobie ryzyko niepowodzenia zarówno jak perspektywę powodzenia, a kończy się zawsze oceną. Niema najmniejszego powodu do przyjmowania osobnego sposobu dowodzenia w interesie „czysto intelektualnym“. Po pierwsze dlatego, że niema czystego intelektu; powtóre, że, po wykluczeniu form chorobliwych lub lekkomyślnych, działalność intelektu nawet w „najczystszych“ formach ma zawsze związek z wartościami i celami ludzkimi. Stąd pierwsze określenie pragmatyzmu: jest on doktryną, według której (1) *prawdy są wartościami logicznymi* i metodą usiłującą uzasadnić roszczenia do prawdziwości zgodnie z tą zasadą¹⁾.

Wynika stąd, że „prawdy, aby być prawdziwymi, muszą być sprawdzone“. Prawda, która nie chce lub nie może poddać się sprawdzeniu, nie jest wcale prawdą. Aby zaś sprawdzić twierdzenie, należy je zastosować, a wówczas dopiero można wiedzieć, co ono warte i w jakich warunkach da się zastosować. Stąd druga definicya zasady pragmatyzmu: (2) *prawdziwość twierdzenia zależy od jego zastosowania*. Prawdy, aby stać się i zostawać prawdami, muszą być zastosowane. Jest to zresztą ich przeznaczeniem. Są one prawidłami czynu. A stąd trzecia formuła pragmatyzmu (narówni z drugą sformułowana przez Alfreda Sidgwicka): (3) *znaczenie prawidła polega na jego zastosowaniu*, to znaczy, że każde prawidło jest poprawnem tylko w granicach zakresu swego zastosowania określonego i zakreślonego przez do-

¹⁾ Por. z tem zbliżeniem prawdy do wartości estetycznych i etycznych rozdział końcowy pracy autora p. t. *Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania* (1903), gdzie piękno określa się jako „prawda uczucia“, dobro — jako „prawda czynu“. Także w wykładzie systematycznym „Filozofii“ (dodatek do „Przeglądu Pedagogicznego“ z r. 1896) p. t. „Wykłady Naukowe“ od str. 71. Tu także poraz pierwszy użyty obraz wykazujący czynność twórczą, uczonego przy spajaniu faktów obserwacji, który dziwnym zbiegiem odnajdujemy u James'a prawie identycznie odtworzony w wykładzie VII (str. 252 oryg.).

świadczenie. Stąd wynika czwarta formuła: (4) *wszelkie znaczenie zależy od celu*.

Zasada ta zawiera protest przeciw oddzieleniu logiki od psychologii. Cel bowiem jest pojęciem psychologicznem; znaczenie — logicznem. Zostaje ona również w sprzeczności z wyobrażeniem, jakoby prawda mogła zależeć od całej nieskończoności rzeczy przedstawiających się umysłowi zdolnemu wszystko objąć, t. j. „Absolutowi“. Umysł taki bowiem nie miałby celu, nie miałby podstawy do uczynienia wyboru, do zainteresowania się szczególnego jakąś częścią swej treści, tak aby wywierał na niej czynność i dążył do niej. W umysłach ludzkich znaczenie jest zawsze selekcyjne i teologiczne (wyborowe i celowe). Biorąc rzeczy biologicznie, umysł w swej całości (której część stanowi intelekt) może być uważany za narząd typowo ludzki, którego funkcyja związana jest z dobrobytem organizmu. Najbardziej istotną cechą pragmatyzmu jest więc formuła (5): *wszelkie życie umysłowe jest intencyjnym*. Jest to protest przeciwko naturalizmowi, a jako taki powinien być mile widzianym przez idealizm, gdyby nie jego wycofanie się z walki. Lecz pragmatyzm jest także protestem przeciw krańcowej przeciwności naturalizmu — przeciw idealizmowi absolutystycznemu; jest (6) *protestem systematycznym przeciw każdemu zapoznaniu charakteru intencyjnego wszelkiego prawdziwego poznania*¹⁾. Wszelkie poznanie przesiąknięte jest interesami, intencjami, pragnieniami, wzruszeniami, celami, dobrami, postulatami, wyborami i t. d., gdyż rozum ludzki jest zawsze chwalebnie ludzkim nawet wówczas, gdy najwięcej zapiera się własnej natury.

Pragmatyzm niezależny jest od wszelkiej metafizyki. Gdyby jednak pragmatyści mieli cierpliwość i wytrwałość myślenia do końca i dorobili się własnej metafizyki, byłyby

¹⁾ Ob. Symboliczny wyraz tej myśli w „Dwóch obliczach Sfinksa“ w *Szkicach filozoficznych* autora.

to zapewne metafizyka woluntaryzmu¹⁾. Lecz w istocie pragmatyzm jest i pozostanie głównie metodą epistemologiczną. Pokrewieństwo ciągle łączy go z psychologią i to z taką, która uznaje cele. Pragmatyzm jest więc (7) *świadomem zastosowaniem do logiki lub epistemologii psychologii teleologicznej postulującej w ostatniej analizie metafizykę woluntarystyczną*.

Metoda pragmatyzmu jest więc empiryczną, teleologiczną i konkretną. Duch jego jest humanistyczny.

W powyższych siedmiu formułach starał się p. Schiller ująć jaknajwszechstronniej to, co stanowi wspólne cechy doktryny pragmatyzmu. Przechodząc do *humanizmu*, który jest duchem pragmatyzmu, a bardziej specjalnie dziełem samego autora, tak go charakteryzuje: jest to najprostsza z filozofii; wyraża on tę myśl, że „zagadnienie filozoficzne dotyczy istot ludzkich, usiłujących pojąć świat doświadczenia ludzkiego przy pomocy środków umysłu ludzkiego...“ „Wymaga on, aby filozofia odważnie obrała naturę całkowitą człowieka, jako przesłankę do swoich konkluzji, aby uważała zupełne zadowolenie człowieka za cel, ku któremu zmierzć winna, aby filozofia nie usuwała się od zagadnień realnych życia i nie czciła abstrakcyi pierwotnych, które są błędami, a któreby nie zasługiwały na podziw nawet wówczas, gdyby były prawdziwymi. Kładzie więc nacisk na konieczność *liczenia się* z całym bogactwem zasobów umysłów ludzkich zamiast je ścisnąć i redukować do jednego typu: „umysłu“ jedyne i niezmiennego; liczy się również z bogactwem psychologicznem każdego poszczególnego umysłu i z komplikacją jego interesów, wzruszeń, chcen i aspiracyi“.

Życie czynne człowieka przeobraża się ustawicznie pod wpływem postępów wiedzy nowożytnej, tej, która jest tylko „kontemplacją“. Lecz życie akademickie wytwarza naturalnie skłonność intelektualistyczną i stanowi środowisko sprzy-

¹⁾ Do tej samej konkluzji doszedł i p. Royce w odczycie swoim na kongresie filozoficznym 1908 r.

jające doborowi tych, którzy ją posiadają. Stąd sympatya środowiska akademickiego do intelektualizmu, a niechęć profesorów z katedry do pragmatyzmu i humanizmu. Humanizm dlatego jest błędny ze stanowiska sztucznie ograniczonego profesorów z katedry, że jest prawdziwym w stosunku do stanowiska szerszego życia człowieka. Ci zaś wśród nich, którzy umieją wyzwolić się z naturalnej pokusy izolowania i adorowania ciasnoty własnego życia, muszą okazać pewną odwagę cywilną, przyznając się do humanizmu. Lecz skoro osiągną to stanowisko, rozumieją, iż humanizm jest tylko rozszerzeniem pragmatyzmu. Pragmatyzm przedstawi się im jako specjalne zastosowanie humanizmu do teorii poznania; humanizm zaś, jako posiadający charakter powszechniejszy, jako obdarzony metodą, która może się stosować zarówno do etyki, estetyki, metafizyki i teologii, jak i do teorii poznania i do wszystkich interesów ludzkich. Nie może być tu wszakże mowy o „przymusie logicznym“. Możemy się zatrzymać na stopniu epistemologicznym pragmatyzmu, nie usiłując przeobrazić go w metafizykę.

Humanizm wszakże przedstawia pewne pokrewieństwo z personalizmem metafizycznym, wykazuje on wogóle szereg tendencji metafizycznych a mianowicie w stosunku do idei o ostatecznej realności czynu i wolności ludzkiej¹⁾, plastyczności i niewykończenia rzeczywistości²⁾ realności sprawy kosmicznej w czasie. Obok tego humanizm nasuwa ideę osobowości wszelkiej zasady kosmicznej, którą możemy postulować jako zasadę ostateczną, oraz jej pokrewieństwa i sympaty z człowiekiem³⁾.

Co do wpływu jego na przyszłą twórczość filozoficzną nie przewiduje więc Schiller, iżby humanizm wprowadził jednostajność w tej dziedzinie. „Systemata“ będą również liczne jak dotąd, a bardziej urozmaicone niż kiedykolwiek. Będą miały barwy świetniejsze i formę bardziej atrakcyjną.

¹⁾ Ob. wykł. III u James'a. ²⁾ wykł. VI u James'a. ³⁾ wykł. VIII u James'a.

Wypadnie bowiem je przedstawiać i uznawać jako dzieło sztuki, noszące piętno indywidualne. Daje się to już widzieć obecnie w twórczości pp. James'a i Dewey'ego; a wśród mniej znanych i młodszych, a przez to śmielszych chorążych pragmatyzmu u p. Sturta, który marzy o nowej religii, u p. Papiniego, który ogłasza przyjście „Bogo-człowieka“ (*Uomo—Dio*), twórcy rzeczywistości. Staniemy się natomiast mniej wrażliwi na pretensye tej metafizyki, która oświadcza, że posiada Absolut. Przyszła metafizyka powinna przejść przez próbę pragmatyzmu; sprawdzić swoje roszczenia proponując doktryny, które stać się mogą regułą postępowania i znaleźć uzasadnienie w swoich następstwach i to nietylko indywidualne. Jeśli bowiem rozumie się samo przez się, że wszelka filozofia powinna mieć wartość podmiotową dla swego twórcy, to filozofia wartościowa musi uzasadnić swoje roszczenia, nadające się do szerszego użytku. Nie potrzebuje narzucać się każdemu, lecz powinna być zdatną do przyjęcia przez ludzi rozsądnych, gotowych poddać próbę jej ogólne zasady.

Taka metafizyka jeszcze nie istnieje, lecz można ją wytworzyć spajając poszczególne prawdy, które okazały się użytecznymi w naukach specjalnych, a które można uważać za ostateczne i nadające się do spajania w systemat coraz bardziej harmonijny. Jest to metoda indukcyjna i stopniowa, przeciwna tej, która polega na wzniesieniu się jednym skokiem ku niezrozumiałej ogólności, i to prostą intuicyą *a priori*, aby następnie przekonać się, że niema ona żadnego związku z życiem realnem.

§ 4. *Pragmatyzm w stosunku do instrumentalizmu i filozofii krytycznej; jego silne i słabe strony.*

Z powyższego związłego przedstawienia doktryny pragmatyzmu i humanizmu widzimy, że skierowana jest głównie przeciw jałowej, oderwanej od życia metafizyce współczesnego racjonalizmu angielskiego, a zwrócona ku potrzebom ludzkim. Nie ma ona tendencyi realistycznych lub ma-

teryalistycznych; a chociaż skłonna do budowania metafizyki swej z idei zdobytych przez wiedzę, daleką jest od dogmatyzmu naukowego, przedzierzgającego postulaty metodyczne prawidłowości stawania się i mechanizmu przyczynowego w cechy rzeczywistości a paraliżującego inicjatywę do czynu martwością swego determinizmu.

Widzieliśmy, że za punkt wyjścia dla pragmatyzmu służył pozytywizm. Podziela z nim pragmatyzm awersję do zagadnień jałowych i dążność praktyczną. Na równi z pozytywizmem zwraca się całem obliczem ku życiu. Ale nie ma w sobie nic z naturalizmu metodologicznego tej szkoły, a jeśli ujawnia tendencję religijną, to inaczej pojmuję ją niż pojęta jest religia Ludzkości u Comte'a.

Jeśli jednak wpływy pozytywizmu oddziałują na-współ świadomie tylko, to chętnie natomiast powołują się pragmatyści na pokrewieństwo ideowe z *instrumentalizmem*. Termin ten, mało u nas znany, wymaga wyjaśnienia. Można wszakże do niego zastosować to, co powiedział p. James o pragmatyzmie: „nowa nazwa dla starej rzeczy”.

Uczeni, jak wiadomo, traktują przeważnie hipotezy naukowe jako narzędzia pracy, środki umożliwiające dalsze badanie, torujące drogę do nowych odkryć przez konkluzje, które wysnuwają się z tych hipotez. Tem się różni naukowe, czyli krytyczne stanowisko, od dogmatyzmu szerokiego ogółu, skłonnego widzieć w tych pomysłach teoretycznych odzwierciedlenie jakiejś rzeczywistości pozazjawiskowej, ukrytej pod zwodniczym pozorem ujęć zmysłowych; a więc skłonnego do *dogmatyzacji* poglądów, które w ręku posługujących się nimi uczonych jest tylko środkiem pomocniczym do dalszego postępu wiedzy — „working-hypotheses” uczonych angielskich.

Taki sposób pojmowania teorii naukowych jest równie stary, jak i sama wiedza, a może u jej początków bardziej był przytomny świadomości badaczy, niż wówczas, gdy stał się utartą rutyną. W starożytności np. znajdujemy jasną świadomość pomocniczej roli hipotezy, gdy Ptolemeusz

(w III księdze *Almagestu*) wykazuje, że epicykl powoduje takie same nierówności biegu planety, jak koło odśrodkowe. Mamy tu zupełnie umiejętne zastosowanie idei metafizycznego wykrawywania wybranych wycinków z szerokiej dziedziny Niewiadomego. Myśl tę jeszcze wyraźniej wypowiada Ptolemeusz w księdze XIII, § 2. „Nie powinniśmy się zrażać komplikacją hipotezy, czytamy tu, lecz starać się, o ile możliwości, wytłumaczyć zjawiska. Jeśli hipotezy są zadawalniające dla każdej poszczegółnej nierówności, połączenie ich wytłumaczy całość. Dlaczegożbyśmy mieli dziwić się temu, że niebo jest tak skomplikowane, skoro nie wiemy o jego własnościach, co by nakazywało widzieć jakąś niedorzeczność w tem przypuszczeniu?

Takie ogłędne stanowisko w stosunku do pomysłów naukowych, tradycyjne zwłaszcza w Anglii, uczyniło, że w dobie najświetniejszych tryumfów wiedzy w tym kraju, zaczynając od Daltona w chemii a kończąc na Darwinie w biologii, myśl naukowa nie stanęła tu w rozterce z wymaganiami innych zakresów ducha, gdy przeciwnie pomysły nauki angielskiej przeniesione do Niemiec rychło przybrały tu charakter dogmatyczny, wytwarzając materjalizm Büchnerów i „monizm“ Haecklów¹⁾.

Znalazły się wszakże i tu umysły o filozoficznym pokroju, krytyczniej rzeczy biorące. Emil du Bois Raymond wygłosił swoje *ignoramus* i *ignorabimus*; znakomita zaś krytyka materjalizmu w klasycznym dziele Fr. Alb. Langego, krytyka nie płynąca z uprzedzeń i zamiłowania do przeżytych form myśli a pełna uznania dla tego, co dodatniego przy-

¹⁾ Por. Rozdz. IV „Materjalizm w Niemczech i przyrodoznawstwo filozoficzne w Anglii“ w *Wykładach o filozofii współczesnej* autora. Charakterystycznym dla angielskiego typu myślenia jest stanowisko Huxley'ego w szkicu *Evolution and Ethics*, gdzie ów słynny obrońca „chorego lwa“, przyjmujący rzuconą sobie rękawicę pochodzenia człowieka od prymatów, uchyla stanowczo konkluzję, ztaką łatwością snute przez niemieckich dogmatyków darwinizmu o pogardzie dla słabych i tryumfie siły nad prawem.

nosił pogląd na świat oparty na wiedzy; krytyka ta trafiła do przekonania wielu uczonych z zawodu, którym nie obce były zasadnicze myśli filozofii krytycznej. Dogmatyka wiedzy: wiara, że jej hipotezy i postulaty są odzwierciedleniem rzeczywistości transcendentnej, stawiała się coraz mniej popularną. Wówczas to ci wśród uczonych, którzy mieli usposobienie dogmatyczne z natury a których nawyknięcia metodyczne ich specjalności uczynili empirykami, doznali pewnego zawodu w stosunku do wiedzy, nie mogącej przeniknąć do istoty wszechrzeczy, wyobrażanej w duchu Spencerowskiej „Niepoznawalności“. Zaczyna się krytyka i postponowanie wiedzy przez samych jej adeptów. Krytyka nie ze stanowiska naukowego, t. j. wartości teorii i hipotez jej dla celów naukowych, lecz dla powodów filozoficznych, t. j. z powodu niedostateczności tych hipotez do wytworzenia całkowitego i wszechstronnego poglądu na świat ¹⁾. Zarzucano wiedzy ścisłej, że nie jest filozofią; stawiano jej wymagania, które nie odpowiadały ani jej przeznaczeniu jako potęgi cywilizacyjnej, ani założeniom z jakich wynikła. Z drugiej strony, ponieważ wiedza nie umiała odpowiedzieć pretensyom umysłów dogmatycznych, odsądzano ją od wszelkiej wartości teoretycznej. Rola wiedzy redukowała się do prostego pośrednika między wrażeniem a ruchem, do funkcyi biologicznej: wytworzenia doskonalszej odpowiedniości między organizmem a jego otoczeniem. Jest ona prostym metodycznym przedłużeniem rozsądku praktycznego. Wiedza nie może nie wytłumaczyć, bo tłumaczyć w świetle tych wymagań znaczy stawiać rzecz na miejscu zjawiska, docierać do owej tajemniczej rzeczywistości, do owego transcendentnego świata rzeczy w sobie, który okazuje się dla niej niedostępnym. Cała jej rola polega więc na możliwie *oszczędnościowem opisywaniu* zjawisk, dającym klucz do ich zużytkowania i to drogą najkrótszą.

¹⁾ Por. „Przyrodznawstwo jako czynnik poglądu na świat“ w *Przyrodznawstwie i filozofii* autora.

Wracano w ten sposób w pewnej mierze do pozytywizmu, poza który wykroczył był nieprawnie materyalizm i cała dogmatyka wiedzy, lecz bez jego czci dla wiedzy. Świadomie lub nie, powtarzano jego postulat — usunięcia hipotez sięgających poza rzeczywistość widzialną, redukując rolę wiedzy do ujęcia prawidłowości prowadzących do przewidyń i zapobiegliwości. Ale dla pozytywizmu, jeśli wiedza nie była odsłonięciem prawdy bezwzględnej, stanowiła jedyny dostępny człowiekowi plan rzeczywistości, szeroko i metodycznie ujętej. Comte tworzył z niej swój *Kurs*. Spencer ku niej się zwracał dla konstrukcyi pozytywnych, po formalnym, pełnym obojętnego szacunku ukłonie w stronę Niepoznawalności. Dla umysłów dogmatycznie usposobionych taki relatywizm jest niedostępny i, ... jeśli nie mogą trzymać wróbla w ręku, nie chcą słowika na niebie.

W taki sposób wracano przez niedokładnie zasłyszaną wieść krytyczną do fazy przedkrytycznej. Jak Hume po wykazaniu bezzasadności dogmatyzmu filozoficznego XVII stulecia zwątpił o wartości wiedzy, tak teraz umysły, dla których obce były przebyte przez filozofię stanowiska w ich całym zakresie i dokładnem ujęciu, a które pochwyciły tylko ich krytykę zwróconą przeciw dogmatyzmowi, stały na tem samem stanowisku sceptycznym; zatrzymały się na krytycyzmie połowicznym. Empiryzm został ich niewzruszonym pewnikiem w metodologii, ale dogmatyzm metafizyczny upadł pod ciosami krytycyzmu, chociaż tylko częściowo zrozumianego. W istocie bowiem do tych krytyków wiedzy da się zastosować to, co powiedział Schopenhauer o samobójcach: czyn ich nie płynie z zaprzeczenia chęci do życia, lecz przeciwnie z jej intensywności a niezadowolenia z tego, że warunki konkretne nie czynią jej zadość. Podobnież stosunek instrumentalistów do wiedzy nie wynika z wyrzeczenia się dogmatyzmu, lecz stąd, że wiedza nie czyni zadość ich aspiracyom dogmatycznym. Temperament dogmatyczny zostaje, jako dominujący, i ujawnia się w surowym empiryzmie tej szkoły.

Taki to sposób pojmowania wiedzy, jako środka do

czynu, poza tem, nie mającem zgola żadnej wartości teoretycznej ani organiczności w rozwoju¹⁾ nazwano *instrumentalizmem*. Instrumentalizm jest więc również dogmatycznym rozszerzeniem poza zakres właściwy jednego ze składników metody przyrodniczej („working hypotheses“), jak materyalizm był rozszerzeniem i podniesieniem do uniwersalnej godności zasady świata, jednego ze składników treści przyrodoznawstwa.

A jak z jednej strony niezadowolenie z „siły przenikającej“ wiedzy powoduje czysto praktyczną jej ocenę, tak z tegoż samego źródła płynie chęć jej uzupełnienia do roli składnika poglądu na świat, bądź to przez wprowadzenie czynników świadomości do materji, bądź przez uwzględnienie czynnego jej pierwiastka — energii — w tem złudzeniu, że taka zmiana terminologii umożliwi pojmowanie samorzutnego psychizmu przez mechanizm przyczynowy, bądź przez wprowadzenie celowości „obok“ przyczynowości, idąc za przykładem tych filozofów, o których Kant mówi, że starali się subtelizować materję do tego stopnia, aż stanie się duchem²⁾.

Tak się przedstawia dzisiejsza literatura filozofujących przyrodników, która przez swoją popularność, przez związek z naocznymi i jasnymi wyobrażeniami przyrodoznawstwa zyskała wielu zwolenników wśród filozoficznie niewyrobionego ogółu, — tego samego, który przed pół wiekiem hołdował materyalizmowi.

Jednocześnie do zbliżonego stanowiska, lecz z przeciwnej strony posuwała się myśl filozoficzna nie ignorująca przebytych stanowisk. Szła ona oględniej, ze ściślejszem rozgraniczeniem dziedzin, opierając się na zdobyczach epistemologicznych, utrwalonych w filozofii naukowej.

1) P. Mach np. pisząc szkic historyczny mechaniki, zatrzymuje się często nad przypuszczeniami, jakby inaczej wyglądała wiedza, gdyby to lub owo odkrycie poprzedziło inne.

2) Ob. studia: „Energia potencjonalna“, „Psychizm i energetyka“, „Pretensje neowitalizmu“ w *Przyrodoznawstwie i filozofii*.

Filozofia ta, wychodząc z założenia krytycznego, a więc widząc w postulatach i hipotezach wiedzy dodatki podmiotowe do dat obserwacji, nie sądzi wszakże, aby były one dowolne i przypadkowe.

Jak w każdym poznaniu, tak też w budowie wiedzy muszą ujawniać się właściwe umysłowi ludzkiemu, typowe dla niego sposoby tworzenia i wiązania pojęć, które filozofia nazywa apriorycznymi formami myśli.

Wiedza nasza, jako wiedza *ludzka*, przez umysł ludzki stworzona i potrzebom ludzkim odpowiadająca, nie może się wyzuć z tych form tkwiących w organizacyi umysłowej człowieka, a które w zastosowaniu do świata rozciągniętego, mogą być sformułowane jako najogólniejsze zasady przyrodoznawstwa¹⁾. Chcąc zaś uczynić zadość *wszystkim* potrzebom ludzkim—nie tylko utylitarnym w ciasnem znaczeniu—nie może ignorować i tej, która płynie z pobudek architektonicznych umysłu, z tego, co nazywa się ciekawością naukową, co jest pierwotnie źródłem mytu, a później, w miarę wytworzenia się poglądu na świat naukowego, zachowuje się w wiedzy, jako pobudka do twórczości, wydając odpowiednie mytowi utwory t. j. hipotezy²⁾, które pełnią tu funkcję podwójną: zadośćuczynienia potrzebie architektonicznej i potrzebie utylitarnej wiedzy, splatając się w nierozzerwalną jedność z postulatem prawdziwości, (wynikiem utylitarnej pobudki), a czyniąc wiedzę płodną w tym kierunku³⁾.

Zaprzeczenie więc interesu „czysto intelektualnego“ jako motywu wiedzy stoi w rozterce zarówno z psychologią ludów, jak z historią i teorią wiedzy. Pierwsza bowiem wykazuje, że wiedza jest spadkobierczynią mytu, druga, że

¹⁾ Ob. *Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania* (1908) oraz „Zasadnicze twierdzenia wiedzy w zaraniu filozofii“ w *Szkicach filozoficznych* autora.

²⁾ Ob. „Pojmowanie przyrody ze stanowiska teorii i historii wiedzy“ w *Szkicach filozoficznych*.

³⁾ Ob. studjum autora *L'explication scientifique et la causalité* w „Revue philosophique“ 1909, wrzesień.

nagromadzenie wiadomości nigdzie nie wydało owoców praktycznych, jeśli pobudka architektoniczna, *potrzeba zrozumienia* zjawisk, nie kształtowała „faktów“ w odpowiedni sposób, przez co dopiero stawały się wiedzą; trzecia, że nie może być wiedzy bez hipotez. Proces wiedzy bowiem polega na konstruowaniu rzeczywistości idealnej, zgodnej z wymaganiami rozumu a zastępującej „nieracjonalną“, t. j. obcą umysłowi naszemu rzeczywistość daną. Konstruowanie to odbywa się z danych intuicji, lecz według wymagań myśli dyskursyjnej.

Stanowisko więc instrumentalizmu, w tej surowej formie, w jakiej ukazał się w Niemczech ¹⁾, grzeszy zapoznaniem pewnika założonego oddawna przez epistemologię, t. j. że umysł jest w wiedzy twórcą, nie zaś biernym kanałem o niestałych brzegach, umożliwiającym najkrótsze połączenie wrażenia z ruchem.

Ta twórcza strona wiedzy, która rozrasta się daleko poza faktyczno-intuicyjne jej składniki, wytwarzając budowę idealno-intuicyjną ²⁾, zbliżającą się do dzieł sztuki, zostaje w takim samym stosunku do interesu czysto-intelektualnego, w jakim dzieło piękna do poczucia estetycznego. A jeśli już dla młodocianego Comte'a wiedza bez użytku dla człowieka stała na równi z bawieniem się logogryfami, to niema wątpliwości, że wiedza nie odpowiadająca na wymaganie pojmowania świata, jest tylko rzemiosłem, nie nauką. Obie te pobudki ludzkie są nierozzerwalnie spojone w wiedzy ludzkiej, do której z równem prawem można zastosować to, co powiedział Kant o sztuce, t. j. że jest możliwą tylko dla istot zmysłowo-rozumowych.

A jeśli nowa filozofia krytyczna tak pojmuje postulaty i hipotezy wiedzy specjalnej, to naturalnem jest przeniesienie tego poglądu i na filozofię, która ma wszystkie cechy

¹⁾ Głównym jego rzecznikiem był tu p. Mach, zbliża się do niego we Francji p. Poincaré.

²⁾ T. j. wytworzoną z tych samych materiałów, co intuicja zmysłowa, lecz połączonych według wymagań idei dyskursyjnych.

nauki, chociaż szerszej od nauk specjalnych. Jej zdobycze nie są również prawdami bezwzględными, lecz tak samo ludzkimi konstrukcjami idealnymi, zmierzającymi ku ujęciu za pomocą twórczości intuicyjnej dyskursywnych wyników badania. Tylko pole, na które się rozpościera, jest nierównie rozleglejsze; stanowisko jej o wiele wszechstronniejsze: bo nie tylko intelektualne, ale ludzkie w całokształcie człowieczeństwa.

Pragmatyzm jednak wraz z humanizmem, ku któremu zmierzał, nie postępował ku wynikom swoim od filozofii krytycznej, lecz od instrumentalizmu, a przejście od jednego do drugiego łatwo nakreślić.

Dążenie „czysto intelektualne“ do pojmowania świata lub jego części nazywamy pragnieniem *prawdy*. Lecz w znaczeniu potocznym wyraz ten stosujemy zwykle do zgodności naszej wiedzy o rzeczach (konkretnych) z samymi rzeczami, t. j. do stosunku (zgodności) między naszymi ujęciami a ich (intuicyjnym) odtworzeniem w umyśle. Dogmatyzm naukowy i filozoficzny polega na podobnym zastosowaniu wyrazu prawdy do wytworów mających wprawdzie charakter intuicyjny, lecz nie będących odtworzeniem ujęć, tylko dziełem wyobraźni na tle pewnych wytworów pojęciowych. Przez analogię z „prawdą faktu“ dogmatyzm widzi w teorii naukowej lub filozoficznej odtworzenie jakiejś rzeczywistości transcendentnej, pozazmysłowej: *Scientia est essentiae imago*, jak mówił Bakon.

Pragmatyzm powstaje przeciwko takiemu pojmowaniu. „Prawda“ wiedzy jest dla niego tylko aktem zwrotnym sprawy umysłowej; momentem, od którego zaczyna się kierownictwo postępowaniem; nie należy szukać poza nią jakiegoś odpowiednika, mającego się do niej tak, jak przedmiot do swego odbicia w lustrze.

Lecz skoro ten probierz naiwnego poglądu odpada, co posłuży do odróżnienia prawdy od nieprawdy? Może nim być tylko zgodność z zasadniczą dążnością wiedzy. Dążnością tą zaś dla instrumentalizmu jest użyteczność, praktyczna

stosowalność wiedzy — jedyna zostająca po odrzuceniu jej teoretycznej strony. Stąd, jako naturalny wynik, *utożsamienie prawdy z użytecznością* stanowiące znamię pragmatyzmu.

To, co mniej widocznem było w nieścisłem i przygodnem omówieniu stanowiska instrumentalizmu przez przyrodników, występuje na jaw z całą jaskrawością, skoro instrumentalizm usiłuje przekształcić się w ściśle sformułowaną teorię epistemologiczną. Powinniśmy albo przyjąć, albo odrzucić to założenie. Lecz nie wszyscy pragmatyści z jednakową śmiałością je przyjmują.

P. Schinz, ostry krytyk i gorący przeciwnik pragmatyzmu, przeciwstawia doktrynę tę pod nazwą „pragmatyzmu etycznego“ instrumentalizmowi, który nazywa „pragmatyzmem naukowym“¹⁾. Formułować teorie użyteczne do wytłumaczenia faktów — taka ma być zasada „pragmatyzmu naukowego“; formułować teorie w celu uzasadnienia ideału moralnego — takim jest pragmatyzm etyczny. Różnicę zaś tę uwydatnić mają dwa następujące prawidła. Uczony mówi: „gdy spotykamy się z prawem i ze zjawiskiem, które zostają z sobą w sprzeczności bezwzględnej, nie możemy zmienić zjawiska, lecz prawo“; pragmatyści zaś: „gdy pewne doktryny filozoficzne stają w sprzeczności z życiem, powinniśmy odrzucić teorię filozoficzną, nie zaś prawa życia“.

Nie byłoby w tem żadnej przeciwstawności: w obu wypadkach stosujemy teorię do faktu, t. j. to, co od nas zależne, do tego, co jest dane. Sądzymy jednak, że błąd pragmatyzmu nie polega na wadliwym zastosowaniu teorii instrumentalizmu, lecz na tem, że ją przyjmuje. Teorya instrumentalizmu jest wadliwa, bo stara się wytłumaczyć całość, przez to, co ma doniosłość tylko dla części. Ta jednostronność

¹⁾ Schinz „Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie sociale“. Paris 1909, str. 20 i dalsze.

i niekompletność, przy przeobrażeniu jej w teorię epistomologiczną, staje się już sprzecznością.

Niema wątpliwości, że prawda jest wartością, podobnie jak dobro lub piękno. Lecz każda z tych wartości ma doniosłość w odmiennej dziedzinie: można przeprowadzać między nimi analogię, lecz nie wolno ich utożsamiać. Prawda jest wartością w świecie intelektualnym; użyteczność — w świecie praktycznym. Pierwsza jest tem w stosunku do czysto intelektualnego interesu, czem druga w stosunku do zakresu czynu. A jak między kilogramem a metrem nie można ustanowić ani stosunku równości, ani nierówności, tak nie możemy identyfikować prawdy z użytecznością, jak zresztą nie można z nią zasadnie identyfikować dobra moralnego, co czyni utylitaryzm. Że na ogół prawdy są użyteczne (choć może nie bez wyjątku), nie wynika stąd, iżby wszystko, co użyteczne, było prawdziwem.

Błąd ten jest, jak widzieliśmy, wynikiem empirycznego punktu wyjścia instrumentalizmu przyrodniczego, który zachowują i pragmatyści, pomimo swej filozoficznej dążności; zapoznaniem tego dawno ustalonego faktu, że umysł w poznaniu jest nie tylko czynnym, lecz twórczym. Jest to zarazem jedyny punkt, którego nie podziela z pragmatyzmem nowa filozofia krytyczna. Punkt to zresztą, który nie wszyscy pragmatyści przyjmują bez zastrzeżeń.

A nie tylko filozofia ta antycypowała konkluzje pragmatyzmu i humanizmu, lecz poszła, jak sądzimy, jeszcze dalej w kierunku czysto ludzkiego traktowania swych zadań.

Filozofia ta wygłosiła już, jak to dziś czyni pragmatyzm, że „prawda wiedzy nie jest czemś raz na zawsze ustalonym. Jest ona celem, ku któremu dąży umysł ludzki, nie mogąc go nigdy osiągnąć, a to, co w tym dążeniu wytwarza, stanowi wiedzę. *Prawda poznania jest ideałem rozumu, a wiedza jest ukształtowaniem rzeczywistości według wymagań tego ideału.* Jak gwiazda wskazująca żeglarzowi drogę, ideał ten prowadzi kroki uczonego, ale pierzchliwie umyka przed wszelką próbą dogmatyzacji“. „Prawda niema

jednego oblicza, któreby się dało ująć w obrazie jednorazowym i utrwalić raz na zawsze. Jest ona wielolica i wielobarwna, jak życie; zmienna, jak dzieje. Prawda dzisiejsza będzie tylko połową prawdy jutro, jej cieniem za sto lat. Jak dla żeglarza w miarę postępu łodzi usuwa się wciąż w przestrzeń niezmierzoną ledwie dostrzegalna linia zetknięcia obu żywiołów, tak prawda odbiega w przyszłość nieskończoną w miarę postępu badania... Prowadzi ona nas przez dzieje ku wielkim, nieznanym celom świata. Rzucając, jak faros na morzu, snopy białego olśniewającego światła aż ku najdalszym tonącym we mgle krańcom falującego, niezmierzonego wszechbytu, wskazuje nam drogę ku nieskończoności..“

„Nie powinniśmy jednak zapominać, że po za tem jasnym, ale zimnym światłem prawdy wiedzy jest inne, cieplejsze a stokroć nam bliższe światło uczucia. Jako ideał serca staje prawda ta obok ideału rozumu — poznania, a dla filozofa teoretyka jest z nim równouprawniona, kiedy przeciwnie dla człowieka życia i czynu ma donioślejsze od tamtej znaczenie. Bo gdy pierwsza podobna jest do promieni alpejskiego słońca obojętnie odbijających się od lodowców i wiecznych śniegów olbrzymów górskich, nie udzielając im ciepła swego; gdy stwarza tylko wyobrażalne światy, miłość jest potęgą twórczą rzeczywistości. Miłość zaludnia światy; miłość jest ową siłą ciężenia w świecie duchów, spajającą atomy ludzkie w narody, a narody w Ludzkość¹⁾. ✓

„Nasz stosunek uczuciowy do świata przestaje być zasadniczo odmiennym od poznawczego. Psychologia współczesna analizując uczucie, wykrywa jego pierwiastki w tym samym akcie elementarnym, który jest składnikiem poznania, t. j. we wrażeniu. Uczucie towarzyszy nawet najbardziej elementarnym wrażeniom, stanowiąc „ciepło“ tonów kolorowych lub ich „zimno“; „obojętność“ szarej barwy lub „ponurość“ czarnej; wesołe i niespokojne brzmienie wysokich dźwięków a poważne niskich. W wyobrażeniach przybiera

¹⁾ „Prawda i wiedza“ — dyalog filozoficzny w „*Przyrodznawstwie i filozofii*“, str. 57—61.

ono coraz bardziej określoną rolę poznawczą, a w całokształcie złożonych aktów umysłu ukazuje się jako ocena...“

„Daremnie uczony zasłania się „beznamiętnością“ swych sądów. Czyliż nie tak samo opierali na tej beznamiętności swoją bohaterską etykę moralisci starożytni? Może on ją osiągnąć chwilowo; może w sądzie swym zrzucić z siebie *treść człowieka*. Lecz skoro wróci do pierwotnej godności swojej, do owego stanowiska *Homo*, który *nihil humani a se alienum esse putat*, wraca i do uczuciowej oceny faktu¹⁾.

„Możemy mówić w pewnem znaczeniu o prawdzie uczucia, o prawdzie woli, podobnie jak mówimy o prawdzie intelektu... Ale podstawą krytycyzmu myśli jest ściśle rozgraniczenie między temi dziedzinami, nie dopuszczające, aby prawda jednego rodzaju przedzierzgała się w rozumowaniu naszym na odmienną; aby się na jej miejsce podstawiała. Prawdą uczucia jest piękno i myt. Znajduje ona uzasadnienie swoje w obrębie poezyi i religii, tak jak prawdą dla woli jest idea dobra, a dziedziną jej zastosowania — życie czynne. Skoro jednak pomieszamy jedną z drugą i w uczuciu zaczniemy szukać źródła wiedzy, popadamy w mistycyzm, t. j. wiedzę urojoną, stającą się źródłem najsurowszych zabobonów, z których wyprowadziła ludzkość tylko mozolną pracę myśli²⁾.

„Widząc w czynie główne przeznaczenie człowieka, środkowy punkt jego istnienia, w przeciwności do nałogowego intelektualizmu, usiłującego wszystko w myśl przetopić, stosujemy to samo stanowisko i do tworzenia wiedzy, jako czynności uczonego. Jest ono wcieleniem dążenia naszego do prawdy; jest więc taką samą czynnością, jak twórczość poetycka, jak czyn moralny i dziejowy. Człowiek stwarza wiedzę, jak stwarza religię, poezję, czyn, dlatego że potrzeba twórczości tej tkwi w naturze jego. W tem jej usprawiedliwienie. Wartości wiedzy nie będziemy tedy oceniać według

¹⁾ W tem samym miejscu, str. 200.

²⁾ Str. 56.

tego, o ile nas zbliża do prawdy bezwzględnej, lecz jako składnik *naszego* poglądu na świat“¹⁾.

„Czynność filozofa jest kontynuacją czynności uczonego... Równouprawniając trzy wymienione rodzaje prawd a uznając wyższość dwóch ostatnich dla człowieka życia i czynu, sam on nie zadawalnia się jednostronnem obliczem każdej. Szuka ich syntezy; nie chce patrzeć na świat przez pryzmat wyłączny uczucia lub woli, zmysłów lub rozumu; dąży więc do prawdy, która nie będąc bezwzględną, jest przynajmniej najogólniejszą i najwszechstronniejszą z dostępnych dla człowieka prawd“¹⁾.

„Poznawalność świata nie może więc być dla nas, jak dla Kanta, kwestyą końcową poszukiwań filozoficznych. Jest ona pewnikiem stanowiącym punkt wyjścia wszelkiego badania, czy to filozoficznego, czy naukowego. Ale poznawalność przestaje z naszego stanowiska mieć owo pierwotne, naiwne-dogmatyczne znaczenie, które zwalczą Kant. *Poznawalność nie oznacza dotarcie do rzeczywistości, lecz możliwość ujęcia świata w syntezie jednolitej i pozbawionej sprzeczności logicznej.* Poznawalność świata w dawnym znaczeniu traci wszelki sens z tego stanowiska: jeśli bowiem idzie o dotarcie do rzeczywistości, to mamy ją bezpośrednio w ujęciu i nie potrzebujemy szukać przy pomocy powikłanych konstrukcji“²⁾.

„Stosunek rozmaitych „prawd“ do rzeczywistości ze stanowiska krytyczno-filozoficznego przedstawia się zgoła inaczej niż w dogmatycznie naiwnem pojmowaniu: prawda najwyższa nie jest najbliższą rzeczywistości, lecz, przeciwnie, najdalszą od niej. Przedewszystkiem mamy ową rzeczywistość, czyli data bezpośrednio ujęcia, do których należą nie tylko wrażenia zmysłowe, ale towarzyszące im lub niezależnie od nich powstające uczucia, pragnienia, po-

¹⁾ „Prawda i wiedza“ (*Przyrodzoznawstwo i filozofia*), str. 56, 62.

²⁾ „Filozofia“ (*Przyrodzoznawstwo i filozofia*), str. 198.

pędy, pobudki do czynu. Po nad nią stopniowo wznoszą się owe rzuty nazewnątrz, będące zarazem próbami zjednoczenia syntetycznego dat rzeczywistości, jakby horyzonty, coraz rozleglejsze, coraz wyżej się wznoszące. Pierwszym jest ów naiwny pogląd na świat powstający w nas bez udziału naszej woli, ani systematycznej pracy w tym kierunku; pogląd, dla którego słońce i gwiazdy krążą dokoła płaskiego krążka ziemi, barwy i kształty tkwią w przedmiotach cielesnych, a wszystko mieści się w ogromnej próżnej przestrzeni, jakby w skrzyni nieskończonej, gdy czas biegnie, na wzór wielkiej jednostajnie płynącej rzeki. Po nad tym pierwszym firmamentem myśli niekunsztownej wznosi się bardzo systematycznie ułożony gmach poglądu naukowego, wytworzony przy pomocy metodycznych wysiłków myśli. Wiele już odrzucił pogląd ów z tego, co znajdowało się w rzucie poprzednim. Niebo nie obraca się dla niego dokoła widza, lecz przeciwnie, widz zmienia swoje położenie; barwy, dźwięki, ciepło i zimno, nie tkwią w przedmiotach, jako takie, lecz zredukowane są do pewnych ruchów materji lub eteru, a jako wrażenia powstają w widzu. Słowem wszystkie „drugorzędne własności“ zostały usunięte. Pozostają tylko pierwszorzędne, jakby ogołocony z ciała szkielet naiwnego poglądu: kształt, wielkość, położenie, ruch, „cielesność“. Przestrzeń, jest, jak i dla poprzedniego stanowiska, obszerną skrzynią, mieszczącą przedmioty, a czas jednostajnie płynącą rzeką. A ponad wszystkim wznosi się, jako nieubłagane fatum, systemat „praw przyrodniczych“, rodzaj niewidzialnych, miarowo idących maszyn, porywających wszelkie zjawiska, które tylko podpadną pod ich władzę, a wytłaczających z nich nowe z nieuniknioną prawidłowością, jak mennica, przyjmująca z jednej strony sztaby złota, a wyrzucająca z przeciwnej monety, wszystkie o jednakowym stemplu, jednej wielkości i wagi.

„Obok tego rozległego widnokregu, gdzieś tam w nieokreślonem miejscu i czasie, jak legendowe niebo, piekło i limbus, unoszą się ideały sztuki, nakazy obowiązku, pobudki do czynu. Nie są już pierwsze bajkami, a drugie wola

bóstwa lub podszeptem demonów, jak w poprzednim okresie. Świta coś jakby uznanie dla tych dziedzin, narówni z wiedzą; ale są to jeszcze prawdy „podmiotowe“, przeciwstawiające się przedmiotowości i bezwzględnej pewności wiedzy.

„Wreszcie w filozofii wnosimy się na trzecie piętro. Niema tu już różnicy między własnościami pierwszorzędnymi a drugorzędnymi. Wszystko razem z przestrzenią i czasem rozwiewa się w mgły bezkształtne. „Prawa“ narówni z niemi stają się widmami... Znikają jednocześnie i owe oddzielne, gdzieś w bezprzestrzeni bujające dziedziny sztuki, obowiązku, czynu. Wszystko to już wcielone zostało do olbrzymiego wszechobjemującego gmachu, a niezmierna abstrakcyjność zdobytych prawd unaocznic się daje jedynie przy pomocy symbolu i mytu...“¹⁾.

Z powyższych przytoczeń wynika, że jeśli pragmatyzm jest tylko „nową nazwą dla dawnych rzeczy“, to najmniej nowymi są jego wywody dla czytelników polskich, którzy od dwudziestu lat spotykali się z głównymi założeniami doktryny, zanim jeszcze powstała jej nazwa.

Jedyny punkt, w którym pragmatyzm rozmija się z wynikami filozofii krytycznej, jak je pojmuje autor tych wierszy, jest utożsamienie prawdy z użytecznością, t. j. zastosowanie wartości praktycznych do oceny utworów teoretycznych. Jest to wprawdzie w oczach niektórych pragmatystów klucz do ich pozycyi; on to nadaje nazwę doktrynie; — sądzimy wszakże, iż należy do tych egzuberancyi, których pragmatyzm powinien będzie wcześniej czy później wyrzec się, skoro zechce utworzyć konsekwentną i zgodną z faktami poznania doktrynę. Zatrzymanie jego prowadzić będzie zawsze do snucia konsekwencyi, na które się skarży James, jako na oszczerstwa, a które stają na przeszkodzie ocenienia tego, co jest naprawdę wartościowem w nowej doktrynie.

Jakoż wszystkie wysiłki tak utalentowanego umysłu

¹⁾ *Przyrodoznawstwo i filozofia*, str. 202.

jakim jest p. Schiller nie zdążyły dotąd usunąć sprzeczności połączonych z tym twierdzeniem, a sami zwolennicy pragmatyzmu uznają nazwę jego za niepomyślną (James) lub zastępują ją inną (Schiller), wielu zaś z nich ogłędnie i tylko w pewnem ograniczonym znaczeniu przyjmuje to twierdzenie. Widzieliśmy zresztą przed chwilą, że dodatnie wyniki doktryny dają się osiągnąć inną drogą i bez tego ryzykownego założenia.

Sama już myśl o tem, że prawda jest naszym wytworem, że jest przedmiotem naszego wyboru, może być płodną tylko pod warunkiem ściśle krytycznego jej pojmowania, które jest owocem poważnego wyrobienia filozoficznego. Ogół zawsze będzie robił z niej to, co czynią dziś wydawcy „Lionarda“. Dlatego też nie uważaliśmy za właściwe podawać jej niekrytycznemu czytelnikowi w formie jaskrawej i dogmatycznej¹⁾. Bo cóż dziwnego, że umysły takie powiedzą:

— Skoro prawda nie jest czemś, co z obowiązującą siłą staje jako wyrok rozumu mego; jeśli mogę wybierać tę, która mi jest najmielszą i najodpowiedniejszą, dlaczegóż nie mam wierzyć w piękny świat czarów, w lampy Alladyna, w nieśmiertelność osobową i w raj pozagrobowy w myśl obrazu kojącego Wiertz'a: „*On se retrouve au paradis?*“

Konkluzye takie byłyby prostą przeciwnością rzeczywistych i uprawnionych dążeń pragmatyzmu. Nie jałowe, chociażby i kojące marzycielstwo, lecz energia czynu — takim jest hasło nowej doktryny. Nie zwiększanie przedzia-

¹⁾ W szkicu p. t. „Dwa oblicza sfinksa“ (napisanym w r. 1896) myśl ta jest osłonięta formą symboliczną:

— „Dzięki ci, Geniuszu światło-twórczy, żeś mi dał to ujrzeć, czego żadne oko śmiertelne dotąd nie widziało. Ale powiedz mi jeszcze, który z tych obrazów jest prawdą, który złudzeniem? Czy bezduszny świat atomów, czy piękny świat duchów i miłości?“

„Głos cichy a melodyjny, jak powiew wiatru wśród gałązek bluszczowych odpowiedział mi:

— „Wybierz!“ (*Szkice filozoficzne*, str. 15).

łu między światem myślowym a rzeczywistym, lecz zbliżenie obu do siebie.

To też najdonioślejszym i najświeższym z wywodów pragmatyzmu, wyrazem tego, co nazwaliśmy „pragnieniem rzeczywistości“, a co wytknęliśmy jako znamię blizkich potężnych przewrotów w dziedzinie życia¹⁾, jest myśl o *plastyczności świata*, myśl, która całkowite znaczenie i zastosowanie swoje znajduje w świecie stosunków ludzkich. Bo jeśli obraz świata w całości swej zależy od myśli, z którą nań spoglądamy; jeśli optymistyczna lub pesymistyczna jego ocena zależy od stanowiska, jakie wobec tej całości zajmujemy; jeśli sztuka ludzka kierowana ideami wiedzy przekształca świat martwy gwoili potrzebom swym materyalnym i umysłowym, to świat stosunków ludzkich, świat społeczny, jest przede wszystkim dziełem jego twórczości, jest całkowicie wyrazem jego woli. W dziedzinie filozofii społecznej spodziewamy się po metodzie pragmatycznej największych zdobyczy.

Coraz to energiczniej i we wszystkich dziedzinach występuje protest przeciw bezdusznemu fatalizmowi dogmatyki wiedzy, twierdzącemu, że wszelka przyszłość jest z góry zeterminowana przez przeszłość, a zwłaszcza przeciwko stosowaniu jego w dziedzinie stawania się społecznego. Fatalizm ten jest doktryną najbardziej paraliżującą władze czynne człowieka, najczęstszym źródłem choroby woli, którąby można nazwać „abulią refleksyjną“, a jest stanowiskiem najbardziej sprzecznem z dążnościami pragmatyzmu, jako doktryny czynu. Zarówno bezprzedmiotowe marzycielstwo, owoc wyobraźni puszczonej bez cugli, jak i niewolnicze nachylenie karku w jarzmo rzeczywistości, podniesionej dogmatycznie do fatalnych „praw przyrodzonego rozwoju“, wynik stłumienia pragnień ideału, wrogie są czynnym potęgom ducha: tej osi, dokoła której obraca się życie człowieka. Nic

¹⁾ Ob. *Historja filozoficzna umysłowości współczesnej*. (T. I, Cz. I, str. 89).

dziwnego więc, że pragmatyści przeciwni są determinizmowi¹⁾, jak przeciwną mu być musi każda dusza żywa, mająca poczucie ideału.

Ale poznawalność świata stawia jako postulat nieunikniony, prawidłowość stawiania się; a postulat ten przemawia tak silnie do umysłów naukowych, że Huxley zgadzał się na rolę zegarka codziennie nakręcanego.

To też przeciwstawność tych dwóch wymagalników: wolności jako warunku życia czynnego, bez której nie masz czynu, tylko stawianie się; konieczności, jako postulatu wiedzy, bez której czyn jest ślepy, — stanowią podstawową trudność syntezy całkowitej, do której dąży od tysiącleci filozofia.

Dla piszącego oba te założenia wynikają z *obowiązku dążenia do prawdy*. „Obowiązek ten może istnieć tylko obok przeświadczenia, że prawdę osiągnąć można, tak jak czyn moralny, t. j. odpowiedzialny, spoczywa na wierze w możność chcenia jego i spełnienia. Te dwa założenia więc: *poznawalność świata* i *wolność woli* muszą być przyjęte jako wymagalniki podstawowe wszelkiej filozofii, jako jej warunki przedwstępne. Bez pierwszej filozofia teoretyczna przestałaby istnieć lub stałaby się igraszką myśli, podobną do sennych marzeń; bez drugiej filozofia praktyczna zostałaby pozbawioną sensu i znaczenia“²⁾. Dalszym zadaniem filozofii jest pojednanie sprzeczności tych postulatów; bez nich wszakże nie może rozpocząć.

Pragmatyzm więc przychodzi, aby rozpętać z pajęczej sieci urojonych konieczności sparaliżowanego jadem własnej myśli olbrzyma — ludzkość — aby wskazać jej drogę do doskonałości przez czyn wolny, w imię ideału, zgodnie z zasadą, którą ogłosiliśmy jako jeden z pewników *filozofii społecznej*, tej nowej nauki, co ma zastąpić socyologię zakażoną

¹⁾ James traktuje ten przedmiot w wykl. III; wcześniej jeszcze bardzo subtelnie omówił go w *The Dilema of Determinism*.

²⁾ „Filozofia“ (*Przyrodznawstwo i Filozofia*), str. 197.

grzechem pierwotnym determinizmu przyrodniczego, a mianowicie, że lepszy stan społeczeństwa przyjdzie nie dla tego, że utajony jest w wyrokach potęg dobroczynnych lub w koniecznościach praw ewolucyjnych, lecz dla tego, że ludzie, w miarę jak stają się mądrzejsi, pragną go coraz jednomyślniej i coraz silniej.

To też teoria prawdy i wiedzy, którą tu w krótkości naszkicowaliśmy, a z którą we wszystkich niemal punktach zbiega się pragmatyzm, wypracowana została jako podwalina i przedsiónek do tej nowej filozofii społecznej ¹⁾.

To, w czym pragmatyzm odbiega od niej, jest u jego angielskich i amerykańskich przedstawicieli po części wynikiem chęci jaskrawego przeciwstawienia się przeżytemu racjonalizmowi, budującemu gmachy swoje powietrzne zdala od potrzeb życia²⁾; przeciwstawienia się owym intelektualistom wieży z kości słoniowej, piszącym dla uprzywilejowanych „dziesięciu tysięcy“. Chcąc zapobiedz zepsuciu owoców, podcinają korzeń samego drzewa. Niechęć temperamentu czynnego do owej filozofii kwietystycznej; umysłów pełnych żywego poczucia rzeczywistości do jej ignorowania sprawia, że jedni usiłują we wszystkim przeciwstawiać się drugim. Lecz nsunięcie owoców bezużytecznych lub zepsutych może być osiągnięte, jak to widzieliśmy, inną drogą bardziej filozoficzną a mniej rewolucyjną: nie przez krańcowe przeciwstawienie wymagań czynu dążeniom do wiedzy, lecz przez ich harmonijne pojednanie w imię wyższego wymagania — jedności i konsekwencji poglądu na świat.

Bo nie tylko czyn bez wiedzy jest ślepy, ale i życie dla czynu, w imię samego czynu podobne by było do biegania wiewiórki po kółku. A jeśli Lotze porównywał ustawiczne przygotowania metafizyki do ciągłego ostrzenia noży, które-

¹⁾ Ob. *Filozofia dziejów i socjologia* w Przegl. Fil. 1909; oraz *Idée d'une philosophie sociale* etc. w „Revue de synthèse historique“ za 1908.

²⁾ Por. u James'a *Pragmatyzm*, Wykład I; epizod z rozprawą słuchacza.

mi nie ma co krajać, to życie bez „interesów intelektualnych“ można by przyrównać do sportu dla sportu. A jeśli grzechem jest zamykać się kwietystycznie w pięknych pałacach filozofii od nędzy, brudu i niedoli życia, to nie powinniśmy zapominać, że w jej to świątnicy wyrastają te ideały, w imię których dokonany czyn nie tylko przestaje być sportem dla sportu, lecz toruje drogę do podniesienia życia ku wymaganiom myśli.

I tu powinniśmy stanąć w obronie filozofii oraz typu intelektualnego wytwarzanego w życiu akademickim przeciwko zarzutom p.p. James'a i Schiller'a.

Wyliczając zasługi wiedzy dla opanowania przyrody, autor *Pragmatyzmu* czyni uwagę, że filozofia dotąd nie okazała ludzkości usług podobnych¹⁾. Ależ i zadanie filozofii jest zgoła odmienne. A jeśli okrycia jej nie przyczyniają się do poprawienia dobrobytu materialnego, to stanowi ona to podścielisko, z którego wyrastają najpiękniejsze owoce dla dziedziny czynu społecznego. Z niej to brało hasła swoje reformatorstwo wszelkich wieków: już w starożytności filozof Plato pisał swoją *Rzeczpospolitą* — pierwowzór tytułu planów lepszego pożycia ludzkiego, planów, z których urosło dążenie, dziś tak potężnie ogarniające społeczeństwo ku bardziej sprawiedliwemu podziałowi dóbr i ciężarów; Locke i Rousseau wygłaszali zasady, na których oparła się organizacja polityczna najbardziej postępowych państw dzisiejszych, ideał dla bardziej zacofanych...

Excudent alii spirantia mollius aera...

Każda czynność umysłowa ma swoją rację bytu i swoje usprawiedliwienie, byle nie zbacziała z drogi przeznaczeń swoich na manowce wiodące ku jałowemu dyletantyzmowi ludzi wiedzy. A jedną z głównych funkcji filozofii jest właśnie utworzenie w naszym świecie umysłowym tej har-

¹⁾ Ob. wykład V (str. 186—188 oryg.).

monii, która jest atmosferą niezbędną dla hodowli ideałów, przodowników czynu.

I jeśli przyznamy chętnie p. Schillerowi zbyt często ujawniający się zabójczy wpływ atmosfery akademickiej na twórczość myślową; jeśli faktem jest, że prócz nielicznych wyjątków, wszyscy oryginalni myśliciele XIX w., twórcy nowych kierunków w zakresie filozofii, stali poza katedrami uniwersyteckimi — nie dla tego, że ich nie pragnęli, lecz że byli od nich odsuwani¹⁾; — to przyczyny tego nie należy szukać w samej atmosferze intelektualistycznej środowiska akademickiego, lecz raczej w smutnej konieczności kupieckiego typu społeczeństwa, wiążącej pracę akademicką z wynagrodzeniem pieniężnym, które czyni ją ponętną synekurą dla ludzi nie mających nic do powiedzenia, a przez to osiągających życiową przewagę nad tymi, którzy umieją myśleć samodzielnie, co zawsze stawia ich w rozterce z „uznaniami prawdami“. Zgubność tego połączenia odczuwali i potępiali je namiętnie najwięksi myśliciele starożytności, a jeśli filozofia grecka wzbiła się do nieznównanych wyżyn, to dzięki temu, że tylko w dobach upadku swego miewała płatnych nauczycieli.

Prawdą jest, że atmosfera akademicka stanowi coś sztucznie odosobnionego od życia; środowisko w którym żyje się innemi interesami niż w życiu realnem. Lecz takie odosobnienie, ta atmosfera „interesów czysto intelektualnych“ jest niezbędnym warunkiem wytworzenia czegoś wyższego ponad życie; czegoś, co może podnieść samo życie na wyższe poziomy. A jeśli zbyt często stosunek ten zostaje odwrócony i jednostka wychodowana w tem środowisku intelektualnem, zamiast iść do życia i podnosić je do wyżyn myśli, zamyka się w wieży z kości słoniowej dyletantyzmu, to winna już nie atmosfera akademicka, lecz podział społeczeństwa na „kasty“: „pracy ręcznej“ i „pracy umysłowej“.

¹⁾ Ob. *Wykłady o filozofii współczesnej* autora, *passim*.

Podziału tego jaskrawy obraz wraz z jego następstwem kreśli nam mimowiednie autor *Pragmatyzmu*, przenosząc myślą czytelnika do owego obozu w Skalistych górach, gdzie wszczyna się scholastyczna dyskusya nad tem czy wiewiórka krąży dokoła drzewa, czy nie.

Czegoż przyszła szukać w tej puszczy leśnej owa gromadka intelektualistów? Od czego uciekała? Czy tylko świeżego powietrza pragnęli? Czy murów miejskich i książek unikali? Nie! Szukali czynności — ale czynności sztucznej, sportowej, a uciekali od życia z jego troskami i nędzami, od życia będącego jedynem polem czynu realnego, czynu prawdziwie płodnego, któryby dał im to głębokie i zdrowe zadowolenie, jakie daje każda normalnie spełniona funkcya organiczna. Lecz między nimi a tem życiem stała przepaść oddzielająca klasy społeczne. Każdy anglik i każdy amerykańczyk, wybierając sobie siedzibę, uważa przede wszystkim na to, w jakim będzie „sąsiedztwie“. I oto sąsiedztwo dobrane owych intelektualistów wytwarza, że zamiast przenieść do życia to, co daje wiedza, wytwarzają sobie sztuczne problemata i dzielą się na obozy w imię scholastycznych zagadnień...

Przeciwko takim nadużyciom intelektualizmu protestować będzie każdy prawdziwy pragmatysta i humanista, t. j. każdy człowiek z sercem.

Tłumacz.

WILLIAM JAMES.

PRAGMATYZM

NOWA NAZWA DLA NIEKTÓRYCH
DAWNYCH SPOSOBÓW MYŚLENIA.

POPULARNE WYKŁADY Z ZAKRESU FILOZOFII.

PAMIĘCI

JANA STUARTA MILLA,

OD KTÓREGO NAUCZYŁEM SIĘ NAJSAM-
PRZÓD PRAGMATYCZNEJ OTWARTOŚCI
UMYSŁU, A KTÓREGO WYOBRAŻNIA MOJA
CHĘTNIE WYSTAWIA SOBIE, JAKO NA-
SZEGO PRZYSWÓDCE, GDYBY ŻYŁ DZISIAJ.

SPIS RZECZY.

WYKŁAD I.

Str.

Obecny dylemat w filozofii 1

Cytata z Chestertona.— Każdy ma swoją filozofię. — Temperament jest czynnikiem w filozofowaniu. — Racyonalisci i empirycy. — Mięko-umysłowi i twardo-umysłowi. — Większość pragnie i religii i faktów.—Empiryzm daje fakta bez religii.—Racyonalizm daje religię bez faktów.—Dylemat niespecjalisty. — Nierealność systematów racjonalistycznych. — Przykład sądów Leibniza o potępionych. — Opinia M. I. Swifta o optymizmie idealistów. — Pragmatyzm jest systematem pośredniczącym.—Zarzut.—Odpowiedź: filozofie, podobnie jak ludzie, mają charaktery i mogą być oceniane sumarycznie.—Przykład Spencera.

WYKŁAD II.

Co znaczy pragmatyzm ? 24

Wiewiórka. — Pragmatyzm jako metoda. — Historia metody.— Jego charakter i powinowactwo.— W czym przeciwny jest racjonalizmowi i intelektualizmowi? — „Teoria kurytarzowa“. — Pragmatyzm, jako teoria prawdy, jednoznaczny z „humanizmem“.—Dawniejsze poglądy na prawdę matematyczną, logiczną i przyrodniczą.—Nowsze poglądy.— „Instrumentalizm“ Schillera i Dewey’ego. — Tworzenie się nowych poglądów. — Powinniśmy się liczyć zawsze z dawnymi prawdami.—Dawniejsze prawdy powstały w ten sam sposób. — Doktryna „humanizmu“. — Racjonalistyczna jej krytyka.—Pragmatyzm jako pośrednik między empiryzmem a religią.—Jałowość transcendentalnego idealizmu. — W jakiej mierze możemy nazwać prawdziwem pojęcie Absolutu.—Prawda jest dobrem w zakresie wierzeń.—Starcie się prawd.—Pragmatyzm czyni dyskusję swobodną.

W Y K Ł A D III.

Str.

Niektóre zagadnienia metafizyczne, rozważane ze stanowiska pragmatycznego

47

Zagadnienie substancji. — Eucharystya. — Pragmatyczne pojmowanie substancji materialnej przez Berkeley'a. — Locke o tożsamości osoby. — Zagadnienie materializmu. — Racyonalistyczne jego pojmowanie. — Traktowanie pragmatyczne. — „Bóg“ nie jest lepszą zasadą od „Materji“, jeśli nie obiecuje więcej. — Pragmatyczne pojmowanie obu zasad. — Zagadnienie celu. „Cel“ *per-se* jest jałowy. Idzie o to, *jaki* cel. — Zagadnienie wolności woli. — Jej stosunek do odpowiedzialności. — Wolność woli jako teoria kosmologiczna. — Stanowisko pragmatyczne we wszystkich tych zagadnieniach wytyka, co obiecuje każda z alternatyw.

W Y K Ł A D IV.

Jedność i mnogość

70

Całkowite odbicie. — Filozofia poszukuje nie tylko jedności, lecz i całości. — Racyonalistyczne poczucie jedności. — Świat pragmatycznie rozważany jest jednym na różne sposoby. — Jeden czas i jedna przestrzeń. — Jeden przedmiot rozważania. — Części jego oddziałują na siebie wzajemnie. — Jego jedność i mnogość są współrzędne. — Zagadnienie jedynego początku. — Jedność rodzajowa. — Jeden cel. — Jedna historia. — Jeden poznawca. — Wartość metody pragmatycznej. — Monizm bezwzględny. — Vivekananda. — Różne typy jedności. — Konkluzja: powinniśmy odrzucić dogmatyzm monistyczny i iść za wskazówkami doświadczenia.

W Y K Ł A D V.

Pragmatyzm i zdrowy rozum

91

Pluralizm poznawczy. — Jak wzrasta nasza wiedza. — Dawne sposoby myślenia trwają. — Pradkowie przedhistoryczni wynaleźli pojęcia zdrowego rozumu. — Ich wyliczenie. — Weszły one stopniowo w użycie. — Przestrzeń i czas. — Rzeczy. — Rodzaje. — Przyczyna i prawo. — Zdrowy rozum jest fazą rozwoju myśli, zawdzięczającą byt swój gieniuszom. — Fazy krytyczne: 1) naukowa, 2) filozoficzna w porównaniu ze zdrowym rozumem. — Niepodobna powiedzieć, która jest prawdziwsza.

W Y K Ł A D VI.

Str.

Pragmatyczne pojęcie prawdy 108

Stanowisko polemiczne.—Co znaczy zgodność z rzeczywistością.—To znaczy sprawdzalność.—Sprawdzalność znaczy zdolność prowadzenia nas pomyślnie przez doświadczenie. — Rzadko konieczne są sprawdzenia wykonane. — „Wieczne“ prawdy. — Konsekwencya, zgodność z językiem i z poprzednimi prawdami. — Zarzuty racjonalistyczne. — Prawda jest dobrem, podobnie jak zdrowie, bogactwo i t. d. Jest ona owocnem myśleniem — Przeszłość.—Prawda wzrasta.—Zarzuty racjonalistów i odpowiedź na nie.

W Y K Ł A D VII.

Pragmatyzm i humanizm 132

Pojęcie prawdy.— Schiller o humanizmie. — Trzy rodzaje rzeczywistości, z którymi liczyć się musi nowa prawda. — Dwuznaczność wyrazów.—Trudno znaleźć bezwzględnie niezależną rzeczywistość.—Człowiek wszędzie daje swoje przyczynki i przebudowywa lata. — Istota przeciwności pragmatyzmu z racjonalizmem.—Racjonalizm twierdzi, że istnieje świat pozadoświadczalny.—Pobudki do tego.—Umysły twarde ich nie uznają.—Istotna alternatywa.—Pragmatyzm jako pośrednik.

W Y K Ł A D VIII.

Pragmatyzm i religia 151

Użyteczność absolutna. — Wiersz Whitman'a. — Dwa sposoby jego pojmowania.—List mego przyjaciela. — Konieczności przeciw możliwościom. — Określenie możliwości. — Trojaki pogląd na zbawienie świata. — Pragmatyzm jest meliorystyczny. — Możemy stwarzać rzeczywistość. — Dla czego cokolwiek ma *być*. — Przypuszczenie wyboru przed stworzeniem. — Odpowiedź zdrowa i chorobliwa.—Twardo- i mięko-umysłowe typy religii.—Pragmatyzm jako pośrednik.

PRZEDMOWA AUTORA.

Wykłady, zawarte w tej książce, wygłoszone były w instytucie Lowella w Bostonie w listopadzie i w grudniu 1906; w styczniu zaś 1907 roku w Uniwersytecie Kolumbijskim. Są one spisane tak, jak były wygłoszone bez żadnych rozszerzeń lub dodatków.

Ruch pragmatyczny, jak go nazywają — nie lubię nazwy tej, lecz oczywiście zapóźno jest na jej zmianę — zdaje się, jakoby raptownie rozpoczął się niewiadomo skąd. Cały szereg dążeń, które zawsze istniały w filozofii, naraz uświadomiły się zbiorowo i przyszyły do świadomości swej wspólnej myśli, a stało się to w tylu krajach i przy obiorze tak rozmaitych punktów wyjścia, iż wynikły stąd twierdzenia niezgodne. Staralem się doprowadzić do jedności obraz tego ruchu tak, jak mi się przedstawia, w szerokich rysach i unikając kontrowersów. Niejedna zbyteczna dyskusja dałaby się, jak sądzę, uniknąć, gdyby krytycy nasi zechcieli czekać dopóki wygotujemy ostatecznie nasze wyznanie wiary.

Jeśli wykłady moje zainteresują czytelnika przedmiotem, zechce on zapewne przeczytać coś więcej. Podaję więc tu kilka wskazówek.

W Ameryce podstawę stanowią „*Studies in Logical Theory*“ Jana Dewey’ego. Należy przeczytać także artykuły jego w „*Philosophical Review*“ t. XV, str. 113 i 465; zarówno jak i w „*Mind*“, t. XV, str. 393, także w „*Journal of Philosophy*“, t. IV, str. 197.

Najlepsze przedstawienie dla początkujących zawierają zapewne *Studies in Humanism* F. C. S. Schillera, zwłaszcza zaś szkice pod numerami I, V, VI, VII, VIII i XIX. Poprzednie jego szkice i wogóle literatura polemiczna, przytoczone są u niego w przypiskach.

Dalej, obacz: J. Milhaud: *le Rationel*, 1898, oraz piękne artykuły Le Roy w *Revue de Métaphysique*, t. 7, 8 i 9. Także artykuły Blondel'a i Saily'ego w *Annales de Philosophie Chrétienne*, 4 serya, t. 2 i 3. Papini zapowiedział francuską książkę o Pragmatyzmie.

Wreszcie, dla uniknięcia nieporozumienia, pozwólcie mi dodać, że niema logicznego związku między pragmatyzmem, jak ja go rozumiem, a doktryną, którą wygłosiłem niedawno pod wpływem „radykalnego empiryzmu“. Ostatnia spoczywa na własnych nogach. Można odrzucić ją całkowicie, a jednak pozostać pragmatystą.

Uniwersytet Harward'a.

Kwiecień 1907.

WYKŁAD I.

Obecny dylemat w filozofii.

W przedmowie do owego znakomitego zbioru szkiców, który ma za tytuł „Heretycy“, p. Chesterton pisze te słowa: „Są ludzie — i ja do nich należę — którzy sądzą, że najdonioslejszą i najwięcej praktycznych konsekwencji pociągającą rzeczą dla każdego człowieka jest jego pogląd na świat. Mamy to przeświadczenie, że dla gospodyni domu przypatrującej się lokatorowi ważną jest wiedza o jego dochodach, lecz jeszcze ważniejszą znajomość jego filozofii. Sądzymy, że dla generała, który ma walczyć z nieprzyjacielem, ważnem jest wiedzieć jego liczbę, lecz jeszcze ważniejszym poznać jego filozofię. Sądzymy, że kwestya nie w tem, czy teoria kosmosu wpływa na rzeczy praktyczne, lecz w tem, czy cokolwiek innego wpływa na nie“.

Myślę jednakowo z p. Chesterton w tym przedmiocie. Wiem, szanowne panie i szanowni panowie, że każdy z Was ma swoją filozofią i że najbardziej interesującą i doniosłą rzeczą dotyczącą każdego z Was jest kwestya, w jaki sposób ta filozofia określa perspektywę rozmaitych Waszych światów. To samo i Wy wiecie o mnie. Jednakże przyznaję się

do pewnej obawy, którą budzi we mnie śmiałość przedsięwzięcia, jakie rozpocząć mamy; gdyż filozofia, która tak doniosłą jest dla każdego z nas, nie jest to filozofia zawodowa; jest to nasze mniej lub więcej mgliste poczucie tego, jaki jest sens życia, gdy je bierzemy uczciwie i głęboko. Tylko w części bierzemy ją z książek; jest ona raczej indywidualnym sposobem, w jaki widzimy i odczuwamy całe parcie i ciśnienie wszechświata. Nie mam prawa przypuszczać, że wielu z Was studjuje ów wszechświat w znaczeniu szkolnym, a jednak stoję wobec Was z pragnieniem zainteresowania Was filozofią, która w niemałym zakresie musi być traktowana w sposób zawodowy. Chciałbym przelać Wam sympatyę dla pewnej dążności współczesnej, w którą wierzę głęboko, a jednak muszę przemawiać do Was jak profesor, chociaż nie jesteście studentami.

W jakikolwiek wszechświat wierzy profesor, musi to być w każdym razie wszechświat nadający się do długiej dyskusyi. Wszechświat dający się określić w dwóch zdaniach jest czemś takim, do czego umysł profesorski jest zbyt cennym. Nie mam wiary do tego rodzaju tanich rzeczy! Często słyszałem przyjaciół i kolegów usiłujących popularyzować filozofję w tej samej sali, którzy niebawem wpadali w ton oschły, w ton zawodowy, a wyniki były tylko częściowo zachęcające. Przedsięwzięcie więc moje jest bardzo śmiałe. Założyciel pragmatyzmu sam niedawno wygłosił szereg wykładów w Instytucie Lowella podając samo to słowo za tytuł, — były to promienie jaskrawego światła, olśniewającego w cymeryjskiej ciemności! Nikt z nas, przypuszczam, nie zrozumiał *wszystkiego* z tego, co on powiedział, a jednak ja stoję tu, ośmielając się na podobne przedsięwzięcie.

Odważam się na nie, gdyż wykłady, o których mówię, były *pociągające* — skupiły one licznych słuchaczy. Trzeba przyznać, że istnieje pewien urok w słuchaniu głębokich rzeczy nawet wówczas, gdy ani my, ani sami dysputujący nie rozumieją ich. Doznajemy wówczas dreszczu wobec problemów, odczuwamy obecność obszarów. Niech się tylko roz-

pocznie w palarni¹⁾ lub gdziekolwiek bądź dyskusya nad wolnością woli, wszechwiedzą Boga, nad dobrem lub złem, a obaczycie, jak każdy z obecnych wyteżę ucho. Wyniki filozofii obchodzą nas wszystkich w sposób najbardziej żywotny i najdziwaczniejsze argumenta filozoficzne łechcą miłe nasze poczucie subtelności i naszą szczerość.

Wierzę sam w filozofią jaknajgłębiej i mam to przeświadczenie, że rodzaj nowej jutrzni świta nad nami, filozofami. Dlatego też czuję się zmuszonym, „per fas aut nefas“²⁾, udzielić Wam trochę wieści o sytuacji.

Filozofia jest jednocześnie najwznioślejszym i najtrivialniejszym z celów ludzkich. Wciska się ona do najciaśniejszych szczelin i otwiera nam najrozleglejsze widokresy. Nie piecze ona chleba, jak to się mówi, lecz może natchnąć dusze nasze męztwem, a jakkolwiek odrażającymi dla zwykłych ludzi są jej sposoby, jej zwątpienia i wyzwania, jej spory o słowa i dyalektyka, żaden z nas nie może obejść się bez daleko sięgających snopów światła, które ona rzuca na perspektywy świata. Te oświecenia, zarówno jak i efekta kontrastów, ciemności i tajemnicy, które im towarzyszą, nadają temu, o czym mówi filozofia, interes, sięgający poza koła filozofów z zawodu.

Historya filozofii, jest w znacznej mierze historyą ścierania się temperamentów ludzkich. . Jakkolwiek zapatrywanie się takie może wydać się niegodnem przedmiotu niektórym z moich kolegów, zmuszony będę wziąć pod uwagę to ścieranie się temperamentów i wytłumaczyć nim wiele różnic w poglądach filozofów. Jakikolwiek zresztą jest temperament zawodowego filozofa, usiłuje on zatrzeć fakt swego temperamentu, gdy filozofuje. Temperament nie jest konwencyjnie uznaną racją, w konkluzjach swoich więc powołuje się na racye nieosobowe. Jednakże ów temperament nadaje mu

¹⁾ Tym wyrazem tłumaczymy angielski „smoking-room“. Pragnęlibyśmy, aby wprowadzenie u nas samej rzeczy uczyniło wyraz pospolitym lub stworzyło inny odpowiedniejszy.

²⁾ Prawem, czy nieprawem.

silniejszy popęd w pewnym kierunku, niż jakakolwiek ze ściślej przedmiotowych przesłanek, którymi się posługuje. Przeważa on dla niego szalę argumentacyi na tę lub tamą stronę, skłaniając do bardziej uczuciowego lub bardziej oschłego poglądu na świat w taki sam sposób, w jakiby uczynił podany fakt lub zasada. *Ufa* temperamentowi swemu. Pragnąc wszechświata, któryby mu odpowiadał, wierzy w każdy obraz wszechświata, który istotnie mu odpowiada. Czuje, że ludzie innego temperamentu są jakby w rozdźwięku, a w głębi serca uważa ich za niekompetentnych, „niedoszłych“ w zakresie filozofii, chociażby go prześcigali w znacznej mierze w sprawności dyalektycznej. Jednakże na forum nie może rościć prawa na podstawie swego temperamentu do wyższości poglądu lub powagi. W ten sposób powstaje pewna nieszczerość w naszych dyskusjach filozoficznych: najpotężniejsza z naszych przesłanek nigdy się nie wymienia. Jestem przeświadczony, że pogwałcenie tego pravidła i nadmienienie o tej przesłance przyczynia się do jasności obecnych wykładów, a dlatego czuję się w prawie to uczynić.

Oczywiście mówię tu o ludziach bardzo pozytywnie wyrazistych, o ludziach mających radykalne idyosynkrazye, tych, którzy wycisnęli piętno i podobieństwo swoje na filozofii a zajęli miejsce w jej dziejach. Plato, Locke, Hegel, Spencer należą do szeregu takich „temperamentowych“ myślicieli. Większość wśród nas nie posiada bardzo wyraźnego temperamentu intelektualnego; jesteśmy mieszaniną przeciwstawnych składników, z których każdy reprezentowany jest w stopniu bardzo umiarkowanym. Zaledwie znamy swoje własne predylekcyje w rzeczach abstrakcyjnych; niektórzy z nas łatwo podlegają namowie i skłaniają się ku sposobowi myślenia, lub przyjmują poglądy najbardziej wpływowych filozofów ze swego otoczenia, jakiekolwiek one są. Jedyną wszakże rzeczą, która dotychczas ceniła się w filozofii, jest ta, że człowiek musi *widzieć* rzeczy, musi widzieć je na swój odrębny sposób i być niezadowolonym z jakiegokolwiek bądź przeciwnego sposobu zapatrywania się na nie. Niema po-

wodu do przypuszczenia, iżby ów przeważnie temperamenny sposób widzenia przestał być od dziś dnia wpływowym w historii poglądów ludzkich.

Owa osobliwa różnica temperamentów, którą mam na myśli czyniąc te uwagi, jest tą samą, która uwzględnia się w literaturze, sztuce, w formach rządu i obyczajach, zarówno jak i w filozofii. W zwyczajach spotykamy formalistów w przeciwności do ludzi łatwego i swobodnego obejścia się. W rządzie—zwolenników władzy w przeciwności do anarchistów. W literaturze purystów czyli akademików w przeciwności do realistów. W sztuce klasyków i romantyków. Poznajecie te przeciwności, jako pospolite; otóż w filozofii mamy bardzo zbliżoną do tego przeciwstawność, którą ujmujemy w wyrazach: „racyonalista“ i „empiryk“. „Empiryk“ znaczy miłośnik faktów w całej ich nagiej rozmaitości; „racyonalista“ — ten, który czerpie zasady abstrakcyjne i wieczne. Nikt nie może żyć nawet w ciągu godziny bez faktów i zasad; jest to więc raczej różnica w akcentowaniu każdego z tych czynników. Jednak wytwarza ona najbardziej jaskrawą antypatyę między tymi, którzy kładą nacisk w sposób odmienny i będzie to bardzo dogodnym sposobem wyrażenia kontrastu pomiędzy poglądami ludzi na ich wszechświat, jeżeli będziemy mówili o temperamencie empirycznym lub racyonalistycznym. Wyrazy te czynią przeciwność prostszą i namacalną.

Bardziej prostą i masywną, niż bywają zwykle ludzie, do których termina te stosujemy. Wszelki bowiem rodzaj przedstawienia i połączenia możliwy jest w naturze ludzkiej; a jeśli obecnie przystąpię do dokładniejszego określenia tego, co mam na myśli, mówiąc o racyonalistach i empirykach, dodając do każdego z tych terminów pewne drugorzędne określające wskaźniki, to proszę uważać postępowanie moje za dowolne w pewnej mierze. Wybieram typy połączeń, które spotykają się dosyć często w naturze, lecz które nie są bezwzględnie stałymi, a wybieram je jedynie dlatego, iż dopomogą mi w późniejszym zamiarze moim określenia pragma-

tyzmu. Historycznie znajdujemy termina: „intelektualizm“ i „sensualizm“, jako synonimy racjonalizmu i empiryzmu. Natura zdaje się najczęściej łączy z intelektualizmem tendencję idealistyczną i optymistyczną. Empirycy, z drugiej strony, często bywają materyalistami, a optymizm ich bywa niekiedy warunkowy i bojaźliwy. Racjonalizm jest zawsze monistyczny. Za punkt wyjścia służy mu: całość i pojęcia ogólne, kładzie on nacisk na jedność wszechrzeczy. Empiryzm obiera za punkt wyjścia części, całość zaś uważa za zbiór — nie zraża się więc nazwą pluralizmu. Racjonalizm uważa się zwykle za bardziej religijny niż empiryzm, lecz możnaby było wiele powiedzieć o słuszności tego roszczenia; ograniczam się więc do prostej wzmianki o niem. Ma ono słuszność, jeśli racjonalista należy do ludzi uczuciowych, a przeciwstawiający się mu empiryk szczyci się należeniem do tak zwanych mocnych głów (*ésprits forts*). W tym wypadku racjonalista zwykle będzie zwolennikiem wolności woli, empiryk zaś fatalistą — używam tu wyrazów najbardziej pospolitych w obiegu. Wreszcie racjonalista skłonny jest do większego dogmatyzmu w swoich twierdzeniach, gdy przeciwnie, empiryk jest bardziej sceptyczny i chętniejszy do dyskusyi.

Wypiszę teraz te rysy w dwóch kolumnach, a sądzę, że rozpoznać oba typy umysłowe, które mam na myśli, jeśli zatytułuję jedną z tych kolumn „umysły miękkie“ (*tender-minded*) a drugą „umysły twarde“ (*tough-minded*).

Umysły miękkie:

Racjonalista (powołujący się
na zasady)

Intelektualista

Idealista

Optymista

Religijny

Wyznawca wolnej woli

Monista

Dogmatyk.

Umysły twarde:

Empiryk (powołujący się na
fakta)

Sensualista

Materyalista

Pessimista

Niereligijny

Fatalista

Pluralista

Sceptyk.

Proszę pozostawić przez chwilę na uboczu kwestyę, czy te dwie przeciwstawne sobie mieszaniny, które przed chwilą spisałem, mają każda wewnętrzną spójnię i czy pozbawione są sprzeczności — niebawem wypadnie mi dużo o tem powiedzieć. Dla celów obecnych wystarczy nam fakt istnienia ludzi o miękkim i twardym umyśle określonych tak, jak to przed chwilą uczyniłem. Każdy z Was zna prawdopodobnie po kilka wyraźnie określonych przykładów każdego typu, a wiecie zapewne, co każdy z tych przykładów sądzi o typie z przeciwnej strony kreski. Mają oni niewysoką opinię o nich. Antagonizm ich, o ile ich indywidualne temperamenta były intensywne, tworzy we wszystkich wiekach część atmosfery filozoficznej czasu. Tworzy on część atmosfery filozoficznej dzisiejszej. Ludzie twardzi uważają miękkich za sentymentalnych i za słabe głowy. Mięcy odczuwają brak subtelności, chropawość lub brutalność twardych. Wzajemne ich oddziaływanie na siebie przypomina w znacznej mierze te uczucia, jakich doznają turyści bostońscy, przy spotkaniu z ludnością Karłowatej rzeki (Cripple Creek). Każdy typ uważa siebie za wyższy od drugiego; lecz z jednej strony poczucie wyższości połączone jest z obawą, z drugiej towarzyszy mu strach. Jak już zaznaczyłem, niewielu z nas należy do typu czystych i prostych bostończyków o delikatnych stopach i również niewielu jest surowych mieszkańców skalistych gór w filozofii. Większa część wśród nas ma skłonność do dobrych rzeczy po obu stronach kreski. Fakta są dobre, naturalnie — dawajcie nam jaknajwięcej faktów. Zasady są dobre — dawajcie jaknajwięcej zasad. Świat niewątpliwie stanowi całość, jeśli zapatrujemy się na niego w pewien sposób. Jest również niewątpliwie mnogim, jeśli spojrzymy z innej strony. Jest więc zarazem i całością i mnogością. Przyjmijmy rodzaj pluralistycznego monizmu. Wszystko jest naturalnie zgóry określone, a jednak wola nasza jest wolna. Rodzaj wolnościowego determinizmu — to jest prawdziwa filozofia. Części są złe, nie da się to zaprzeczyć, lecz całość musi być dobra: tak więc pesymizm praktyczny może być

połączony z metafizycznym optymizmem, i tak dalej. Wasz amator filozof nigdy nie jest radykalistą, nigdy nie wypręża w linię prostą systematu swego, lecz przebywa w sposób nieokreślony to w jednej jego przedziałce, to w drugiej, stosownie do następujących po sobie usposobień chwilowych.

Niektórzy z nas jednak są czemś więcej, niż prostymi amatorami filozofii. Zasługujemy na nazwę amatorów-atletów i doznajemy męki przy zbytnej niekonsekwencji i chwiejności naszej wiary. Nie możemy zachować dobrego sumienia intelektualnego, dopóki utrzymujemy mieszaninę rzeczy niezgodnych z sobą z obu stron kreski.

A teraz dochodzę do pierwszego pozytywnie doniosłego punktu, który pragnąłbym ustalić. Nigdy nie było tylu osób o skłonności stanowczo empirycznej, jak dziś. Dzieci nasze, rzec można, są uczonymi od urodzenia. Lecz nasz szacunek dla faktów nie wytepił naszej religijności. Jest on sam prawie religijny. Naszym temperamentem naukowym jest cześć. Weźmy teraz człowieka tego typu i wystawmy sobie, że jest także filozofem-amatorem, nieskłonny do tworzenia popuri na wzór zwykłego dyletanta; jakież jest jego położenie w tym błogosławionym roku pańskim 1906? Rząda on faktów; rząda wiedzy; lecz pragnie także religii. Będąc zaś amatorem, nie zaś niezależnym twórcą filozofii naturalnie ogląda się za przewodnictwem rzeczoznawców i zawodowców, których znajduje już w polu.

Znaczna liczba wśród Was tu obecnych, może nawet większość należy do amatorów tego typu.

Jakież rodzaje filozofii znajdujecie obecnie na zadośćuczynienie tej waszej potrzeby? Znajdujecie filozofię empiryczną, która nie jest dosyć religijną i filozofię religijną, która nie jest dosyć empiryczną dla waszych celów. Jeśli spoglądacie w tę dzielnicę, gdzie fakta są najbardziej cenione, znajdujecie cały program twardych umysłów w ruchu, a „walkę między wiedzą a religią“ w pełni rozwoju. Jest to bądź twardziec od skalistych gór, Haeckel, z jego materyalistycznym monizmem, bogiem-eterem i z jego żartem dotyczącym

waszego Boga, którego nazywa kręgowcem w stanie gazu; bądź taki Spencer, traktujący historję świata jedynie jako zmianę materji, miejsca i ruchu, a z grzecznym ukłonem wypraszający religję przez drzwi frontowe; może ona oczywiście istnieć nadal, lecz nigdy nie powinna pokazywać oblicza swego w obrębie świątyni.

W ciągu 150 lat ostatnich postęp wiedzy oznaczał, jak się zdawało, rozszerzenie się świata materialnego, a zmniejszenie się znaczenia człowieka. Wynikiem jest to, co można nazwać wzrostem poczucia naturalistycznego czyli pozytywistycznego. Człowiek nie jest prawodawcą przyrody, jest jej wchłaniaczem. Ona jest tem, co spoczywa na trwałym fundamencie; on tym, który się musi do niej przystosowywać. Winien stwierdzać prawdę, jakkolwiek niehumanitarną jest ona i winien jej się poddawać! Romantyczna samorzutność i odwaga minęły, wizja jest materialistyczna i deprymująca. Ideały przedstawiają się, jako nieczynne wytwory fizjologii; te rzeczy wyższe tłumaczą się przez niższe i traktowane są zawsze, jako „nie będące niczem więcej“ — tylko czemś zgoła niższego gatunku. Krótko mówiąc, stoimy wobec wszechświata materialistycznego, w którym tylko twarde umysły czują się jak w domu.

Jeśli z drugiej strony zwróćcie oczy do obozu religijnego, szukając tam pocieszenia, i zasięgnięcie rady filozofów o czułych umysłach, cóż tam znajdziecie?

Filozofia religijna dziś i wśród pokolenia naszego należy do dwóch typów, jeśli mamy na myśli ludzi mówiących po angielsku¹⁾. Jeden z nich jest bardziej radykalny i agresywny, drugi wygląda raczej na to, jakby powoli cofał się obronnie. Radykalniejszem skrzydłem filozofii religijnej nazywam t. zw. transcendentálny idealizm angielsko-hegeliańskiej szkoły, ludzi jak: Green, Caird'owie, Bosanquet i Royce. Filozofia ta wpłynęła w znacznej mierze na najpilniejszych

¹⁾ „Englisch reading people“ — wyrażenie używane w języku angielskim, jako zbiorowa nazwa Anglików i Amerykanów.

członków naszego duchowieństwa protestanckiego. Jest ona panteistyczna i niewątpliwie stępiła już ostrze tradycyjnego teizmu w szerokich warstwach protestanckich.

Teizm ten jednakże pozostaje przy życiu. Jest on potomkiem w prostej linii, przez szereg stopniowych ustępstw, dogmatycznej szkoły scholastycznego teizmu, którego wciąż jeszcze uczą z całą ścisłością w seminariach katolickich. Przez długi czas nazywano go u nas filozofią szkoły szkockiej. Ją to miałem na myśli, gdy mówiłem o filozofii, odbywającej obronne cofanie się. Pomiedzy uzurpacyami heglistów i innych filozofów „absolutów“ z jednej strony, a wycieczkami ewolucjonistów i agnostyków z drugiej, ludzie, którzy dali nam ten rodzaj filozofii: Jakób Martineau, profesor Bowne, prof. Ladd i inni, muszą czuć się mocno ściśniętymi. Dobrze usposobiona i szczerza, jeśli Wam się tak podoba, filozofia nie ma temperamentu radykalnego. Jest ona eklektycznym wynikiem kompromisu, szukającego nadewszystko *modus vivendi*. Akceptuje ona fakta darwinizmu, fakta fizjologii mózgowej, lecz nie czyni z nich nic aktywnego, ani się do nich entuzjazuje. Brak jej nuty zwycięskiej agresywnej. Brak więc także uroku (*préstege*), który posiada w pewnej mierze absolutyzm, dzięki swemu bardziej radykalnemu stylowi.

Te dwa systemata stanowią jedyny wybór dla tego, kto się zwraca ku szkole umysłów miękkich. A jeśli jest on miłośnikiem faktów, jak to przypuściłem na początku, znajdzie ślad ogona węża racjonalizmu i intelektualizmu na wszystkim, co leży po tej stronie kreski. Unikamy oczywiście materializmu, idącego w parze z panującym empiryzmem; lecz opłacamy tę ucieczkę utratą styczności z konkretnymi dziedzinami życia. Co więcej, filozofowie absolutyści zamieszkują tak wysoki poziom abstrakcyi, że nawet nigdy nie usiłują zejść na dół. Umysł absolutny, którym nas częstują, umysł, który stwarza nasz wszechświat myśląc o nim, mógłby (jeśli nie dowiodą nam przeciwności) stworzyć jeden z miliona innych wszechświatów również dobrze, jak obecny.

Nie możemy wysnuć ani jednego szczegółu rzeczywistości z pojęcia o nim. Zostaje on w zgodzie z jakimkolwiek bądź stanem rzeczy tu na ziemi, a Bóg teistyczny jest prawie również jałową zasadą. Musicie się zwrócić do świata przezeń stworzonego, ażeby otrzymać jakąkolwiek wiadomość o jego rzeczywistym charakterze. Jest to ten rodzaj boga, który raz na zawsze stworzył ten rodzaj świata. Bóg pisarzy teistycznych mieszka na również czysto abstrakcyjnych wyżynach, jak i absolutyzm. Absolutyzm wywarł na niego pewien wpływ, gdy przeciwnie zwykły teizm jest bardziej niedorzeczny, lecz i jeden i drugi są zarówno nadziemskie i bujają w próżni. Filozofia, jakiej potrzebujecie, jest taka, która nie tylko ćwiczy waszą władzę intelektualnej abstrakcyi, lecz także nawiązuje jakieś pozytywne nici z pozytywnym światem skończonych bytów ludzkich.

Potrzebujecie systematu, któryby łączył w sobie właściwą uczonym lojalność względem faktów i gotowość do liczenia się z niemi, duch przystosowania i akkomodacyi, z dawnym zaufaniem do wartości ludzkich i wynikającą stąd samorzutnością typu religijnego lub romantycznego. Oto więc na czem polega nasz dylemat: znajdujecie obie połowy waszego *quaesitum* beznadziejnie rozdzielonemi. Znajdujecie empiryzm w połączeniu z nieludzkością i niereligijnością; lub gdzieindziej znajdujecie filozofią racjonalistyczną, która oczywiście może się nazwać religijną, lecz która trzyma się zdala od wszelkiej określonej styczności z konkretnymi faktami, z radościami i smutkami życia.

Nie jestem pewien tego, jak wielu wśród was żyje w dość blizkiej styczności z filozofią, aby w całej pełni zrozumieć, co mam na myśli, czyniąc ten ostatni zarzut. Zatrzymam się więc nieco dłużej nad tym brakiem realizmu we wszelkich systematach racjonalistycznych, który tak zraża poważnego miłośnika faktów.

Żałuję, że nie zachowałem paru pierwszych kartek z wypracowania złożonego mi przed rokiem lub dwoma przez jednego ze studentów. Wyświetliłyby one stanowisko moje

tak dobrze, że pragnąłbym je wam odczytać w tej chwili. Młodzieniec ów, który uzyskał stopień w jednym z zachodnich kolegiów, pisał, że miał zawsze to przeświadczenie, iż ktokolwiek wchodzi do sali wykładów filozoficznych, ma rozpocząć obcowanie z wszechświatem zupełnie odmiennym od tego, jaki pozostawia za sobą na ulicy. Oba te światy, twierdzi on, mają z sobą tak mało wspólnego, iż niepodobieństwem jest zajmować umysł obu jednocześnie. Świat konkretnych i osobistych doświadczeń, jakim jest świat ulicy, jest ponad wszelkie wyobrażenie mnogi, powikłany, mętny, nużący i smutny. Świat, do którego wprowadza profesor filozofii, jest prosty, czysty i szlachetny. Niema w nim wcale sprzeczności, zapelniających życie potoczne. Architektura jego jest klasyczna. Zasady rozumu zakreslają jego kontury, konieczności logiczne wiążą jego części, czystość i godność są tem, co w nim się najbardziej odbija. Jest to rodzaj świątyni marmurowej, świecącej na szczycie wzgórza.

Ze stanowiska faktów jest on w mniejszym stopniu relacją o świecie rzeczywistym, niż jasnym dodatkiem, wybudowanym na nim, klasycznym sanktuarium, w którym pomyślność racjonalistyczna znajduje ucieczkę od nieznośnie powikłanego i gotyckiego charakteru nagich faktów. Nie jest to wytłumaczenie naszego konkretnego wszechświata, lecz rzecz zgoła odmienna, jego zastępczyni, lekarstwo, schronienie.

Jego temperament, jeśli tu można użyć tego wyrazu, jest rażąco obcy temperamentowi konkretnej egzystencji. Wytworność charakteryzuje nasze filozofie intelektualistyczne. Czynią one zadość w sposób doskonały owemu poszukiwaniu wytwornego przedmiotu kontemplacji, które stanowi tak potężną potrzebę umysłu. Lecz proszę was, spojrzycie poważnie na ten kolosalny wszechświat faktów konkretnych, na ich przerażające zbłąkanie, ich niespodzianki i okrucieństwa, na dzikość przez nie ujawnioną i powiedzcie mi, czy „wytworność“ stanowi ten nieunikniony określnik, który nasuwa się na usta wasze?

Wytworność znajduje swoje miejsce wśród rzeczy, to prawda; lecz filozofia, która oddycha samą tylko wytwornością, nie uczyni nigdy zadość usposobieniu empirycznemu. Wyda mu się ona raczej monumentem sztuczności. To też znajdujemy ludzi wiedzy skłonnych raczej odwrócić się od metafizyki, jako od rzeczy w równym stopniu klasztornej, jak urojonej, oraz ludzi praktycznych, otrząsających kurz filozoficzny z nóg swoich i obierających powołanie dzikiego.

Naprawdę jest coś okropnego w zadowoleniu, którem zapełnia umysł racjonalistyczny systemat czysty, lecz nie realny. Leibniz był umysłem racjonalistycznym mającym jednak nieskończenie więcej zainteresowania dla faktów, niż większość umysłów tego typu. Lecz jeśli poszukujecie wcielenia płytkości, przeczytajcie tylko ową uroczo napisaną jego „Theodiceę“, w której się stara usprawiedliwić postępowanie Boga z człowiekiem i dowieść, że świat, w którym żyjemy, jest najlepszym z możliwych światów. Pozwólcie mi przytoczyć próbkę tego, co mam na myśli.

Miedzy innemi przeszkodami do swego optymizmu Leibniz napotyka na liczbę skazanych na wieczne męki. Przyjmuje on, jako przesłankę od teologów, że liczba ta przewyższa w znacznej mierze ilość zbawionych, przechodzi więc do następującej argumentacji.

„Nawet w tym wypadku, powiada on, złe przedstawi się nam znikomo małym, w porównaniu z dobrem, jeśli weźmiemy pod uwagę rzeczywistą wielkość Państwa Dobrego. Coelius Secundus Curio napisał niewielką książeczkę pod tytułem: „De amplitudine regni coelestis“, która niedawno została przedrukowana. Nie zdołał on jednak objąć całego obszaru Królestwa niebieskiego. Starożytni mieli mało wyobrażenia o dziełach boskich... Zdawało im się, że tylko ziemia nasza jest zaludniona, a nawet pojęcie antypodów było im obce. Resztę świata wyobrażano sobie, jako kilka świecących się kul zamkniętych w nielicznych kryształowych sferach. Lecz dziś, jakiegokolwiek przyznamy granice wszechświatowi, winniśmy uznać, że zawiera on niezliczone kule równie wiel-

kie, jak nasza lub większe od niej, które mają również prawo do utrzymania na powierzchni swojej obdarzonych rozumem mieszkańców, chociaż stąd nie wynika, iżby byli nimi ludzie. Ziemia nasza jest zaledwie jednym z sześciu głównych towarzyszy naszego słońca. Gdy wszystkie stałe gwiazdy są słońcami, łatwo dostrzegamy, jak małe miejsce zajmuje ziemia wśród rzeczy widzialnych, skoro jest satelitą jednego tylko z licznych słońc. Otóż wszystkie te słońca nie mogą być zamieszkane przez nikogo, jak tylko przez istoty szczęśliwe; a nic nie zmusza nas do przypuszczenia, że liczba potępionych jest tak znaczna; *bardzo nieliczne bowiem przykłady i okazy wystarczyłyby dla osiągnięcia tej korzyści, którą dobre osiąga ze złego*. Nadto, skoro niema powodu do przypuszczenia, że gwiazdy są wszędzie, czyż nie może być rozległej przestrzeni poza obszarem gwiazd? A cała ta niezmierzona przestrzeń otaczająca... może być wypełniona szczęściem i chwałą...

„I cóż wówczas stanie się z rozważaniami naszej ziemi i jej mieszkańców? Czy nie ściąga się to wszystko do rozmiarów znacznie mniejszych, niż punkt fizyczny, skoro ziemia nasza jest tylko punktem, jeśli ją porównamy do odległości gwiazd stałych. Tak więc, skoro ta część wszechświata, którą my znamy, jest prawie znikającą w porównaniu z nieznaną nam, której istnienie wszakże zmuszeni jesteśmy przyjąć; skoro wszystko złe, o jakim wiemy, znajduje się w tej części, która jest prawie niczem, wynika stąd, że wszystko złe jest prawie niczem w porównaniu z dobrem, które wszechświat zawiera“.

W innem miejscu Leibniz tak ciągnie dalej:

„Istnieje rodzaj sprawiedliwości, która nie zmierza ani do poprawy występnego, ani do dania przykładu innym, ani do naprawy krzywdy. Sprawiedliwość ta spoczywa na czystem poczuciu właściwości, które znajduje pewne zadowolenie w ekspiacji złego czynu. Socynianie i Hobbes oponowali przeciwko tej karzącej sprawiedliwości, która jest, właściwie mówiąc sprawiedliwością mściwą, a którą Bóg w wielu wy-

padkach zachował dla siebie... Jest ona zawsze oparta na właściwości i czyni zadość nie tylko stronie pokrzywdzonej, lecz także wszystkim mądrym widzom ze strony w ten sam sposób, w jaki piękna muzyka, lub wytworne dzieło architektury zadawalnia dobrze zorganizowany umysł. W taki to sposób męki potępionych trwają nadal, chociaż nie służą już dla odstraszenia grzesznika, a nagroda błogosławionych trwa w dalszym ciągu, chociaż już nikogo nie utrwała w dobrych czynach. Potępienci ściągają nawet na siebie nowe kary, przez to, że grzeszą nadal, a błogosławieni zyskują sobie nowe rozkosze przez nieustanny postęp w dobrem. Oba te fakta spoczywają na zasadzie właściwości... gdyż Bóg, jak to już nadmieniałem, uczynił wszystkie rzeczy harmonijnymi w najwyższym stopniu“.

Zbyt widocznem jest słabe poczucie rzeczywistości, cechujące myśl Leibniza, abyśmy potrzebowali je podkreślać. Widocznem jest, że realistyczny obraz tego, co przeżywać musi dusza potępiona nie zbliżał się nigdy do podwoi jego umysłu. Ani też nie przyszło mu na myśl, że im mniejsza jest liczba „próbek“, należących do rodzaju „dusz potępionych“, które Bóg rzuca, jako datek dla wieczystej właściwości, tembardziej niesprawiedliwie uzasadniona jest chwała błogosławionych. To, co nam daje, jest oziębłym ćwiczeniem literackim, którego zabawnej istoty nie rozgrzewa nawet ogień piekielny.

A nie sądzicie, że dla wykazania płytkości filozofii racjonalistycznej zmuszony zostałem cofnąć się aż do płytkiego, ubranego w perukę stulecia. Optymizm dzisiejszego racjonalizmu brzmi również płytko dla umysłów kochających fakta. Wszechświat rzeczywisty jest czemś szeroko otwartym, racjonalizm zaś tworzy systemata, a systemata muszą być zamknięte. Dla ludzi życia praktycznego doskonałość jest czemś odległym i będącym wciąż w stanie wykańczania. Dla racjonalisty jest to tylko złudzenie skończoności i względności: bezwzględna istota rzeczy jest doskonałością odwiecznie wykończoną.

Świetny przykład buntu przeciwko wodnistemu i płytkiemu optymizmowi kursującej filozofii religijnej znajdujemy w piśmie owego dzielnego pisarza anarchistycznego, Morrisona I. Swifta. Anarchizm autora posuwa się cokolwiek dalej niż mój własny, gdyż przyznaję się, że w znacznej mierze współczuję temu niezadowoleniu z idealistycznego optymizmu, dziś tak rozpowszechnionego i wiem, że niektórzy z was będą z nim sympatyzowali z całego serca. Zaczyna on broszurę o „Poddanstwie człowieka“ od szeregu doniesień reporterskich o samobójstwach, wypadkach śmierci głodowej, jako próbkach naszego ucywilizowanego ustroju, jako to:

„Po dokonaniu licznych wędrówek w głębokim śniegu z jednego końca miasta na drugi w daremnej nadziei znalezienia zajęcia, będąc z żoną i z sześciorgiem dzieci pozbawiony pokarmu i wyrzucony z mieszkania w jednej z odległych ulic wschodniej dzielnicy wskutek niepłacenia komornego, Jan Corcoran, urzędnik biurowy zakończył dziś życie swoje, zażywając dawkę karbolu. Corcoran stracił stanowisko swoje trzy tygodnie temu wskutek choroby, a podczas okresu bezrobocia szczupłe oszczędności jego zostały wyczerpane. Wczoraj otrzymał on pracę w oddziale zamiataczy śniegu, lecz był zbyt osłabiony po chorobie i zmuszony po upływie godziny porzucić próbę operowania łopatą. Wówczas rozpoczął nanowo ponure zadanie poszukiwania pracy. Zupełnie zniechęcony wrócił do domu wczoraj wieczór, aby znaleźć głodną rodzinę i przybite do drzwi ogłoszenie o wyrzuceniu z mieszkania. Następnego poranka zażył truciznę.

„Doniesienia o wielu podobnych wypadkach leżą przedemną, pisze dalej p. Swift; możnaby łatwo zapisać niemi encyklopedyę. Nieliczne, które tu przytoczyłem, niech posłużą do wytłomaczenia wszechświata. „Jesteśmy świadomi obecności Boga w tym świecie“, pisze jeden z autorów w jednym z świeżych miesięczników angielskich (sama obecność złego w doczesnym porządku świata, jest warunkiem doskonałości porządku wiecznego, pisze prof. Royce¹⁾). „Absolut

¹⁾ W dziele „The World and the Individual“, t. II, str. 385.

wzbogaca się przez każdy rozdźwięk i przez każdą rozma-
itość, którą obejmuje“, mówi F. H. Bradley¹⁾. Ma on na
myśli, że ci zamordowani ludzie wzbogacają wszechświat
i to się zowie filozofią. Lecz gdy profesorowie Royce i Brad-
ley razem z całym tłumem prostodusznych i dobrze odżywio-
nych myślicieli odsłaniają Rzeczywistość i Absolut i wyrozu-
mówują precz zło i cierpienie, są one w rzeczywistości stanem
jedynych istot, znanych nam gdziekolwiek bądź we wszech-
świecie, a obdarzonych rozwiniętą świadomością tego, czym
jest wszechświat. To, czego doświadczają one— *jest rzeczy-
wistością*. Daje ona nam bezwzględną fazę wszechświata.
Ci to obdarzeni najlepiej doświadczeniem w naszym zakresie
wiedzy, przez swoje doznawanie osobiste, mogą nam powie-
dzieć, *co jest*. Cóż znaczy *rozmyślanie* o doświadczeniu tych
osób w porównaniu z bezpośredniem jego odczuciem. Filozo-
fowie pracują w cieniu, ci zaś, którzy żyją i czują, znają
prawdę. A umysł ludzkości — nie tylko umysł filozofów
i klas posiadających — lecz umysł szerokich mas ludzi my-
ślących i czujących w milczeniu, przychodzi do tego poglądu.
Oni teraz sądzą wszechświat, jak dotąd pozwalali hierofan-
tom religii i nauki sądzić siebie...

„Ten robotnik z Cleveland, zabijający dzieci swoje
i siebie samego (inny z przytoczonych wypadków), jest
jednym z elementarnych a doniosłych faktów w tym
współczesnym świecie i w tym wszechświecie. Nie można
go usunąć przy pomocy pochlebstw lub zredukować do zera
za pomocą wszystkich traktatów o Bogu, Miłości i Bycie,
bezzradnie istniejących w swej monumentalnej próżni. Jest
to jeden z prostych, niedających się zredukować pierwiast-
ków w życiu tego świata, po milionach lat jego istnie-
nia i dwudziestu stuleciach chrześcijaństwa. Jest on tem
w świecie moralnym, czym atomy lub podatomy w świecie
fizycznym, czemś pierwotnem, niezniszczalnem. A to, co
ogłasza światu, jest to obłuda wszelkiej filozofii, która nie

¹⁾ „Appearance and Reality“, 204.

widzi w podobnych wypadkach ostatecznego czynnika wszelkiego doświadczenia świadomego. Fakta te w sposób niepokonany dowodzą nicości religii. Człowiek nie da już religii dwóch tysięcy stuleci lub nawet dwudziestu stuleci na nową próbę i na marnowanie czasu ludzkiego. Czas jej przeminął; próba jej skończyła się; jej własne wyniki niweczą ją. Ludzkość nie ma eonów i wieczności dla wypróbowania zdyskredytowanych systematów“ ¹⁾).

Taka jest reakcyja empirycznie usposobionego umysłu na racjonalistyczny cennik. Jest to bezwzględne: „Nie, dziękuje panu“. „Religia“, powiada p. Swift, „podobna jest do sonambulisty, dla którego rzeczy realne są niczem“. A podobny, chociaż może mniej intensywnie naładowany uczuciem będzie wyrok każdego poważnie badającego miłośnika filozofii w dniu dzisiejszym, który się zwróci do profesorów filozofii dla zadośćuczynienia pełni potrzeb natury swojej. Pisarze empiryczni dają mu materjalizm, racjoniści ofiarują mu coś religijnego, lecz dla tej religii rzeczy są „próżnią“. Staże się więc sędzią nas, filozofów. Mięcy czy twarde, nie zadawałnają go w równej mierze. Żaden z nas nie powinien lekceważyć jego wyroku, gdyż ostatecznie jego to umysł jest typowo doskonały, jako umysł, którego summa wymagań jest największa, którego krytycyzm i niezadowolenie są fatalne.

Jest to punkt, w którym zaczyna ukazywać się właśnie rozwiązanie zagadnienia. Proponuję tę rzecz dziwacznie nazwaną, pragmatyzm, jako filozofię, mogącą zadość uczynić obu rodzajom wymagań. Może on zostać religijnym na wzór racjonalizmu, lecz jednocześnie, podobnie jak empiryzm, zachować najżywsze zetknięcie z faktami. Mam nadzieję, że potrafię udzielić wielu z Was również korzystną o nim opinię, jaką sam posiadam. Gdy jednak zbliża się koniec mojej godziny, nie będę wprowadzał pragmatyzm we własnej oso-

¹⁾ Morrison I. Swift. „Human Submission“, cz. druga. Filadelfia, Liberty Press. 1905, str. 4—10.

bie. Zacznę od niego jednocześnie z uderzeniem zegara, zwiastujące następujący wykład. W chwili obecnej wolę wrócić cokolwiek do tego, com już powiedział.

Jeśli ktokolwiek z Was tu obecnych należy do filozofów zawodowych, a wiem, że niektórzy są takimi, niezawodnie by odczuć musiał moje przemówienie dotychczasowe, jako surowe nie do darowania, prawie nie do uwierzenia. Umysły miękkie i umysły twarde, co za barbarzyńska rozjemczość! I wogóle, gdy filozofia cała utworzona jest z delikatnych intelektualności, subtelności i skrupułów, gdy w granicach swoich dopuszcza wszelkie połączenia i przejścia, co za surowa karykatura i redukcya rzeczy najwyższych do najniższych, owo przedstawienie jej, jako pola brutalnej walki dwóch wrogich sobie temperamentów. Co za dziecinnie powierzchowny pogląd i znowuż jak niedorzecznem jest traktować jako zbrodnię abstrakcyjność systematów racjonalistycznych i potępiać je za to, że przedstawiają się jako sanktuaria i miejsce ucieczki, raczej niż jako dalszy ciąg świata faktów! Czyliż nie są wszystkie teorie lekarstwami i miejscami ucieczki? A jeśli filozofia ma być religijną, jak może ona być czemś innem, jak tylko miejscem ucieczki od brutalnej powierzchni rzeczywistości? Co może uczynić lepszego, jak wznieść nas ponad nasze zwierzęce zmysły i wskazać szlachetniejszy dom dla umysłów naszych w owem wielkiem rusztowaniu zasad idealnych, na którem spoczywa wszelka rzeczywistość, a które odgaduje rozum? Jak zasady i poglądy ogólne mogą być czemś innem, jak tylko zarysem abstrakcyjnym? Czy katedra kolońska wybudowana została bez planu nakreślonego przez architekta na papierze? Czy wytworność sama w sobie jest rzeczą odrażającą? Czy konkretna surowość jest jedyną rzeczą prawdziwą?

Proszę mi wierzyć, iż odczuwam całą siłę oskarżenia. Obraz, który nakreśliłem jest rzeczywiście potwornie uproszczony i surowy. Lecz, podobnie jak i każda abstrakcya, okaże się użytecznym. Jeśli filozofowie mogą abstrakcyjnie

pojmować życie wszechświata, nie powinni narzekać na abstrakcyjne traktowanie życia samej filozofii. Faktycznie mówiąc, obraz przeze mnie skreślony, jakkolwiek chropawy i szkicowy, jest literalnie prawdziwym. Temperamenty z ich pragnieniami i odpornością określają filozofie ludzkie i będą je zawsze określały. Szczegóły systematu mogą być przedmiotem poszczególnych dyskusyi, a gdy badacz pracuje nad systematem, może zapomnieć o lesie dla poszczególnego drzewa. Lecz skoro praca została spełniona, umysł wykonywa zawsze swój wielki akt sumowania, a system stoi nadal wobec nas, jako rzecz żyjąca z tą szczególną prostą nutą indywidualności, która kusi naszą pamięć, podobnie jak wspomnienie człowieka, gdy zmarł nasz przyjaciel lub nieprzyjaciel. Nietylko Walt Whitman mógł napisać: „Kto dotyka tej książki, dotyka człowieka“. Książki wszystkich wielkich filozofów podobne są do tyłuż ludzi. Nasze poczucie osobistego, esencjonalnego aromatu w każdym z nich typowego, lecz nie dającego się opisać, stanowi najsubtelniejszy owoc naszego własnego wykończonego wykształcenia filozoficznego. To, czem pretenduje być systemat, jestto obraz wielkiego, boskiego wszechświata. Czem jest istotnie, i to niekiedy w sposób jaskrawy, jest ujawnieniem tego, jak intensywnie dziwacznym jest bukiet osobisty niektórych z naszych bliznich. Skoro raz zredukujemy go do tych terminów a (wszystkie nasze filozofie dają się do nich zredukować w umysłach, które wiedza uczyniła krytycznymi), nasze obcowanie z systematem ściąga się do nieformalnej, lecz instynktowo ludzkiej reakcyi zadowolenia lub przykrości. Stajemy się również arbitralni w przyjęciu lub odrzuceniu, jak wówczas, gdy jaka osoba poszukuje naszych względów; wyroki nasze ujęte są w proste przymiotniki pochwały lub nagany. Oceniamy cały charakter wszechświata tak, jak go odczuwamy, reagując na bukiet filozofii, którą nam ofiarują, a jedno słowo wystarcza.

„Na miejsce żyjącej przyrody, mówimy, wśród której

Bóg stworzył człowieka“ ¹⁾ — ów mglisty pomysł, owa drewniana z gruba sklecona rzecz, owa niedoleżna sztuczność, ów stęchły wytwór sali szkolnej, owo marzenie senne chorego człowieka! Precz z niem! Precz z niemi wszystkimi! To niemożliwość!

Praca nasza nad szczegółami systematu jest oczywiście tem, co daje nam wypadkowe wrażenie o filozofii, lecz na to właśnie wypadkowe wrażenie reagujemy. Biegłość w filozofii mierzy się stanowczością naszych sumaryzujących reakcy; bezpośrednim, dającym się ująć epitetem, którym odpowiada znawca na takie skomplikowane przedmioty. Niekonieczną wszakże jest wielka wprawa, aby epitet odpowiedni przyszedł na usta. Mało jest osób, mających swoją ostatecznie sformułowaną filozofię. Lecz prawie każdy z nas posiada właściwe sobie odrębne poczucie pewnego ogólnego charakteru wszechświata i niedostateczności dla jego kompletnego wyrażenia systematów poszczególnych, które zna. Nie pokrywają one całkowicie *jego* świata. Jeden z nich jest zbyt pobieżny, drugi nadto pedantyczny, trzeci jest zbiorowiskiem mniemań, czwarty zbyt chorobliwy, piąty nad miarę sztuczny i t. d. W każdym razie on i my wiemy o tem, że filozofie te nie są w odpowiedniej linii, nie we właściwym są tonie i nie mają poco przemawiać w imieniu wszechświata. Plato, Locke, Spinoza, Mill, Caird, Hegel — oględnie unikam nazwisk bliższych naszego domu! — jestem przeświadczony, że dla wielu z Was, moi słuchacze, nazwiska te są mało czem więcej, ponad tyleż ciekawych osobistych dróg do niepowodzenia. Byłby to oczywisty absurd, gdyby te sposoby ujmowania wszechświata były istotnie prawdziwe.

My, filozofowie, musimy się liczyć z podobnemi uczuciami z waszej strony. Powtarzam, iż w ostatniej instancyi one to będą sędziami wszystkich naszych filozofii. Ostatecz-

¹⁾ Statt der lebendiger Natur,
Da Gott die Menschen schuf hinein.
(„Faust“ Goetego).

nym zwyczajnym poglądem na rzeczy będzie ten, który się okaże najbardziej *impressywnym* dla umysłów o normalnym składzie.

Jeszcze słowo, a mianowicie o tem, że filozofie muszą być z konieczności abstrakcyjnymi zarysami. Są zarysy i zarysy; zarysy gmachów, które są *pełne*, pomyslane trójwymiarowo przez ich twórcę i plany płasko wyrażone na papierze przy pomocy linijki i cyrkla. Plany takie zostają nędzne i wychudłe nawet po wykonaniu z kamienia i cementu, a zarys pozwala już przewidzieć ten wynik. Szkic, sam przez się jest ubogi, to prawda, lecz niekoniecznie nasuwa myśl o ubogiej rzeczy. Empirycy pobudzeni są do swego gestu pogardy przez istotne ubóstwo tego, o czem nasuwają myśl zwykle filozofie racjonalistyczne. Systemat Herberta Spencera nasuwa tu dobry przykład. Racjonalisci odczuwają olbrzymi szereg jego niedoskonałości. Jego oschły temperament nauczyciela szkolnego, jego katarynkową jednostajność, jego predylekcyę dla tanich podstawień w argumentacyi, jego brak wykształcenia nawet w zasadach mechanicznych, ogólną mglistość jego idei podstawowych, cały jego system drewniany, jakby zbity z popekanych sosnowych desek,—a jednak połowa Anglii życzy sobie, aby był pochowany w opactwie westminsterskim ¹⁾.

Dlaczego? Dlaczego Spencer budzi tak wiele szacunku mimo tylu słabych stron, widocznych dla racjonalistycznego oka? Dlaczego tylu ludzi wykształconych odczuwających te słabe strony, może wy i ja sam, pragniemy mimo to widzieć go w opactwie?

Oto dlatego, że czujemy, iż jego serce jest filozoficznie *we właściwem miejscu*. Jego zasady mogą być tylko skórą i kośćmi, lecz bądź co bądź książki jego usiłują przyjąć specjalny kształt tego specjalnego szkieletu świata. Hałas faktów daje się słyszeć we wszystkich jego rozdziałach, cytowanie faktów nigdy nie ustaje, podnosi on fakta, zwraca się

¹⁾ Angielski Panteon (groby znakomitych ludzi).

w ich stronę, i to wystarcza. To oznacza właściwy *rodzaj* rzeczy dla umysłu empirycznego.

Filozofia pragmatyczna, o której mam nadzieję pomóc w przyszłym wykładzie swoim, zachowuje również serdeczny stosunek z faktami, lecz tem się różni od filozofii Spencera, że ani zaczyna, ani kończy na wyrzuceniu za drzwi pozytywnych konstrukcyi religijnych: traktuje je również serdecznie.

Mam nadzieję, iż będę mógł doprowadzić Was do tego przeświadczenia, że stanowi ona ową właśnie pośredniczącą metodę myślenia, której Wy poszukujecie.

WYKŁAD II.

Co znaczy pragmatyzm.

Kilka lat temu, mieszkając w górach razem z obozującym tam towarzystwem a powracając z samotnej przechadzki zastałem cały obóz zajęty gorącą dysputą metafizyczną. Przedmiotem dyskusyi była wiewiórka — żywa wiewiórka, którą wyobrażano sobie po jednej stronie pnia drzewa, gdy po przeciwnej stronie wyobrażano sobie stojącego człowieka. Człowiek stara się dostrzedz wiewiórkę, krążąc szybko dokoła drzewa; lecz jakkolwiek szybko obiega, wiewiórka biegnie również piędkiem, utrzymując zawsze pień drzewa między sobą a człowiekiem, tak iż tamten nie może jej dostrzedz. Wynikające stąd zagadnienie metafizyczne polega na tem: *czy człowiek obiega dokoła wiewiórki, czy nie?* Obiega on dokoła drzewa, to pewne, wiewiórka zaś jest na drzewie; lecz czy obchodzi on dokoła wiewiórki? Przy nieograniczonym czasie, jakim rozporządzano w pustyni, dyskusya została doprowadzona do wyczerpujących wyników. Każdy zajął jedno ze stanowisk i upierał się przy nim, a liczba zwolenników była po obu stronach jednakowa.

Każda strona, gdy ukazałem się, odwoływała się do mnie, abym przyłączając się dał jej większość. Pamiętając

o scholastycznym prawidle, głoszącem, że ilekroć spotkamy się ze sprzecznością, powinniśmy uczynić rozróżnienie, zacząłem go szukać i znalazłem następujące:

„Która ze stron ma rację, rzekłem, zależy to od tego, co *praktycznie* macie na myśli, mówiąc, że okrażacie wiewiórkę. Jeśli macie na myśli, że stoicie najprzód na północ od niej, później na wschód, później na południe, później na północ znowu i t. d. to oczywiście człowiek okraża wiewiórkę, gdyż zajmuje jedno po drugim te położenia. Lecz jeśli przeciwnie, macie na myśli to, iż staje on najprzód na wprost jej, później z prawa, z tyłu, z lewa i znowu na wprost, to oczywiście jest, iż człowiek nie krąży dokoła wiewiórki, albowiem wskutek ruchów wyrównywających, które wykonywa wiewiórka, brzusek jej jest stale zwrócony ku człowiekowi a grzbiet w przeciwną stronę. Zróbcie to rozróżnienie i nie będzie powodu do dalszej dyskusyi. Jedni i drudzy mają rację, albo jej nie mają, stosownie do tego, czy pojmują krążenie dokoła w ten czy w inny sposób!“.

Chociaż jeden lub dwóch z najbardziej zapalonych dysputantów nazwało przemówienie moje wybiegiem szuler-skim i wołało, że nie chce siedzenia na dwóch stołkach, ani scholastycznego rozszczepiania włosów, lecz ma na myśli jasne i uczciwe angielskie „dokoła“, większość wszakże była tego zdania, że rozróżnienie usuwało dyskusję.

Przytaczam tę pospolitą opowieść dlatego, iż zawiera ona szczególnie prosty przykład tego, o czem zamierzam mówić obecnie, jako o *metodzie pragmatycznej*. Metoda pragmatyczna jest, mówiąc poprostu, metodą roztrzygania dyskusyi metafizycznych, które bez tego mogłyby się ciągnąć nieskończenie. Czy świat jest jednością, czy mnogością? Czy ulega przeznaczeniu, czy jest wolny? Materyalny, czy duchowy? Mamy tu pojęcia, z których każde może się stosować, albo nie stosować do świata. A dyskusye o takich pojęciach ciągną się bez końca. Metoda pragmatyczna w takich wypadkach polega na interpretacyi każdego pojęcia przez wysnucie z nich odpowiednich praktycznych konse-

kwencyi. Jaką to różnicę zrobi dla kogokolwiek, jeśli to pojęcie okaże się prawdziwym raczej niż tamto? Jeśli nie można wykryć żadnej praktycznej różnicy, wówczas obie alternatywy znaczą, praktycznie mówiąc, jedno i to samo i wszelka dyskusya staje się jałową. Jeśli dyskusya jest poważną, powinniśmy być w stanie wykazać praktyczną różnicę, która by wynikała w zależności od tego, czy jedna, czy druga strona ma rację.

Rzut oka na historję idei objaśni nas jeszcze lepiej co do tego, czem jest pragmatyzm. Termin jest zapożyczony od tegoż samego greckiego wyrazu *πράγμα* (pragma), co znaczy czynność, od którego wywodzą się nasze wyrazy praktyka i praktyczny. Po raz pierwszy wprowadził go do filozofii p. K. Peirce w 1878 r. W artykule pod tytułem „Jak uczynić jasnymi nasze idee“, drukowanym w styczniowym zeszytacie: „Popular Science Monthly“ z tego roku ¹⁾, Peirce, po wytknięciu, że wszystkie nasze przeświadczenia są w rzeczywistości prawidłami postępowania, twierdzi, że dla rozwinięcia znaczenia jakiejś myśli potrzebujemy tylko oznaczyć postępowanie, które z niej wynika że postępowanie jest dla nas jedynem jej znaczeniem. Faktem zaś namacalnym, tkwiącym u podstawy wszystkich naszych rozróżnień myślowych, jakkolwiek subtelnymi są, jest ten, że żadne z nich nie jest niczem innem, jak tylko możliwą różnicą w praktyce.

Dla osiągnięcia więc doskonałej jasności w myślach naszych o przedmiocie, powinniśmy jedynie rozważać, jaki możliwy praktyczny skutek pociąga za sobą ten przedmiot: jakich wrażeń możemy się od niego spodziewać, jakie winniśmy przygotować reakcye. Nasze wyobrażenie o tych skutkach, czy to bezpośrednich, czy odległych, stanowi dla nas całość kształt naszego pojęcia o przedmiocie, o ile pojęcie to ma wogóle jakieś pozytywne znaczenie.

Taka jest zasada Peirce'a, zasada pragmatyzmu. Nikt

¹⁾ Artykuł ukazał się po francusku w „Revue Philosophique“, grudzień 1878 i styczeń 1879.

na nią nie zwracał uwagi w ciągu dwudziestu lat, dopóki nie zwróciłem na nią uwagi w przemówieniu wobec towarzystwa filozoficznego Howissona przy uniwersytecie Kalifornijskim i nie uczyniłem jej specjalnego zastosowania do religii. Około tego czasu (1898) chwila, zdaje się, była dojrzałą do jego przyjęcia. Wyraz „pragmatyzm“ rozszerzył się i obecnie bardzo często spotyka się na kartach czasopism filozoficznych. Wszędzie spotykamy się z „ruchem pragmatycznym“, o którym jedni mówią z szacunkiem, inni z pogardą, lecz rzadko kto z jasnym zrozumieniem. Oczywiście jest, że wyraz ten okazał się dogodnym do ujęcia całego szeregu dążeń, którym dotychczas brakowało nazwy zbiorowej i że był jego utrwalil się.

Aby ocenić doniosłość zasady Peirce'a potrzeba przyzwyczaić się stosować ją w konkretnych wypadkach. Przed kilku laty przekonałem się, że Ostwald, głośny chemik lipski, czyni zupełnie wyraźne zastosowanie zasady pragmatyzmu w swoich odczytach o filozofii i wiedzy, chociaż nie nazywa jej po imieniu.

„Wszystko co należy do rzeczywistości wpływa na nasze postępowanie, a ten wpływ jest znaczeniem rzeczy dla nas. Mam zwyczaj stawiać takie pytania moim uczniom: W jakim względzie świat różniłby się, gdyby ta lub inna alternatywa była prawdziwą? Jesliby się nie nie zmieniło, przeciwstawność nie ma sensu“.

To znaczy, że pogląd przeciwny ma praktycznie dla nas to samo znaczenie, a innego znaczenia, prócz praktycznego, niema dla nas wcale. Ostwald w jednym z ogłoszonych przez się odczytów, daje następujący przykład, wyjaśniający tę myśl. Chemicy przez długi czas byli w niezgodzie co do wewnętrznej budowy niektórych ciał zwanych „tautomerycznymi“. Własności ich mogą być wytłumaczone w równej mierze przypuszczeniem istnienia niestalego atomu wodoru, który oscyluje wewnątrz cząsteczki, jak i tem, że są mieszaniną niestalą dwóch odmiennych ciał. Spór był gorący, lecz nigdy nie mógł być rozstrzygnięty. „Nie byłby się nigdy rozpoczął,



powiada Ostwald, gdyby przeciwne strony zapytały się, jaki fakt eksperymentalny mógłby przedstawiać się odmiennie w zależności od tego, czy jeden, czy drugi z poglądów wymienionych jest prawdziwy. Okazałoby się bowiem, że żadnej różnicy faktycznej wyniknąć stąd nie mogło; i spór okazałby się również nierealnym, jak w tym wypadku, gdy dawniej, chcąc wytłomaczyć podnoszenie się ciasta pod wpływem drożdży, jedni powoływali się na djabełka, inni zapewniali, że prawdziwą przyczyną jest chochlik¹⁾.

Zdumiewajacem jest, jak wiele dyskusji filozoficznych redukuje się do nicości w chwili, gdy poddajemy je tej prostej próbie wyciągnięcia konkretnej konsekwencji. Nie może być żadnej różnicy gdzieś, któraby nie *czyniła* jakiejś różnicy gdzieindziej; niema różnicy w prawdzie abstrakcyjnej, któraby się nie ujawniła, jako różnica w konkretnym fakcie i postępowaniu, wynikającym z tego faktu, jako wytknięciem komuś, gdzieś, kiedyś i w jakikolwiek sposób. Cała czynność filozofii powinna polegać na znalezieniu, jaką istotną różnicę stanowić będzie dla was i dla mnie w pewnych określonych chwilach życia ta okoliczność, że ta lub inna określona formuła świata okaże się prawdziwą.

Niema bezwzględnie nic nowego w metodzie pragmatycznej. Sokrates był jej zwolennikiem. Arystoteles stosował ją metodycznie. Locke, Berkeley i Hume dali przyczynki do prawdy, tu i owdzie posługując się nią. Shadworth Hodgson kładzie nacisk na to, że rzeczywistością jest tylko to, co my o niej wiemy. Lecz ci poprzednicy pragmatyzmu posługiwali się nią tylko fragmentarycznie. Stanowili oni

¹⁾ „Theorie und Praxis, Zeitschr. des Osterreichischen Ingenieur Vereines, 1905, № 4 i 6. Znajduję jeszcze bardziej radykalny pragmatyzm w jednym z przemówień prof. W. S. Franklin'a: „Sądzę, że najbardziej niezdrowem pojęciem o fizyce, nawet wówczas, jeśli student zdoła osiągnąć je, jest to, że jest ona nauką o masach, cząsteczkach i eterze; przeciwnie, uważam za najzdrowsze, nawet w tym wypadku, kiedy student nie może go ująć, to, które fizykę określa jako naukę, o chwytaniu i popychaniu ciał“ Science, 2 stycznia 1908 r.

tylko preludjum. Dopiero w naszych czasach metoda ta uogólniła się świadoma misji powszechnej, sięgnęła po losy zwycięzcy, w które wierzę i mam nadzieję ostatecznie na-
technąć was własną wiarą.

Pragmatyzm przedstawia powszechnie znane stanowisko w filozofii: stanowisko empiryczne; lecz zdaje mi się, że je przedstawia w sposób bardziej radykalny i mniej podlegający zarzutom, niż jakiegokolwiek inne dotąd uwzględniane. Pragmatysta odwraca się stanowczo i raz na zawsze od całego stosu zaśnieżdżonych nawyknień, drogich dla zawodowych profesorów. Odwraca się od abstrakcyi i niedostateczności, od rozwiązań słownych, od złych racyi *à priori*, od niewzruszonych zasad, zamkniętych systematów, od pretensyi do absolutu i pierwszych początków. Zmierza on ku konkretności i ścisłości, ku faktom, ku czynom i ku potędze. To znaczy, że panuje w nim temperament empiryczny, a zrzeka się racjonalistycznego. To znaczy, że obiera on otwarte powietrze i naturalne możliwości, w przeciwności do dogmatów, sztuczności i pretensyi do celowości w prawdzie.

Jednocześnie nie staje on w obronie jakichkolwiek wyników specjalnych. Jest on tylko metodą. Lecz zwycięstwo powszechne tej metody stanowiłoby o olbrzymiej zmianie tego, co nazwałem w ostatnim wykładzie temperamentem filozofii. Nauczyciele typu ultraracjonalistycznego wymarzliby, jak typ dworaków wymarzał w Rzeczypospolitej, jak typ księży ultramontańskich wymarzał w krajach protestanckich. Wiedza i metafizyka zbliżyłyby się w ogromnym stopniu, pracowałyby faktycznie ręka w rękę.

Metafizyka szła dotąd zwykle bardzo prymitywną drogą. Wiecie, jak ludzie byli przywiązani zawsze do przeciwnej prawu magiczności, a wiecie także, jak donośną rolę miały w niej zawsze *słowa*. Jeśli posiadamy imię lub formułę wcielenia, która go wiąże, mamy władzę nad duchem, geniuszem, elfem, lub inną potęgą czarodziejską. Salomon znał imiona wszystkich duchów i dzięki temu miał nad nimi władzę. Tak wszechświat zawsze przedstawiał się umysłowi naturalnemu,

jako rodzaj zagadki, której klucza poszukiwać trzeba w jakimś rozświetlającym lub przynoszącym potęgę słowie lub imieniu. Słowo to wymienia *zasadę* wszechświata, a posiadanie jego jest to w pewnej mierze posiadanie samego wszechświata. „Bóg“, „Materya“, „Rozum“, „Absolut“, „Energia“ — oto są imiona rozwiązujące zagadkę. Możemy spocząć, gdy posiadamy jedno z nich. Nasze badanie metafizyczne jest skończone.

Lecz jeśli postępujemy według metody pragmatycznej, nie możemy zapatrywać się na takie słowo, jako na zakończenie badania. Z każdego z nich musimy wydobyć praktyczną jego wartość w gotówce, zaprządz go do dzieła w potoku naszego doświadczenia. Wtedy przedstawia się mniej jako rozwiązanie, lecz raczej jako program dalszej pracy, a jeszcze bardziej jako wskazówka sposobów, za pomocą których możemy *zmieniać* istniejące rzeczywistości.

W ten sposób teorie stają się narzędziami, nie zaś odpowiedzią na zagadki, dającą nam prawo na wypoczynek. Nie zatrzymujemy się na nim, lecz idziemy naprzód a przy sposobności przetwarzamy z jego pomocą przyrodę. Pragmatyzm pozbawia sztywności wszystkie nasze teorie, nagina je i każdą zaprzęga do roboty. Nie będąc czemś istotnie nowem, przypomina on niejedną dążność dawnej filozofii. Z nominalizmem naprzykład zgadza się w tem, że zawsze odwołuje się do szczegółów; z utylitaryzmem podziela akcentowanie praktycznej strony, z pozytywizmem pogardę dla rozwiązań słownych, dla bezużytecznych zagadnień i abstrakcyi metafizycznych.

Są to wszystko, jak widzicie, tendencje antiintelektualistyczne. W stosunku do racjonalizmu, jako pretensyi i jako metody, pragmatyzm jest w pełni zbroi i w walce. Lecz, co do punktu ostatecznego, przynajmniej, nie staje on w obronie jakichś specjalnych wyników. Nie ma on ani dogmatów, ani doktryn, prócz swojej metody. Młody pragmatysta włoski, Papini, trafnie to wyraził, mówiąc, że leży on wśród naszych teorii, jak kurytarz w hotelu. Niezliczone

pokoje otwierają się do niego. W jednym z nich znajdziecie może rozprawę ateistyczną, w sąsiednim ktoś, klęcząc, będzie modlił się o wiarę i siłę; w trzecim chemik bada własności ciała, w czwartym fabrykuje się systemat metafizyki idealistycznej, w piątym dowodzi się niemożliwości wszelkiej metafizyki. Lecz wszyscy są właścicielami kurytarza i wszyscy powinni przez niego przejść, aby dostać się do swoich pokojów.

Metoda pragmatyczna nie oznacza więc jakiegos szczególnego wyniku, lecz tylko pewne stanowisko oryentacyjne. *Stanowisko, polegające na odwracaniu się od pierwszych przyczyn, zasad, kategorii, przypuszczalnych konieczności, a zwracaniu się ku rzeczom ostatnim, ku owocom, ku następstwom, ku faktom.*

Tyle o metodzie pragmatycznej! Może powiecie, że więcej ją zachwalałem niż tłumaczyłem, lecz teraz wytłumaczę ją rozlegle, wykazując jej działanie na kilku poszczególnych pospolitych przykładach. Tymczasem zaczęto używać wyrazu pragmatyzm w znaczeniu o wiele szerszem, zaczęto oznaczać nim pewne *teorie prawdy*. Mam zamiar poświęcić cały wykład założeniom tej teorii, skoro utworzę do niej drogę. Mogę więc teraz być bardzo krótkim. Lecz krótki wykład trudny jest do ujęcia, proszę więc, abyście zechcieli podwoić waszą uwagę na jakiś kwadrans. Jeśli niejedno zostanie ciemnem, mam nadzieję wyjaśnić to w późniejszych wykładach.

Jedną z najpomyślniej uprawianych filozofii w naszej dobie jest to, co się nazywa logiką indukcyjną, t. j. badanie warunków, w których rozwijała się nasza wiedza. Pisarze na tem polu zaczęli wykazywać szczególną zgodność co do tego, co znaczą prawa przyrody i składniki faktyczne, gdy sformułowane są przez matematyków, fizyków i chemików. Gdy pierwsze jednostajności matematyczne, logiczne i przyrodnicze zostały wykryte, gdy poznano pierwsze *prawa*, ludzie byli tak porwani jasnością, pięknem i prostotą tych wyników, że uwierzyli, jako odcyfrowali autentycznie wieczne

myśli Boga. Jego to umysł piorunował i połykiwał w syllogizmach. On sądził w przekrojach stożkowych, w kwadratach, pierwiastkach i stosunkach, on geometryzował na wzór Euklidesa. On wytknął planetom prawa Kepplera, kazał prędkości wzrastać w prostym stosunku do czasu w spadających ciałach; on stworzył prawo wstaw dla załamującego się światła; on utworzył klasy, rzędy, rodziny i rodzaje dla roślin i zwierząt a ustalił między nimi odległości. On pomyślał typy wszelkich rzeczy i podzielił ich odmiany; a gdy wykrywamy jedno z tych cudownych urządzeń, chwytamy jego umysł niejako na gorącym uczynku.

Lecz w miarę tego, jak wiedza postępowała naprzód, coraz bardziej utrwalał się pogląd, że większa część, a może wszystkie nasze prawa są tylko przybliżeniami. Same prawa stały się tak liczne, że nie możemy ich policzyć; tyle sprzecznych sobie formuł proponowano we wszystkich gałęziach wiedzy, że badacze przyzwyczaili się do poglądu, że teorie nie są bezwzględna kopią rzeczywistości, lecz że niektóre z nich mogą być użyteczne z pewnego stanowiska. Wielkie ich znaczenie polega na tem, że sumują one fakta dawne a prowadzą do nowych. Są one tylko utworzoną przez człowieka mową; stenografią umysłową, jak niektórzy je nazywają, przy której pomocy zapisujemy nasz stosunek do przyrody; języki zaś, jak wiadomo, dopuszczają wielki wybór w wyrazach i liczne narzecza. W taki sposób dowolność ludzka zastąpiła boską konieczność w logice naukowej. Jeśli wymienię nazwiska Sigwarta, Macha, Ostwalda, Pearsona, Milhauda, Poincaré'go, Duhema, Ruysseña, ci z Was, którzy studują filozofię, z łatwością poznają kierunek, o którym mówię, i uzupełnią tę listę imion.

Na czele tej fali logiki naukowej stoją obecnie pp. Schiller i Dewey z pragmatycznym wyjaśnieniem, na czem polega prawda gdziekolwiekby. Prawda, powiadają oni, w naszych ideach i przekonaniach znaczy wszędzie to samo, co i w nauce. Znaczy ona tylko tyle, że *idee (które same są tylko częściami naszego doświadczenia), stają się prawdzi-*

wemi w tej samej mierze, w jakiej pozwalają nam wejść w zadawalniający stosunek z innymi częściami naszego doświadczenia, zsumować go i przedzierać się w jego obrębnie za pomocą skrótów myślowych zamiast iść śladem nieskończonego następstwa poszczególnych zjawisk. Każda idea, którą możemy, że tak powiem, osiedlać, która może pomyślnie przenosić nas z jednego zakresu naszego doświadczenia do innego, wiążąc rzeczy w sposób zadawalniający, działając w sposób pewny, upraszczając i oszczędzając pracę, jest prawdziwą w takiej samej mierze, prawdziwą *instrumentalnie*. Taki jest instrumentalny pogląd na prawdę, wykładany w Chikago z takim powodzeniem; pogląd, że prawda w naszych ideach oznacza ich zdolność do „działania“, tak świetnie wygłaszana w Oksfordzie.¹⁾ P. p. Dewey, Schiller i ich zwolennicy, wytwarzając to ogólne pojęcie wszelkiej prawdy, szli jedynie za przykładem geologów, biologów i filologów. Przy zakładaniu tych nauk lub innych, droga prowadząca do pomyślnych rozwiązań polegała zawsze na tem, że wybierano jakąś prostą sprawę, dającą się obserwować, jak na przykład denudacya powierzchni ziemi pod wpływem wody atmosferycznej, lub odmiana typu, czy też zmiana dyalektu przez wcielenie nowych wyrazów lub wymawiań—a następnie uogólniano ją, stosując do wszystkich czasów i otrzymując rozległe skutki przez sumowanie oddziaływań w ciągu długich wieków.

Sprawą dającą się obserwować, którą Schiller i Dewey wyróżniają dla uogólnienia, jest ta pospolita, przy której pomocy tworzymy *nowe poglądy*. Proces tu zawsze jest jednakowy. Osobnik ma już cały szereg dawnych poglądów, lecz spotyka się z nowem doświadczeniem, które wytwarza wśród nich pewne naprężenie. Ktoś oponuje przeciwko nim; lub też w chwili refleksyi dostrzega, że ścierają się z sobą; lub też dowiadyuje się o faktach, z którymi nie dają się pogodzić; albo powstają w nim pragnienia, którym one nie czynią zadość. Wynikiem tego jest niepokój wewnętrzny, który był

¹⁾ P. Dewey jest profesorem w Chicago, Schiller w Oksfordzie.

dotychczas obcy umysłowi jego, a którego usiłuje się pozbyć, zmieniając pierwotne swoje poglądy. Zachowuje tyle z nich, ile może, gdyż w przedmiotach wiary jesteśmy zwykle konserwatywni. Stara się więc z początku zmienić ów pogląd, później inny (gdyż oporność ich na zmianę nie jest jednakowa), aż wreszcie przychodzi mu nowa myśl, którą może przyczepić do dawnego pnia z najmniejszym jego zakłóceniem, jakaś idea, pośrednicząca pomiędzy dawnymi poglądami, a nowem doświadczeniem, a jednocząca je w sposób jaknajszczęśliwszy i najprostszy.

Ta nowa idea przyjmuje się wówczas jako prawdziwa. Zachowuje ona dawniej nagromadzone prawdy z jaknajmniejszą modyfikacją, wyciągając je o tyle tylko, aby dopuściły nowy fakt, lecz czyniąc to w sposób o tyle poufny, o ile okoliczności pozwalają. Tłumaczenie krańcowe, pogwałcające wszystkie nasze uprzednie poglądy nigdy nie ujdzie jako prawdziwe wyjaśnienie nowego faktu. Musimy pracowicie poszukiwać, dopóki nie znajdziemy czegoś mniej ekscentrycznego. Najgwałtowniejszy przewrót w poglądach pozostawia bez zmiany większą część dawnego porządku. Przestrzeń i czas, przyczyna i skutek, przyroda i historia i nasza własna biografia zostają nietknięte. Nowa prawda jest zawsze drogą pośrednią, złagodzeniem przejść. Łączy ona dawną opinię z nowym faktem tak, aby było jak najmniej przełomów, jak najwięcej ciągłości. Uważamy teorię za prawdziwą w tej mierze, w jakiej rozwiązuje ona to zagadnienie maximum i minimum, lecz powodzenie w rozwiązaniu tego zagadnienia jest przedewszystkiem kwestyą przybliżenia. Mówimy, że ta teoria rozwiązuje je w sposób bardziej zadawalniający, niż tamte; lecz znaczy to: bardziej zadawalniająco dla nas, a każdy z nas w sposób odmienny akcentuje swój punkt zadowolenia. Do pewnego stopnia więc wszystko jest tu plastyczne.

Punktem, na który chciałbym zwrócić specjalnie waszą uwagę, jestto rola dawnych prawd; niezdolność wytłumaczenia ich stanowi źródło bardzo wielu niesprawiedliwych zarzutów przeciwko pragmatyzmowi. Wpływ ich jest bez-

względnie przemożny. Lojalność względem nich stanowi pierwszą, najczęściej jedyną zasadę; gdyż najbardziej rozpowszechnionym sposobem traktowania zjawisk tak nowych, że wymagają poważnego przeobrażenia naszych postulatów, polega bądź na zupełnem ich ignorowaniu, bądź na wymyślaniu tym, którzy świadczą o nich.

Niewątpliwie pragniecie mieć przykłady tej sprawy rozwijania się prawdy: jedynym kłopotem w wyborze jest nadmiar wypadków. Najprostszym wypadkiem nowych prawd jest oczywiście proste liczbowe dodanie do naszego doświadczenia nowych gatunków faktów, lub też nowych odrębnych faktów dawnego gatunku — dodanie niewymagające zmiany dawnych poglądów. Dzień następuje po dniu, a treść jego dodaje się poprostu do poprzedniej. Nowa treść sama przez się nie jest prawdziwą, ona *przybywa* i *jest*. Prawdą jest to, *co my o niej mówimy* i gdy twierdzimy, że przybyła, prawdziwie uczyniło się zadość przez prostą formułę dodawania.

Lecz często treść dnia wymaga przeobrażeń. Gdybym ja zaczął teraz wydawać przerażające okrzyki i zachowywał się jak obłąkany na tej katedrze, zmusiłoby to prawdopodobnie wielu z Was do poddania rewizji dotychczasowego poglądu na prawdopodobną wartość mojej filozofii. Przybył niedawno rad, jako część treści dnia, i zdawało się przez chwilę, że stoi w sprzeczności z naszymi ideami o całym porządku przyrody, który przywykliśmy utożsamiać z tem, co się nazywa zasadą zachowania energii. Sam widok radu, wypłacającego bez końca ze swojej własnej kieszeni wydawane ciepło, zdawało się zakłócać ideę zachowania. Co myśleć o tem? Jeśli promieniowanie jego nie jest niczem innem, jak tylko wyładowaniem, niedostrzeżonej przez nas energii potencjalnej ukrytej wewnątrz atomu, zasada zachowania zostaje ocalona. Odkrycie helu, jako wyniku promieniowań, utorowało drogę temu przeświadczeniu. Tak więc pogląd Ramsay'a powszechnie przyjęty jest za zgodny z prawdą, chociaż bowiem rozszerza nasze dawniejsze idee o energii, powoduje najmniejszą zmianę w ich przyrodzie.

Nie potrzebuję pomnażać przykładów. Nowa opinia uważana jest za prawdziwą w tej mierze, w jakiej dogadza pragnieniu osobnika asymilowania nowości w jego doświadczeniu do dawnego zapasu. Musi ona zarówno przylegać do dawnej prawdy i obejmować nowy fakt, a powodzenie jej w tym względzie (jak tylko co powiedziałem) jest przedmiotem oceny indywidualnej. Gdy więc dawna prawda rozwija się przez dodanie nowych prawd, dzieje się to wskutek racyi podmiotowych. Mamy udział w tej sprawie i ulegamy tym racyom. Ta z nowych idei jest najprawdziwszą, która najpomyślniej wykonywa swoją funkcję: zadośćuczynienia naszemu podwójnemu wymaganiu. Staje się prawdziwą, zostaje zaliczoną do prawd dzięki sposobowi swojego działania, wszczepiając się w dawne ciało prawd, które w ten sposób rośnie na wzór drzewa, grubiejącego dzięki czynności nowej warstwy miazgi.

Otóż Dewey i Schiller uogólniają to spostrzeżenie i stosują je do najdawniejszych części prawdy. I one były niegdyś plastyczne. I one nazywały się prawdami dla powodów ludzkich. I one pośredniczyły niegdyś między jeszcze wcześniejszymi prawdami, a tem, co w owe czasy stanowiło nowe spostrzeżenie. Czysto przedmiotowej prawdy, prawdy, o stanowieniu której czynność dawania zadośćuczynienia czysto ludzkiego przez łączenie dawnych części doświadczenia z nowymi, nie odgrywała żadnej roli, takiej prawdy niema nigdzie. Powód, dla którego rzeczy nazywamy prawdziwymi, jest tym samym, dla którego one są prawdziwe; „być prawdziwym“ znaczy bowiem spełnić tę funkcję łączenia. Na wszystkim więc odkrywamy ślad piętna ludzkiego. Prawda niezależna; prawda, którą poprostu *znajdujemy*; prawda nie naginająca się do potrzeb ludzkich; prawda nie dająca się poprawić, taka prawda istnieje oczywiście w wielkiej obfitości, lub przynajmniej przypuszcza się, że istnieje przez myślicieli racjonalistycznie usposobionych; lecz wówczas znaczy ona poprostu martwą rdzeń żyjącego drzewa, a obecność jej świadczy tylko o tem, że prawda ma także swoją paleonto-

logią i swoje „przepisy“; że może zeszytnieć przez długie lata służby i skamienie w oczach ludzkich przez samą swą starożytność. Lecz w jakiej mierze plastycznymi są nawet najdawniejsze prawdy w rzeczywistości, uwidoczniło się to świeżo na przeobrażeniu idei matematycznych i fizycznych, przeobrażeniu, które zdaje się nawet przenika do fizyki. Dawniejsze formuły tłumaczą się dziś w sposób odmienny, jako wyrazy specjalne zasad o wiele ogólniejszych, zasad, o których nie mieli najmniejszego pojęcia nasi przodkowie w ich obecnym kształcie sformułowania.

P. Schiller nadaje stale swoim poglądom na prawdę nazwę humanizmu, lecz dla tej doktryny najwłaściwszem mi się wydaje także imię pragmatyzmu; będę więc roztrząsał ją pod tą nazwą w obecnych wykładach.

Taki więc jest zakres pragmatyzmu; przedewszystkiem jest on metodą, powtóre genetyczną teorią tego, co nazywamy prawdą. Obie te strony stanowić będą przedmiot naszych wykładów.

To, co mówiłem o teorii prawdy, wyda się, jestem o tem przeświadczony, ciemnem i niezadawalniającem dla większej części obecnych z powodu krótkości swojej. Naprawię to w przyszłości. W wykładzie o „zdrowym rozumie“ postaram się wykazać, co mam na myśli, mówiąc o prawdach skamieniałych przez dawność. W innym wykładzie rozwinę ideę, że myśli nasze stają się prawdziwemi w tej proporcji, w jakiej z powodzeniem pełnią swoje funkcyę pośredników. W innym jeszcze przedstawię, jak trudno odróżnić pierwiastki podmiotowe od przedmiotowych w rozwoju prawdy. Może niezupełnie będziecie szli w ślad za mną w tych wykładach, a jeśli to uczynicie, może niezupełnie zgodzicie się ze mną, lecz wiem, że będziecie traktować mnie poważnie i spoglądać na moje wysiłki z pełnemi szacunku względami.

Zdziwi więc Was zapewne, gdy dowiecie się, że teorye pp. Schillera i Deweya spotkały się z całą burzą pogardy i ośmieszań. Cały racjonalizm powstał przeciwko nim. Zwłaszcza w sferach wpływowych p. Schillera traktowano,

jak uczniaka, zasługującego na klapsa. Nie wspominałbym o tem, gdyby nie ta okoliczność, że rzuca to tyle światła na temperament racjonalistyczny, któremu przeciwstawiłem temperament pragmatyzmu. Pragmatyzm czuje się niewygodnie zdala od faktów. Racjonalizmowi dobrze tylko wobec abstrakcyi. Sposób wyrażania się pragmatystów o prawdach w liczbie mnogiej, o ich użyteczności i zadawalniającym charakterze, o skuteczności ich „działania“ i t. d. nasuwa typowo intelektualistycznemu umysłowi myśl o surowych, płytkich fabrykatch z drugiej ręki. Takie prawdy nie są rzeczywistemi prawdami. Takie świadectwa są czysto podmiotowe. W przeciwności do nich, prawda przedmiotowa musi być czemś nieużytecznem, wyniosłem, wytwornem, odległem, królewskiem, wspaniałem. Powinna istnieć bezwzględna zgodność naszych myśli z również bezwzględną rzeczywistością. Musi istnieć coś takiego, o czem *powinniśmy* myśleć bezwarunkowo. Warunkowe sposoby myślenia stanowią tyleż bezdowodności i należą do psychologii. Precz z psychologią, górą logika w wszystkich tych kwestiach!

Co za rażąca przeciwność typów umysłowych! Pragmatyk, lgnie do faktów i do konkretności, obserwuje prawdę w jej robocie w poszczególnych faktach, na jej działaniu i uogólnia. Prawda jest dla niego nazwą klasy, obejmującą wszelkie rodzaje określanych wartości skutecznych w doświadczeniu. Dla racjonalisty zostaje ona czystą abstrakcją, której imię samo powinno wywoływać szacunek. Gdy pragmatysta stara się wykazać szczegółowo, *dlatego* właśnie powinniśmy mieć szacunek, racjonalista nie jest w stanie poznać dat konkretnych, z których wysnuta została jego własna abstrakcja. Oskarża nas o to, iż *zaprzeczamy* prawdy, kiedy my tylko staraliśmy się wykazać dokładnie dlaczego ludzie idą za prawdą i dlaczego powinni iść za nią. Typowy ultraabstrakcyonista doznaje jawnych dreszczów wobec rzeczy konkretnych: przy innych warunkach równych przekłada stanowczo to, co blade i widmowe. Gdyby mu podarować dwa wszechświaty, wybrałby zawsze chętniej kościsty zarys,

niż bogatą i bujną rzeczywistość. Jest on tak dalece czystszy, szlachetniejszy i jaśniejszy. /

Mam nadzieję, że w miarę postępu tych wykładów konkretność i zgodność z faktami pragmatyzmu, której bronią one, będzie tem, co uznacie za najbardziej zadawalniającą osobliwość jego. W tym względzie idzie on tylko za przykładem nauk siostrzanych, interpretujących to, co nie było obserwowane, przez to, co było przedmiotem obserwacji. Harmonijnie łączy stare i nowe. Zamienia absolutne jałowe pojęcie statycznego stosunku „odpowiedniości“ (co to znaczy, zastanowimy się nad tem później) między naszymi umysłami, a rzeczywistością na stosunek bogatego, wzajemnego i czynnego rozumowania (które możemy śledzić w szczegółach i rozumieć) między poszczególnymi myślami naszymi, a wielkim wszechświatem doświadczeń innych, w którym one pełnią swoją rolę i mają swoje zastosowanie.

Lecz dość o tem na teraz. Uzasadnienie tego, co mówię, musi być odłożone na później. Chciałbym dodać teraz słowo dla wyjaśnienia twierdzenia, wygłoszonego na ostatnim wykładzie, że pragmatyzm może być szczęśliwym pojednawcą empirycznego sposobu myślenia z bardziej religijnymi wymaganiami istot ludzkich.

Ludzie, mający temperament ściśle przywiązany do faktów, jak to już nadmienilem, utrzymywani są zdala od dzisiejszego rodzaju idealizmu, wskutek małej sympatii dla faktów ujawnianej przez ten rodzaj filozofii. Jest on tak nadmiernie intelektualistyczny. Teizm dawnej daty był już dosyć zły z swoim pojęciem o Bogu, jako o wyniosłym monarsze, wytworzonym ze stosu niezrozumiałych i niedorzecznych „atrybutów“; lecz dopóki trzymał się ściśle argumentu płynącego z celu, utrzymywał styczność z konkretną rzeczywistością. Od chwili jednak, gdy darwinizm raz na zawsze usunął celowość z umysłów naukowo wykształconych, teizm utracił tę podpórę, a rodzaj immanentnego lub panteistycznego bóstwa, działającego w rzeczach raczej niż nad niemi, jest tym, który jeszcze może zalecać się naszej współczesnej wyo-

braźni. Aspiranci do religii filozoficznej zwracają się naogół chętniej do panteizmu idealistycznego, niż do dawnego teizmu dualistycznego, wbrew faktowi, że dualizm ten ma jeszcze zdolnych obrońców.

Lecz, jak nadmienilem w pierwszym wykładzie, piętno panteizmu trudne jest do przyswojenia tym, którzy są miłośnikami faktów lub mają skład umysłu empiryczny. Jest to znanie absolutystyczne, otrząsające proch i wzniesione na czystej logice. Nie ma ono żadnej styczności z faktami konkretnymi. Twierdząc, że Umysł Bezwzględny, który w poglądzie tym zastępuje Boga, jest racjonalnym wymagalnikiem wszystkich faktów poszczególnych, jakiekolwiek one są, zostaje on wysoce obojętnym na to, czem są w rzeczywistości owe fakty poszczególne w naszym mieście. Czemkolwiek są one, Absolut obejmuje je w sobie. Podobnie jak w bajce Ezopa o chorym lwie, wszystkie ślady stóp prowadzą do jego jaskini, lecz niema żadnych idących od niej. Nie możecie wrócić do świata rzeczy poszczególnych przy pomocy Absolutu, ani wysnuć żadnych koniecznych następstw szczegółowych, doniosłych dla Waszego życia z Waszej idei o jego istocie. Daje Wam wprawdzie zapewnienie, że wszystko dobre, co się dzieje z *Nim* i dla jego wiecznych dróg myśli; lecz po za tem pozwala Wam ratować się w rzeczach skończonych za pomocą Waszych doczesnych pomysłów.

Daleki jestem od zaprzeczenia majestatu tego pomysłu lub zdolności jego do udzielenia pociechy religijnej najbardziej szanownej klasie umysłów. Lecz ze stanowiska ludzkiego nikt nie zaprzeczy, iż grzeszy on abstrakcyjnością. Jest on w wysokim stopniu wytworem tego, co odważyłem się nazwać temperamentem racjonalistycznym. Gardzi on potrzebami empiryzmu, daje błądy zarys zamiast bogactwa świata. Jest on dumny, jest szlachetny w złem znaczeniu, w znaczeniu niezdolności do skromnej służby. W tym realnym świecie potu i brudu, wydaje mi się, że gdy pogląd na rzeczy jest „szlachetny“, powinno to stanowić preumpcye przeciwko jego prawdziwości i być uważane za dyskwalifi-

kacę filozoficzną. Król ciemności może być „człowiekiem z towarzystwa“ (gentleman), jak nas zapewniają o tem, lecz czemkolwiek jest Bóg ziemi i nieba, z pewnością nie może być gentelmanem. Jego drobne usługi potrzebne są w prochu naszych ludzkich przeznaczeń w większym jeszcze stopniu, niż godność jego potrzebna jest w empireach.

Pragmatyzm, chociaż oddany faktom, nie ma takiego materyalistycznego popędu, jaki cechuje empiryzm pospolity. Więcej jeszcze, niema nic do zarzucenia realizacji abstrakcyi, dopóki obracacie się wśród szczegółów przy ich pomocy, i dopóki one Was gdziekolwiek bądź prowadzą. Nie będąc zainteresowany w żadnych konkluzjach prócz tych, które wyrabiają nasze umysły i nasze doświadczenie, nie ma on uprzedzenia *a priori* przeciwko teologii. *Jeśli idee teologiczne okazują się wartościowymi dla życia konkretnego, będą one prawdziwe dla pragmatyka w tem znaczeniu, iż są do tego dobre. Czy są prawdziwe do czego innego i w jakiej mierze, będzie to całkowicie zależało od ich stosunku do innych prawd, które muszą być również uznane.*

To, co mówiłem przed chwilą o Absolucie transcendentnego idealizmu, dotyczy właśnie tego punktu. Przede wszystkim nazwałem go majestatycznym i powiedziałem, że dostarcza pociechy religijnej pewnej klasie umysłów, następnie zaś oskarżyłem go o abstrakcyjność i jałowość. Lecz o ile dostarcza tej pociechy, napewno nie jest jałowym; ma ten właśnie stopień wartości; spełnia określoną funkcję. Jako dobry pragmatysta, winienem nazwać absolutyzm prawdziwym w tych samych granicach i nie wahając się czynić to.

Lecz co znaczy „w tych samych granicach“ w danym wypadku? Aby odpowiedzieć na to, powinniśmy tylko zastosować metodę pragmatyczną. Co mają na myśli wyznawcy Absolutu, twierdząc, że wiara ich daje im pociechę? Mają na myśli to, że skoro w Absolucie zło skończone jest już pokonane, możemy, skoro życzymy sobie tego, traktować świat doczesny, jak gdyby on był potencjalnie wiecznym, być

pewnymi, że możemy ufać w pomysły wynik i bez grzechu pozbyć się swego strachu oraz zrzucić ciężar naszej doczesnej odpowiedzialności. Krótko mówiąc, sądzą, że możemy z całą słusnością w każdej chwili dać sobie święto moralne; pozostawić świat samemu sobie z tem poczuciem, że wynik ostateczny znajduje się w lepszych rękach, niż nasze i wcale nie do nas należy.

Wszechświat jest systematem, w którym osobniki mogą przy sposobności osłabiać troskliwość swoją, w którym usposobienie „nic mnie nie obchodzi“, jest uzasadnionem, a święto moralne na miejscu, — jest to, jeśli się nie mylę, część przynajmniej tego, za co uważany jest Absolut, jest to wielka różnica w naszych poszczególnych doświadczeniach, które wynikają z jego prawdziwości, t. j. jego wartość w gotówce, interpretowana w gotówce. Dalej od tego zwykły czytelnik amator w zakresie filozofii, przychylnie sądzący o absolutnym idealizmie, nie odważy się posunąć swoich pomysłów. Może on posługiwać się Absolutem i w tych granicach ma on dla niego wartość. Przykro mu słyszeć, gdy ktoś mówi z nieufnością o Absolutcie i dlatego niechętnie przyjmuje Wasz krytycyzm, jako mający do czynienia z tą stroną poglądu, której on nie przyjmuje.

Jeśli Absolut znaczy to i nie znaczy nic więcej, któż może zaprzeczać jego prawdziwości? Zaprzeczać jej znaczyłoby kłaść nacisk na to, że człowiek nie powinien nigdy się rozprężyć i że święta nigdy nie powinny mieć miejsca.

Mam całą świadomość tego, jak dziwnem musi się wydawać niektórym z tu obecnych twierdzenie, że idea prawdziwa jest w tej mierze, w jakiej wiara w nią jest korzystna dla naszego życia. Że *dobrą* jest o tyle, o ile użyteczną, na to się chętnie zgodzicie. Jeśli to, co wykonywamy przy jej pomocy, jest dobre, dopuścimy chętnie, że idea sama dobrą jest w tych samych granicach, gdyż my wygrywamy na jej posiadaniu. Lecz czyż nie jest dziwnem nadużyciem wyrazu „prawda“, gdy nazywamy dla tej samej przyczyny ideę „prawdziwą“?

Niepodobna odpowiedzieć na tę wątpliwość w całym zakresie w obecnej fazie mego wykładu. Potrącamy tu o środkowy punkt doktryny o prawdzie pp. Schillera, Dewey'ego i mojej własnej, której nie mogę szczegółowo roztrząsać wcześniej od szóstego wykładu swego. Niech mi wolno będzie teraz powiedzieć tylko tyle, że prawda jest *jednym z gatunków dobrego*, nie zaś, jak zwykle przyjmuje się, osobna kategoria, odmienna od dobrego i współrzędna z nim. *Prawda jest nazwą wszystkiego, co okazuje się dobrem w zakresie wierzeń i dobrem także dla określonych, dających się wytłumaczyć powodów.* Z pewnością przyznacie to, że gdyby życie nie nie zyskiwało na prawdziwych ideach, lub gdyby ich posiadanie było pozytywnie niekorzystne, a tylko błędne idee były pożyteczne, wówczas opinia kursująca, że prawda jest boską i cenną, i że dążenie do niej stanowi obowiązek, nie mogłaby się nigdy rozwinąć i stać się dogmatem. W takim świecie, jak tylko co wymieniony, obowiązkiem naszym byłoby raczej unikać prawdy. Lecz w świecie naszym, podobnie, jak niektóre rodzaje pokarmów są nie tylko przyjemne dla smaku, lecz także dobre dla naszych zębów, naszych żołądków i naszych tkanek, tak i niektóre idee nie są tylko przyjemne, gdy myślimy o nich, lub przyjemne dlatego, że na nich opierają się inne drogie nam idee, lecz są one także użyteczne w praktycznych walkach życia. Gdyby było życie istotnie lepsze od tego, które pędzimy i gdyby istniała idea, której przyjęcie ułatwiłoby nam to lepsze życie, byłoby w istocie *lepiej dla nas* wierzyć w tę ideę, *o ileby, oczywiście, wiara ta nie ścierala się z innymi doniosłymi interesami życiowymi.*

„To, w co byłoby nam lepiej wierzyć“! Brzmi to bardzo podobnie do definicyi prawdy. Zbliży się to bardzo do orzeczenia, „w co powinniśmy wierzyć“. W tem zaś określeniu nikt z Was nie znajdzie nic dziwnego. Czyż nie powinniśmy wierzyć w to, w co wierzyć jest *lepiej dla nas*? I czy w takim wypadku możemy jeszcze oddzielać pojęcie tego, co jest dla nas prawdą od tego co jest dla nas dobrem?

Pragmatyzm mówi: nie, i ja się zgadzam zupełnie z tem zdaniem. Prawdopodobnie i Wy się zgadzacie, o ile dotyczy to twierdzenia abstrakcyjnego, lecz z tem podejrzeniem, że gdybyśmy wierzyli na praktyce w to wszystko, co czyni dobrze w naszym życiu osobowem, poddawalibyśmy się wszelkiego rodzaju fantazyom w tem wszystkim, co dotyczy spraw tego świata i wszelkiego rodzaju zabobonom o świecie przyszłym. Podejrzenie Wasze jest niewątpliwie dobrze uzasadnione i, oczywiście, dzieje się coś, co komplikuje sytuację, gdy przechodzimy od formuły abstrakcyjnej do wypadków konkretnych.

Tylko co powiedziałem, że to, w co lepiej dla nas wierzyć, jest prawdą, *o ile wiara nie ściiera się przypadkowo z jakimkolwiek innym doniosłym interesem życiowym*. Jakież to jest żywotny interes w życiu realnem, z którym najprędzej może stanąć w sprzeczności jakiekolwiek poszczególne wierzenie nasze? Cóż, oczywiście, prócz żywotnych interesów dostarczanych przez *inne wierzenia*, gdy się okaże, że nie możemy ich pogodzić z pierwszym. Innemi słowy, największym nieprzyjacielem jednej z naszych prawd są pozostałe nasze prawdy, Prawdy mają raz na zawsze ów rozpaczliwy instynkt samozachowania i dążenie do zniesienia wszystkiego, co jest z nimi sprzeczne. Wiara moja w Absolut, spoczywająca na tem dobrem, które mi czyni, musi być przepędzona przez różgi wszystkich innych moich wierzeń. Przypuśćmy, że prawdą jest, iż daje mi wypoczynek moralny. Niemniej wszakże pojęta tak, jak ja to czynię — a niech mi wolno teraz mówić poufnie, jak gdyby rzecz dotyczyła tylko mojej własnej osoby — ściiera się ona z innemi prawdami mojemi, których korzyści nie chciałbym się zrzec dla niej. Może zdarzyć się, że kojarzy się ona z pewną logiką, której jestem nieprzyjacielem, lub też znajduję, że wciąga mię w paradoksy metafizyczne i t. d. Ponieważ jednak mam już dosyć trosk w życiu, bez tego iżbym potrzebował sobie dorzucać tę nowę: znoszenia niekonsekwencji logicznych, ja osobiście zrzekam się Absolutu. Ja *daję* sobie poprostu wypoczyński

moralne, lub też, jako filozof zawodowy, staram się je usprawiedliwić jakąś inną zasadą.

Gdybym mógł ograniczyć moje pojęcie o Absolucie do jego czystej wartości, jako dawcy wypoczynków, nie ścierałoby się ono z innymi moimi prawdami. Lecz niełatwo tak ograniczyć nasze hipotezy. Mają one rysy dodatkowe i one to powodują ów dyssonans. Moja niewiara w Absolut jest niewiarą w owe inne rysy dodatkowe, gdyż zupełnie uznaję prawowitość dawania sobie świąt moralnych.

Widzicie stąd, co miałem na myśli, gdy nazywałem pragmatyzm pośrednikiem i pojednawcą, gdy mówiłem, zapożyczając wyrażenia od Papiniego, że pozbawia sztywności nasze twierdzenia. Istotnie, nie ma on żadnych uprzedzeń, żadnych dogmatów obstrukcyjnych, żadnych sztywnych przepisów co do tego, co może być uważane za dowód. Jest on zupełnie genialny. Przyjmuje on wszelką hipotezę, rozważa wszelki dowód. Wynika stąd, że w dziedzinie religii ma on wielką przewagę zarówno nad empiryzmem pozytywistycznym z jego antyteologiczną tendencją, zarówno, jak i nad racjonalizmem religijnym z jego wyłączną skłonnością ku temu, co dalekie, szlachetne, proste i abstrakcyjne w pomysśle.

Krótko mówiąc, rozszerza on pole poszukiwań Boga. Racjonalizm łączy do logiki i do empiriów. Empiryzm przywiązuje się do zmysłów zewnętrznych. Pragmatyzm gotów przyjąć cokolwiek bądź, gotów iść zarówno za logiką jak i za zmysłami, a liczyć się z najbardziej skromnym i osobistym doświadczeniem. Przyjmuje on w rachubę doświadczenia mistyka, jeśli mają one jakąś konsekwencję praktyczną. Zgodzi się na Boga żyjącego w samym błocie faktów prywatnych, jeśli tylko uzna, że to jest miejsce, gdzie najwłaściwiej można go znaleźć.

Jedynym przebieżem prawdopodobnej prawdy dla niego jest to, co najskuteczniej prowadzi nas, co stosuje się najlepiej do każdej części życia i daje się połączyć z całokształtem wymagań doświadczalnych bez pominięcia czegokolwiek bądź. Jeśli uczynią to idee teologiczne, jeśli w szczególności uczy-

nić to może pojęcie Boga, dlaczegożby pragmatyzm zaprzeczał jego istnienia? Nie widzi sensu w zaprzeczeniu prawdziwości pojęcia, które okazało się pragmatycznie tak skutecznem. Jakiż inny rodzaj prawdy może istnieć dla niego prócz takiej zgodności z rzeczywistością konkretną?

W ostatnim wykładzie swoim wróć jeszcze do stosunków pragmatyzmu i religii. Lecz widzicie już obecnie, jak dalece jest on demokratyczny. Jego metody są również urozmaicone i plastyczne, jego zasoby bogate i nieskończone, a jego konkluzye również przyjazne, jak u matki-przyrody.

WYKŁAD III.

Niektóre zagadnienia metafizyczne rozważane pragmatycznie.

Chcę teraz oswoić Was z metodą pragmatyczną, dając kilka przykładów zastosowania jej do poszczególnych zagadnień. Zacznę od zagadnień najbardziej abstrakcyjnych i wezmę przedewszystkiem problemat *substancyi*. Każdy posługuje się dawnem odróżnieniem między substancją a atrybutem, wcieloną w samej budowie języka, jako różnica między podmiotem a orzeczeniem.

Oto mam kawałek kredy. Jego sposoby, atrybuty, własności, akcydencye lub affekcy — możemy użyć któregośkolwiek z tych terminów, — to białość, kruchość, kształt walcowaty, nierozpuszczalność w wodzie i t. d. Lecz podścieliskiem tych atrybutów jest pewna ilość kredy, którą uważamy przeto za substancję, posiadającą owe atrybuty. Podobnie atrybuty tego pulpitu tkwią w substancyi drzewa, atrybuty mego odzienia w substancyi wełny i t. d. Kreda, drzewo i wełna ukazują znów wbrew swoim różnicom pewne własności wspólne, a w tej samej mierze są uważane za odmiany substancyi o wiele pierwotniejszej, *materyi*, której atrybutami są zajmowanie przestrzeni i nieprzenikliwość.¹⁾

¹⁾ Czytelnik łatwo dostrzeże, że dwa te atrybuty stanowią, właściwie mówiąc, jeden; nieprzenikliwość bowiem jest wynikiem

Podobnie nasze myśli i uczucia są affekcyami i własnościami kilku *naszych dusz*, będących substancjami, lecz niezupełnie pełnoprawnemi, gdyż są one objawami w głębi ukrytej substancji ducha.

Dawno już dostrzeżono, że to, co wiemy o kredzie, jest to jej białość, kruchość i t. d.; wszystko, co wiemy o drzewie, jest to jego palność i budowa włóknista. Grupa atrybutów stanowi wszystko, co wiemy o każdej substancji; tworzą one jedyną jej wartość gotówkową w rzeczywistym naszym doświadczeniu; substancja ujawnia się w każdym wypadku przez nie; gdybyśmy byli odcięci od nich, nigdybyśmy nie podejrzewali jej istnienia. Przeciwnie, gdyby Bóg posyłał nam atrybuty w niezmiennym porządku, cudownie znosząc w pewnym momencie substancję, która była ich podścieliskiem, nie moglibyśmy dostrzedz tego momentu, gdyż doświadczenie nasze nie uległoby żadnej zmianie.

Zgodnie z tem nominaliści przyjmują, że substancja jest ideą urojoną, wynikającą z prastarego nawyknienia człowieka przekształcać nazwy w rzeczy. Zjawiska ukazują się w grupach: grupa kredy, grupa drzewa i t. d., a każda grupa otrzymuje własną nazwę. Uważamy więc imię, jakby utrzymujące poniekąd w związku grupę zjawisk. Nizki poziom termometru dzisiaj naprzykład uważany jest za pochodzący od czegoś, co nazywamy klimatem. Klimat w rzeczywistości jest tylko nazwą dla pewnej grupy dni, lecz traktujemy go tak, jak gdyby znajdował się poza temi dniami i wogóle miścimy nazwę, jak gdyby to była istota, poza faktami, które ona oznacza.

Lecz fenomenalne własności rzeczy, powiadają nominaliści, z pewnością nie tkwią w imionach; jeśli nie są w imio-

zajmowania miejsca na swoją wyłączną własność. Natomiast materya ma drugi atrybut przez autora pominięty — jest nim bezwładność, t. j. niezdolność do samorzutnego ruchu, zmiany swego stanu, a więc przedewszystkiem zmiany miejsca oraz opór stawiany wszelkiej pobudce do tego ruchu (sile).

(Przypisek tł.).

nach, nie są w niczem. Przystają one raczej do siebie lub łączą się z sobą, a pojęcie substancji niedostępnej dla nas, które, jak się nam zdaje, tłumaczy owo połączenie przez to, że utrzymuje w związku atrybuty, jak podścielisko z cementu łączy kawałki mozaiki, musi być odrzucone. Nagi fakt samego związku, oto wszystko, co oznacza pojęcie substancji. Poza tem nic niema.

Scholastyka zapożyczyła pojęcie substancji od zdrowego rozumu, a uczyniła je bardzo technicznym i rozczłonkowanym. Mało jest rzeczy, któreby miały tak mało pragmatycznych następstw dla nas, jak substancje, od zetknięcia z którymi jesteśmy zupełnie odcięci. Jednakże w jednym wypadku filozofia scholastyczna dowiodła doniosłości idei substancji, traktując ją w sposób pragmatyczny. Mam tu na myśli pewne dyskusje dotyczące eucharystyi. Tu substancje jakby nabierają chwilowo wartości pragmatycznej. Albowiem skoro przypadkowości opłatka nie zmieniają się podczas komunii, a jednak staje się on wówczas ciałem Chrystusa, musi się tu odbywać zmiana samej substancji. Substancja chleba musiała być usunięta i zastąpiona w sposób cudowny przez substancję boską, bez tego iżby bezpośrednio zmysłowe własności uległy zmianie. Lecz chociaż zmiany tej niema, nastąpiła kolosalna różnica, nie mniejsza od tej, że my, przyjmując sakrament, żywimy się substancją boską.

Pojęcie substancji więc wdziera się do życia z przerażającym skutkiem, jeśli tylko raz dopuścimy, że substancje mogą się oddzielać od swoich akcydencji (własności przypadkowych).

Jest to jedyne pragmatyczne zastosowanie idei substancji, jakie mi jest znane, a oczywiście jest, iż może być poważnie traktowane tylko przez tych, którzy wierzą w „rzeczywistą obecność“ z powodów niezależnych od pojęcia substancji.

Substancja materialna była poddana krytyce przez Berkeley'a z takim powodzeniem, że imię jego prześwieca przez całą późniejszą filozofię. Sposób, w jaki Berkeley trak-

tował pojęcie substancji, jest tak dobrze znany, że zaledwie potrzebuję nadmienić o nim. Daleki od zaprzeczenia świata zewnętrznego, który znamy, Berkeley, przeciwnie, wzmocnił go. Tylko w stosunku do scholastycznego pojęcia niedostępnej dla nas substancji materialnej; leżącej poza światem zewnętrznym, głębszej i realniejszej od niego, a niezbędnej dla jego podtrzymania, twierdził Berkeley, że jest ona najbardziej skutecznym sposobem doprowadzenia świata zewnętrznego do nierealności. Znieście te substancje, powiada on, przypuście, że Bóg, którego możecie zrozumieć i zbliżyć się do niego, posyła Wam bezpośrednio ten świat zmysłowy, a stwierdzicie jego obecność i dacie mu za podstawę powagę boską.

Berkeleyowska krytyka materji była więc nawskroś pragmatyczna. Materia znana nam jest jako wrażenie barwy, postaci, twardości i podobnych tym cech. Stanowią one wartość gotówkową wyrazu. Różnica, którą materia czyni nam przez to, że jest naprawdę, polega na tem, że otrzymujemy takie wrażenia; gdy jej niema, brak nam i wrażeń. Wrażenia te stanowią więc całe jej znaczenie. Berkeley więc nie zaprzecza materji; tłumaczy nam tylko czem ona jest. Jest to poprawna nazwa dla takich, a takich zjawisk w obrębie wrażeń.

Locke, a później Hume zastosowali podobną krytykę pragmatyczną do pojęcia *substancji duchowej*. Nadmienię tu tylko o rozważaniach Locka nad naszą tożsamością osobową. Znaczy ona, powiada on, tyleż co „świadomość“, t. j. fakt, że w pewnej chwili życia przypominamy inne jego chwile i odczuwamy je, jako części jednej i tej samej historii osobowej. Racyonalizm tłumaczył ową praktyczną ciągłość w życiu naszym za pomocą jedności naszej substancji duchowej. Lecz Locke zarzuca na to: „Przypuśćmy, że Bóg odebrałby nam świadomość, czybyśmy co wygrali na tem, iżbyśmy posiadali nadal zasadę duszy? Przypuśćmy, iż dołączyłby tę samą świadomość do rozmaitych dusz, czyżbyśmy przez to, wyobrażając siebie samych byli wskutek tego w gorszem po-

łożeniu? W czasach Locke'a, dusza rozważana była przeważnie, jako coś, co podlega nagrodzie lub karze. Przyjrzyjmy się, jak Locke, roztrząsając ten punkt, zajmuje stanowisko pragmatyczne:

„Przypuśćmy, powiada on, że ktoś uważa siebie za tę *samą duszę*, która była niegdyś Nestorem lub Tersytem. Czy może uważać ich czyny za swoje własne w większym stopniu, niż czyny innych ludzi, którzy żyli przed nim? Lecz niech będzie świadom jakiegokolwiek z czynów Nestora, a wówczas będzie się czuł tą samą osobą, co Nestor... Na tej to tożsamości osobowej spoczywa słuszność i sprawiedliwość odwetu i kary. Rozsądnem jest uważać, iż nikt nie może być pociągnięty do odpowiedzialności za to, o czym nie wie, lecz że powinien być sądzony za to, o co go oskarża, lub w czym tłumaczy własna świadomość. Przypuszczając więc, że człowiek zostanie ukarany za to, co uczynił w innym życiu, o którym nie ma wcale świadomości, jaka jest różnica między tą karą, a tem, że został stworzony nieszczęśliwym?

Nasza tożsamość osobista więc polega dla Locke'a jedynie na szczegółach, dających się pragmatycznie określić. Czy niezależnie od tych podlegających sprawdzeniu faktów tkwi ona w jakiejś zasadzie duchowej, jest to tylko ciekawa spekulacja. Locke, przy swojej skłonności do kompromisu, tolerował biernie wiarę w duszę substancjalną poza naszą świadomością.

Lecz następca jego Hume i większa część psychologów empirycznych po nim odrzucili pojęcie duszy w znaczeniu innym, jak tylko nazwy dla dającej się sprawdzić jedności naszego życia wewnętrznego. Wracają oni zniem napowrót do potoku doświadczenia w obrębie tego życia i zmieniają je na tyleż wartości bilonowych w postaci idei i ich poszczególnych związków z sobą. Jak powiedziałem o materii Berkeley'a, dusza jest dobrą lub prawdziwą do tej granicy, lecz nie dalej.

Wzmianka o substancji materialnej nasuwa naturalnie doktrynę materialistyczną, lecz materializm filozoficzny nie jest koniecznie spojony z wiarą w materię, jako zasadę

metafizyczną. Można zaprzeczyć materję w tem znaczeniu. Można być fenomenalistą na wzór Huxley'a, a jednak być materyalistą w tem szerszem znaczeniu, które obejmuje tłumaczenie wyższych zjawisk przez niższe i pozostawienie losów świata na łasce jego ślepych części i sił. W tem to szerokiem znaczeniu wyrazu materyalizm przeciwstawia się spirytualizmowi lub teizmowi. Prawa fizycznej natury są tem, co porusza rzeczy, powiada materyalizm. Najwyższe wytwory geniuszu ludzkiego mogą być obliczone przez kogoś, kto posiada doskonałą znajomość faktów, mogą być wysnute z swoich warunków fizyologicznych, niezależnie od tego, czy przyroda istnieje tylko dla naszych umysłów, jak twierdzą idealisci, czy nie.

Umysły nasze w każdym wypadku powinny przedstawiać przyrodę tak, jak ona jest i pojmować, jako działającą przy pomocy ślepych sił fizyki. Jest to stanowisko dzisiejszego materyalizmu, które raczej nazwać można naturalizmem. Przeciw niemu staje teizm, czyli to, co w szerokiem znaczeniu możnaby nazwać spirytualizmem. Spirytualizm twierdzi, że umysł nie tylko dostrzega i opisuje rzeczy, lecz także porusza je i kieruje niemi: świat zostaje w ten sposób pod kierunkiem najwyższego ze swoich pierwiastków, nie zaś najniższego.

Traktowana tak, jak to się zwykle dzieje, kwestya małym wykracza poza starcie się upodobań estetycznych. Materya jest brutalna, surowa, odrażająca, brudna; duch — czysty, wzniosły, szlachetny; a skoro bardziej harmonizuje z godnością wszechświata nadanie w nim pierwszeństwa temu, co okazuje się wyższem, musimy uważać ducha za zasadę kierowniczą. Traktowanie abstrakcyjnych zasad, jako rzeczy skończonych, wobec których umysł nasz może spocząć w admirującej kontemplacji, jest wielkim błędem racjonalizmu. Spirytualizm, jak to często bywa, może być poprostu stanem admiracji wobec jednego rodzaju a niechęci względem innego rodzaju abstrakcyi. Pamiętam pewnego godnego profesora spirytualistę, który zawsze nazywał materyalizm filozofią

błota i uważał go za zwalczony w ten sposób. Na taki spirytualizm łatwo dać odpowiedź, a Spencer czyni to w sposób skuteczny. Na kilku bardzo ładnie napisanych stronicach ku końcowi pierwszego tomu swojej psychologii wykazuje on, że materya, tak nieskończenie subtelna, a wykonywająca ruchy tak niesłychanie szybkie i delikatne, jak te, których wymaga wiedza dzisiejsza w swoich tłumaczeniach, nie zawiera ani śladu dawnej surowości. Wykazuje także, że pojęcie ducha, jakie my śmiertelnicy dotąd wytworzyliśmy, jest samo zbyt surowe, aby pokryć niesłychaną subtelność faktów przyrody. Oba terminy, powiada on, są tylko symbolami wskazującymi na ową nieznaną rzeczywistość, w której przestaje istnieć ich przeciwstawność.

Na zarzut abstrakcyjny wystarcza abstrakcyjna replika. O ile więc opozycya czyjaś przeciw materjalizmowi wynika z jego pogardy dla materyi, jako czegoś brudnego, Spencer podcina jej podstawę. Istotnie, materya jest nieskończenie subtelna. Dla każdego, kto spoglądał kiedykolwiek na twarz zmarłego dziecka lub krewnego, sam fakt, że materya mogła być przez pewien czas przybierać te drogie kształty powinien czynić materję świętą na zawsze. Mniejsza o to, czy zasada życia jest materjalna, czy niematerjalna; materya w każdym razie współdziała z nią, udziela siebie wszystkim celom życiowym. Owo ukochane wcielenie było w liczbie możliwości dla materyi.

Lecz teraz zamiast spocząć na zasadach, na wzór owej przestarzałej intelektualistycznej mody, zastosujmy metodę pragmatyczną do tego zagadnienia. Co mamy na myśli, mówiąc o materyi? Jaka praktyczna różnica wynika teraz stąd, czy światem porusza materya, czy duch? Sądzę, że zagadnienie przybiera teraz odmienny charakter.

A przede wszystkim zwrócę waszą uwagę na ciekawy fakt. Niema nawet cienia różnicy dopóki mówimy o *przeszłości* świata, czy uważamy go za wytwór materjalny, czy też za dzieło ducha boskiego.

Wystawmy sobie istotnie, że cała treść świata została

raz na zawsze dana nieodzownie. Wystawmy, że świat skończył się w tej chwili i że niema żadnej przyszłości przed sobą, a niech teista i materyalista zastosują swoje rywalizujące sposoby tłumaczenia do jego historii. Teista wykaże, jak Bóg stworzył go; materyalista udowodni, a przypuścmy, że uczyni to z równem powodzeniem, że powstał on pod wpływem działania ślepych sił fizycznych. A teraz zapytajcie pragmatyka, którą z tych dwóch teorii obierze? Jak może on zastosować swój próbież, skoro świat jest rzeczą skończoną? Pojęcia są dla niego rzeczami, za pomocą których może powrócić do doświadczenia; rzeczami, pozwalającymi szukać różnic. Lecz według założenia nie może być dalszego doświadczenia i nie możemy szukać możliwych różnic. Obie teorie wysnuły wszystkie swoje następstwa, a według założenia przyjmujemy, iż następstwa te są identyczne. Pragmatyka musi więc powiedzieć, że chociaż posługując się różnie brzmiącymi imionami, obie teorie oznaczają wszakże jedno i to samo, a dyskusya jest czysto słowna. Oczywiście przyjmuję, że obie teorie z jednakowem powodzeniem tłumaczyły to, co było.

Rozważmy bowiem kwestyę szczerze i zadajmy sobie pytanie, jakaby była wartość Boga, gdyby on tam był, z jego dziełem dokonanym i światem doprowadzonym do końca. Wartość jego nie byłaby nic a nic większą od tego, co wart jest świat. Siła jego twórcza mogła osiągnąć tę sumę wyników z ich zaletami i wadami i nie mogła pójść dalej. A skoro niema przyszłości, skoro cała wartość i znaczenie świata zostały już wypłacone i urzeczywistnione w uczuciach, które przyszły i minęły z nim razem, a teraz z nim się kończą; skoro nie otrzymuje on żadnego dodatkowego znaczenia (jakie otrzymuje nasz świat rzeczywisty) wskutek swojej funkcji przygotowania czegoś, co ma nastąpić; bierzemy więc niejako z niego miarę Boga. Jest on istotą, która raz na zawsze mogła dopełnić tego, i za to jesteśmy mu wdzięczni, lecz za nic więcej. Przy hipotezie przeciwnej, t. j., że cząsteczki materyi, ulegając własnemu prawom, mogą wytworzyć ten świat i nie

czynią mniej od tego, czyż nie, powinniśmy być w równej mierze im wdzięczni? Jakaż stratę poniesiemy, jeśli opuścimy Boga, jako hipotezę, i uczynimy materję jedynie odpowiedzialną? Jaka specyalna martwota lub brutalność wstąpi przez to i, skoro doświadczenie jest tem, czem było raz na zawsze, czy obecność Boga uczyni je żywszem lub bogatszem?

Szczerze mówiąc, niepodobna dać odpowiedzi na to pytanie. Świat, któryśmy doświadczyli w rzeczywistości, zostaje według naszego założenia tem samem we wszystkich szczegółach wobec tej lub innej hipotezy, „jednakowy wobec naszej pochwały i nagany“, jak mówi Browning, stoi wobec nas, nie dając się odrobić, jako dar, którego nie można wziąć napowrót. Nazywając go materją, nie odejmujemy ani jednego z tych składników, z których powstał, ani też nic nie dodajemy, nazywając przyczynę jego Bogiem. Bóg lub atomy tego nie żadnego innego świata. Bóg, jeśli był tam, uczynił ściśle to, co mogły uczynić atomy, ukazał się niejako w charakterze atomów i nie zasłużył na większą wdzięczność nad tę, jaka należy się atomom. Jeśli jego obecność nie nadaje innego zwrotu lub wyniku w przedstawieniu, nie może ona z pewnością zwiększyć jego godności, ani też nieobecność jego i zastąpienie przez mechanizm atomów nie stanowi ujmy dla tej godności. Skoro sztuka została skończona a kurtyna opadła, nie uczynicie jej w rzeczywistości lepszą, nazywając jej autora sławnym geniuszem, ani też nie uczynicie jej gorszą przez to, że nazwiecie go pospolitym pismakiem do wynajęcia.

Skoro więc żaden szczegół przyszłego doświadczenia, lub postępowania nie da się wysnuć z naszych hipotez, dyskusja między materyalizmem a teizmem jest jałowa i bez znaczenia. Materja i Bóg w tym wypadku znaczą ściśle to samo, a mianowicie potęgę nie mniejszą i nie większą nad tę, która mogła wytworzyć ten skończony świat; człowiekiem rozsądnym jest ten, kto odwróci się od takiej niepotrzebnej dyskusyi. Zgodnie z tem większość instynktowo, pożytywiści zaś i uczeni świadomie unikają dyskusyi filozoficznych, z których

żadne następstwo nie da się wysnuć dla przyszłości. Słowny i jałowy charakter filozofii jest z pewnością zarzutem, do którego aż nadto nawykliśmy. Jeśli pragmatyzm jest prawdą, zarzut ten jest zupełnie słuszny, o ile nie można dowieść, że ścierające się z sobą teorie prowadzą do odmiennych wyników praktycznych, jakkolwiek subtelne i odległe są ich różnice. Człowiek pospolity i uczony twierdzą zgodnie, że oni nie widzą podobnych wyników, a jeśli metafizyk nie może ich również dostrzedz, mają oni słuszość w swoim twierdzeniu przeciwko niemu. Jego wiedza bowiem jest tylko wydętą błahostką i uposażenie katedry dla takiego utworu byłoby niedorzecznością.

Jakoż w prawdziwej dyskusyi metafizycznej odgrywa rolę jakiś wynik praktyczny, jakkolwiek może przypuszczalny i odległy. Ażeby zrozumieć to, wróćmy do naszego zagadnienia, lecz zajmijmy teraz miejsce w świecie, w którym żyjemy istotnie; w świecie, który ma przyszłość, który nie jest jeszcze zakończony w chwili, gdy o nim mówimy. W takim nieskończonym świecie, alternatywa, „materyalizm, czy teizm“, ma znaczenie intensywnie praktyczne i warto poświęcić kilka minut z naszej godziny, aby przekonać się, że tak jest.

Czemże istotnie różni się dla nas program w zależności od tego, czy uważamy fakty dotychczasowego doświadczenia, jako bezcelowe konfiguracje ślepych atomów, poruszających się według wiecznych praw lub też przypisujemy je opatrności boskiej? O ile dotyczy to faktów minionych niema oczywiście żadnej różnicy. Fakty owe są dokonane, zapakowane, zamknięte, a to, co było w nich dobrego, stało się naszą własnością niezależnie od tego, czy przyczyną ich były atomy, czy Bóg. Mamy też wielu materyalistów dokoła nas, którzy, ignorując zupełnie przyszłe i praktyczne strony kwestyi, usiłują usuwać niechęć przywiązaną do wyrazu materyalizm, a nawet sam ten wyraz, wykazując, iż skoro materya może być źródłem tego dobrego, rozważana funkcyjnalnie jest ona również boskim bytem, jak i Bóg, faktycznie

zbiega się w jedno z Bogiem, jest tem, co nazywamy Bogiem.

Osoby te radzą nam, abyśmy przestali używać każdego z tych dwóch terminów, do których przyrosła ich przeciwstawność. Używajmy, powiadają, terminu wolnego od klerikalnych współoznaczeń z jednej strony; od alluzji, surowości, nieokrzesania, nieszlachetności z drugiej. Mówmy o tajemnicy pierwotnej, o niepoznawalnej energii, o jednej, jedynej potędze, zamiast mówić bądź o Bogu, bądź o materji. Jest to droga, na którą wskazuje Spencer i gdyby filozofia była czysto retrospekcyjna: stałby się on już przez to doskonałym pragmatykiem.

Lecz filozofia spogląda także w przyszłość i, określwszy czem był świat i co uczynił i czemu ustąpił, stawia nowe pytanie: „co świat *obiecuje*?” Dajcie nam materję, któraby obiecywała *powodzenie*, której prawa nakazywałyby jej prowadzić nasz świat coraz bliżej ku doskonałości, a każdy rozsądny człowiek będzie ubóstwiał tę materję z równą gotowością, jak Spencer ubóstwia swoją niepoznawalną potęgę. Nietylko przyczyniała się ona do urzeczywistnienia sprawiedliwości do dziś dnia, lecz będzie czyniła to zawsze, a to stanowi wszystko, czego potrzebujemy. Czyniąc faktycznie wszystko, co może uczynić Bóg, jest ona równoznaczna z nim; funkcyja jej jest funkcyją Boga i to w świecie, w którym Bóg jest zbyteczny; w takim świecie nie możemy nigdy czuć nieobecności Boga. „Wzruszenie kosmiczne” stanowi w nim właściwą nazwę religji.

Lecz czy materja, która urzeczywistnia sprawę ewolucji kosmicznej Spencera, jast taką zasadą nigdy niekończącej się doskonałości? Nie jest nią oczywiście, gdyż przyszedł zakończeniem każdej rzeczy lub systematów rzeczy rozwijających się kosmicznie jest, według przepowiedni wiedzy, tragedia śmierci; a Spencer, ograniczając się do estetycznej strony dyskusji, pomijając zaś praktyczną, w rzeczywistości nic się nie przyczynił do złagodzenia sporu. Lecz zastosujmy teraz naszą zasadę wyników praktycznych a zobaczymy,

jakie żywotne znaczenie przybiera natychmiast kwestya materjalizmu lub teizmu.

Teizm i materjalizm, tak obojętne, gdy rozważamy je retrospekcyjnie, wskazują, jeśli są wzięte z widokiem na przyszłość, na zgoła odmienne wyniki doświadczenia. Zgodnie bowiem z teorią ewolucyi mechanicznej prawa repartyeyi materyi i ruchu, chociaż winniśmy im wdzięczność za wszystkie dobre godziny, które dał nam i wszystkim ideałom wytworzonym przez nasz umysł, nasz organizm, prowadzą jednak z fatalną koniecznością do odrobienia tego dzieła i do dysolucyi tego, co się kiedykolwiek rozwijało. Wszyscy znacie obraz tego ostatecznego stanu wszechświata, jaki kreśli nauka ewolucyjna. Nie mogę przypomnieć go lepiej, jak powtarzając słowa Balfour'a. Energia naszego systematu zostanie zniweczona, wspaniałość słońca zgaśnie, a ziemia, pozbawiona przypływów i bezwładna, nie będzie więcej znosiła rasy, która przez chwilę zakłócała jej ciszę. Człowiek zginie i znikną wszystkie jego myśli. Spocznie niespokojna świadomość, która w tym ponurym zakątku przez krótką chwilę przerywała zadowoloną ciszę wszechświata. Materya nie będzie już miała świadomości o sobie. „Nieziszczalne pomniki“ i „nieśmiertelne dzieła“ sama śmierć i miłość silniejsza od śmierci będą tak, jakby ich wcale nie było. I nic z tego, co będzie, nie będzie ani lepszem, ani gorszem, przez to co praca, geniusz, poświęcenie i cierpienia człowieka usiłowały uskutecznić przez niezliczone wieki“. ¹⁾

To jest właśnie żądłem tego poglądu, że w tym szerokim przypływie kosmicznego stawania się, chociaż ukazuje się niejeden rozkoszny brzeg i przepływają liczne czarodziejskie chmur wyspy, trwające długo zanim się rozwieją — jak i nasz świat trwa teraz dla naszej radości — jednak skoro owe przemijające wytwory znikną, nie zostanie nic, absolutnie *nic*, coby reprezentowało owe poszczególne własności, owe pierwiastki wartości, które zawierały w sobie. Zmarłe i prze-

¹⁾ The Foundations of Belief, str. 30.

brzmiały wyszły one na zawsze z samego zakresu i miejsca bytu. Bez echa; bez pamięci; bez wpływu na cokolwiek bądź, co może później nastąpić, aby wywołać troskliwość o podobneż ideały.

Ta krańcowa, ostateczna ruina i tragedia należy do istoty materjalizmu naukowego, jak go obecnie pojmujemy. Niższe, nie zaś wyższe siły są wieczne, są te, które przetrwają najdłużej w jedynym cyklu ewolucyi, który możemy dostrzedz w sposób określony. Spencer wierzy w to narówni z każdym innym; pocóż więc argumentuje z nami tak, jak gdybyśmy czynili niedorzeczne estetyczne zarzuty przeciw surowości materji i ruchu, zasad jego filozofii, gdy tem, co w rzeczywistości zniechęca nas, jest rozpaliwość jej wyników praktycznych?

Nie, prawdziwy zarzut przeciw materjalizmowi nie jest pozytywny, lecz negatywny. Byłoby humorystycznem skarżyć się dziś na to, czem *jest*; na jego surowość. Surowością jest to, co czyni surowość — wiemy to obecnie. Skarżymy się, przeciwnie, na to, czem materjalizm *nie jest* — na to, że nie jest rękojmnią dla bardziej idealnych interesów naszych, że nie spełnia naszych najdalej sięgających nadziei. Z drugiej strony pojęcie Boga, jakkolwiek niższe jest pod względem jasności w porównaniu z owymi pojęciami matematycznymi, tak rozpowszechnionymi w filozofii mechanicznej, ma przynajmniej tę praktyczną wyższość nad nimi, iż zaręcza nam porządek idealny, który ma być stale zachowany. Świat, zawierający w sobie Boga, może spalić się lub zamarznąć, lecz zawsze myślimy o nim, jako o pamiętającym dawne ideały i z pewnością mającym je urzeczywistnić gdzieindziej. Gdzie on jest, tragedia jest tylko czasową i częściową, ruina i dysolucya nie jest rzeczą bezwzględną i ostateczną.

Ta potrzeba wiecznego porządku moralnego jest jedną z najgłębszych w sercu naszym. Poeci, jak Dante, Wordsworth, żyjący w przeświadczeniu takiego porządku, temu faktowi zawdzięczają niesłychanie wzmacniającą i konsolidującą potęgę poezji. Tu więc, w tych odmiennych emocyj-

nych i praktycznych wynikach, w tem przystosowaniu się do naszej konkretnej postawy nadziei i oczekiwania, we wszystkich subtelnych następstwach wynikających z tej różnicy tkwi rzeczywiste znaczenie materjalizmu i spirytualizmu; nie w rozszczepianiu włosa lub abstrakcyach o istocie materji i o metafizycznych atrybutach Boga. Materjalizm oznacza poprostu zaprzeczenie, iżby porządek moralny był wieczny i zrzeczenie się ostatecznych nadziei; spirytualizm znaczy stwierdzenie wiecznego moralnego porządku i pozostawienie miejsca nadziei. Niewątpliwie jest to rozróżnienie dosyć realne dla każdego, kto je odczuwa, a pokąd ludzie będą ludźmi, dostarczy ono przedmiotu dostatecznego dla poważnej dyskusyi filozoficznej.

Lecz może niektórzy z Was przyjmą to oświadczenie ze wzruszeniem ramion. Przyjmując nawet, że spirytualizm i materjalizm dają różne przepowiednie dla przyszłości świata, możecie nic nie robić sobie z widoków tak nieskończenie dalekich, że dla umysłu zdrowego są one niczem. Istotą zdrowego umysłu, powiecie, jest ograniczać się do bliższych widoków i nic się nie troszczyć o rzeczy tak chimeryczne, jak koniec świata. Na to mogę tylko odpowiedzieć, że twierdzenie takie czyni krzywdę naturze ludzkiej. Smutek religijny nie da się usunąć przez proste zastosowanie wyrazu: „niezdrowy”.¹⁾ Rzeczy bezwzględne, rzeczy ostateczne są to przedmioty prawdziwie filozoficzne. Wszystkie umysły wyższe odczuwają je poważnie, a umysł o bliższych widokach jest to poprostu umysł płytszego człowieka.

Przedmioty sporne, dokoła których odbywa się dyskusya, ujmujemy obecnie dosyć niejasno. Lecz wiara spirytualistyczna we wszystkich jej postaciach ma do czynienia ze światem *przyrzeczeń*, gdy przeciwnie, słońce materjalizmu zachodzi w morzu odczarowania. Przypomnijcie, com mówił o Absolucie: daje on nam święta moralne. Każdy pogląd re-

¹⁾ Insanity — właściwie obłąd, w przeciwności do zdrowego umysłu: „sane mind“.

ligijny czyni to samo. Nietylko ożywia nasze chwile poważne, lecz obejmuje także chwile radosne, nietroskliwe, chwile pociechy i usprawiedliwia je. Kreśli on zapewne podstawy uzasadniające w sposób dość mglisty. Dokładne rysy zbawczych faktów przyszłości, które zabezpiecza nam nasza wiara w Boga, będziemy musieli odcyfrowywać zapomocą nieskończonych metod wiedzy: studyować naszego Boga możemy jedynie studyując jego dzieła. Lecz możemy *cieszyć się* naszym Bogiem, jeśli go mamy, przed wykonaniem tej pracy.

Wierzę sam, że dowód istnienia Boga spoczywa pierwotnie na wewnętrznych doświadczeniach osobistych. Gdy dały one Wam raz Waszego Boga, imię jego znaczy przynajmniej dobrodziejstwo święta. Przypomnijcie sobie to, com powiedział wczoraj o sposobie, w jaki prawdy ścierają się z sobą i usiłują się zwalczyć wzajemnie. „Prawda Boga“ musi przejść przez różgi wszystkich naszych innych prawd. Jest ona podana na ich sąd, a one na jej sąd. Ostateczna nasza opinia o Bogu może być osiągnięta jedynie wtedy, gdy wszystkie prawdy sprostują się wzajemnie. Miejmy nadzieję, że znajdą one *modus vivendi*!

Przejdźmy teraz do zagadnienia filozoficznego, bardzo pokrewnego z poprzednim, do zagadnienia *celów w przyrodzie*. Istnienie Boga uważano od niepamiętnych czasów za dowiedzione przez niektóre fakty przyrodnicze. Niektóre fakty wydają się, jakby umyślnie zakreślone z uwzględnieniem innych, tak na przykład dziób, język, nogi, ogon dzięcioła czynią go zdumiewająco przystosowanym do świata drzew z robaczkami, ukrytymi w jej korze, jako pożywieniem. Części naszego oka doskonale przystosowane są do praw załamania światła, kierując promienie jego tak, aby dały dokładny obraz na siatkówce. Takie wzajemne przystosowanie rzeczy odmiennego pochodzenia przemawia, jak przypuszczano, za planem; a twórcą planu miało być kochające człowieka Bóstwo.

Pierwszym krokiem w tej argumentacji było udowodnienie, że plan taki *istnieje*. Rewidowano całą przyrodę

dla znalezienia przystosowań oddzielnych rzeczy do siebie. Nasze oko, na przykład, powstaje wewnątrz macicznej ciemności, światło zaś rodzi się w słońcu, a jednak, jak one są do siebie przystosowane. Widocznie utworzone są jedno *dla* drugiego. Widzenie jest zamierzonym celem, światło i oczy poszczególnymi środkami dla jego osiągnięcia.

Dziwnem nam się wydaje, gdy zważymy, jak jednomyślnie przodkowie nasi uczuwali siłę tej argumentacji, do jakiego stopnia małą ma ona wartość od czasu tryumfu teorii Darwina. Darwin otworzył nam oczy na zdolność przypadkowego stawania się do wytwarzania wyników przystosowanych, jeśli tylko mają dosyć czasu na wzajemne dodawanie się. Wykazał on olbrzymią rozrzutność przyrody w wytwarzaniu wyników, które ulegają zniszczeniu przez swoje nieprzystosowanie. Podkreślił także szereg przystosowań, które, gdyby były wynikiem planu, przemawiałyby raczej na niekorzyść planującego. Wszystko to zależy od stanowiska. Dla robaczka ukrytego pod korą nadzwyczajne przystosowanie organizmu dziecięcia ku jego wyłowieniu, byłoby zapewne argumentem na rzecz szatańskiego planotwórcy.

Teologowie w ostatnim czasie rozszerzyli swoje umysły tak, aby objąć fakty darwinizmu, a jednak interpretować je tak, aby uwydatniały w dalszym ciągu zamiar boski. Stawiano zwyczajnie celowość przeciw mechanizmowi, jako wzajemnie się wykluczające. Tak jakby ktoś powiedział: „Moje obuwie oczywiście przeznaczone jest dla mojej nogi, niepodobieństwem więc jest, aby było wytworzone przez maszynę“. Wiemy jednakże, że jedno i drugie prawda: są one wytworem maszyny przystosowanej do kształtu nogi. Teologia potrzebuje tylko w ten sam sposób rozszerzyć zamiary boskie. Jak celem partii w piłkę nie jest tylko umieszczenie piłki u pewnej mety (gdyby tak było, dosyć by było pójść tam podczas ciemnej nocy i umieścić ją), lecz osiągnięcie tej mety za pomocą określonego *mechanizmu warunków* — prawideł gry i sprzeciwiających się jej uczestników; tak też celem Boga nie jest, powiedzmy, stworzyć poprostu człowieka.

i zbawić go, lecz raczej uczynić to przy pomocy samego tylko mechanizmu przyrody. Bez olbrzymiego mechanizmu praw i sił przeciwnych przyrody stworzenie i udoskonalenie człowieka byłoby, jak to możemy dopuścić, zbyt niedołężnym popisem dla Boga, aby mógł sobie cel taki założyć.

Ocala to formę argumentu na rzecz celowości za cenę jego dawnej zdolności łatwego zadowolenia człowieka. Planujący nie jest już dawnym Bogiem-staruszką. Zamiary jego stały się tak rozległe, że są niezrozumiałe dla nas śmiertelników. To, co zamierza, tak prześciga nasze zrozumienie, że ustanowienie prostego faktu istnienia tych planów traci wszelkie znaczenie. Z trudnością możemy ująć charakter umysłu kosmicznego, którego zamiary byłyby zupełnie ujawnione przez dziwną mieszaninę złego i dobrego, jaką znajdujemy w szczegółach świata. Lub raczej nie możemy w żaden sposób zrozumieć jego. Słowo zamiar traci wszelkie znaczenie i nie da się tłumaczyć. Jest ono najbardziej jałową z zasad. Dawne pytanie, *czy istnieje plan*—jest bezużyteczne. Realnem pytaniem jest: *czem jest świat*, niezależnie od tego, czy był przez kogo uplanowany — to zaś może być ujawnione tylko przez zbadanie szczegółów przyrody.

Pamiętajmy, że *cokolwiekby* wytworzyła lub może wytworzyć przyroda, środki muszą być z konieczności odpowiednie do tego, muszą być *przystosowane do tej produkcji*. Argument więc od przystosowania do zamiaru zawsze da się zastosować jakikolwiek będzie charakter wytworów. Niedawny wybuch Mont-Pélée wymagał całej poprzedniej historii, aby wywołać ściśle owo nagromadzenie zburzonych domów, ciał ludzkich i zwierzęcych, zatopionych statków, popiołów wulkanicznych w tej właśnie ohydnej konfiguracji położenia. Francja powinna była zostać państwem i kolonizować Martynikę. Nasz kraj powinien istnieć i posyłać tam swoje statki. *Jeśli* Bóg zmierzał do tego właśnie wyniku, środki, za pomocą których stulecia wywierały swój wpływ ku niemu, stanowią dowód wysokiej inteligencji. Dotyczy to każdego stanu rzeczy, czy to w naturze, czy w historii,

które znajdujemy już zrealizowane, własności bowiem rzeczy muszą mieć zawsze jakiś określony wynik, czy to chaotyczny, czy harmonijny. Gdy spoglądamy na to, co się już stało, warunki muszą się nam wydać zawsze doskonale dobranymi do zapewnienia tego wyniku. Możemy więc zawsze powiedzieć w jakimkolwiek bądź, dającym się pomyśleć, świecie, o jakimkolwiek bądź, dającym się pomyśleć, charakterze, że cały mechanizm kosmiczny *mógł* być zamierzony dla jego wytworzenia.

Ze stanowiska więc pragmatycznego wyraz abstrakcyjny: „plan“ jest próżnym nabojem. Nie pociąga on za sobą następstw, nie pobudza do wykonania. *Jaki* plan i *jaki* planotwórca?— są to jedyne poważne pytania, a badanie faktów jest jedyną drogą do uzyskania chociażby przybliżonej odpowiedzi. Tymczasem, dopóki powolna odpowiedź z faktów zostaje w zawieszeniu, każdy, kto twierdzi, że jest planujący i kto ma przekonanie o jego boskości, zyskuje pewną korzyść pragmatyczną przez samo użycie terminu — tę samą mianowicie, którą jak widzieliśmy dają nam wyrazy: Bóg, Duch, Absolut. „Plan“, jakkolwiek pozbawiony wartości, jako prosta zasada racjonalistyczna, umieszczona ponad lub poza rzeczami, abyśmy ją tylko podziwiali, staje się, jeśli wiara nasza nadaje mu charakter teistyczny, terminem *przyrzeczenia*. Wracając z nim do doświadczenia, przynosimy bardziej pocieszający pogląd na przyszłość. Jeśli nie ślepa siła, lecz siła widząca kieruje rzeczami, możemy rozsądnie spodziewać się lepszych wyników. Ta nieokreślona ufność w przyszłość jest jedynym sensem pragmatycznym, dających się już obecnie dostrzedz w wyrazach: plan i planujący. Lecz jeśli zaufanie kosmiczne jest prawdziwe zamiast być błędnem, lepszem zamiast gorszem, jest to mniemanie bardzo doniosłe. Tyle przynajmniej możliwej prawdy zawierać będą w sobie termina.

Weźmy teraz inny mocno wytarty przedmiot sporów, *zagadnienie wolności woli*. Większa część osób, wierzących w to, co nazywa się wolnością woli, czyni to w sposób racyo-

nalistyczny. Jest to zasada, władza lub zdolność pozytywna dodana do człowieka, dzięki której godność jego wzrasta w sposób zagadkowy. Wierzą więc w nią dla tego powodu. Determiniści, zaprzeczający wolności woli, twierdzą, że osobnik nie może nie zapoczątkować, lecz przenosi poprostu na przyszłość całe parcie minionego wszechświata, którego jest tak nieznacznym wyrazem; zmniejszają człowieka. Jest on mniej godnym podziwu, gdy pozbawiony tej zasady twórczej. Wyobrażam sobie, że większa połowa wśród Was podziela wiarę instynktową w wolność woli i że podziw wobec niej, jako zasady godności ma wiele do czynienia z waszą wiarą.

Lecz wolność woli była także przedmiotem dyskusji pragmatycznej, i, dziwna rzecz, ta sama interpretacja pragmatyczna była przywiązywana do niej przez obu dysputantów. Wiecie, jak znaczna rola przypada zagadnieniu *odpowiedzialności* w sporach etycznych. Gdy słyszymy niektóre osoby, może się wydawać, że jedynym celem etyki jest kodeks zasług i niezasług. Tak oddziaływa dawny prawniczy i teologiczny ferment, zainteresowanie w zbrodni, grzechu i karze, tkwiące w nas. „Kto zasłużył na naganę? Kogo możemy ukarać? Kogo Bóg ukarze? — takie są troski wiszące, jak zły sen nad historią religijną człowieka.

Tak więc zarówno wolność woli, jak i determinizm były przedmiotem zarzutów i nazwane były niedorzecznościami; każde bowiem w oczach przeciwnika swego uchodziło za usuwające odpowiedzialność za dobre lub złe czyny. Dziwna to antynomia! Wolność woli oznacza nowość, wszczepianie do przyszłości czegoś, co z niej nie wypływało. Gdyby czyny nasze były zgóry oznaczone, gdybyśmy poprostu przenosili impuls całej przeszłości, mówią zwolennicy wolności, jak można byłoby nas ganić lub chwalić za cokolwiekbądź? Bylibyśmy tylko agentami nie pryncypałami i gdzieżby się podzielała nasza nieoceniona odpowiedzialność?

A gdzieżby ona była, gdybyśmy mieli wolność woli? odpowiadają determiniści.

Gdyby akt wolny był czystą nowością, pochodzącą nie ode mnie, takiego, jakim byłem poprzednio, lecz z niczego, gdyby się tylko poprostu przyczepiał do mnie, w jaki sposób *ja* dawny, mógłbym być za niego odpowiedzialny? W jaki sposób mógłbym mieć trwały charakter, utrzymujący się dosyć długo, aby zasłużyć na pochwałę lub naganę? Różaniec dni moich rozsypuje się na stos luźnych paciorków, skoro tylko zerwana zostanie nie wewnętrznej konieczności przez niedorzeczną doktrynę indeterministów. Pp. Fullerton i Mac Taggart zwalczali się wzajemnie odważnie przy pomocy tego argumentu.

Może on być dobry, jako argument *ad hominem*, lecz z innego stanowiska godny politowania. Zapytam się bowiem niezależnie od innych racji: czy mężczyzna, kobieta lub dziecko, obdarzone zmysłem rzeczywistości, nie uczują się zawstydzeni, powołując się na takie zasady, jak godność lub odpowiedzialność? Instynkt i użyteczność wystarczą na uzasadnienie funkcji społecznej kary i nagrody. Jeśli człowiek spełnia dobre czyny, będziemy go chwalili, jeśli złe, będziemy go karali, w każdym razie zupełnie niezależnie od teorii, dotyczących tego, czy czyny jego wynikają z tego, co w nim było poprzednio lub są nowością w ścisłym znaczeniu. Jest to wysoce nierealnem dawać za podstawę naszej etyce problemat zasługi — Bóg jeden zna nasze zasługi, jeśli my je mamy. Realna podstawa dla dopuszczenia wolności woli jest istotnie pragmatyczna, lecz nie ma ona nic do czynienia z owem marnem prawem do karania, które narobiło tyle hałasu w dawniejszych dyskusjach nad przedmiotem.

Wolność woli ze stanowiska praktycznego oznacza *nowości w świecie*, prawo oczekiwania, że zarówno w najgłębszych pierwiastkach jak i w zjawiskach powierzchniowych, przyszłość może nie powtarzać lub naśladować identycznie przeszłości. Że naśladownictwo naogół istnieje, któż temu zaprzeczy? Ogólna „jednostajność przyrody“ stanowi założenie wstępne do każdego pomniejszego prawa. Lecz przyroda może być tylko w przybliżeniu jednostajną; a osob y, w któ-

rych wiedza o przeszłości świata zasiała pesymizm (lub wątpliwości co do dobrego charakteru świata, stające się pewnościami, skoro dopuścimy, że charakter ten jest na zawsze utrwalony), mogą widzieć w wolności woli doktrynę *meliorystyczną*. Podnosi ona polepszenie przynajmniej jako coś możliwego, gdy, przeciwnie, determinizm zapewnia nas, że nasze pojęcie o możliwości powstało z niewiedzy ludzkiej i że konieczność a niemożliwość rządzi przeznaczeniami świata. Wolność woli jest więc ogólną kosmologiczną teorią *przyrzeczenia*, podobnie jak Absolut, Bóg, Duch lub Plan. Abstrakcyjnie wzięty żaden z terminów tych nie ma jakiegokolwiek treści wewnętrznej, żaden z nich nie daje obrazu i żaden nie zachowałby najmniejszej wartości pragmatycznej w świecie, którego charakter byłby widocznie doskonały od samego początku. Zachwyt bytu, czyste wzruszenie kosmiczne i rozkosz usunęłyby, jak sędzę, wszelkie zainteresowanie do podobnych zagadnień, gdyby świat był zawsze wymarzoną krainą szczęśliwości. Interes do metafizyki religijnej wynika z faktów, że nasza przyszłość empiryczna nie wydaje się nam zabezpieczoną i że wymaga wyższej rękojmi.

Gdyby przeszłość i terażniejszość składały się z samego dobrego, któżby mógł życzyć, aby przyszłość mogła nie być do nich podobną? Kto mógłby pragnąć wolności woli? Kto nie powiedziałby razem z Huxley'em: niech będę nakręcany codziennie, podobnie jak zegarek, abym szedł z konieczności poprawnie, a nie żądał lepszej wolności. Wolność w świecie już doskonałym może oznaczać tylko wolność stania się gorszym, a któżby był tak nierozsądnym, aby życzyć tego? Być z koniecznością tem, czem się jest, niemożliwość stać się czemś innem nadawałyby tylko ostatni rys doskonałości światowi optymistycznemu. Z pewnością jedyną *możliwością*, do której ktoś może racjonalnie pretendować, jest możliwość, aby rzeczy stawały się lepszymi. Nie potrzebuję mówić, że w obecnym biegu świata jest to ta możliwość, której mamy wszelkie powody pożądać.

Wolność więc nie ma innego znaczenia, jak tylko dok-

tryny pociechy. Jako taka, zajmuje ona miejsce obok innych doktryn religijnych. One to zabudowują dawne pustynie i naprawiają poprzednie zniszczenia. Duch nasz, zamknięty w tym dziedzińcu doświadczeń zmysłowych woła wciąż do intelektu, stojącego na wieży: „sztyldwachu, powiedz nam, czy noc niesie jakie nadzieje?“ a intelekt daje mu wówczas owe terminy przyrzeczenia.

Wyrazy: Bóg, wolność, plan nie mają innego znaczenia prócz tego. Jakkolwiek jednak ciemne są w sobie, czyli wzięte w znaczeniu intelektualistycznym, skoro je unosimy z sobą w gęstwiny życia, ciemność owa staje się światłem otaczającym nas. Jeśli, mając do czynienia z podobnymi wyrazami, zatrzymujecie się na ich określeniu, sądząc, że jest to cel intelektualny, do czego przychodzicie? Do niedorzecznego gapienia się na pretensjonalną niedorzeczność! *Deus est Ens, a se extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, inensum, aeternum, intelligens*¹⁾. Co jest pouczającego w tem określeniu? Znaczy ono mniej, niż nic w swojej wspaniałej szacie przymiotników. Tylko pragmatyzm może włożyć w nie znaczenie pozytywne i dlatego też odwraca się zgoła od intelektualistycznego stanowiska. „Bóg w niebie, wszystko w porządku na świecie!“ To jest realne serce waszej teologii, a dla niego nie potrzebujecie racjonalistycznej definicji.

Dlaczegóż, byśmy wszyscy, zarówno racjoniści, jak pragmatycy nie przyznali tego? Pragmatyzm dalekim jest od zwracania swoich oczu wyłącznie na bezpośrednio praktyczny pierwszy plan obrazu, o co go niesłusznie oskarżają; zatrzymuje się on również na bardziej odległych perspektywach świata.

Spójrzmy więc, jak te ostateczne zagadnienia obracają się na zawiasach swoich i zamiast patrzeć wstecz na zasady,

¹⁾ Bóg jest bytem, przez się nazewnątr i ponad wszelki rodzaj, koniecznym, jedynym, nieskończeniem doskonałym, prostym, niezmiennym, bezmiernym, wiecznym, rozumnym.

jak: *erkenntnistheoretische Ich*¹⁾, Bóg, *Kausalitätsprinzip*²⁾, Cel, Wolność wzięte w sobie, jako coś królewskiego i wznoszącego się ponad fakty,—spójrzmy, powiadam, jak pragmatyzm zmienia punkt ciężkości i spogląda naprzód na same fakty.

Zagadnieniem istotnie żywotnem dla nas wszystkich jest to: czem będzie ten świat? Czem może stać się życie? Środek ciężkości filozofii musi więc zmienić swe miejsce, ziemia rzeczy, przez długi czas zaćmiona przez świetność wyższych sfer eterycznych musi odzyskać prawa swoje. Przenieść punkt interesów w ten sposób, to znaczy oddać zagadnienia filozoficzne na rozwiązanie umysłom mniej abstrakcyjnego typu, niż dotąd, umysłom bardziej naukowym i indywidualistycznym w ich tonie, a jednak nie niereligijnym. Będzie to zmiana „siedziby powagi“, przypominająca prawie tę, jaką spowodowała reformacja. A jak umysłom katolickim protestantyzm wydawał się często prostą misą anarchii i zamieszania, takim też niezawodnie przedstawi się pragmatyzm umysłom ultraracyonalistycznej filozofii. Wyda on się im odrzutkiem filozoficznym. Lecz życie toczy się naprzód i osiąga cele swoje w krajach protestanckich. Śmiem myśleć, że protestantyzm filozoficzny będzie miał niemniejsze powodzenie.

¹⁾ Jaźń epistemologiczna. ²⁾ Zasada przyczynowości.

WYKŁAD IV.

Jedność i mnogość.

Widzieliśmy w ostatnim wykładzie, że metoda pragmatyczna w traktowaniu pewnych pojęć, zamiast zakończyć się na admirującej kontemplacji, polega na głębszem nurzaniu się z nimi w potok doświadczenia i na przedłużeniu perspektywy przy ich pomocy. Plan, wolność woli, umysł bezwzględny zamiast materii mają to jedyne znaczenie, że dają lepsze przyrzeczenia co do przyszłości świata. Błędne czy prawdziwe, ich sens tkwi w melioryzmie.

Nieraz zastanawiałem się nad zjawiskiem znanem w optyce pod nazwą „zupełnego odbicia wewnętrznego“, jako nad dobrym symbolem stosunku idei abstrakcyjnych do konkretnej rzeczywistości. Spójrzycie przez szkło szklanki z wodą, którą trzymacie wyżej oczu, na powierzchnię wody, lub lepiej jeszcze spojrzcie przez płaską ścianę akwaryum w podobnyż sposób. Dostrzeżecie wówczas niezwykle świetne odbicie płomienia świecy lub innego przedmiotu umieszczonego po drugiej stronie naczynia. Żaden promień w tych warunkach nie wykracza poza powierzchnię wody, każdy zostaje całkowicie odbity wgłąb.

Niech woda będzie obrazem świata faktów zmysłowych, powietrze zaś nad nią światem idei abstrakcyjnych. Oba światy

naturalnie oddziaływają na siebie wzajemnie; lecz oddziaływanie to ma miejsce tylko na ich granicy, a miejscem wszystkiego, co żyje, co nam się wydarza, o ile płynie w pełni doświadczenia, jest woda. Jesteśmy podobni do ryb, pływających w oceanie zmysłowym, ograniczonym z góry przez doskonalszy pierwiastek, lecz nie zdolni jesteśmy wchłaniać go w czystości, lub też go przenikać. Czerpiemy z niego nasz tlen, stykamy się z nim ustawicznie to w tem, to w innem miejscu, a za każdym razem ilekroć go dotkniemy, wracamy wgłąb wody, mając drogę na nowo oznaczoną i z nową energią. Idee abstrakcyjne, z których składa się powietrze, niezbędne są dla życia, lecz nie nadają się do oddychania i są czynne tylko przez swoją funkcję kierowniczą. Wszystkie podobieństwa są kulawe, lecz w tem najwięcej upodobania znajduje fantazja moja. Wykazuje ono, jak coś, co samo przez się nie wystarcza do życia, może jednak skutecznie określać życie w innem środowisku.

Obecną godzinę mam zamiar poświęcić wyjaśnieniu metody pragmatycznej przez jeszcze jedno zastosowanie. Mam zamiar rzucić jej światło na odwieczne zagadnienie jedności i mnogości. Przypuszczam, że niewielu tylko wśród Was zagadnienie to przyczyniło bezsennych nocy, a nie zdziwię się, jeśli niektórzy z Was powiedzą mi, że nigdy nie byli przez nie dręczeni. Co do mnie, długo nad niem się zastanawiając, przyszedłem do tego, że uważam je za najbardziej podstawowe ze wszystkich zagadnień filozoficznych, podstawowe dla tego, że tak płodne w następstwa. Mam przez to na myśli, że skoro wiemy, czy człowiek jest stanowczym monistą, czy stanowczym pluralistą, wiemy więcej o wszystkich pozostałych jego poglądach, niż gdy nadajemy mu inne imię, kończące się na *ista*. Wiara w mnogość lub jedność jest to klasyfikacya, pociągająca za sobą największą ilość następstw. Więc proszę mi poświęcić godzinę, w której będę starał się udzielić Wam zainteresowanie dla tego przedmiotu.

Filozofię często określano, jako poszukiwanie jedności świata lub jako wizję tej jedności. Niewiele osób oponuje

przeciwko temu określeniu, poprawnemu w ogólnym zarysie, filozofia bowiem ujawniła ponad wszystko swoje dążenie do jedności.

Lecz czemuż jest *rozmaitość* w rzeczach? Czy jest to punkt tak małej doniosłości? Jeśli zamiast mówić o filozofii wogóle, będziemy mieli na myśli naszą umysłowość i jej potrzeby, łatwo dostrzeżemy, że jedność jest tylko jedną z nich. Znojemność ze szczegółami faktu uznana bywa zawsze obok ich uporządkowania w systemat, jako nieodzowne znamię wielkości umysłowej. Wasz „szkolny“ umysł encyklopedycznego i filologicznego typu, człowiek *uczony* zasługiwał zawsze na pochwałę na równi z filozofem. To, do czego zmierzają w rzeczywistości nasz umysł, nie jest to ani rozmaitość, ani jedność, wzięte w odosobnieniu, lecz *całkowitość*¹⁾. Dla tej zaś znajomość rozmaitości zawartej w rzeczywistości jest również doniosła, jak i zrozumienie związku. Ciekawość idzie w parze z manią systematyzującą.

Wbrew temu faktowi oczywistemu jedność wszechrzeczy uważana bywa zawsze, jakby coś *bardziej znakomitego*, niż ich rozmaitość. Gdy młodzieniec po raz pierwszy wytworzy sobie pojęcie, że cały świat tworzy jeden wielki fakt, że wszystkie części w nim poruszają się równolegle i spojone są z sobą, odczuwa niejako radość wielkiego wniknięcia w istotę rzeczy i spogląda z pogardą na wszystkich tych, którzy jeszcze nie wzniesli się do tego pomysłu. Pogląd monistyczny, wzięty tak abstrakcyjnie, jest tak mglisty, że za ledwie zasługuje na to, by go bronić intelektualnie. Jednak, prawdopodobnie każdy w tym zgromadzeniu hołduje mu do pewnego stopnia. Pewien moment abstrakcyjny, pewna uczuciowa reakcja na charakter jedności, jak gdyby była ona cechą świata, nieskoordynowaną z jego mnogością, lecz w znacznej mierze doskonalszą i bardziej podniosłą, do takiego stopnia przeważa w kołach wykształconych, że możemy ją

¹⁾ Ob. A. Bellanger: *Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit*. Paryż, Alcan, 1905, str. 79.

nazwać prawie składnikiem zdrowego rozumu filozoficznego. Oczywiście, świat jest jednością, mówimy. Jakże inaczej mógłby być światem? Empirycy są na ogół również dzielnymi monistami w tym abstrakcyjnym rodzaju, jak i racjoniści.

Różnica polega na tem, że empirycy są mniej ośnieni. Jedność nie zaślepia ich na inne rzeczy, nie osłabia ich ciekawości w stosunku do faktów specjalnych, gdy tymczasem istnieje pewien rodzaj racjonalistów, interpretujących jedność w sposób mistyczny aż do zapomnienia wszystkiego innego, traktujących ją, jako zasadę, podziwiających i ubóstwiających ją i dochodzących do zupełnego zastoju umysłowego.

„Świat jest jednością!“ — Formuła ta może stać się rodzajem kultu liczb. Trójka i siódemka były wprawdzie uznane za liczby święte, lecz, biorąc rzeczy abstrakcyjnie, dla czegożby jedynka miała być lepszą niż czterdzieści trzy lub dwa miliony dziesięć? W tem pierwszym niejasnem przeświadczeniu o jedności świata jest tak niewiele do zatrzymania, że wątpliwem jest, czy wiemy, co przez nie rozumiemy.

Jedynym sposobem uczynienia czegokolwiek z naszym pojęciem jest to pragmatyczne jego traktowanie. Przyjmując, że istnieje jedność, jakie stąd odmienne wynikną następstwa dla faktów? Po czem poznamy, że istnieje jedność? Świat jest jednością — dobrze, lecz w jaki sposób? Jaka jest wartość praktyczna tej jedności dla *nas*?

Stawiając takie pytania, przechodzimy od pojęć niejasnych do określonych, od abstrakcyjnych do konkretnych. Istnieją rozmaite drogi, na których ujawnia się różnica, wynikająca z orzeczenia jedności wszechświata. Wytknę tu najbardziej widoczne z nich.

1. Najsamprzód świat jest przynajmniej *jedynym podmiotem dyskursu*. Gdyby mnogość jego była tak nieuleczalną, że nie dopuszczałaby jakiegokolwiek łączności między częściami, umysł nasz nie mógłby myśleć o jego całości jednocześnie: byłby podobny do oczu, usiłujących spojrzeć jedno-

częściej w przeciwnych kierunkach. Faktycznie jednak, mamy tu na myśli, że obejmujemy jego całość w terminach abstrakcyjnych „świata“ lub „wszechświata“, zmierzających wyraźnie ku temu, aby żadna część nie została opuszczona. Taka jedność dyskursywna nie zawiera oczywiście w sobie żadnych dalszych specyfikacji monistycznych. „Chaos“, jak go niegdyś nazywano, zawiera tyleż jedności dyskursywnej (pojęciowej) jak i kosmos. Jest to dziwny fakt, że wielu monistów uważa za wielkie zwycięstwo dla siebie, gdy pluralista wygłasza: „wszechświat jest mnogi“. „Wszechświat“¹⁾ wykrzykują ze śmiechem, mowa jego zdradza go. Wyznaje monizm przez własne usta swoje. Owszem, niech będzie tak! Możecie dodać takie słowo, jak wszechświat do całego zbioru i cóż z tego? Pozostaje jeszcze stwierdzić, czy istnieje jedność w jakimś innym, bardziej wartościowym znaczeniu.

2. Czy jest naprzykład wszechświat *ciągły*? Czy możemy przechodzić od jednej rzeczy do drugiej, pozostając zawsze w obrębie naszego jedyne go wszechświata bez niebezpieczeństwa wypaść z niego? Innemi słowy, czy części naszego wszechświata związane są z sobą zamiast być odosobnionemi, jak naprzykład ziarnka piasku?

Nawet ziarnka piasku związane są z sobą przy pomocy przestrzeni, w której są umieszczone i jeśli możemy w jakikolwiek bądź sposób przesuwając się przez tę przestrzeń, możemy w sposób ciągły przejść od ziarnka № 1 do ziarnka № 2. Przestrzeń i czas są więc nosicielami ciągłości, dzięki którym części świata związane są z sobą. Praktyczna różnica dla nas, wynikająca z tych form połączenia, jest olbrzymia. Całe życie nasze ruchowe opiera się na nich.

3. Istnieją niezliczone inne ścieżki praktycznej ciągłości między rzeczami. Można wykreslić łączące je linie wpływu. Biegając wzdłuż jednej z takich linii możemy przechodzić od jednej rzeczy do drugiej, dopóki nie obejmujemy znacz-

¹⁾ „Uni-versus“ wyraz łaciński i pochodne francuskie i angielskie oznaczają „zjednoczenie“, dążenie ku jedności.

nej części rozciągłości wszechświata. Ciężenie i przewodnictwo ciepła są takimi wszechjednoczącymi wpływami, o ile mowa o świecie fizycznym. Wpływy elektryczne, świetlne i chemiczne oddziałują wzdłuż podobnych linii wpływu, lecz ciała nieprzejrzyste i bezwładne przerywają ciągłość w tym wypadku tak, iż trzeba je obejść, lub zmienić sposób postępowania, aby posunąć się dalej w tym kierunku. Praktycznie więc tracimy wówczas jedność wszechświata, *o ile była ona wytworzona przez takie pierwsze linie wpływu.*

Istnieją niezliczone rodzaje związku specjalnych rzeczy z innemi specjalnemi rzeczami, a *calokształt* jakichkolwiek wśród tych związków tworzy jeden z rodzajów *systematów*, łączących rzeczy. Tak, ludzie połączeni są rozległym systematem *znajomości*. Brown zna Jonesa, Jones zna Robinsona i t. d. *Wybierając we właściwy sposób dalsze pośrednictwa* swoje możecie przesłać list od Jonesa do cesarzowej chińskiej, lub do naczelnika afrykańskich pigmeuszów, lub do kogokolwiek bądź w świecie zaludnionym. Lecz zostaniecie wstrzymani, jak przez nieprzewodnika, skoro wybieriecie chociaż jednego niewłaściwego człowieka w tem doświadczeniu. To, co można nazwać systematami miłości, zaszczerpia się na tych systematach znajomości. A kocha (lub nienawidzi) B, B kocha (lub nienawidzi) C i t. d. Lecz systematy te są mniej rozległe, niż obszerne systematy znajomości, na których się opierają.

Wysiłki ludzkie z każdym dniem coraz bardziej jednoczą świat określonymi, systematycznymi drogami. Widzimy systematy kolonialne, pocztowe, konsularne, handlowe, których wszystkie części posłuszne są określonym wpływom szerzącym się w obrębie systematu, lecz nie faktom, znajdującym się nazewnątrż od niego. Wynikiem tego są niezliczone pomniejsze związki składników świata w obrębie szerszych związków, małe światy, nietylko pojęciowe, lecz operacyjne w obrębie rozległego wszechświata. Każdy systemat służy za wzór typu, lub stopnia związku, gdy części jego są podciągnięte pod dany osobliwy rodzaj stosunku, a jedna

i ta sama część może figurować w wielu rozmaitych systematach, jak człowiek może posiadać rozmaite urzędy i należeć do rozmaitych klubów.

Z tego więc systematycznego stanowiska pragmatyczna wartość jedności wszechświata polega na tem, że wszystkie te określone sieci związków istnieją w rzeczywistości i praktycznie. Jedne z nich są bardziej obejmujące i rozległe, inne mniej; jedne wznoszą się nad innymi, a pomiędzy nimi nie może przedrzeć się żadna składowa część świata. Jakkolwiek olbrzymia jest suma niełączności między rzeczami (gdyż te wpływy systematyczne i związki idą ściśle wyłącznymi ścieżkami) wszystko, co istnieje, ulega w ten lub inny sposób wpływowi czegoś innego, jeśli tylko potrafimy wytknąć poprawną drogę. Mówiąc mniej ściśle i bardziej ogólnie, rzecz można, że wszystkie rzeczy stykają się i przylegają do siebie *w jakikolwiek sposób* i że wszechświat istnieje praktycznie w formie sieciowej lub łańcuskowej, czyniącej z niego wytwór ciągły lub integralny.

Każdy rodzaj wpływu dopomaga do wytworzenia tej jedności świata, o ile możemy go śledzić od punktu do punktu. Możemy więc rzec, że świat jest jednością, mając na myśli te względy, mianowicie i ściśle o tyle, ile one dają. Lecz w takiż sam określony sposób świat nie jest jednością, o ile związków tych niema; a niema takiego rodzaju związku, któryby się nie urwał, skoro tylko zamiast przewodnika wybierzemy nieprzewodnika. Wówczas zostajemy wstrzymani od pierwszego kroku i zmuszeni jesteśmy określić świat, jako czystą *mnogosc* z tego specjalnego stanowiska. Gdyby umysł nasz był w równej mierze zainteresowany w stosunkach rozjemczych, jak jest w łączących, filozofia z równym powodzeniem podnosiłaby *rozdzielność* świata.

Ważnym punktem do zaznaczenia jest ten, że jedność i mnogość są tu bezwzględnie współrzędne. Żadna z nich nie jest bardziej pierwotna, ani bardziej istotna, ani doskonalsza od drugiej. Podobnie jak z przestrzenia, która, dzieląc rzeczy, jednocześnie je łączy, lecz czasem jedna, czasem druga

z tych czynności wpada nam w oko,—podobnie i w ogólnych naszych stosunkach z wpływami świata, czasem potrzebujemy przewodników, czasem nieprzewodników, a mądrość polega na tem, aby wiedzieć we właściwej chwili, co nim jest, a co nie jest.

4. Wszystkie te systemata wpływów lub niewpływanina można ująć w problemacie *przyczynowej jedności świata*. Jeśli pomniejsze wpływy przyczynowe wśród rzeczy zbiegają się ku jednej wspólnej przyczynie pochodzenia w przeszłości, ku jednej wielkiej pierwszej przyczynie wszechrzeczy, możemy mówić o bezwzględnej przyczynowej jedności świata. Boskie *stań się* w dzień stworzenia figurowało w filozofii tradycyjnej, jako taka przyczyna bezwzględna i początek rzeczy. Idealizm transcendentálny, tłumacząc „stworzenie“ na „myślenie“ („lub chęć do myślenia“) nazywa akt boski wiecznym raczej niż pierwszym; lecz zjednoczenie mnogości jest tu tak samo bezwzględne — mnogość nie istniałaby, gdyby nie Jeden. Przeciw takiej mnogości pochodzenia wszechrzeczy stało zawsze pojęcie pluralistyczne wiecznej istniejącej samej przez się mnogości w postaci atomów, lub nawet jednostek duchowych jakiegokolwiek bądź typu. Alternatywa ta ma niezawodnie znaczenie pragmatyczne; lecz może lepiej pozostawić kwestyę jedności pochodzenia nierozstrzygniętą w zakresie tych wykładów.

5. Najdonioślejszym rodzajem połączenia rzeczy pod względem pragmatycznym jest ich *jedność rodzajowa*. Rzeczy tworzą rodzaje, każdy rodzaj zawiera wiele okazów, a co zawarte jest w pojęciu rodzaju, odnajduje się w każdym gatunku tego rodzaju. Możemy łatwo wyobrazić sobie, iżby każdy fakt w świecie był odrębnym, t. j. niepodobnym do żadnego innego faktu i jedynym w swoim rodzaju. W takim świecie odrębnych rzeczy nasza logika byłaby bezużyteczną, gdyż logika polega na orzekaniu o poszczególnym wypadku tego, co jest prawdą w stosunku do całego rodzaju. Gdybyśmy nie mieli w świecie nawet dwóch rzeczy podobnych do siebie, niezdolnibyśmy byli wnioskować od minionego

doświadczenia do przyszłego. Istnienie tak rozpowszechnionej jedności rodzajowej w rzeczach, jest więc może najbardziej doniosłą pragmatyczną specyfikacją tego, co mamy na myśli, gdy mówimy, że świat jest jednością. A *bezwzględna* jedność rodzajowa miałaby miejsce, gdyby istniał jeden *rodzaj najwyższy*, pod który możnaby podciągnąć wszystkie rzeczy bez wyjątku. „Byt“ „rzeczy dające się pomyśleć“, „doświadczenie“ byłyby kandydatami do tego stanowiska. Czy alternatywy ujęte w tych wyrazach mają jakie pragmatyczne znaczenie, jest to inna kwestya, którą wolę zostawić tymczasem nierozstrzygniętą.

6. Inną specyfikacją znaczenia jedności świata jest *jedność celu*. Ogromna ilość rzeczy w świecie służy wspólnym celom. Wszystkie systemata, stworzone przez człowieka, administracyjny, przemysłowy, wojskowy i t. d., istnieją dla celów rządzących niemi. Każda żyjąca istota dąży do swoich celów osobliwych. Współdziałają one stosownie do stopnia rozwoju swego w celach zbiorowych, czyli plemiennych, przyczem cele rozleglejsze obejmują pomniejsze, a możemy, postępując w ten sposób, dojść w myśli do celu bezwzględnie pojedynczego, ostatecznego i decydującego, któremu służą wszystkie rzeczy bez wyjątku.

Zbytecznem jest mówić, że pozory przemawiają przeciwko takiemu pogładowi. Jak mówiłem w trzecim wykładzie, jakakolwiekby wypadkowa może być zgóry założoną, lecz żaden z wyników, aktualnie nam znanych w tym świecie, nie był faktycznie zamierzony zgóry we wszystkich swoich szczegółach. Ludzie i narody rozpoczynają zawód swój z mglistem wyobrażeniem o tem, by stać się bogatymi, lub wielkimi, dobrymi. Każdy krok, przez nich uczyniony, uwidocznia nowe seanse, usuwając dawne widoki, a specyfikacje ogólnego zamiaru codziennie ulegają zmianie. To, co się osiąga w końcu, może być lepszem lub gorszem od zamierzonego, lecz zawsze jest bardziej skomplikowaniem i odmiennem.

Różne zamiary nasze ścierają się również z sobą; gdy

jeden nie może zniweczyć drugiego, wchodzą w kompromis, a wynik bywa znowu odmienny od tego, co rokował każdy z osobna. Mówiąc ogólnikowo i w sposób nieokreślony, wiele z tego, co było zamierzone, może być osiągnięte, lecz wszystko przemawia za tem, że świat nasz nie jest zupełnie zjednoczony ze stanowiska celowego i że ustawicznie dąży do dokładniejszego zjednoczenia.

Ktokolwiek staje w obronie *bezwzględnej* jedności teleologicznej, twierdząc, iż istnieje jeden tylko cel, któremu służą wszystkie szczegóły świata, dogmatyzuje na własne ryzyko. Teologowie, którzy w ten sposób dogmatyzują, znajdują w miarę tego, jak wzrasta konkretna wiedza o ścierających się interesach rozmaitych części naszego świata, iż coraz mniej możliwem jest wyobrazić, czemby być mógł ów cel ostateczny. Widzimy wszakże, że niektóre objawy złego powodują dobra późniejsze, że gorycz czyni lepszym i że odrobina niebezpieczeństwa, lub trudów doprowadza nas przyjemniej do tryumfu. Możemy więc w sposób niejasny uogólnić to w doktrynę, że wszelkie złe w wszechświecie jest tylko środkiem jego udoskonalenia. Lecz skala złego, które mamy w rzeczywistości przed oczyma, uraga wszelkiej tolerancji ludzkiej, a idealizm transcendentálny Bradley'a i Royce'a nie posuwa nas nic a nic dalej, niż księga Hioba — sposoby boskie nie są naszymi sposobami, więc połóżmy rękę na ustach. Bóg, który może gustować w takim nadmiarze okropności, nie jest Bogiem, do którego mogłyby się odwoływać istoty ludzkie; jego duchy żywotne sięgają zbyt wysoko. Innemi słowy, Absolut z jego jedynym celem nie jest antropomorficznym Bogiem tłumów.

7. Estetyczna *jedność* istnieje także wśród rzeczy i ma wiele podobieństwa do teleologicznej. Rzeczy opowiadają powieść. Części ich wiążą się z sobą tak, aby wytworzyć pewien punkt szczytowy. Odbywa się pośród nich wyraźna gra. Patrząc wstecz, możemy dostrzedz, że chociaż nie było określonego celu w łańcuchu wypadków, jednakże wypadki te przybrały formę dramatyczną, z zawiązkiem, punktem środkowym

i końcem. Faktycznie wszystkie powieści kończą się i tu znowu naturalniejszem staje się stanowisko mnogości. Świat pełen jest powieści częściowych, przebiegających równolegle, a zaczynających się i kończących w różnym czasie. Przeplatają się wzajemnie i spotykają w rozmaitych punktach, lecz nie możemy zjednoczyć ich całkowicie w umyśle naszym. Gdy śledzę historię waszego życia, muszę chwilowo oderwać uwagę od swojego. Nawet biograf bliźniąt syamskich musiałby kolejno zwracać uwagę czytelnika to na jedno, to na drugie.

Wynika stąd, że ktokolwiek twierdzi, że cały świat jest jedną powieścią, wyraża znowu jeden z tych dogmatów monistycznych, które wyznaje człowiek na własne ryzyko. Łatwo dostrzedz w historii świata taką mnogość, jaką widzimy w linie, której każde włókienko opowiada oddzielną powieść; lecz trudniej jest wyobrazić sobie, iż każde poprzeczne przecięcie stanowi bezwzględnie odrębny fakt, a zsumować cały szereg podłużny w jedną istność, żyjącą niepodzielnem życiem. Analogie embryologiczne przychodzą nam wszakże w pomoc. Mikroskopista robi setkę przecięć płaskich danego zarodka i łączy je umysłowo w ciało trójwymiarowe. Lecz wielkie składniki wszechświata, o ile są bytami, podobne są raczej do włókien liny w tem, iż nie tworzą ciągłości w kierunku poprzecznym, lecz tylko w podłużnym. Nawet embryolog, gdy śledzi *rozwój* swego przedmiotu, musi kolejno badać historię każdego organu. *Bezwzględna* jedność estetyczna jest więc znowuż tylko abstrakcyjnym ideałem. Świat przedstawia się raczej jako epicki niż dramatyczny.

Widzimy więc w jaki sposób świat jest zjednoczony przez rozmaite systematy, rodzaje, cele i dramaty. Nie ulega wątpliwości, iż we wszystkich tych kierunkach jest więcej związku, niż się wydaje na pierwszy rzut oka. Że *może* istnieć jeden cel, systemat, rodzaj, lub opowieść najwyższa, jest to hipoteza uprawniona. Twierdzę tylko, że jest zbyt pośpiesznem mówić o tem dogmatycznie, nie mając lepszych dowodów nad te, jakie w chwili obecnej posiadamy.

8. Wielkim monistycznym *Denkmitel* (środek myślenia) w ciągu ubiegłych lat stu było pojęcie *jednego poznającego*. Mnogość istnieje tylko w stosunku do przedmiotów jego myślenia — jakby w śnie; lecz w miarę tego, jak ją poznaje, przybiera ona cel jeden, tworzy jeden systemat, opowiada mu jedną powieść. Takie wyobrażenie, wszystko obejmującej jedności poznawczej w rzeczach, stanowi najwyższą doskonałość filozofii intelektualistycznej, Ci, którzy wierzą w Absolut — tak się nazywa wszechpoznawca, — mówią zwykle, iż czynią to dla powodów przymusowych, których uniknąć nie może, ktokolwiek myśli jasno. Absolut pociąga za sobą daleko sięgające konsekwencye praktyczne, a na niektóre z nich zwróciłem uwagę w wykładzie drugim. Wiele rodzajów różnic, doniosłych dla nas, wynikłoby niezawodnie, gdyby był prawdą.

Nie mogę tu wchodzić w szczegóły dowodów logicznych na korzyść istnienia takiego Bytu, mogę tylko twierdzić, że żaden z nich nie wydaje mi się rozsądnym. Winienem więc traktować pojęcie o Wszechpoznawcy, jako prostą hipotezę, stojącą narówni, pod względem logicznym, z poglądem pluralistycznym: iż niema punktu widzenia, ani ogniska informacji, z któregooby cała treść wszechświata była odrazu dostrzegalną. „Świadomość Boga, powiada Royce¹⁾, tworzy w całości swojej jeden promiennie przejrzysty moment świadomy“. — Jest to typ jedności poznawczej, podnoszonej przez racjonalizm.

Z drugiej strony empiryzm zadawałniam się typem jedności poznawczej, blizkiej człowiekowi. Każda rzecz staje się przedmiotem poznania *jakiegoś* poznawcy obok innych rzeczy; lecz poznawcy ci mogą ostatecznie tworzyć niedającą się zredukować mnogość, a największy wśród nich może jednak nie wiedzieć wszystkiego o każdej rzeczy, a nawet nie wiedzieć tego, co wie w każdym poszczególnym wypadku: może zapominać. Jakikolwiek typ będzie miał miejsce, świat będzie zawsze jednością pod względem poznaw-

¹⁾ *The Conception of God*. Nowy Jork, 292 str., 1897 r.

czym. Części jego będą spojone przez wiedzę, lecz w jednym wypadku wiedza będzie zupełnie zjednoczona, w drugim rozdzielona i dorywcza.

Pojęcie o momentalnym lub wiecznym poznawcy — każdy z tych dwóch przymiotników znaczy w tym wypadku jedno i to samo — jest, jak nadmienilem, wielką intelektualistyczną zdobyczą naszych czasów. Wyrugowało ono owo pojęcie substancyi, którem tak chętnie posługiwali się dawniejsi filozofowie, a przy którego pomocy dokonywano tyle pracy jednoczącej — substancyi powszechnej, jedynej, która istnieje w sobie i przez się, a której każda substancya doświadczalna poszczególna jest tylko formą, zawdzięczającą jej byt. Substancya stała się ofiarą krytyki angielskiej szkoły. Dziś przedstawia się nam tylko jako nazwa dla faktu, że zjawiska, gdy nam się ukazują, są ugrupowane i ujęte w zwężone formy, te, w których my, poznawcy skończeni, doświadczamy je, lub myślimy o nich. Te formy połączenia stanowią tyleż części tkaniny doświadczenia, ile jest terminów, przez nie łączących, a stanowi to wielką zdobycz pragmatyczną najnowszego idealizmu, iż przedstawił jedność świata w taki dający się bezpośrednio ująć sposób, zamiast wywodzić ją z inherencyi jego części — cokolwiekbyś ma znaczyć ten wyraz — w niedającej się wyobrazić zasadzie, ukrytej za sceną.

Świat więc jest jednością, dlatego i w takiej mierze, w jakiej poznajemy w doświadczeniu jego związek, jednością przez tyleż określonych pałączeń, jakie dostrzegamy. Lecz także *nie*-jednością przez tyleż określonych rozdzielen, ile w nim znajdujemy. Jedność i mnogość jego przedstawia się z rozmaitych względów, które możemy wymienić każdy z osobna. Nie jest on ani czystym *universum*, ani czystym *multiversum*¹⁾. Rozmaite zaś sposoby, w jakich jest jednością, nasuwają dla udowodnienia swego tyleż odmiennych programów pracy umysłowej.

¹⁾ Wyraz, umyślnie utworzony, jako przeciwstawność *universum*: zwracający się w wielu kierunkach.

W ten sposób więc kwestya pragmatyczna: czem jest jedność? Jaką praktyczną różnicę wytwarza?—ratuje nas od wszelkiego gorączkowego podniecenia z powodu jej wzniosłości, jako zasady i posuwa nas naprzód w potoku doświadczenia z trzeźwym umysłem. Potok ten może wszakże objawić nierównie więcej jedności i związku, niż w nim obecnie podejrzewamy, lecz nie mamy prawa, według zasad pragmatyzmu, twierdzić zgóry o jedności absolutnej w jakimkolwiek bądź względzie.

Trudno dostrzedz w sposób zupełnie określony, co znaczy bezwzględna jedność; sądzę więc, że większość wśród Was zadowolni się powściągliwym stanowiskiem, które osiągnęliśmy. Niemniej wszakże, znajdują się może umysły radykalnie monistyczne wśród obecnych, którym nie podoba się takie zrównanie praw jedności i mnogości. Jedność rozmaitego stopnia, jedność rozmaitego typu, jedność, którą przerywają nieprzewodniki, jedność postępująca tylko od punktu do punktu, a oznaczająca w wielu wypadkach tylko sąsiedztwo zewnętrzne bez związku wewnętrznego, słowem jedność ogniw łańcucha — wszystkie te rzeczy wydadzą się Wam połowicznym stanowiskiem.

Jedność wszechrzeczy, jako wyższa od mnogości, przedstawia się Wam jakby głębszą prawdą, zgodniejszą z rzeczywistością poglądem na świat. Stanowisko pragmatyczne daje nam, jesteście tego pewni, wszechświat niedoskonale racjonalny. Świat rzeczywisty musi tworzyć jedność bezwarunkową istot, coś skonsolidowanego z częściami, nawskroś uwarunkowanymi wzajemnie. Tylko w tym wypadku możemy uważać posiadłości nasze za zupełnie racjonalne.

Niema wątpliwości, iż ten ultramonistyczny sposób myślenia ma wielkie znaczenie dla wielu umysłów. „Jedno Życie, jedna Prawda, jedna Miłość, jedna Zasada, jedno Dobro, jeden Bóg“. — Cytuję to z pisemka chrześcijańskiego, przyniesionego przez pocztę dzisiejszą. Niema wątpliwości, iż takie wyznanie wiary ze stanowiska pragmatycznego ma wartość uczuciową, a niema wątpliwości, że wyraz „jeden“ przyczynia

się do tego w tej samej mierze, co i inne. Jeśli wszakże próbujemy zrozumieć intelektualnie, co może oznaczać taki nadmiar jedności, zmuszeni jesteśmy wrócić do naszych określeń pragmatycznych. Może to znaczyć albo prostą nazwę Jeden, jako wszechświat pojęciowy; albo całkowitą sumę wszystkich poszczególnych połączeń i związków; lub też ostatecznie oznacza on jeden wehikuł łączności, uważany jako obejmujący wszystko: jedność pochodzenia, celu, lub poznawcy. Faktycznie znaczy on zawsze jeden poznawca dla tych, którzy biorą go dziś intelektualnie. Jeden poznawca obejmuje, jak sądzą oni, inne formy połączenia. Jego świat musi mieć części swoje uwarunkowane wzajemnie w jednym logiczno-estetyczno-teleologicznym obrazie jednościowym, stanowiącym jego odwieczne marzenie.

Charakter obrazu bezwzględnego poznawcy jest wszakże tak niemożliwym do jasnego wyobrażenia dla nas, że wolno nam przypuszczać, iż powaga, którą ma bezwzględny monizm w oczach niektórych osób, i prawdopodobnie mieć będzie zawsze, spoczywa w mniejszym stopniu na podstawach intelektualnych, niż mistycznych. Historia świadczy, że mistyczne stany umysłu zwykle, chociaż nie zawsze, przechylają się do poglądu monistycznego. Nie jest to właściwa sposobność do traktowania o mistycyzmie wogóle, przytoczę wszakże jedno z twierdzeń mistycznych, aby pokazać, co mam na myśli. Szczytowym punktem wszystkich systematów monistycznych jest filozofia Vedanty w Indyach, a najbardziej wybitnym z misjonarzy tego systemu był niedawno zmarły Swami Vivekananda, który zwiedzał kraj nasz przed kilku laty. Metoda Vedanty jest mistyczna. Nie polega ona na rozumowaniu, lecz na przejściu przez pewne dyscypliny, po których *widzi się* i komunikuje się prawdę na podstawie tego, co się widziało.

Vivekananda tak komunikuje prawdę ową w jednym z wykładów, które miał u nas:

„Czy może istnieć jakakolwiek niedola dlatego, kto widzi ową Jedność we wszechświecie, Jedność w życiu, Jedność

we wszystkim?... Owo rozdzielenie między człowiekiem a człowiekiem, między mężczyzną a kobietą, między dorosłym a dzieckiem, między narodem a narodem, między ziemią a księżycem, księżycem a słońcem, atomem a atomem—ono to jest przyczyną istotną wszelkiej niedoli. Vedanta zaś twierdzi, że rozdziału tego niema, że nie jest realnym. Jest on tylko powierzchownym pozorem. W sercu rzeczy istnieje zawsze jedność. Jeśli wnikacie wgłąb, znajdujecie tę jedność między ludźmi, między rasami, między wysoko stojącym a niskim, między bogatym a ubogim, między bogami a ludźmi: wszyscy tworzą Jedność, również jak i zwierzęta, jeśli sięgacie niżej, a kto dotarł do tego punktu, nie ma już złudzeń... Gdzież może być dla niego złudzenie? Co może wprowadzać go w błąd? Zna on realność wszystkiego, tajemnicę każdej rzeczy. Gdzie może być dla niego jakaś niedola? Czego pragnie więcej? Zbadał rzeczywistość, docierając do Boga, do tego środowiska owej Jedności wszechrzeczy, a to jest wieczne szczęście, wieczna wiedza, wieczna egzystencja. Ani śmierć, ani choroba, ani smutek, ani niedola tam nieistnieją... W centrum, w rzeczywistości niema nikogo, nad kimby wypadało płakać, nikogo politowania godnego. On przenika tu wszystko, On czysta jedność, Bezkształtność, Bezcielesność, Czystość, On Poznawca, On wielki Poeta sam przez się istniejący, On dający każdemu to, na co zasługuje“.

Zwróćcie uwagę na to, jak radykalnym jest charakter monizmu w tym ustępie... Rozdział nie tylko jest przezwyciężony przez Jedność, lecz istnienie jego zaprzeczone. Niema mnogości. Nie jesteśmy częściami Jedności, nie ma ona części; a skoro w pewnem znaczeniu niewątpliwie jesteśmy, musi tak być, że każdy z nas *jest* Jednością całkowicie i niepodzielnie. *Bez względu na Jedność i ja tą Jednością*, — oczywiście mamy tu religię, która z punktu widzenia pragmatycznego ma wysoką wartość praktyczną; daje ona zupełny nadmiar bezpieczeństwa. W innem miejscu mówi nasz Swami:

„Skoro ktoś poczuł Jedność swoją z Bytem nieskończo-

nym wszechświata; gdy ustała wszelka rozdzielnosc, gdy wszyscy ludzie, wszyscy bogowie, wszystkie zwierzęta, wszystkie rośliny, cały wszechświat stopił się w tę jedność, wówczas znika wszelki strach. Kogoż mam bać się? Czy mogę uderzyć siebie? Czy mogę zabić siebie? Czy mogę uczynić sobie krzywdę? Czy mam bać się samego siebie? Wtedy wszelkie zmartwienie ustaje. Co może być przyczyną zmartwienia mego? Jestem jedynym bytem wszechświata. Wszelka zazdrość wtedy ustaje: komu mogę zazdrościć? Sobie samemu? Wtedy wszelkie złe uczucia ustają. Do kogo mam je żywić? Do siebie samego? Niema nikogo we wszechświecie prócz mnie... Znieście to różniczkowanie, znieście ten przesąd, że istnieje mnogość. Ten, który w tym świecie mnogości widzi tylko Jedność; ten, który w tej masie nieczułości widzi tylko jedną istotę czującą; ten, który w tym świecie cieniów pochwytuje Realność, — do niego należy pokój wieczny i do nikogo więcej, do nikogo więcej“.

Wszyscy mamy chętne ucho na tę muzykę monistyczną: podnosi nas ona i daje wiarę. Wszyscy mamy przynajmniej zawiązki mistycyzmu. Gdy więc idealisci przytaczają nam swoje dowody na rzecz absolutu, twierdząc, że najmniejsze połączenie, gdziekolwiek bądź dopuszczone, pociąga za sobą bezwzględna Jedność oraz że najłżejsze rozdzielenie, gdziekolwiek bądź przyjęte, pociąga za sobą rozdział zupełny i nieuleczalny, nie mogę wstrzymać się od przypuszczenia, że widoczne słabe strony rozumowania intelektualistycznego, któremi się posługują, osłonięte są przed ich własną krytyką, mistycznym poczuciem, że logiczna, czy nie, bezwzględna Jedność musi być bądź co bądź i jakkolwiek bądź prawdą. Jedność zwycięża w każdym razie rozdzielnosc *moralną*. W miłości namiętnej mamy związek mistyczny tego, co może oznaczać zupełną jedność wszelkiego życia uczuciowego. Ten związek mistyczny budzi się w nas, gdy słyszymy wynurzenia monistyczne, uznaje ich powagę i wyznacza drugorzędne miejsce rozważaniom intelektualnym.

Nie będę dłużej obstawał przy tej religijnej i moralnej

stronie zagadnienia w wykładzie obecnym. Gdy dojdę do ostatniego wykładu, będę mógł coś więcej o tem powiedzieć.

Zostawmy więc na uboczu wpływ, jaki może wywierać intuicya mistyczna; traktujmy zagadnienie jedności i mnogości w sposób czysto intelektualny. Łatwo dostrzeżemy, jakie stanowisko zajmuje pragmatyzm. Stosując probież różnic praktycznych, spowodowanych przez teorię, widzimy, iż powinien odrzucić zarówno bezwzględny monizm, jak i bezwzględny pluralizm. Świat jest jednością, o ile części jego połączone są przez związki określone. Jest mnogością w tej mierze, w jakiej związek ten nie istnieje. A ostatecznie staje się coraz bardziej i bardziej zjednoczonym, przynajmniej przez te systemata związków, które energia ludzka wytwarza z postępem czasu.

Można wyobrazić sobie rozmaite wszechświaty wcielające w porównaniu z tym, który znamy, najrozmaitsze stopnie i typy jedności. Tak, najniższym stopniem wszechświata byłby taki, którego części połączoneby były tylko przez łącznik „i“. Wszechświat taki dziś nawet stanowi zebranie naszych kilku wewnętrznych pasm życiowych. Przestrzenie i czasy naszej imaginacyi, przedmioty i wypadki naszych marzeń dziennych, nie tylko są pozbawione w mniejszym lub większym stopniu związku z sobą, lecz nie mają żadnego stosunku do podobnych treści umysłów innych osób. Nasze marzenia rozmaite, w chwili, gdy tu jesteśmy obecni, przenikają się wzajemnie bez starcia się i bez wpływu na siebie. Współistnieją one, lecz bez porządku i bez odbieralnika, zbliżając się najwięcej do bezwzględnej mnogości, jaką tylko możemy sobie wyobrazić. Nie możemy nawet pojąć przyczyny, dla której *musiałaby one* wszystkie razem być poznane, a jeszcze mniej, w jaki sposób mogłyby wytworzyć, gdyby były poznane razem całość systematyczną.

Lecz dodajmy nasze wrażenia i czynności cielesne, a jedność wzrasta do znaczenia wyższego stopnia. Nasze *audita et visa*¹⁾ oraz nasze czyny mieszczą się w owych odbieralnikach:

¹⁾ To, co słyszeliśmy i widzieliśmy.

czasie i przestrzeni, w których każdy wypadek znajduje swoją datę i swoje miejsce. Tworzą one „rzeczy“ i należą do „rodzajów“, a mogą być klasyfikowane. Możemy wszakże wyobrazić sobie świat rzeczy i rodzajów, w którym oddziaływanie przyczynowe, tak blisko nam znane, nieegzystuje wcale. Każda rzecz byłaby tu bezwładną w stosunku do każdej innej i nie wywierałaby na nie żadnego wpływu. Lub też mogłyby się odbywać wpływy mechaniczne, lecz nie chemiczne. Taki świat byłby bez porównania mniej zjednoczony od naszego. Mogłoby także istnieć fizyko-chemiczne oddziaływanie wzajemne, lecz bez umysłowości; lub też umysły, lecz nawskroś oddzielne, bez życia społecznego. Lub też życie społeczne, ograniczone do znajomości bez miłości, lub też miłość bez zwyczajów i instytucji, któreby ją systematyzowały. Żaden z tych stopniów wszechświata nie byłby bezwzględnie irracjonalny lub pozbawiony jedności, jakkolwiekby się niższym wydawał w porównaniu z wyższymi stopniami. Gdyby na przykład umysły nasze zostały kiedyś złączone w sposób telepatyczny, tak że bezpośrednio każdy z nas wiedziałby lub mógłby wiedzieć w odpowiednich warunkach, co myśli inny, świat, w którym obecnie żyjemy, wydałby się niższym co do stopnia zjednoczenia myślicielom tamtego świata.

Mając całą wieczność w przeszłości dla umieszczenia naszych przypuszczeń, możnaby było zapytać, czy rozmaite rodzaje łączności, obecnie urzeczywistnione we wszechświecie, nie rozwinęły się stopniowo na wzór tego, jak to widzimy w systematach ludzkich, rozwijających się na skutek potrzeb człowieka. Gdyby hipoteza ta okazała się uzasadnioną, jedność ukazałaby się raczej na końcu wszechrzeczy, niż u ich początku. Innemi słowy, pojęcie Absolutu wypadłoby zastąpić przez pojęcie Ostateczności. Oba te pojęcia miałyby tę samą treść — a mianowicie: największe zjednoczenie faktów, — lecz ich stosunki czasowe zostałyby odwrócone¹⁾.

¹⁾ Zob. co do tego szkic *Activity and Substance* Schillera, *Humanism*, str. 204.

Po rozważeniu jedności wszechświata na tej drodze pragmatycznej zrozumiałem się stanie, dlaczego powiedziałem w drugim wykładzie, zapożyczając wyraz od przyjaciela mego G. Piniego, że pragmatyzm dąży do pozbawienia sztywności wszystkich teorii. Jedność świata była zwykle przedmiotem twierdzenia abstrakcyjnego tylko, a przytem tak wygłaszano, jakgdyby każdy, kto jej nie uznaje, był idyotą. Temperament monistów był tak gwałtowny, iż czasem stawał się niemal konwulsyjnym; ten zaś sposób popierania doktryny niełatwo godzi się z rozsądną dyskusją i z przeprowadzeniem różnic. Teorya absolutu w szczególności stanowić miała artykuł wiary, wygłaszany dogmatycznie i wyłącznie. Jedność i Całość, pierwsza w porządku bytów i w zakresie poznania, sama logicznie niezbędna i łącząca wszystkie rzeczy pomniejsze przez więzy wzajemnej konieczności, jakże mogła dopuścić jakieś ograniczenie swej wewnętrznej sztywności? Najmniejsze podejrzenie o pluralizm, najlżejszy ślad niezależności jakiegokolwiek części od wpływu całości zburzyłoby tę jedność. Bezwzględna jedność nie znosi stopni: moglibyście z równym prawem twierdzić o bezwzględnej czystości szklanki wody, skoro zawiera ona tylko jeden niedostrzegalny zarodek cholery. Niezależność, jakkolwiek nieskończenie mała, części, jakkolwiek drobnej, byłaby dla absolutu również fatalna, jak zarodek cholery.

Z drugiej strony pluralizm nie wymaga tego temperamentu rygorystycznego i dogmatycznego. Przypuszczając, iż przyznamy *pewną* rozdzielność między rzeczami, pewien cień niezależności, pewną swobodną grę części, pewną rzeczywistą nowość lub przypadek, jakkolwiek nieznaczny, zostanie on zupełnie zadowolonym i przyzna Wam jakkolwiek bądź rozległy zakres rzeczywistego związku. W jakim zakresie istnieje w rzeczywistości ten związek, pytanie to może być rozstrzygnięte jedynie na podstawie doświadczenia. Zakres ten może być olbrzymi, kolosalny, lecz monizm bezwzględny zostanie zachwiany, jeśli przy całej tej łączności przyznana będzie najmniejsza ilość, naj-

nieznaczniejszy związek, lub ledwie dostrzegalny ślad rozdzielności nie przewyciężonej.

Pragmatyzm musi oczywiście stanąć po stronie pluralizmu w kwestyi ostatecznego empirycznego rozstrzygnięcia sporu między jednością a rozdzielnnością. Przyjmuje on, że kiedyś nawet zupełna jedność z jednym poznawcą, wspólnym początkiem i wszechświatem skonsolidowanym we wszelki możliwy sposób, może okazać się najbardziej prawdopodobną ze wszystkich hipotez. Tymczasowo wszakże hipoteza przeciwna: świata niedoskonale zjednoczonego, a może mającego takim na zawsze pozostać, musi być szczerze przyjęta. Hipoteza ta jest doktryną pluralizmu. Skoro bezwzględny monizm zabrania nawet poważnego jej roztrząsania, piętnując ją od samego punktu wyjścia, jako nieracjonalną, oczywistym jest, że pragmatyzm musi odwrócić się od absolutnego monizmu i obrać bardziej empiryczną ścieżkę pluralizmu.

Pozostawia to nas w świecie zdrowego rozumu, w którym znajdujemy rzeczy, częściowo połączone, częściowo rozdzielone. „Rzeczy“ i ich „połączenia“,—co znaczą te wyrazy w traktowaniu pragmatycznym? W najbliższym wykładzie zastosuję metodę pragmatyczną do fazy filozofowania, znanej pod nazwą zdrowego rozumu.

WYKŁAD V.

Pragmatyzm i zdrowy rozum.

W ostatnim wykładzie zwróciliśmy się od zwykłego sposobu mówienia o jedności wszechświata, jako zasadzie wzniosłej w swej czystości, ku badaniom nad specjalnym rodzajem związku, ujawnianego przez wszechświat. Dostrzegamy wiele związków takich istniejących obok również realnych rozdzielności. Jak dalece mogą być stwierdzone, jest to pytanie, które każdy rodzaj połączenia i każde rozdzielenie zadaje nam tu, a więc, jako dobrzy pragmatyści, powinniśmy zwrócić oblicze ku doświadczeniu, ku faktom. Bezwzględna jedność pozostaje, lecz tylko jako hipoteza, a hipoteza ta redukuje się obecnie do innej: wszechwiedzącego poznawcy, widzącego wszystkie rzeczy bez wyjątku, jako tworzące jeden systematyczny fakt. Lecz poznawca, o którym mowa, może być pojęty bądź jako Absolut, bądź jako Ostateczność; a przeciwko tej hipotezie, w jakiejkolwiek bądź formie, można postawić inną: że najrozleglejsze pole poznania, jakie było lub będzie kiedykolwiek, zawiera zawsze pewną niewiedzę. Jakies źdźbła wiadomości mogą ująć uwagi.

Jest to hipoteza pluralizmu noetycznego, który moniści uważają za tak nedorzeczny. Skoro mamy obowiązek traktować go z równym szacunkiem, jak monizm noetyczny, dopóki fakto nie roztrzygną, znajdujemy, iż pragmatyzm nasz, chociaż był początkowo metodą, zmusił nas do zajęcia

przyjaznego stanowiska względem pluralizmu. *Możliwem* jest, że niektóre części świata są połączone tak luźnie z innymi, iż nie wiąże ich nic prócz łącznika „i“. Mogą one być oddzielone, bez tego, iżby pozostałe części doświadczyły jakiejś zmiany wewnętrznej. Ten plurailistyczny pogląd, przyjmujący świat o „*dodawniczej*“ budowie, należy do tych, których pragmatyzm nie może wyjąć z pod poważnego rozważania. Lecz pogląd ten prowadzi do dalszej hipotezy, że świat istniejący nie jest „wiecznie“ zakończonym, jak twierdzą moiści, lecz pozostaje, może wieczyście, niekompletny i w każdej chwili podlega dodatkom lub stratom.

Jest on w każdym razie niekompletny w jednym względzie i to w sposób widoczny. Sam fakt, że dyskutujemy nad tą kwestyą, dowodzi, że wiedza nasza jest obecnie niekompletna i podlega dodatkom. W stosunku do wiedzy, którą on zawiera, świat istotnie zmienia się i wzrasta kilka uwag ogólnych, dotyczących sposobu, w jaki wiedza nasza uzupełnia się, gdy to ma miejsce, wprowadzi nas w sposób właściwy w zakres przedmiotu obecnego wykładu, którym jest „Zdrowy Rozum“. (Common Sense).

Ażeby zacząć, wiedza nasza rośnie plamami. Plamy mogą być większe lub mniejsze, lecz wiedza nie rośnie nigdy w całym zakresie: część dawnej wiedzy zostaje zawsze taką, jaką ona była. Wasza wiedza w zakresie pragmatyzmu, na przykład, wzrasta obecnie. Później wzrost ten może spowodować znaczne zmiany w poglądach, któreście poprzednio uważali za prawdziwe. Lecz zmiany te odbywają się stopniowo. Weźmy, jako przykład najbliższy te nasze wykłady. To, co zostaje Wam z nich, są to prawdopodobnie nieliczne nowe wiadomości, nieliczne nowe definicje, lub rozróżnienia, lub stanowiska. Lecz gdy te idee specyalne dodają się, pozostały zakres wiedzy Waszej nie ulega zmianie i stopniowo dopiero „zszeregujecie“ Wasze poprzednie poglądy z nowymi rzeczami, które staram się Wam udzielić i zmodyfikujecie w lekkim stopniu ich całokształt.

Słuchacie mię teraz, jak przypuszczam, z pewnym uprze-

dzeniem co do mojej kompetencji, i to usposabia Was do przyjęcia tego, co mówię; lecz gdybym nagle przerwał wykład i zaczął śpiewać „Teraz do domu, aż przyjdzie ranek“ bogatym głosem barytonowym, nie tylko ten nowy fakt dodałby się do zapasów poprzednich, lecz zmusiłby Was także do innego określenia mojej osoby, a toby mogło zmienić Wasz pogląd na filozofię pragmatyczną i wogóle spowodowałoby przeobrażenie całego szeregu waszych idei. Umysł wasz w tym wypadku zostaje w naprężeniu niekiedy bolesnem między dawnym poglądem, a nowością, którą przynosi doświadczenie.

Umysły nasze rosną więc plamami; a na wzór plam tłustych rozszerzają się one. Lecz wstrzymujemy możliwie ten ich wzrost; zachowujemy, ile tylko można, z dawnej naszej wiedzy, z dawnych przesądów i wierzeń, sztukujemy i łącimy więcej, niż odnawiamy. Nowość wsiąka, zabarwia ona dawną masę, lecz zostaje także zabarwiona przez to, co ją wchłania. Przeszłość nasza ujmuje i współdziała, a w nowej równowadze, która jest zakończeniem każdego kroku naprzód w sprawie uczenia się, rzadko się zdarza, aby nowy fakt dodany został w formie surowej. Zwykle zostaje on wcielony, jakby ugotowany w dawnym sosie.

Nowe prawdy są więc wynikami nowych doświadczeń i starych prawd, łączących się i wzajemnie oddziaływających na siebie. A skoro tak jest przy zmianie opinii potocznych, niema powodu przypuszczać, że nie było tak zawsze. Wynika stąd, że bardzo dawne sposoby myślenia mogą w umyśle ludzkim przetrwać późniejsze zmiany. Najbardziej pierwotne sposoby myślenia mogą nie być całkowicie wykorzenione. Na wzór naszych pięciu palców, naszych kostek usznych, szczątkowego ogona lub innych osobliwości biologicznych, mogą one pozostawać, jako niezniszczalne znamiona wypadków historii naszej rasy. Nasi przodkowie mogli w pewnych momentach natrafić na sposoby myślenia, o których można wyobrazić, że nie byłiby ich może znaleźli. Lecz skoro raz natrafili na nie, dziedziczność trwa. Gdy zaczynamy sztukę muzyczną

w pewnej tonalności, musimy ją utrzymać do końca w tym samym tonie. Możemy dowolnie przekształcać nasz dom, lecz plan zasadniczy pierwszego architekty zawsze trwać będzie; można przeprowadzić bardzo wielkie zmiany, lecz nie można zamienić świątyni gotyckiej na dorycką. Można płuca i przeplukiwać butelkę, lecz nie usunie się przez to smak lekarstwa lub wódki, którą zawierała.

Twierdzę więc, że *nasze podstawowe sposoby myślenia o rzeczach są odkryciami bardzo odległych przodków, które zdążyły przechować się przez całe doświadczenie następujących czasów*. Tworzą one wielką fazę równowagi w rozwoju umysłu ludzkiego, fazę *zdrowego rozumu*. Inne fazy szczypiły się na tej płoncy, lecz nigdy nie mogły jej usunąć. Rozejrzyjmy się w tej fazie zdrowego rozumu, uważając ją tak, jak gdyby ona była końcową.

W praktycznem użyciu zdrowy rozum oznacza dobry sąd człowieka, wolny od ekscentryczności, jego *głowę*, jak to się mówi pospolicie. W filozofii znaczy to zgoła co innego, znaczy to użycie pewnych form intelektualnych czyli kategorii myśli. Gdybyśmy byli krabami lub pszczołami, możliwem jest, iż nasza organizacya doprowadziłaby nas do użycia zupełnie odmiennych rodzajów ujęcia naszego doświadczenia. Możliwem jest także (nie możemy temu zaprzeczyć dogmatycznie), że kategorie takie, niewyobrażalne dziś dla nas, okazałyby się naogół również dogodnemi do umysłowego opracowania naszego doświadczenia, jak te, któremi się obecnie posługujemy.

Jeśli to brzmi paradoksalnie dla kogokolwiek, niech pomyśli o geometryi analitycznej. Jedne i też same figury, które Euklides określał przez ich stosunki wewnętrzne, były przez Kartezjusza oznaczone za pomocą stosunku ich punktów do współrzędnych dodatkowych, a wynikiem tego był zgoła odmienny i niezrównanie potężny sposób traktowania linii krzywych. Wszystkie nasze pojęcia są tem, co niemcy nazywają „*środkami myślowymi*“ (*Denkmittel*), t.j. środkami, za pomocą których operujemy nad faktami, o których my-

slimy. Doświadczenie, jako takie nie przychodzi do nas uporządkowane i zaopatrzone w etykiety. Kant mówi o niem, jako o *chaosie zjawisk*, o *rapsodyi ujęć*; jest to pstrocizna, którą powinniśmy doprowadzić do jednostajności za pomocą naszego dowcipu. Pierwsze, co czynimy, zwykle polega na wytworzeniu pewnego systematu pojęć, ukłasyfikowanych w myśli naszej, uszeregowanych lub w inny jakikolwiek sposób myślowo powiązanych, a następnie posługujemy się niemi, jakby rodzajem karbów rachunkowych, za pomocą których utrzymujemy w związku nasuwające się wrażenia.

Gdy każde z nich zostanie odniesione do odpowiedniego miejsca w systemacie pojęciowym, zostaje przez to „rozumiane“. To pojęcie o równoległych „różnorodnościach“ z pierwiastkami, zostającymi we wzajemnych stosunkach każdy do każdego, okazało się tak dogodnem w matematyce i w logice, że ruguje stopniowo dawniejsze poglądy. Istnieje wiele systematów pojęciowych tego rodzaju, różnorodność zmysłowa jest również systematem podobnym. Skoro tylko znajdujemy stosunek każdego do każdego z naszych wrażeń zmysłowych, gdziekolwiekbyś między naszemi pojęciami, racjonalizujemy w tej samej mierze nasze wrażenia. Lecz oczywiście możemy je racjonalizować, posługując się rozmaitemi systematami pojęciowymi.

Dawny sposób racjonalizacyi, używany przez zdrowy rozum, posługuje się szeregiem pojęć, wśród których najważniejszymi są:

Rzecz;
Ta sama lub odmienna;
Rodzaje;
Umysły;
Ciała;
Jeden czas;
Jedna przestrzeń;
Podmioty i orzeczenia;
Wpływy przyczynowe;

Urojenie;

Rzeczywistość.

Jesteśmy obecnie tak spoufaleri z porządkiem, w którym pojęcia te splotły się dla nas pod wpływem stałej pogody naszych ujęć, że trudno nam wyobrazić sobie, jak mało jest ustalonego porządku w ujęciach, gdy je bierzemy same w sobie. Wyraz pogoda najwłaściwiej da się tutaj zastosować. W Bostonie na przykład pogoda nie ma prawie żadnego stałego prawidła; jedyne prawo, jakie tu można dostrzedz, polega na tem, że jeśli w ciągu dwóch dni była jakakolwiek pogoda, prawdopodobnie, lecz nienapewno, będzie inna w dniu trzecim. Doświadczenie więc w zakresie pogody, jakie odbieramy w Bostonie, jest chaotyczne i pozbawione ciągłości. Temperatura, wiatr, deszcz lub słońce może zmieniać się trzy razy dziennie, lecz zarząd metereologiczny w Waszyngtonie intelektualizuje ten nieład, rozważając każdy następujący po sobie stan pogody bostońskiej, jako *epizod*. Odnosi go do właściwego miejsca i chwili cyklonu kontynentalnego, którego historia stanowi, jakby nić, a miejscowe zmiany gdziekolwiek bądź odbywające się, jakby nanizane na niej paciorki.

Zdaje się, można uważać za rzecz prawie pewną, że bardzo małe dzieci i niższe zwierzęta biorą wszelkie swoje doświadczenie podobnie, jak niewykształceni bostończycy biorą swoją pogodę. Nie więcej wiedzą o czasie lub przestrzeni, jako odbieralnikach wszechświatowych, lub o stałych przedmiotach i zmiennych orzeczeniach, o przyczynach, rodzajach, myślach lub rzeczach, niż nasz lud pospolity o cyklonach kontynentalnych. Zabawka niemowlęcia wypada mu z rąk, lecz niemowlę nie szuka jej. Znikła dla niego, jak znika płomień świecy; a gdy mu ją oddacie do rąk, powraca, jak odnawia się płomień zapalonej świecy. Myśl o tem, że jest to „rzecz“, której stałe istnienie w sobie można interpolować między następującemi po sobie pojawianiami się, oczywiście nie przyszła mu na myśl. Toż samo dotyczy psów. Precz z oczu, precz z pamięci, jest ich prawidłem. Jest bardzo widocznem, że nie mają one dążności ogólnej do interpolowania „rzeczy“.

Pozwólcie mi cytować ustęp książki mego kolegi G. Santayany:

„Jeśli pies, sapiąc z zadowolenia, dostrzega pana swego powracającego po długiej nieobecności, ... biedne zwierzę nie pyta się o przyczynę, dlaczego odjechał jego pan, dlaczego wrócił, dlaczego należy go kochać lub też dlaczego teraz, gdy leży u jego stóp, pan zapomina o niem i zaczyna chrapać lub śnić o polowaniu — wszystko to jest najwyższą tajemnicą w najwyższym stopniu niezbadaną. Doświadczenie tego rodzaju posiada rozmaitość, następstwo scen i pewien rytm życiowy; możnaby je opowiedzieć w wierszu dytyrambicznym. Cały bieg jego zależy od natchnień; każdy wypadek jest providencyalny, każdy akt niepremedytowany. Bez względu na swoboda i bezwzględna bezradność spotykają się tu: zależy się w nim całkowicie od łaski bożej, a jednak ten czynnik niezgłębiony nie daje się odróżnić od własnego życia...

„Lecz postacie nawet takiego bezładnego dramatu mają chwile swego ukazania się i chwile wyjścia; ich repliki mogą być stopniowo wykryte przez istotę zdolną skupić uwagę i zapamiętać porządek wypadków... W miarę, jak postępuje naprzód takie zrozumienie, każdy moment doświadczenia staje się następstwem innych i przepowiednią pozostałych. Spokojne momenty życia zapełniają się potęgą, a jego spazmy zapobiegliwością. Żadne wzruszenie nie może całkowicie opanować umysłu, gdyż podstawa, lub wynik żadnego z nich nie jest całkowicie utajone; żaden wynik nie może wprowadzić umysł w zupełne zdumienie, gdyż jest przewidziany. Można wyszukiwać środków do wyjścia z najgorszego położenia. O ile poprzednio każda chwila nie była niczem zapełniona prócz własnych przygód i niespodzianych wzruszeń, obecnie każda staje się lekcją wynikającą z tego, co nastąpiło poprzednio i domysłem o stosunku do wątku całości“. ¹⁾

¹⁾ *The Life of Reason: Reason in Common Sense*, 1905 r., str. 59.

Nawet dziś wiedza i filozofia zajęte są pracowitymi wysiłkami, zmierzającymi ku oddzieleniu urojeń od rzeczywistości w naszym doświadczeniu. W czasach zaś pierwotnych czyniły one zaledwie najbardziej początkowe rozróżnienia w tym względzie. Ludzie wierzyli we wszystko, co nasuwało się ich myśli z pewnem ożywieniem i mieszały w sposób powikłany swoje urojenia z rzeczywistością. Kategorie „myśli“ i „rzeczy“ są tu niezbędne: zamiast uważać je za realności, nazywamy obecnie niektóre z naszych doświadczeń tylko myślami. Niema ani jednej kategorii, wśród wyżej wymienionych, o której nie moglibyśmy sobie wyobrazić, że jej użycie w ten sam sposób powstało w pewnym momencie historycznym i tylko stopniowo się rozszerzyło.

Ów czas, w który wszyscy wierzymy i w którym każdy wypadek ma określoną datę; owa przestrzeń, w której każda rzecz ma swoje położenie; owe pojęcia abstrakcyjne jednoczą świat w sposób niezrównany; lecz w swojej wykończonej postaci jakże różne są od owych luźnych, nieuporządkowanych czasowo — przestrzeniowych doświadczeń człowieka natury! Wszystko, co nam się przytrafia, ma swoje trwanie i swoją rozciągłość, a jedno i drugie otoczone jest przez graniczne „więcej“, wkraczające w trwanie i rozciągłość najbliższej rzeczy, jaka następuje. Lecz rychło utracamy wszystkie nasze określone odniesienia i nie tylko dzieci nie rozróżniają dnia wczorajszego od przedwczorajszego, gdyż cała przeszłość zbija się dla nich w jedno, lecz i my dorośli czynimy to samo, ilekroć czas jest znaczny. To samo dzieje się z przestrzenią. Na mapie mogę wyraźnie dostrzedz stosunek Londynu, Konstantynopolu i Pekinu do miejsca, gdzie ja się znajduję; w rzeczywistości jestem w najwyższym stopniu niezdolnym do *odczucia* faktów, które mapa symbolizuje. Kierunki i odległości są niejasne i pomieszane. Przestrzeń kosmiczna i czas kosmiczny dalekie są od intuicyi, za jakie je Kant uważał; są one przeciwnie konstrukcjami tak jawnie sztucznymi, jak którakolwiekby, wytworzona przez wiedzę. Większa część rasy ludzkiej nigdy nie posługuje się temi pojęciami,

lecz żyje w wielu czasach i przestrzeniach, przenikających się wzajemnie.

Rzeczy trwałe, ta sama rzecz obok jej ukazywania się i modyfikacji, rozmaite rodzaje rzeczy z wyrazem rodzaj, użytym zwykle, jako orzeczenie, którego podmiotem zostaje rzecz — jakież to uproszczenie powikłanej sieci zmysłowej różnitości i ustawicznego przepływu naszego doświadczenia nasuwa ten szereg wyrazów! A każdy z nas upraszcza tylko bardzo drobną część potoku własnego doświadczenia przez zastosowanie tych narzędzi pojęciowych. Z nich nasi najniżsi przodkowie używali prawdopodobnie tylko i to w sposób bardzo niejasny i nieścisły pojęcie: „znowu ten sam“. Lecz i wówczas gdybyście ich zapytali, czy to samo jest „rzeczą“ trwającą przez cały czas, gdy była niewidzialną, prawdopodobnie nie umieliby na to odpowiedzieć i rzekliby, że nigdy nie stawiali sobie podobnych pytań, ani też rozważali rzeczy z tego stanowiska.

Rodzaje i tożsamość rodzajowa — jakież to kolosalnie użyteczny środek myślowy dla zorientowania się wśród mnogości! Mnogość można sobie wyobrazić, jako bezwzględna. Wszystkie doświadczenia mogłyby być odrębne i żadne z nich mogłoby nie powtórzyć się nawet dwa razy. W takim świecie logika nie miałaby zastosowania, gdyż rodzaj i tożsamość rodzajowa stanowią jedyne narzędzie logiczne. Skoro wiemy, że cokolwiek dotyczy rodzaju, jest także w rodzaju tego rodzaju, możemy podróżować po wszechświecie w siedmiomilowych butach. Zwierzęta napewno nie używają tych abstrakcji, a ludzie ucywilizowani posługują się nimi w bardzo rozmaitym zakresie.

Albo wpływ przyczynowy! Ten wydaje się być pomysłem przedpotopowym, gdyż dostrzegamy, że ludzie pierwotni uważają każdą niemal rzecz za doniosłą, mogącą wywieść wpływ jakikolwiekby. Poszukiwanie bardziej określonych wpływów rozpoczęło się, zdaje się, od zdania „kto lub co zasługuje na naganę“? — to jest za jakąś chorobę, nieszczęście lub nieprzyjazną okoliczność. Z tego ośrodka rozsze-

rzyło się poszukiwanie wpływów przyczynowych. Hume i „wiedza“ starały się wyeliminować całe pojęcie wpływu, zastępując je przez zgoła inny środek myślowy — prawo. Lecz prawo jest stosunkowo niedawnym wynalazkiem i wpływ rządzi niepodzielnie w dawniejszem królestwie zdrowego rozumu.

„Możliwość“, będąca czemś mniej, niż rzeczywistość a więcej, niż zupełna nierealność, jest innem z owych magistralnych pojęć zdrowego rozumu. Krytykujcie je, jak chcecie, nie przestają one trwać i wracamy do nich, skoro tylko chwila ucisku krytycznego zostaje rozluźniona. „Jaźń“, „ciało“ w znaczeniu substancyjalnem lub metafizycznym — nikt nie uniknie podległości tym formom myślenia. W życiu praktycznem środki myślowe zdrowego rozumu są jednostajnie zwycięskie. Każdy, jakkolwiek wykształcony, wciąż myśli o „rzeczy“ według typu zdrowego rozumu, jako o trwałym podmiocie jednostkowym, utrzymującym zmienne atrybuty. Nikt stale i szczerze nie używa bardziej krytycznego pojęcia grupy jakości zmysłowych, połączonych za pomocą prawa. Mając w ręku te kategorie, tworzymy nasze plany i wiążemy najbardziej odległe części doświadczenia z tem, co leży bezpośrednio przed oczami naszymi. Nasze późniejsze i bardziej krytyczne filozofie są znikomością i urojeniem w porównaniu z tą naturalną ojczyzną mową myśli.

Zdrowy rozum przedstawia się więc, jako zupełnie określony stopień pojmowania rzeczy, faza, odpowiadająca w najwyższym stopniu celom, którym służy myślenie. „Rzeczy“ istnieją kiedy ich nie widzimy. Ich „rodzaje“ istnieją także. Ich „własności“ są tem, przez co one na nas oddziaływają i tem, na co my oddziałujemy, istnieją one również. Lampy te przelewają swoją jakość świetlną na wszystkie przedmioty w tym pokoju. Przejmujemy ją po drodze, ilekroć stawiamy nieprzezroczysty ekran. Dźwięki, które wydają usta moje, wędrują do uszu waszych. Zmysłowe ciepło ognia przenosi się do wody, w której gotujemy nasze jaja; a możemy zamienić ciepło na zimno, wrzucając do niej bryłę

łodu. Wszyscy ludzie, prócz europejczyków, zatrzymali się na tej fazie filozoficznej. Wystarcza ona do wszystkich celów życia, a wśród naszej rasy nawet, tylko okazy najbardziej sofistyczne, ludzie zdeprawowani przez naukę, jak ich nazywa Berkeley, mogli powziąć podejrzenie, że zdrowy rozum nie posiada bezwzględnej prawdy.

Lecz gdy cofamy się wstecz i zaczynamy rozważać, w jaki sposób kategorie zdrowego rozumu mogły osiągnąć swoją cudowną przewagę, nie widzimy powodów, dla których sprawa ta nie miałaby być zupełnie podobną do tej, dzięki której pojęcia Demokryta, Berkeley'a, lub Darwina osiągnęły podobne tryumfy w nowszych czasach. Innemi słowy, mogły one być *wynalezione* przez geniuszów przedhistorycznych, których imiona okryte są dla nas mrokiem starożytności; mogły one być sprawdzone przez bezpośrednie fakty doświadczenia, którym one odpowiadały przedewszystkiem, później zaś od faktu do faktu i od człowieka do człowieka rozpowszechniały się dopóty, aż cały język spoczął na nich i teraz nie możemy myśleć naturalnie inaczej, jak w tych terminach. Pogląd taki byłby tylko zastosowanym do prawidła, które okazało się tak płodnem gdzieindziej, t. j. do przypuszczenia, że rzeczy rozległe i odległe ulegają tym samym prawom w ich tworzeniu, jakie obserwujemy na małych i blizkich.

Pojęcia te mogą doskonale wystarczyć do wszelkich celów praktycznych i utylitarnych; lecz bardzo wątpliwe granice ich zastosowania przemawiają, zdaje się, za tem, że powstały one w specjalnych punktach wynalazczych i dopiero stopniowo rozszerzyły się od jednej rzeczy na drugą. Przyjmujemy dla pewnych celów czas przedmiotowy, płynący równomiernie, lecz nie wierzymy życiowo w taki czas, ani go też nie wyobrażamy. Przestrzeń jest pojęciem mniej mglistem; lecz rzeczy czemuże są? Czy konstelacya jest rzeczą we właściwem znaczeniu? Czy jest nią armia? Lub też jakiś *ens rationalis* (przedmiot umysłowy), jak przestrzeń lub sprawiedliwość? Czy nóż, którego rączka i ostrze zostały

zamienione, jest tą samą rzeczą? Czy ów zmiennik, nad którym tak poważnie zastanawia się Locke, należy do rodzaju ludzkiego? Czy telepatya jest „fantazją“ czy faktem? Jak tylko wychodzicie poza praktyczne zastosowanie tych kategorii (użycie, zwykle dostatecznie wytknięte przez okoliczności wypadku szczegółowego), aby oddać się prostej ciekawości lub spekulacyjnemu myśleniu, okazuje się niemożliwem wytknięcie granic faktycznych, w których można je stosować.

Filozofia perypatetyczna próbowała, ulegając impulsom racjonalizmu, uwiecznić kategorie zdrowego rozumu, traktując je w sposób dosyć praktyczny i rozczłonkowany. Rzecz więc jest dla niej bytem (*ens*). Byt jest podmiotem, w którym tkwią własności. Podmiot jest substancją. Substancye należą do rodzajów, a rodzaje określone są do liczby i rozdzielne. Te rozróżnienia są podstawowe i wieczne. Jako terminy *dyskursyjne* są one oczywiście niesłychanie pomocne, lecz jakie jest ich znaczenie poza kierowaniem naszego rozumowania ku celom praktycznym, tego nie widać. Jeśli zapytać się scholastyka, czem jest substancya sama w sobie, niezależnie od tego, że stanowi podścielisko atrybutu, odpowie Wam poprostu, że wasz intelekt wie dobrze, co znaczy ten wyraz.

Lecz intelekt wie jasno tylko o słowie i o jego funkcji kierowniczej. Staje się więc, że intelekty pozostawione sobie samym, umysły tylko ciekawe i niezajęte porzuciły poziom zdrowego rozumu, wznosząc się na to, co można wogóle nazwać krytycznym poziomem myśli. A nie tylko *takie* intelekty, jak Humowie, Berkeleyowie lub Hegle, lecz praktyczni obserwatorowie faktów, jak Galileusze, Daltonowie, Faradayowie, znaleźli, iż niemożliwem jest traktować naiwne terminy zmysłowe zdrowego rozumu, jako realności ostateczne. Jak zdrowy rozum wciska stałe rzeczy między przerywane ujęcia, tak też wiedza ekstrapoluje swój świat jakości pierwotnych, swoje atomy, swój eter, swoje pola magnetyczne i t. p. rzeczy poza zakres świata zdrowego rozumu.

Rzeczami są teraz przedmioty niewidzialne i nienamacalne; dawne zaś widzialne rzeczy zdrowego rozumu utworzone są z mieszaniny tych niewidzialnych. Lub też cały naiwny pogląd na rzeczy zostaje prześcignięty, a imię rzeczy uważa się za oznaczające tylko prawidło, według którego wrażenia nasze zwykle współistnieją, lub następują po sobie. Wiedza i filozofia rozsadzają w ten sposób granice zdrowego sensu. Razem z zapoczątkowaniem wiedzy znika naiwny realizm: „drugorzędne” jakości stają się nierealnymi; zostają tylko pierwszorzędne. Filozofia krytyczna znosi wszystko. Kategorie zdrowego rozumu przestają wogóle przedstawiać cośkolwiek w zakresie *bytu*; są one tylko znakomitymi wybiegami myśli ludzkiej, sposobem uniknięcia zbłąkania się przy ustawicznym przepływie wrażeń.

Lecz dążność naukowa w myśli krytycznej, chociaż pierwotnie spowodowana przez pobódki czysto intelektualne, odsłoniła zdumionym oczom naszym zupełnie niespodziewany szereg użyteczności praktycznych. Galileusz dał nam dokładne zegarki i ścisłą celowość artylerji; chemicy częstują nas nowymi lekarstwami i truciznami; Ampère i Faraday obdarzyli nas podziemną koleją i telegrafem Marconiego. Rzeczy hypotetyczne, które oni wynaleźli, określone w ten sposób, jak to oni uczynili, okazują niezwykłą płodność w następstwach, dających się sprawdzić za pomocą zmysłów. Logika nasza może wyprowadzić z nich konsekwencję, która musi nastąpić w pewnych warunkach, a wtedy dość, abyśmy warunki te wytworzyli, a konsekwencya ukaże się naszym oczom.

Zakres praktycznego panowania nad przyrodą, które składa w ręce nasze myśl naukowa, przewyższa w znacznej mierze dawny zakres rządów opartych na zdrowym rozumie. Szybkość, z jaką szerzy się to panowanie, wzrasta tak dalece, że nie można mu zakreślić żadnych granic; można nawet obawiać się, że sama istota człowieka zostanie zmiażdżona przez jego własną potęgę, że jego przyroda organiczna okaże się zbyt słabą, aby wytrzymać nacisk, wzrastających ustawicz-

nie, olbrzymich czynności, prawie bosko-twórczych czynności, do których czyni go zdolnym boskim umysł jego. Może utonąć w bogactwie swoim, podobnie jak dziecko, które odkłęciło wodę w wannie, a nie może jej zakręcić.

Filozoficzna faza krytycyzmu, o wiele dalej idąca w swoich negacyach, niż naukowa, jak dotąd nie daje nam żadnego nowego poziomu potęgi praktycznej. Locke, Hume, Berkeley, Kant, Hegel okazali się w najwyższy sposób jałowymi w zakresie rozświeclania szczegółów w biegu przyrody. Nie mogę przypomnieć żadnego wynalazku lub odkrycia, któryby można było wyprowadzić bezpośrednio z jakichkolwiek szczegółów ich pomysłów, gdyż ani woda dziegiowa Berkeleya, ani hipoteza nebularna nie mają nic wspólnego z ich przekonaniem filozoficznymi. Zadowolenie, które dają uczniom swoim, jest intelektualne, nie zaś praktyczne; a nawet w tym zakresie trzeba przyznać, że rachunek zawiera dużo minusów.

Istnieją w ten sposób przynajmniej trzy, dające się dobrze określić poziomy, stadya lub typy, myśli, dotyczących świata, w którym żyjemy, a pojęcia jednego z nich mają jedne zasługi, innych inne. Niepodobieństwem jest wszakże powiedzieć, iżby jedna z tych faz była bardziej *prawdziwą*, niż inna. Zdrowy rozum przedstawia fazę bardziej skonsolidowaną, dlatego, że pierwszy założył początki i wzorował język na swój sposób. Czy on, czy wiedza stanowią fazę bardziej *podniosłą*, można to pozostawić do oceny każdemu, według własnego sądu. Ani konsolidacja jednak, ani podniosłość nie stanowią ostatecznych znamion prawdy. Gdyby zdrowy rozum posiadał prawdę, dlaczegożby wiedza musiała napiętnować, jako fałszywe jakości drugorzędne, którym świat nasz zawdzięcza żywotny swój interes, a wynaleźć natomiast niewidzialny świat punktów krzywych i zrównać matematycznych? Dlaczegożby musiała przekształcić przyczyny i czynności w „prawa“ funkcjonalnej zmienności?

Napróżno scholastycyzm, owa młodsza siostra zdrowego rozumu, wykształcona w szkole, usiłował stereotypować w for-

my, któremi zawsze się posługiwała w mowie rodzina ludzka, aby uczynić je określonymi i utrwalić na wieczne czasy. Formy substancjalne (lub mówiąc inaczej nasze jakości zmysłowe) nie przetrwały roku pańskiego 1600. Uprzykrzyły się już one ludziom, a Galileusz razem z Kartezyuszem i z ich „nową filozofią“ dobili je tylko litościwie.

Lecz jeśli nowe rodzaje „rzeczy“ naukowej, świat cząsteczek i eteru był w istocie swojej bardziej prawdziwym, dlaczegoż wywołał tyle krytyki w obrębie samej wiedzy? Logicy wiedzy powtarzają nam ustawicznie, że istności te, zarówno jak ich określenia, jakkolwiek bądź dokładnie pomysłane, nie mogą być uważane za rzeczywistość. Dzieje się tak, jak gdyby one istniały; lecz w rzeczywistości podobne one są do współrzędnych lub do logarytmów; są to sztuczne skróty, prowadzące nas z jednej dziedziny doświadczenia do innej. Możemy skutecznie cyfrować nimi, służą nam cudownie, lecz nie powinniśmy ulegać złudzeniu co do ich rzeczywistości.

Nie można wyciągnąć żadnej stanowczej konkluzji, gdy porównujemy te typy myślenia dla oznaczenia, które z nich jest bardziej bezwzględnie prawdziwe. Ich naturalność, ich ekonomiczność intelektualna, ich owocność dla praktyki, wszystko to daje świadectwa ich prawdziwości i ostatecznie nie wiemy, na jaką stronę przechylić się. Zdrowy rozum *lepiej* jest dla jednego zakresu życia, wiedza dla drugiego, krytyka fizyczna dla trzeciego, lecz czy który z nich jest bezwzględnie *prawdziwszy*, Bóg jeden wie. Teraz właśnie, jeśli dobrze rozumiem rzeczy, jesteśmy świadkami ciekawego powrotu do sposobu zapatrywania się właściwego zdrowemu rozumowi na fizyczną przyrodę w filozofii wiedzy, popieranej przez ludzi, jak Mach, Ostwald i Duhem. Zgodnie z ich nauką, żadna hipoteza nie jest prawdziwszą do innych w tem znaczeniu, iżby była dokładniejszą kopią rzeczywistości. Wszystkie one są tylko naszymi własnymi sposobami mówienia, dającymi się porównać jedynie z punktu widzenia ich *użyteczności*. Jediną rzeczą

dosłownie prawdziwą jest *rzeczywistość*; jedyną zaś znaną nam rzeczywistością jest wniemaniu powyższych uczonych rzeczywistość zmysłowa, przepływ naszych wrażeń i wzruszeń w chwili tego przepływu. „Energia“ jest, według Ostwalda, zbiorową nazwą dla wrażeń w tej formie, jak się nam przedstawiają (ruch, ciepłik, przyciąganie magnetyczne, światło lub cokolwiekbądź), gdy mierzone są w pewien sposób. Mierzac je zdolni jesteśmy opisywać współwzględne zmiany, które wykazują we wzorach nie podlegających żadnym zarzutom pod względem prostoty i użyteczności dla człowieka. Są to najwyższe tryumfy oszczędności myśli.

Możemy podziwiać filozofię energetyczną. Lecz byty nadzmysłowe, cząsteczki i ich vibracje zachowują swoje panowanie wśród fizyków i chemików wbrew jej wezwaniom. Zdaje się, że jest ona zbyt oszczędnościową, aby być ze wszechmiar zadawalniającą. Tonem zasadniczym rzeczywistości może być rozrzutność, nie zaś oszczędność.

Mam obecnie do czynienia z przedmiotami zbyt specjalnymi, z trudnością nadającymi się do wykładów popularnych, i co do których moja własna kompetencja jest niewielka. Tem lepiej wszakże dla mojej konkluzji, która jest następująca:

Całe pojęcie prawdy, którą naturalnie i bez zastanowienia uważamy za podwojenie w umyśle naszym gotowej i danej rzeczywistości, okazuje się trudnem do jasnego zrozumienia. Niema prostego dowodu, pozwalającego na wydanie wyroku co do praw, które roszczą sobie rozmaite typy myśli do posiadania tej prawdy. Zdrowy rozum, przeciętna wiedza czyli filozofia cząsteczkowa, wiedza ultrakrytyczna lub energetyka, krytyczna lub idealistyczna filozofia wydają się każda niedostatecznie prawdziwą w jakimkolwiek bądź względzie i każda wywołuje pewne niezadowolenie. Oczywiście jest, że starcie się tych tak odmiennych systematów zmusza nas do wyjaśnienia samej idei prawdy, obecnie bowiem nie mamy jasnego wyobrażenia o tem, co znaczy ten wyraz. Przystąpię do tego zagadnienia w najbliższym wykładzie, kończąc zaś obecny, dodam tylko słów kilka.

Chciałbym, abyście zwrócili uwagę tylko na dwa punkta obecnego wykładu. Pierwszy z nich dotyczy zdrowego rozumu. Widzieliśmy powody, dla których możemy podejrzewać go podejrzewać, że kategorie jego, pomimo ich szacowności, powszechnego użycia pomimo, iż wżarły się w samą budowę języka, są ostatecznie tylko zbiorem bardzo udanych hipotez (historycznie wykrytych lub wynalezionych przez jednostki, lecz stopniowo udzielanych i przez wszystkich używanych), za pomocą których nasi przodkowie od niepamiętnych czasów jednocyli i prostowali nieciągłość swoich doświadczeń bezpośrednich i doprowadzali siebie do równowagi z powierzchnią przyrody, tak zadawalniającej dla zwykłych celów, iż niezawodnie trwałaby ona wiecznie, gdyby nie nadzwyczajna żywość intelektualna Demokrytów, Archimedesów, Galileuszów, Berkeleyów i innych geniuszów ekscentrycznych, których pobudzał przykład tych ludzi. Proszę więc zatrzymać to podejrzenie, dotyczące zdrowego rozumu.

Drugim punktem jest ten: czy istnienie rozmaitych typów myślenia, któreśmy tu przejrzeni, z których każdy jest tak doskonałym dla pewnych celów, a jednak wszystkie niezgodne z sobą i żaden niezdolny do utrzymania roszczeń do bezwzględnej prawdziwości, czy nie budzą one przypuszczenia, sprzyjającego pogładowi pragmatycznemu, że wszystkie teorie są tylko *narzędziami*, umysłowymi sposobami *przystosowania* się do rzeczywistości, raczej niż objawieniami lub poznawczymi odpowiedziami na jakieś postawione przez bóstwo zagadki światowe? Wypowiedziałem ten pogląd tak jasno, jak tylko mogłem to uczynić w drugim z naszych wykładów. Niezawodnie, iż niespokojność obecnego położenia w zakresie teorii, doniosłość dla pewnych celów każdego poziomu myśli i niezdolność żadnego z nich do ostatecznego wyrugowania pozostałych nasuwają ten pogląd pragmatyczny, który, jak to mam nadzieję, najbliższy wykład uczyni zupełnie przekonywającym. Czy ostatecznie niemożliwa jest jaka dwuznaczność w prawdzie?

WYKŁAD VI.

Pragmatyczne pojęcie prawdy.

Gdy Clerk Maxwell był dzieckiem, czytamy, iż miał manię żądania wytłomaczenia każdej rzeczy, a gdy ktokolwiek starał się pozbyć go ogólnikami, przerywał z niecierpliwością, wołając: „Tak, ale chciałbym wiedzieć w szczegółach, jak się to dzieje!“

Gdyby pytanie jego dotyczyło prawdy, tylko pragmatysta mógłby mu powiedzieć, jak to się dzieje w szczegółach. Sądzę, że nasi współcześni pragmatyści, zwłaszcza zaś pp. Schiller i Dewey dali jedyne dające się utrzymać przedstawienie rzeczy. Jest to bardzo drażliwy przedmiot, zapuszczający delikatne korzonki we wszelkie możliwe szparki, a bardzo trudny do traktowania w sposób szkicowy, jedynie właściwy dla wykładu publicznego. Wszakże pogląd na prawdę Schillera Dewey'ego spotkał się z taką wścieklą ataką filozofów racjonalistów i został tak ohydnie spaczony, że tu jeśli gdziekolwiek, jest miejsce na proste i jasne jego wyłożenie.

Mam nadzieję, że pogląd pragmatyczny na prawdę przejdzie przez wszystkie klasyczne fazy zawodu teorii. Jak wiecie, nowa teoria bywa przedewszystkiem traktowana

jako niedorzeczna; następnie przyznaje się jej prawdziwość, lecz twierdzi się, że jest oczywistą i pozbawioną znaczenia; wreszcie dostrzega się, iż jest tak doniosłą, że przeciwnicy przypisują sobie samym jej odkrycie. Nasza nauka o prawdzie przechodzi obecnie pierwszą z tych trzech faz obok symptomatów drugiej tu i ówdzie dostrzegalnych. Pragnąłbym, aby obecny wykład ułatwił jej wyjście z pierwszej fazy w oczach wielu z Was.

Prawda, jak to Wam powie każdy dykeyonarz, jest własnością niektórych z naszych idei. Oznacza ona ich zgodność z rzeczywistością, tak jak błąd oznacza niezgodność. Pragmatyści i intelektualisci zgadzają się z tem określeniem, jako oczywistem. Zaczynają kłócić się dopiero wtedy, gdy powstaje pytanie, co znaczy dokładnie wyraz zgodność i wyraz rzeczywistość, gdy bierzemy rzeczywistość, jako coś, z czem mają zgadzać się idee nasze.

W odpowiedzi na te pytania, pragmatyści są w większym stopniu analitykami i drobiazgowymi, intelektualisci biorą rzeczy odręcznie i bez zastanowienia. Popularne pojęcie polega na tem, że idea jest kopią rzeczywistości. Podobnie jak i inne poglądy popularne, opiera się ona na analogii z najbardziej potocznym doświadczeniem. Nasze prawdziwe wyobrażenia o rzeczach zmysłowych są wszakże ich kopiami. Zamknijmy oczy i pomyślmy o tym zegarze, który widzę tam na ścianie, a będziemy mieli podobny wierny obraz, lub kopię jego powierzchni. Lecz nasze wyobrażenie o jego wnętrzu, jeśli nie jesteśmy zegarmistrzami, jest czemś dalekiem od kopii; jednakże wytrzymuje ono próbę, nie ściera się bowiem w żaden sposób z rzeczywistością. Chociażby się ograniczyło do samego wyrazu „mechanizm“, wyraz ten służy Wam wiernie; a gdy mówicie o czynności zegara, jako o wskazywaniu czasu, lub o elastyczności jego sprężyny, trudno dostrzedz, co mogą kopiować nasze idee.

Dostrzegacie, że tu się ukrywa pewne zagadnienie. Tam gdzie idee nie kopiują w sposób określony swoich przedmiotów, co może znaczyć zgodność z przedmiotem? Niektórzy

idealiści twierdzą, zdaje się, że one są prawdziwe, gdy są tem, co chciałby Bóg, abyśmy myśleli o danym przedmiocie. Inni utrzymują teorię kopii w całej rozciągłości i mówią tak, jak gdyby idee posiadały prawdę w tej proporcji, w jakiej zbliżają się do odzwierciedlenia wiecznego sposobu myślenia, Absolutu.

Poglądy te, jak widzicie, zachęcają do dyskusji pragmatycznej. Lecz wielkiem założeniem intelektualistów jest to, że prawda oznacza istotnie statyczny stosunek. Gdyście osiągnęli prawdziwą ideę czegoś, rzecz jest skończona. Jesteście posiadaczami, *wiecie*; spełniliście wasze przeznaczenie jako myślicieli. Doszliście do tego punktu, który jest waszym celem umysłowym; usłuchaliście waszego rozkaznika bezwarunkowego, a nic więcej już nie może nastąpić po tym szczycie waszego przeznaczenia racjonalnego. Pod względem epistemologicznym osiągnięta została trwała równowaga.

Pragmatyzm, przeciwnie, stawia swoje zwykłe pytanie. „Przyznajmy, że idea lub przeświadczenie jest prawdziwe, powiada on; jaka konkretna różnica wyniknie stąd w mojem życiu aktualnem? Jak się urzeczywistni ta prawda? Jakie doświadczenia będą odmienne od tych, któreby miały miejsce, gdyby pogląd ten był błędny? Słowem, jaka jest wartość gatunkowa prawdy w terminach doświadczalnych?“

W chwili, gdy pragmatyzm zadaje to pytanie, dostrzega już odpowiedź: *ideami prawdziwymi są te, które możemy przyswoić, wzmocnić, spotęgować i sprawdzić. Błędne są te, względem których nie możemy tego uczynić.* Taka jest praktyczna różnica dla nas, wynikająca z posiadania idei prawdziwych. Takie jest więc znaczenie prawdy, gdyż zawiera ono wszystko, co wiemy o prawdzie.

Jest to twierdzenie, którego mam bronić. Prawdziwość idei nie jest własnością trwałą, tkwiącą w niej. Prawda *przytrafia* się idei. *Staje* się ona prawdziwą, okoliczności czynią ją taką. Prawda jej faktycznie jest wypadkiem, procesem; a mianowicie procesem jej samospraw-dzania. Siła jej jest sprawą jej wzmac-niania.

Lecz co znaczą same przez się wyrazy sprawdzanie i wzmacnianie ze stanowiska pragmatycznego? Oznaczają one pewne następstwa praktyczne sprawdzonej i wzmocnionej idei. Trudno znaleźć wyrażenie, któreby lepiej charakteryzowało te następstwa, niż zwykła formuła zgodności — gdyż mamy na myśli właśnie takie następstwa, ilekroć mówimy, że nasze idee „zgadzają się“ z rzeczywistością. Prowadzą one nas mianowicie przez czyn lub inne idee, które one nasuwają, wewnątrz lub nazewnątrz lub ku innym częściom doświadczenia, z którymi, jak to czujemy ustawicznie — uczucie takie znajduje się między naszymi możliwościami — idee pierwotne zostają w zgodzie. Połączenia i przejścia ujawniają się nam w rozmaitych punktach, jako stopniowe, harmonijne, zadawalniające. Owa to czynność zgodnego przewodnictwa, jest tem, co nazywamy sprawdzeniem idei. Takie przedstawienie rzeczy jest nieokreślone i na pierwszy rzut oka wydaje się trywialnem; lecz pociąga ono za sobą następstwa, których wyjaśnieniu poświęcę pozostałą część godziny.

Zacznijmy od przypomnienia tego faktu, że posiadanie idei prawdziwych oznacza posiadanie nieocenionych narzędzi czynu oraz, że obowiązek nasz poszukiwania prawdy nietylko nie jest niczem nie umotywowaną komendą z błękitów lub nakazem włożonym na siebie samego przez umysł, lecz może być uzasadniony przez doskonałe powody praktyczne.

Doniosłość dla życia ludzkiego, posiadania poprawnych poglądów na fakty, jest rzeczą zbyt znaną. Żyjemy wśród świata realności, które mogą być albo nieskończenie użyteczne, albo nieskończenie szkodliwe. Idee informujące nas o tem, których z nich możemy się spodziewać, uważane są za prawdziwe w całym tym pierwotnym zakresie sprawdzania, a dążenie do takich idei jest pierwotnym obowiązkiem człowieka.

Posiadanie prawdy nie jest tu celem w sobie, lecz tylko środkiem wstępnym ku innym zadowoleniom życiowym. Jeśli zbłąkam się w lesie i umieram z głodu, a znajduję coś, wyglądającego na ścieżkę, rzeczą najwyższej wagi jest my

o mieszkaniu ludzkim, do którego prowadzi; gdyż jeśli mam tę myśl i pójdę po ścieżkę, ocalę siebie.

Prawdziwa myśl jest w tym wypadku użyteczna dlatego, że dom, który jest jej przedmiotem, jest użyteczny. Wartość praktyczna poprawnych idei wynika więc przede wszystkim z praktycznej doniosłości dla nas ich przedmiotów. Przedmioty te wszakże nie zawsze są doniosłe. W innych okolicznościach mogą nie potrzebować domu, a wówczas idea o nim, chociaż, poddająca się sprawdzeniu, niema praktycznego znaczenia i lepiej będzie, jeśli zostanie utajoną. Ponieważ jednak prawie każdy przedmiot może stać się kiedykolwiek czasowo doniosłym, oczywistą jest dogodność posiadania ogólnego zasobu prawd *nadetatowych*; idei, które mogą być prawdziwymi tylko w sytuacjach możliwych. Nagromadzamy takie prawdy nadetatowe w naszej pamięci, a nadmiarem ich zapełniamy nasze książki informacyjne. Ilekroć taka prawda nadetatowa nabierze praktycznego znaczenia dla jednej z naszych okoliczności, przejdzie ona ze stadium zapasowego do czynnej roli w świecie, a wiara nasza w nią stanie się aktywną. Możecie wówczas powiedzieć albo, że „jest użyteczną, dlatego, że prawdziwa“ lub też, że „jest prawdziwą, dlatego że użyteczna“. Oba te zdania oznaczają ściśle jedno i to samo, t. j. że mamy tu do czynienia z ideą, która zostaje urzeczywistnioną i może być sprawdzoną. Prawda—jest to imię dla każdej idei, która rozpoczyna proces sprawdzania; użyteczność—nazwa dla jej spełnionej funkcji w doświadczeniu. Idee prawdziwe nie byłyby nigdy wydzielone, jako takie, nie przybrałyby nigdy nazwy klasy, a najmniej nazwę, nasuwającą myśl o wartości, gdyby nie były użytecznymi w ten sposób od samego początku.

Od tego prostego hasła pragmatyzm uzyskuje swoje ogólne pojęcie prawdy, jako czegoś istotnie związanego z drogą, której jeden moment naszego doświadczenia prowadzi nas do innych momentów, do jakich warto być doprowadzonym. Pierwotnie i na poziomie zdrowego rozumu prawdziwość stanu umysłowego oznacza ową funkcję *pro-*

wadzenia tam, gdzie warto iść. Gdy jakikolwiek moment naszego doświadczenia nasuwa nam myśl prawdziwą, oznacza to, że wcześniej lub później zanurzymy się pod przewodnictwem tej myśli ponownie w szczegóły doświadczenia i wytworzymy w nim korzystne związki. Jest to twierdzenie dosyć ogólnikowe, lecz proszę je pamiętać, gdyż jest ono istotnem.

Doświadczenie nasze całe jest przetykane prawidłowościami. Jeden ułamek jego może nas przestrzedz w stosunku do innego, może zmierzać ku temu odleglejszemu przedmiotowi lub mieć dla niego znaczenie. Ukazanie się przedmiotu jest sprawdzeniem tego znaczenia. Prawda w tych wypadkach oznacza poprostu możliwość sprawdzenia i oczywiście nie da się pogodzić z uporem z naszej strony. Biada temu, czyje przeświadczenia nie mają żadnego związku z porządkiem, w jakim następują po sobie rzeczywistości w jego doświadczeniu; nie doprowadzą go nigdzie lub potworzą błędne połączenia.

Rzeczywistościami lub przedmiotami nazywamy tu bądź to przedmioty zdrowego rozumu, bądź stosunki, należące do zdrowego rozumu, jak daty, miejsca, odległości, rodzaje, czynności. Idąc wślad za obrazem umysłowym domu, mieszczącego się na końcu ścieżki, dochodzimy do miejsca, gdzie w rzeczywistości widzimy dom: otrzymujemy zupełne sprawdzenie obrazu. *Takie przywództwa, prosto i całkowicie sprawdzane, stanowią niezawodnie wzory i prototypy procesu prawdy.* Doświadczenie wszakże przedstawia także i inne formy procesu prawdy; lecz można je wszystkie pomyśleć, jako pierwotne sprawdzenie, wstrzymane, pomnożone i zastępujące się wzajemnie.

Weźmy na przykład ten przedmiot na ścianie. Uważamy go za zegar, chociaż nikt z nas nie widział, ukrytego w nim mechanizmu, czyniącego go zegarem. Uważamy nasze pojęcie za prawdziwe, nie robiąc próby sprawdzenia go. Jeśli istotnem znaczeniem prawd jest proces sprawdza-

nia, czy nie powinniśmy nazywać takich niesprawdzonych prawd niedoszłemi? Nie, gdyż tworzą one przeważającą liczbę prawd, za pomocą których żyjemy, sprawdzenie pośrednie, zarówno jak bezpośrednie wytrzymuje próbę. Gdzie uboczne dowody wystarczają, możemy obejść się bez świadectwa naoczno. Jak przyjmujemy, że istnieje Japonia, gdyż wszystko składa się na to; wszystko, co wiemy, sprzyja temu wierzeniu, a nic nie przemawia przeciwko niemu, tak przyjmujemy, że rzecz ta jest zegarem. Posługujemy się nią, jako zegarem, mierząc według niego długość naszego wykładu. Sprawdzenie założenia polega tu na tem, że nie prowadzi ono do zawodu lub sprzeczności. Możliwość sprawdzenia istnienia kółek, ciężarów i wahadła jest również wystarczającą, jak i samo sprawdzenie. Na jeden zakończony proces prawdy istnieje w życiu naszym milion takich, które zatrzymują się w stanie naradzania się. Kierują one nas ku sprawdzeniu bezpośredniemu; wiedzą nas w otoczenie przedmiotów, które rozważają; a wówczas, skoro wszystko odbywa się harmonijnie, jesteśmy tak pewni możliwości sprawdzenia, że opuszczamy je i zwykle jesteśmy usprawiedliwieni przez to, co następuje.

Prawda istotnie żyje przeważnie na kredyt. Nasze myśli i przeświadczenia „uchodzą“ dopóty, dopóki nie nie podaje je w wątpliwość, podobnie jak banknoty kursują dopóty, dopóki nikt nie odmawia ich przyjęcia. Lecz wszystko to zmierza ku bezpośredniemu sprawdzeniu w jakimkolwiek bądź punkcie, bez którego fabryka prawdy upada, podobnie jak systemat finansowy pozbawiony podstawy w gotówce. Przyjmujecie moje sprawdzenie w stosunku do jednej rzeczy, ja przyjmuję Wasze w stosunku do innej. Wymieniamy się wzajemnie prawdami. Lecz przeświadczenia sprawdzone konkretnie przez *kogoś*, stanowią podwalinę całej nadbudowy.

Druga ogólna przyczyna, obok oszczędzania czasu, dla której uchylamy się od zupełnego sprawdzania w zwykłych sprawach życiowych, jest ta, że wszystkie rzeczy istnieją w rodzajach, nie zaś pojedynczo. Świat nasz, jak to

raz na zawsze dostrzeżono, posiada tę osobliwość. Jeśli więc raz bezpośrednio sprawdziliśmy poglądy nasze na jednym okazie, należącym do rodzaju, uważamy się za wolnych stosować je do innych okazów bez sprawdzania. Umysł, przyzwyczajony do rozróżniania rodzajów rzeczy, które ma przed sobą i postępujący bezpośrednio według prawa rodzajowego, będzie umysłem „prawdziwym“ w dziewięćdziesięciu dziewięciu wypadkach na sto, jak to stwierdza zgodność takiego postępowania z wszelkimi okolicznościami, na jakie natrafia, i brak sprzeczności.

Sprawy pośredniego lub tylko możliwego sprawdzenia może więc być równie prawdziwa, jak i sprawdzenie zupełnego. Działają ona tak samo, jakby działały procesy prawdziwe; dają nam te same korzyści i mają prawo do naszego uznania dla tych samych powodów. Wszystko to dotyczy faktów na poziomie zdrowego rozumu, który jedynie rozważamy obecnie.

Lecz fakta nie stanowią dla nas jedyne przedmioty handlu. Stosunki pomiędzy ideami czysto umysłowymi tworzą inny zakres, w którym mają znaczenie prawdziwe i mylne poglądy, a poglądy są tu bezwzględne czyli niewarunkowe. Gdy są one prawdziwe, nazywamy je bądź definicjami, bądź zasadami. Jest to albo zasada, albo definicja, że $1+1$ daje 2, że $1+2$ daje 3; że białe mniej się różni od szarego, niż szare od czarnego, że gdy przyczyna zaczyna działać, zaczyna się także i skutek. Takie twierdzenia stosują się do wszelkich możliwych „jedynek“, do wszelkich, dających się pomyśleć „białości“, „szarości“ i „przyczyn“. Przedmioty w tym wypadku są umysłowe. Stosunki między nimi są ujęciowo oczywiste od pierwszego wejrzenia i nie potrzebują sprawdzenia zmysłowego. A co więcej, skoro prawdziwe raz, prawdziwymi są zawsze w stosunku do tych samych przedmiotów umysłowych. Prawda ma tu charakter „wieczny“. Jeśli spotkacie się kiedy z jakimkolwiek konkretnym przedmiotem, który jest jedynką, lub białym, lub szarym, zasady Wasze dadzą się zastosować po wieczne czasy. Idzie tylko o to, by stwierdzić

rodzaj, a następnie stosować jego prawo do każdego poszczególnego przedmiotu. Możemy być pewni znalezienia prawdy, jeśli tylko potrafimy poprawnie nazwać rodzaj, gdyż stosunki nasze umysłowe dotyczą wszystkiego bez wyjątku, co należy do tego rodzaju. Gdybyśmy, pomimo to, nie stwierdzili konkretnej prawdy, powiedzielibyśmy, żeśmy niewłaściwie umieścili w danej klasie przedmioty rzeczywiste.

W tym królestwie stosunków umysłowych prawda znówu oznacza przywództwo. Odnosimy jedną abstrakcyjną ideę do drugiej, wytwarzając w końcu wielkie systematy prawd logicznych i matematycznych, pod których terminami grupują się zmysłowe fakta doświadczenia tak, że wieczne prawdy stosują się także do rzeczywistości. To połączenie faktów z teorią jest nieskończenie płodnem. To, co twierdzimy już jest prawdziwem zgóry, przed wszelkiem sprawdzeniem, *jeśli tylko poprawnie podciągnęliśmy nasze przedmioty pod pojęcia*. Gotowy nasz schemat, stosujący się do wszystkich możliwych przedmiotów, wynika z samej budowy naszego myślenia. Nie możemy nie ufać tym stosunkom abstrakcyjnym, zarówno jak nie możemy uczynić tego w stosunku do doświadczeń zmysłowych. Są one dla nas przymusowe; musimy traktować je w sposób konsekwentny, niezależnie od tego, czy nam się podobają wyniki czy nie. Prawidła dodawania stosują również ściśle do naszych dłu-gów, jak i do naszych wpływów. Setna dziesiątna w stosunku obwodu do średnicy idealnie już jest oznaczona, chociaż może nikt jej nie obliczył. Gdybyśmy kiedykolwiek potrzebowali tej liczby w naszych rachunkach dotyczących rzeczywistego koła, musielibyśmy ją mieć poprawną, obliczoną według zwykłych prawideł; jest to bowiem ten sam rodzaj prawdy, jaką prawidła te pozwalają obliczyć gdziekolwiek bądź.

Umysł nasz jest więc mocno ściśnięty pomiędzy przymusami porządku zmysłowego, a przymusami porządku ideowego. Idee nasze muszą zgadzać się z rzeczywistościami pod grozą ustawicznej niekonsekwencji i jałowości, niezależ-

nie od tego, czy są to rzeczywistości konkretne, czy abstrakcyjne, czy są faktami, czy zasadami.

Jak dotąd intelektualiści nie mogą nic nam zarzucić. Mogą tylko powiedzieć, że dotknęliśmy zaledwie powierzchni przedmiotu.

Rzeczywistości oznaczają więc albo fakta konkretne, albo abstrakcyjne rodzaje rzeczy i stosunków intuicyjnie między niemi dostrzeżonych. Prócz tego i potrzebie, jako rzeczy, z którymi nowe idee nasze muszą się liczyć, znaczą one całokształt innych prawd, które już posiadamy. Lecz co znaczy wobec tego zgodność z podobnemi trojakiemi rzeczywistościami, jeśli użyjemy potocznej definicyi.

Jest to punkt, od którego zaczyna się rozdział między pragmatyzmem a intelektualizmem. Pierwotnie niewątpliwie zgadzać się znaczy kopiować; lecz widzieliśmy, że sam wyraz zegar zastępuje obraz umysłowy jego organizmu i że w stosunku do wielu rzeczywistości idee nasze mogą być tylko symbolami, nie zaś kopiami. „Czas ubiegły“, „potęga“, „samorzutność“ — jak może umysł nasz skopiować takie rzeczywistości?

Zgadzać się w najszerszem znaczeniu z rzeczywistością, *może znaczyć być kierowanym bezpośrednio do niej, lub też do jej otoczenia, albo być umieszczonym w takim czynnem z nią zetknięciu, które pozwala kierować nią, lub czemś, co jest z nią związane, lepiej, niż wówczas, gdy się z nią nie zgadzamy.* Lepiej, bądź pod względem intelektualnym, bądź praktycznym! Często zaś zgodność oznacza tylko fakt ujemny, że nic z owej dziedziny rzeczywistości nie staje w rozterce ze sposobem, w jaki nasze idee prowadzą nas gdziekolwiek bądź. Skopiowanie rzeczywistości jest oczywiście jednym z doniosłych sposobów zachowania z nią zgodności; nie jest to wszakże rzeczą istotną. Rzeczą istotną jest to, że jesteśmy kierowani. Każda idea, która pomaga nam do *działania*, czy to praktycznie, czy intelektualnie, bądź nad rzeczywistością, bądź nad tem, co do niej należy, która nie wiedzie nas ku zawodom, która *stosuje się* faktycznie i przystoso-

wuje życie nasze do całego układu rzeczywistości, zgadza się w mierze dostatecznej, aby została uznana. Jest ona prawdą dla owej rzeczywistości.

Tak więc imiona są w równej mierze prawdziwe, lub błędne, jak i określone obrazy myślowe. Dopuszczają one podobnie sprawdzanie i prowadzą do zupełnie równoznacznych wyników praktycznych.

Wszelkie myślenie ludzkie staje się dyskursyjne: wymieniamy wyśli, pożyczamy, lub udzielamy sprawdzeń, udzielamy je sobie wzajemnie drogą obcowania towarzyskiego. W ten sposób wszelka prawda zostaje skonstruowana słownie, nagromadzona i uczyniona przystępną dla każdego. Powinniśmy więc *mówić* konsekwentnie tak samo, jak powinniśmy myśleć konsekwentnie; albowiem i w mowie i w myśli mamy do czynienia z rodzajami.

Imiona są dowolne, lecz raz przyjęte, muszą być utrzymane. Nie powinniśmy nazywać Abła Kainem, ani Kaina Ablem; jeśli bowiem to uczynimy, pozbawiamy siebie całej księgi genezy, oraz jej związku ze światem mowy i faktów, aż do chwili bieżącej. Odosobniamy siebie od wszelkiej prawdy, którą może wcielać cały ów systemat mowy i faktów.

Przeważna większość naszych idei prawdziwych nie dopuszcza sprawdzenia bezpośredniego, czyli zestawienia — takie są na przykład idee, dotyczące dziejów minionych, jak Kain i Abel. Potok czasu może być tylko słownie przebiegany w kierunku odwrotnym lub sprawdzany pośrednio przez obecne przedłużenia lub skutki tego, co tała w sobie przeszłość. Wszakże jeśli nasze idee zgadzają się z temi słowami lub skutkami, możemy twierdzić, że nasze idee dotyczące przeszłości są prawdziwe. *W tym samym stopniu, w jakim prawdą jest, że istnieją czasy minionie, prawdą jest, iż był Juliusz Cezar, prawdą jest, że istniały potwory przedpotopowe, każdy we właściwym miejscu i czasie. Że czas ubiegły istniał, jest to zaręczone przez zgodność jego ze wszystkim, co jest obecnie. Przeszłość była, jest to również prawdziwem, jak i to, że teraźniejszość jest.*

Zgodność więc staje się w istocie swojej sprawą przewodniczenia — przewodniczenia, które jest użyteczne dlatego, że prowadzi nas do dzielnic zawierających doniosłe przedmioty. Idee prawdziwe prowadzą nas do użytecznych dzielnic słownych i pojęciowych, jako też do użytecznych terminów zmysłowych. Prowadzą one do konsekwencji, stałości i bieżącego obcowania z ludźmi. Wyprowadzają z ekscentryczności, odosobnienia, błędnych kroków i jałowego myślenia. Nieprzerwany przeszkodami bieg sprawy przywództwa, jej swoboda od starć i sprzeczności uchodzi za jej bezpośrednie sprawdzenie. Wszystkie drogi jednak prowadzą do Rzymu i ewentualnie wszystkie sprawy prawdziwe muszą prowadzić przed oblicze dających się gdzieś bezpośrednio sprawdzić doświadczeń zmysłowych, które czyjeś idee skopiowały.

Taki jest szeroki, swobodny sposób, w jaki pragmatysta tłumaczy wyraz „zgadzać się“. Traktuje go nawskroś praktycznie. Obejmuje przez niego wszelki proces prowadzenia od idei obecnej do pewnego terminu przyszłego, jeśli tylko przebiega on pomyślnie. Tylko w tem znaczeniu idee naukowe wykraczające, jak to często bywa, poza zdrowy rozum, mogą być uważane za zgodne z swojemi rzeczywistościami. Rzecz się ma tak, jak to już nadmienilem, *jakgdyby* rzeczywistość składała się z eteru, atomów lub elektronów, lecz nie powinniśmy tego brać literalnie. Termin „energia“ nie rości nawet pretensyi do oznaczania czegoś „przedmiotowego“. Jest to tylko sposób mierzenia powierzchni zjawisk tak, aby je ująć w prostej formule.

Jednakże w wyborze tych wytworzonych przez ludzi formuł nie możemy być fantastyczni bezkarnie, jak nie możemy tego czynić na poziomie zdrowego rozumu. Musimy znaleźć teorię, która będzie *czynną*; a oznacza to coś bardzo trudnego; teoria nasza bowiem powinna pośredniczyć między wszystkimi dawnymi prawdami, a niektórymi nowymi doświadczeniami. Powinna jaknajmniej zakłócać pojęcia zdrowego rozumu i poprzednie nasze poglądy, a powinna

prorowadzić do tego lub owego kresu zmysłowego, który może być dokładnie sprawdzony. Być czynnym znaczy wykonywać obie te rzeczy, a nacisk zewsząd jest tak znaczny, że mało pozostaje miejsca dla swobodnego rozwoju hipotezy. Teorye nasze są tak niwelowane i sprawdzane, jak nie inne; wszakże niekiedy alternujące formuły teoretyczne zgadzają się jednakowo ze wszystkimi prawdami, które posiadamy, a wówczas czynimy wybór według powodów podmiotowych. Wybieramy rodzaj teorii, do której już mamy pewną skłonność; idziemy za pobudką wytworności lub oszczędności. Clerk-Maxwell mówi w jednym miejscu, iż byłoby to rzeczą „samego tylko smaku naukowego“ wybrać bardziej skomplikowane z dwóch, również udowodnionych wyobrażeń, a każdy zgodzi się z nim niezawodnie. Prawdą w nauce jest to, co daje największe możliwe zadowolenie, nie wykluczając smaku, lecz konsekwencya zarówno w stosunku do prawd dawniejszych, jak i do faktów nowych, jest najbardziej rozkazującym czynnikiem.

Prowadziłem Was dotąd przez pustynię piaszczystą. Lecz teraz, jeśli mogę użyć tak pospolitego wyrażenia, zaczniemy próbować mleko orzechu kokosowego. Nasi krytycy racjonalisci wyładowują w tym punkcie na nas swoje baterye. Odpowiadając więc na ich zarzuty, musimy porzucić wszelką oschłość, aby objąć wzrokiem w całej pełni doniosłą alternatywę filozoficzną.

Nasza relacya o prawdzie jest, właściwie mówiąc, przedstawieniem prawd, w liczbie mnogiej, spraw prowadzenia, urzeczywistnionych wśród rzeczy, a mających tę jedyną własność wspólną, że się *opłacają*. Opłacają się przez to, iż prowadzą nas do pewnych części systematów, w licznych punktach zanurzającej się w ujęcia zmysłowe, które możemy kopiować umysłowo lub nie, lecz z którymi w każdym razie jesteśmy obecnie w rodzaju zetknięcia, nazywanym w sposób mniej określony sprawdzaniem. Prawda jest po prostu dla nas nazwą zbiorową dla procesów sprawdzania, podobnie jak zdrowie, bogactwo, siła i t. d., są imionami dla

innych procesów połączonych z życiem, a które urzeczywistniamy dlatego, że to się opłaca. Prawdę *wytwarzamy* tak, jak wytwarzamy zdrowie, bogactwo, siłę, w biegu naszego doświadczenia.

Tu racjonalizm powstaje momentalnie przeciwko nam. Wyobrażam sobie racjonalistę tak mówiącego:

„Prawda nie jest zrobiona, rzekłby; powstaje ona bezwzględnie, będąc jedynym stosunkiem, który nie czeka na żaden proces, lecz wytryska ponad doświadczenie i osiąga zawsze jego rzeczywistości. Nasza wiara w to, że ów przedmiot na ścianie jest zegarem, jest już prawdą, chociażby nikt w całej historii świata nigdy nie sprawdzał jej. Sama ta właściwość pozostawiania w owym transcendentnym stosunku czyni prawdziwą każdą myśl, która ją posiada, niezależnie od tego, czy sprawdzenie ma miejsce, czy nie. Wy, pragmatyści, stawiacie wózek przed koniem, każąc prawdzie zależeć od sprawdzenia. Są to tylko znamiona jej istnienia: nasze niedoskonałe sposoby przekonania się po fakcie, jaka z idei naszych posiadała już ową cudowną właściwość. Właściwość ta sama niezależna jest od czasu, jak wszystkie istoty i właściwości. Myśli posiadają ją bezpośrednio tak, jak posiadają cechy błędności i niezgodności. Nie można jej rozłożyć na konsekwencye pragmatyczne“.

Pozór prawdy, zawarty w tej tyradzie racjonalistycznej, jest wynikiem faktu, który już niejednokrotnie rozważaliśmy. W naszym świecie, w którym jest tyle rzeczy podobnych rodzajów i w sposób podobny skojarzonych, jedno sprawdzenie zastępuje inne w tym samym rodzaju, a jedną z największych użyteczności poznania rzeczy jest nietyle droga do nich, ile do innych z nimi skojarzonych, a zwłaszcza do tego, co ludzie o nich mówią. Właściwość prawdy, wytwarzającej się ante rem (przed rzeczą) oznacza więc, pragmatycznie mówiąc, fakt, że w takim świecie niezliczone idee działają lepiej przez pośrednią, czyli możliwą sprawdzalność, niż przez bezpośrednie sprawdzanie. Prawda przed rzeczą oznacza więc tylko sprawdzalność; inaczej byłby to

tylko wypadek z zakresu racjonalistycznych sztuczek, polegających na traktowaniu nazwy konkretnej rzeczywistości zjawiskowej, jako istności, poprzedzającej rzecz samą, a umieszczanej poza rzeczywistością dla jej wytłomaczenia.

Profesor Mach cytuje gdzieś epigramat Lessinga:

Sagt Hänsehen Schlau zu Vetter Fritz:
„Wie kommt es, Vetter Fritzen,
Dass grad die Reichsten in der Welt
Das meiste Geld besitzen?“¹⁾

Hania Schlau traktuje tu zasadę bogactwa, jako coś odrębnego od faktów, oznaczonych przez wyrazy, że ludzie są bogaci. Poprzedza ona te fakty; same zaś fakty są rozważane, jako drugorzędna zgodność z istotną właściwością bogatego człowieka.

W wypadku bogactwa widzimy wszyscy błąd. Wiemy, że bogactwo jest tylko nazwą dla konkretnych spraw, w których biorą udział życia niektórych ludzi, nie zaś przyrodzoną doskonałością, właściwą pp. Rockefellerom i Carnegie'm, lecz nie dzielaną przez nas wszystkich.

Podobnie jak bogactwo, zdrowie także żyje w rzeczach. Jest to nazwa dla procesów takich, jak trawienie, krążenie krwi, sen i t. d., które pomyślnie się odbywają, chociaż w tym względzie jesteśmy bardziej skłonni do uważania go za zasadę i do twierdzenia, że człowiek trawi dobrze i śpi dobrze dlatego, że jest zdrow.

Co do siły jesteśmy, jak sędzę, jeszcze bardziej racjonalistami; jesteśmy stanowczo skłonni do traktowania jej, jako doskonałości istniejącej z góry w człowieku i tłumaczącej herkulesowe czynności jego mięśni. Co do prawdy, to większość całkowicie przechyliła się do tego stanowiska w jej traktowaniu i uważa wyjaśnienie racjonalistyczne za oczywiste. Lecz w rzeczywistości wszystkie wyrazy po angielsku

¹⁾ Hania Schlau mówi do kuzyna Frica: „Jak się to dzieje, kuzynie Frycu, że właśnie najbogatsi w świecie posiadają najwięcej pieniędzy“?

charakteryzujące się przez końcówkę: *th* (odpowiadającej naszej: *ość*), są do siebie zupełnie podobne. Prawda istnieje przed rzeczą w tym samym stopniu i również mało, jak i inne wymienione pojęcia.

Scholastycy, idąc w ślad za Arystotelesem, nadawali wielkie znaczenie rozróżnieniu między właściwością a aktem. Zdrowie *in actu* oznacza, obok innych rzeczy, także dobre spanie i dobre trawienie. Lecz człowiek zdrowy niekoniecznie jest ciągle śpiącym lub trawiącym, również jak człowiek bogaty nie potrzebuje ustawicznie obracać pieniędzmi, a silny podejmować ciężary. Wszelkie takie jakości spadają do stanu „właściwości“ w przerwach pomiędzy ich ujawnianiem się, a podobnież prawda staje się właściwością naszych idei i wierzeń w przerwie między ich czynnością sprawdzającą. Lecz te czynności stanowią pierwiastek właściwy i warunek owej właściwości, istniejącej między niemi.

Prawda, mówiąc krótko, jest tylko środkiem w naszym sposobie myślenia tak, jak słuszność jest środkiem w naszym sposobie zachowania się. Środkiem prawie w każdym rodzaju i środkiem biorąc przeciętnie i na ogół; gdyż to, co skutecznem jest w stosunku do doświadczenia, jakie posiadamy, niekoniecznie okaże się zadawelniającem wobec późniejszego doświadczenia. Doświadczenie, jak wiemy, miewa sposoby wylewania się przez brzegi, zmuszające nas do poprawiania tymczasowych formuł.

Prawda bezwzględna, oznaczająca to, co nie ulegnie zmianie przez późniejsze doświadczenie, jest idealnym punktem znikającym, ku któremu, według naszego wyobrażenia, wszystkie prawdy czasowe zbiegną się kiedyś. Jest to pojęcie równoległe z doskonałym mędrcem i z bezwzględnie wyczerpującem doświadczeniem, a jeśli te ideały zostaną kiedykolwiek urzeczywistnione, będą urzeczywistnione jednocześnie.

Tymczasem musimy żyć tą prawdą, jaką nam daje dzień dzisiejszy i być gotowymi uznać ją jutro za błąd. Astronomia Ptolemeusza, przestrzeń Euklidesa, metafizyka scholastyczna były dobre dla szeregu stuleci, lecz doświad-

czenie ludzkie wybiegło poza te granice i dziś wszystkie te rzeczy nazywamy tylko względnie prawdziwymi. Ze stanowiska bezwzględnego są one błędami; wiemy bowiem, że granice te były przypadkowe i że mogły być przekroczone przez teoretyków przeszłości, tak jak je przekroczyli myśliciele współcześni.

Gdy nowe doświadczenia prowadzą do sądów retrospektywnych, używających czasu przeszłego, to, co wyrażały te sądy, *było* prawdą, chociaż dawni myśliciele nie byli do niej doprowadzeni. Idziemy w życiu naprzód, jak powiedział jeden myśliciel duński, lecz pojmujemy rzeczy wstecz. Teraźniejszość rzuca światło wsteczne na minione procesy świata. Mogły one być procesami prawdy dla tych, którzy w nich uczestniczyli, lecz nie są takimi dla nas. Nie są niemi dla tego, kto zna późniejsze objawienia dziejów.

Takie regulacyjne pojęcie możliwej lepszej prawdy, która ma być później ustalona, która może kiedyś będzie ustaloną bezwzględnie i będzie miała władzę działającego wstecz prawodawstwa, zwraca się, podobnie jak wszystkie pojęcia pragmatyczne, ku konkretności faktów i ku przyszłości. Podobnie jak prawdy połowicze, prawda bezwzględna musi być *zrobioną*, zrobioną, jako stosunek odpowiadający wzrostowi doświadczeń sprawdzających, do których idee nawpółprawdziwe dawały przez cały czas swoje przyczynki.

Kładłem już nacisk na to, że prawda tworzy się w znacznym stopniu z prawd poprzednich. Wierzenia ludzkie w każdym czasie przedstawiają tyleż skapitalizowanego doświadczenia. Lecz wierzenia te same stanowią część całkowitej sumy doświadczenia świata i stanowią materiał do czynności kapitalizującej następnych dni. O ile rzeczywistość oznacza rzeczywistość podlegającą doświadczeniu zarówno ona, jak i prawdy, które ludzie sobie o niej tworzą, ulegają nieustającemu procesowi zmiany, zmiany może zmierzającej ku określonej mecie, lecz zawsze zmiany.

Matematycy umieją rozwiązywać zagadnienia o dwu zmiennych. Według teorii Newtona, na przykład, przyspie-

szenie zmienia się z odległością, ale też odległość zmienia się z przyspieszeniem. W królestwie procesów prawdy fakta przychodzą niezależnie i określają tymczasowo nasze poglądy. Lecz poglądy te stają się pobudką do naszych czynów, a skoro tylko to nastąpi, każą nam dostrzedz lub wytwarzają nowe fakta, które nanowo określają poglądy w sposób odpowiedni. Tak więc cały ten zwój prawd, w miarę tego, jak toczy się, jest wytworem podwójnych wpływów. Prawdy wynurzają się z faktów; lecz nurzają się one napowrót w fakta i dodają do nich nowe, które to znowu wytwarzają czyli objawiają nową prawdę (ten lub ów wyraz w tym wypadku jest obojętny) i tak dalej do nieskończoności. Fakta same wszakże nie są *prawdziwe*. One są poprostu. Prawda jest funkcją poglądów, która rozpoczyna się i kończy się wśród nich.

Całość przypomina wzrost kuli śnieżnej, który jest wynikiem układu śniegu z jednej strony, a następujących po sobie popychań dzieci z drugiej, przyczem oba te czynniki nieustannie określają się wzajemnie.

Teraz występuje na jaw najbardziej doniosły punkt pomiędzy różnicą między stanowiskiem racjonalisty a pragmatysty. Że doświadczenie jest zmienne i że nasze psychologiczne stwierdzanie prawdy ulega zmianie, — tyle przyzna racjonalizm; lecz nigdy nie zgodzi się na to, iżby zmieniała się bądź rzeczywistość sama, bądź sama prawda.

Rzeczywistość stoi skończona i gotowa odwiecznie, tak twierdzi racjonalizm, a zgodność z nią naszych poglądów jest tą jedyną w swoim rodzaju, nie poddającą się analizie własnością obu, o której już mówił on nam. Jako doskonałość wewnętrzna, prawdziwość ich nie ma nic do czynienia z naszymi doświadczeniami. Nic nie dodaje ona do treści doświadczenia. Nie zmienia ona w niczem samej rzeczywistości; jest dodatkowa, bezwładna, statyczna, jest prostem odbiciem. Nie *istnieje* ona, lecz *stосуje się*, lub *wynika*; należy ona do innego wymiaru, niż fakty lub stosunki faktów: do wymiaru epistemologicznego, i tem ciężkim słowem racjonalizm zamyka dyskusję.

Tak więc, kiedy pragmatyzm spogląda naprzód w przyszłość, racjonalizm zwraca się ku przeszłości minionej. Wierny zadawnionemu zwyczajowi, racjonalizm wraca ku „zasadom“ i sądzi, że skoro wymienił abstrakcyę, znalazł się w posiadaniu słowa wyroczni.

Olbrzymia płodność w zakresie następstw życiowych tej radykalnej różnicy poglądów, ujawni się dopiero w późniejszych wykładach. Chciałbym tymczasem poświęcić obecny w wykazaniu tego, że wzniosłość racjonalizmu nie uwalnia go od czczości.

Gdy mianowicie prosicie racjonalistów, aby zamiast oskarżania pragmatystów o desakrację (pozbawienie świętości) pojęcia prawdy, określili ją sami, mówiąc dokładnie, co przez nią rozumieją, jedyne pozytywne próby w tym kierunku, jakie mogę sobie wyobrazić są dwie następujące:

1. „Prawda jest systematem twierdzeń, mających bezwarunkowe prawo do tego, by uznane zostały, jako mające siłę“. ¹⁾

2. Prawda jest nazwą wszystkich tych sądów, które my sami znajdujemy pod zobowiązaniem, wydanem przez rodzaj nakazującego obowiązku. ²⁾

Pierwszą rzeczą, która nas uderza w takich określeniach, jest bezgraniczna ich trywialność. Są one naturalnie bezwzględnie praw dziwe, lecz także bezwzględnie pozbawione znaczenia, dopóki nie zaczniemy traktować ich pragmatycznie. Co rozumiecie tu przez „prawo“, lub przez „obowiązek“? Jako nazwy sumaryczne dla konkretnych przyczyn, powodujących, że myślenie prawdziwe jest w wysokim stopniu dogodnem i dobrem dla ludzi, możemy używać wyrażeń, jak prawo części rzeczywistości do tego, abyśmy się z nią zgadzali i obowiązek zgadzania się z naszej strony. Czujemy zarówno i prawo i obowiązek, a czujemy je dla wymienionych właśnie przyczyn.

¹⁾ A. E. Taylor, *Philosophical Review*, tom XIX, str. 288.

²⁾ H. Rickert, *der Gegenstand der Erkenntnis* rozdział p. t. „Die Urtheilsnothwendigkeit“.

Lecz racjonalisci, którzy mówią o prawie i obowiązku, *zaznaczają wyraźnie, że nie mają nic do czynienia z naszymi interesami praktycznymi lub z powodami osobistymi*. Powody skłaniające nas do zgody są faktami psychologicznymi, twierdzą oni, zależnymi od pojedynczego myśliciela i od wypadków jego życia. Są to jego dowody tylko, nie biorące udziału w życiu samej prawdy. Życie to rozwija się w wymiarze czysto logicznym lub epistemologicznym, odmiennym od psychologicznego, a prawa jego poprzedzają wszelkie pobudki osobiste i wykraczają poza nie. Chociażby ani człowiek, ani Bóg nigdy nie stwierdzili prawdy, wyraz powinien być zawsze określony, jako to, co musi być stwierdzeniem i uznaniem.

Nigdzie nie można znaleźć odpowiedniejszego przykładu idei, oderwanej od konkretności doświadczenia i następnie użytej do przeciwstawienia się temu i zaprzeczenia tego, od czego była oderwana.

Filozofia i życie potoczne pełne są przykładów podobnych. „Błędem ludzi sentymentalnych“ jest wylewanie łez nad abstrakcyjną sprawiedliwością, wspaniałomyślnością, pięknoscią i t. d., a nie poznawanie tych zalet, gdy się spotykają na ulicy, dlatego, że okoliczności czynią je pospolitemi. Tak, czytam na przykład w jednym z prywatnie wydanych życiorysów człowieka o umyśle wybitnie racjonalistycznym: „dziwnem jest, że przy takiej admiracji dla piękna abstrakcyjnego brat mój nie posiadał entuzjazmu ani dla pięknych dzieł literatury, ani dla pięknych malowideł, ani dla kwiatów“. A w jednym z dzieł filozoficznych, które czytałem, znajduję taki ustęp: „Sprawiedliwość jest idealną, tylko idealną. Rozum pojmuje, że powinna istnieć, lecz doświadczenie wykazuje, że nie może... Prawda, która powinna być, nie może istnieć.. Rozum zostaje skażony przez doświadczenie. Skoro tylko rozum wkracza w zakres doświadczenia, staje się ono przeciwnem rozumowi“.

Błąd racjonalistów jest zupełnie podobny do błędów sentymentalistów. Jeden i drugi odrywa jakoś od brudnych

szczegółów doświadczenia i znajduje ją tak czystą po tem oderwaniu, że szczegóły te stają w sprzeczności do niej, jako do istoty wyższej. A wszakże jest to ich istota. Istotą prawd jest podlegać wzmocnieniu i sprawdzeniu. Użytecznym jest dla idei naszych, aby były wzmocnione. Nasz obowiązek poszukiwania prawdy jest częścią ogólniejszego obowiązku czynienia, co jest użyteczne. Użytek, który dają idee prawdziwe jest jedyną przyczyną naszego obowiązku iść za ich wskazówkami. Identyczne z tym powody mają miejsce w stosunku do zdrowia i bogactwa.

Prawda nie ma innych praw i nie wkłada innych obowiązków, jak te, które wkładają zdrowie i bogactwo. Wszystkie te prawa są warunkowe; konkretne korzyści, które otrzymujemy w zysku stanowią to, co mamy na myśli, nazywając dążenie do prawdy obowiązkiem. W wypadku prawdy poglądy nieprawdziwe są również zgubne, biorąc rzeczy ogólnie, jak poglądy prawdziwe zbawienne. Mówiąc więc abstrakcyjnie można twierdzić, że „prawdziwość“ staje się bezwzględnie wartościową, „nieprawdziwość“ bezwzględnie godną potępienia; jedna może być nazwana bezwarunkowo dobrą, druga bezwarunkowo złą. Powinniśmy myśleć prawdziwie, powinniśmy unikać błędu w sposób rozkazujący.

Lecz jeśli będziemy traktować literalnie całą tę abstrakcję i przeciwstawimy ją jej macierzystemu gruntowi w doświadczeniu, w jakąż niedorzeczną pozycję stawiamy siebie.

Nie możemy uczynić kroku naprzód w naszym myśleniu rzeczywistym. Kiedy powinienem uznać tę prawdę, a kiedy ową? Czy uznanie musi być głośne, czy milczące? Jeśli niekiedy głośne, niekiedy milczące, to jakie *teraz*? Kiedy prawda może iść na przechowanie do encyklopedyi, a kiedy ma wyjść z niej na pole bitwy? Czy powinienem ustawicznie powtarzać prawdę „ $2 \times 2 = 4$ “, dlatego, że ona ma wieczne prawo na uznanie? Czy może okazać się kiedykolwiek niewłaściwą? Czy myśli moje powinny spoczywać w dzień i w nocy na moich grzechach i błędach, dlatego że je posia-

dam prawdziwie, czy powinienem raczej pograżyć je w niepamięć i ignorować, aby być przyzwoitą jednostką społeczną, nie zaś masą chorobliwej melancholii i samoobrony?

Jest zupełnie oczywiste, że nasz obowiązek uznania prawdy dalekim będąc od bezwarunkowości, jest przeciwnie w ogromnym stopniu warunkowym. Prawda przez duże P i w liczbie pojedynczej ma naturalnie abstrakcyjne prawo do uznania; lecz prawdy konkretne w liczbie mnogiej muszą być uznane tylko wtedy, gdy uznanie ich jest celowe. Prawdę musimy przekładać ponad fałsz, gdy jedna i druga mają związek z sytuacją; lecz gdy żadne nie ma związku, prawda jest również mało obowiązująca, jak i fałsz. Gdy zapytujecie mnie, która godzina, odpowiadam zaś, że mieszkam pod № 95 ulicy Irwina, odpowiedź moja może być oczywiście prawdziwą, lecz nie dostrzegacie, dlaczegooby moim obowiązkiem było dać ją Wam. Błędny adres byłby również na miejscu.

Razem z tem założeniem, że istnieją warunki ograniczające zastosowanie abstrakcyjnego rozkaznika, *pragmatyczne traktowanie prawdy występuje w całej pełni*. Obowiązek nasz zgadzania się z rzeczywistością okazuje się uzasadnionym przez doskonałe splatanie się konkretnych wymagań.

Gdy Berkeley wytłumaczył, co ludzie nazywają materią, ludzie myśleli, że zaprzecza on istnienie materii. Gdy pp. Schiller i Dewey tłumaczą teraz, co ludzie nazywają prawdą, oskarżają ich o zaprzeczenie istnienia prawdy. Ci pragmatyści, powiada krytyka niweczą wszelkie probierze przedmiotowe i stawiają na jednym poziomie głupotę z mądrością. Ulubioną formułą, którą posługują się dla opisania doktryny p. Schillera i mojej, jest ta, że jesteśmy osobami, którym się zdaje, że, skoro powiedzą, co im się podoba i nazwą to prawdą, spełniają wszelkie żądania pragmatyczne.

Pozostawiam Wam osądzić, czy nie jest to bezwstydne oszczerstwo. Zamknięty więcej, niż ktokolwiekby między

całem ciałem skapitalizowanych prawd, wyciśniętych z przeszłości, a przymusami świata zmysłowego, który go otacza, któż więcej od pragmatysty odczuwa olbrzymie ciśnienie przedmiotowej władzy, przed którą umysły nasze wykonywają swoje czynności? Jeśli ktokolwiek wyobraża sobie, że prawo to jest luźne, niech odda się kiedykolwiek pod jego rządy, powiada Emerson.

Słyszeliśmy wiele w ostatnich czasach o roli wyobraźni w nauce. Dobry czas już, aby zażądać zastosowania trochę wyobraźni w filozofii. Niechęć niektórych naszych krytyków do odczytania czegokolwiek, prócz możliwie najgłupszych znaczeń w naszych twierdzeniach, jest tak niepochlebna dla ich wyobraźni, jak rzadko co w historii filozofii współczesnej. Schiller twierdzi, że prawdą jest to, „co działa“ i dlatego przedstawiany jest, jako ograniczający sprawdzalność do najniższych użyteczności materyalnych. Dewey odpowiada, że prawdą jest to, co daje „zadowolenie“. Twierdzenie jego przedstawia się, jako przeświadczenie, że możemy nazywać prawdą wszystko to, co gdyby było prawdą, byłoby przyjemnem.

Nasi krytycy potrzebują niezawodnie więcej wyobraźni w stosunku do rzeczywistości. Starałem się uczciwie rozciągnąć moję wyobraźnię i odczytać najlepsze możliwe znaczenie w racjonalistycznym pojęciu, lecz wyznać muszę, że wciąż zostaję całkowicie zawiedzionym. Pojęcie rzeczywistości, żądającej, abyśmy się na nią „zgodzili“, a to dla jednego powodu, że prawo jej jest bezwarunkowem i transcendentnem, jest takie, którego bezwzględnie zrozumieć nie mogę.

Staram się wyobrazić siebie, jako jedyne rzeczywistość w świecie, a następnie zrozumieć, do czegobym jeszcze rościł „prawo“, gdyby mi to było dozwolonem. Jeśli przypuszczacie możliwość żądania z mej strony, aby jakiś umysł powstał z niczego i *kopiował* mnie, mogę wprowadzić wyobrazić sobie, coby oznaczało kopiowanie, lecz nie mogę powołać żadnej ku temu pobudki. Coby za korzyść była dla mnie, abym był

skopiovany, lub jaka korzyść dla umysłu tego, iżby mnie skopiował, skoro dalsze następstwa zostałyby wyraźnie i zasadniczo usunięte z pobudek do tego żądania (jak to czynią powagi racjonalistyczne), nie mogę tego zgłębić.

Gdy admirał irlandczyka przeprowadzał go aż do miejsca bankietu w palankinie bez dna, ten rzekł mu: „Zaprawdę, gdyby nie szło o honor, mógłbym również dobrze przyjść pieszo“. Toż samo ma miejsce i w tym wypadku: gdyby nie szło o honor, mógłbym również dobrze pozostać nieskopiovanym. Kopiovanie jest jednym z prawdziwych sposobów poznania (który nasi transcendentaliści współcześni wskutek jakiejś dziwnej przyczyny usiłują, zdaje się odwracać na wszystkie strony); lecz gdy wykraczamy poza kopiovanie i wracamy do niedających się nazwać form zgodności, co do których wyraźnie twierdzi się, iż nie są ani kopiami, ani przewodnikami, ani przystosowaniami, ani żadnym innym procesem, dającym się pragmatycznie określić, treść pojęcia zgodności staje się również niezrozumiałą, jak i powód, dla którego zostało wprowadzone. Nie możemy sobie wyobrazić ani pobudki do niego ani jego zawartości. Jest to abstrakcja zupełnie pozbawiona sensu.¹⁾

Niezawodnie na tem polu prawdy nie racjonalisci, lecz pragmatyści są prawdziwymi obrońcami racjonalności wszechświata.

¹⁾ Nie zapominam, że profesor Rickert dawno już wyrzekł się owego pojęcia prawdy opartej na zgodzie z rzeczywistością. Rzeczywistością dla niego jest wszystko, co zgadza się z prawdą, prawda zaś spoczywa jedynie na pierwotnym obowiązku naszym. Ta fantazyjna ucieczka obok otwartego wyznania przez p. Joachima błędu, zawartego w książce jego, *The Nature of Truth*, jest dla mnie świadectwem bankructwa racjonalizmu na tym punkcie. Rickert traktuje o stanowisku pragmatystycznym w rozdziale, który nazywa „Relatywizmem“. Nie mogę tu roztrząsać jego tekstu, dość jest nadmienić, że argumentacja jego w rozdziale tym jest tak słaba, że wydaje się prawie nieprawdopodobną w ustach tak zdolnego pisarza.

WYKŁAD VII.

Pragmatyzm i humanizm.

To, co czyni nieprzystępnem serce każdego, do kogo się zbliżam z pojęciem prawdy, naszkicowanem w moim ostatnim wykładzie, jest to ów typowy „bożek plemienia“ ¹⁾, pojęcie Prawdy (z artykułem określonym „The“) pomyślanej, jako jedyna odpowiedź oznaczona i kompletna na jedną stałą zagadkę, którą, jak sądzi się, przedstawia świat. Dla tradycji popularnej tem lepiej, jeśli odpowiedź ma charakter wyroczni, budzącej zdziwienie, jako zagadka drugiego rzędu, osłaniająca raczej, niż odsłaniająca to, co przypuszcza się, iż zawartem jest w jej głębiach. Wszystkie te wielkie, pojedyncze słowa odpowiedzi na zagadkę świata, jak Bóg Jedyny, Rozum, Prawo, Duch, Materya, Przyroda, Polarność, Proces Dyalektyczny, Idea, Jaźń, Naddusza, budzą zachwyt, który ludzie przelewali na nie dzięki tej roli wyroczni. Amatorowie filozofii zarówno, jak i filozofowie z zawodu, przedstawiają wszechświat, jako dziwaczny rodzaj skamieniałego Sfinksa, którego przemawianie do człowieka polega na jednostajnem odwoływaniu się do jego zdolności zgadywania.

Prawda — co za doskonały bożek racjonalistycznego umysłu! W dawnym liście wysoce uzdolnionego przyjaciela,

¹⁾ Wyrażenia Bakona dla oznaczenia odziedziczonych przesądów.

który zmarł zbyt wcześnie wyczytałem: „We wszystkim: w wiedzy, sztuce, w moralności i w religii *musi być* jeden systemat prawdziwy a *wszystkie* inne błędne“. Jakże charakterystyczne to dla zapału pewnej fazy młodości! Gdy mamy lat dwadzieścia i jeden, wnosimy się do podobnego wyzwania i mamy nadzieję znaleźć ów systemat. Większości z nas nawet później nie przychodzi na myśl, że pytanie, „co jest prawdą“? nie jest pytaniem realnem (gdyż jest i pozbawione stosunku do jakichkolwiek bądź warunków) i, że całe pojęcie prawdy (w liczbie pojedynczej) jest tylko abstrakcją z faktu prawd w liczbie mnogiej, niczem więcej, jak tylko użytecznem skróceniem zdania, podobnie jak „język łaciński“ lub „prawo“.

Sędziowie pokoju mówią niekiedy o prawie, a nauczyciele o języku łacińskim w taki sposób, jak gdyby chcieli wpoić swoim słuchaczom, że mają na myśli istności, poprzedzające wyroki, lub słowa i ich syntaksę, a określające je i wymagające posłuszeństwa. Lecz najmniejsza wprawa w rozumowaniu każe nam dostrzedz, że zarówno prawo, jak i łacina nie są zasadami tego rodzaju, lecz wynikami.

Rozróżnienie tego, co jest w postępowaniu zgodnem, lub niezgodnem z prawem, lub mowy poprawnej od niepoprawnej powstały okolicznościowo przez wzajemne oddziaływanie poszczególnych ludzkich doświadczeń; nie w inny sposób powstaje rozróżnienie między poglądem prawdziwym a błędnym. Prawda zaszczerpia się na poprzedzającej prawdzie, modyfikując ją podczas tego procesu, zupełnie w ten sam sposób, jak narzecze zaszczerpia się na poprzedzającym narzeczu, a prawo na poprzedzającym prawie. Jeśli jest dane dawniejsze prawo i nowy wypadek, sędzia spleta je w nowe prawo. Poprzednie narzecze i nowy żargon, lub metafora, lub dziwactwo, rażące smak ogółu, składają się na nowe narzecza. Poprzednie prawdy i świeże fakty wytwarzają w umyśle naszym nowe prawdy.

Tymczasem twierdzimy, że wieczność rozwija się przed nami, że poprzedzająca sprawiedliwość, gramatyka lub prawda ukazują się przed nami błyskawicznie zamiast tego, aby

były utworzone. Lecz, wystawcie sobie młodzieńca, wydającego wyroki w sądzie, za pomocą swego abstrakcyjnego pojęcia prawa, lub krytyka mowy, bawiącego na teatrze z swoją ideą języka ojczystego, lub profesora wykładającego o oczywistym świecie Prawdy przez duże P; jakież postępowanie mogą wytworzyć? Prawda, prawo, język wybiegają przez brzeg przy najmniejszym zetknięciu z nowym faktem. Rzeczy te się tworzą same w miarę tego, jak my postępujemy. Nasze prawdy krzywdy, zakazy, kary, słowa, formy, narzecza, poglądy stanowią tyleż wytworów dodających się w tej mierze, jak postępują dzieje. Dalekie od tego, aby były poprzedzającymi zasadami, poruszającymi proces, prawo, język, prawda są tylko abstrakcyjnymi nazwami dla jego wyników.

Prawa i języki są uznane za wytwory ludzkie. P. Schiller stosuje analogię do wierzeń i proponuje nazwę humanizmu dla doktryny, że w pewnej, nie dającej się oznaczyć mierze, prawdy nasze są również wytworami ludzkiemi. Pobudki ludzkie zaostrzają wszystkie nasze pytania, zadowolenia ludzkie ujawniają się we wszystkich naszych odpowiedziach, wszystkie nasze formuły mają ludzkie powikłania. Pierwiastek ten jest tak ściśle połączony z wytworem, że zdaje się niekiedy, jakoby p. Schiller zostawiał otwartem pytanie, czy jest tam cokolwiek jeszcze? „Świat, mówi on, jest istotnie *ὄλη* (materya), jest tem, co my z niego zrobimy. Bezowocnem jest określać go czem był pierwotnie, lub czem jest niezależnie od nas, jest tem, co z niego uczyniliśmy. A więc, „Świat jest *plastyczny*“¹⁾. Dodaje on, że możemy poznać granice plastyczności tylko drogą próby, i że powinniśmy zaczynać tak, jakby był nawskroś plastycznym, postępując metodycznie w tem założeniu, a zatrzymując się tylko wtedy, gdy jesteśmy stanowczo odparci.

Takie jest najbardziej krańcowe przedstawienie przez p. Schillera stanowiska humanizmu, które naraziło go na ciężkie zarzuty. Mam zamiar bronić w tym wykładzie sta-

¹⁾ Personal Idealism, str. 60.

nowisko humanistów, chciałbym więc uczynić kilka uwag co do tego punktu.

P. Schiller przyjmuje również wyraźnie, jak i każdy inny, w każdym rzeczywistym doświadczeniu robienia prawdy obecność czynników opornych, z którymi musi się liczyć nowowytworzona prawda specjalna, a z którymi przeto musi się „zgodzić”. Wszystkie nasze prawdy są poglądami na rzeczywistość, a w każdym poszczególnym poglądzie rzeczywistość działa jako coś niezależnego, jako rzecz *znaleziona*, niewytworzona. Możecie mi przypomnieć tu, coś z poprzedniego wykładu.

„*Rzeczywistość jest wogóle tem, z czego prawdy zdają sprawę*“, a pierwszym składnikiem rzeczywistości z tego punktu widzenia jest przebieg naszych wrażeń. Wrażenia są nam narzucone i nie wiemy, skąd przychodzą. Nie mamy żadnej władzy nad ich istotą, porządkiem i ich ilością. Nie są one ani prawdziwe, ani błędne; są one poprostu. Dopiero to, co o nich mówimy, dopiero nazwy, które im dajemy, nasze teorye, dotyczące ich źródła i przyrody, i odległych stosunków, mogą być prawdziwymi lub nieprawdziwymi.

Drugim składnikiem rzeczywistości, jako tego, z czem powinny posłusznie liczyć się nasze poglądy, są to stosunki, które powstają między naszemi wrażeniami lub między ich kopiami w umyśle naszym. Wypadek ten dzieli się na dwa podrzędne: 1) stosunki zmienne i przypadkowe, jak na przykład czasu i miejsca; 2) oraz te, które są stałe i istotne dlatego, że oparte są na wewnętrznej istocie terminów swoich. Oba te rodzaje stosunków stanowią przedmiot bezpośredniego ujęcia. Oba należą do „faktów”. Lecz ostatni rodzaj faktów tworzy najbardziej doniosłą część rzeczywistości dla naszych teorii wiedzy. Stosunki wewnętrzne mianowicie są wieczne, ujmujemy je, ilekroć porównujemy ich terminy zmysłowe; z niemi też myśli nasze — nasze myśli matematyczne i logiczne — powinny się liczyć ustawicznie.

Trzecim składnikiem rzeczywistości, dodatkowym do owych ujęć (choć w znacznej mierze na nich opartym), są

prawdy poprzednie, z któremi liczy się każde nowe badanie. Ta trzecia część jest najmniej opornym czynnikiem i często ustępuje. Mówiąc o tych trzech składnikach rzeczywistości, jako o panujących w każdej chwili nad tworzeniem się naszych wierzeń, ja przypominam tylko to, co już mówiłem w ostatnim wykładzie.

Jakkolwiek ustalone są te pierwiastki rzeczywistości, mamy zawsze swobodę w ich traktowaniu. Weźmy za przykład nasze wrażenia. *Że* one są, jest to niezawodnie niezależnem od naszej władzy; lecz *jakie* z nich będą przedmiotem naszej uwagi, które zanotujemy, położymy na nie akcent i podniesiemy w naszych wnioskach, zależy to od naszych zainteresowań, a stosownie do tego, czy podnosimy to czy owo, powstają zgoła odmienne formuły prawdy, różnie odczytujemy te same fakta. „Waterloo“ z temi samemi szczegółami czyta się, jako „zwycięstwo“ dla anglika, jako „porażka“ dla francuza. Tak też dla optymisty wszechświat wymawia się, jako zwycięstwo, dla pesymisty, jako porażka. To, co mówimy o rzeczywistości, zależy więc od perspektywy, w jakiej ją oglądamy. „*Że*“ należy do rzeczywistości; lecz *jak* zależy od *który*, a który zależy od *nas*. Zarówno część zmysłowa, jak i stosunkowa rzeczywistości są nieme; nie mówią one nic absolutnie same przez się. My to zmuszeni jesteśmy mówić za siebie. Ta niemota wrażeń skłoniła takich intelektualistów, jak T. H. Green i Edward Caird do usunięcia ich prawie poza granicę poznania filozoficznego; lecz pragmatyści nie idą tak daleko. Wrażenie jest podobne raczej do klienta, który powierzył sprawę swą prawnikowi, a następnie nie ma nic do czynienia, jak tylko wysłuchać biernie na sądzie ten lub inny sposób jej przedstawienia, miły lub niemiły, który adwokat uzna za właściwe jej nadać.

Tak więc nawet w zakresie wrażeń umysł nasz wykonywa pewien dowolny wybór. Przez nasze wtrącanie lub opuszczenie, zakreślamy granice pola, przez nacisk położony wyróżniamy pierwszy plan od tła; przez porządek czytamy w tym lub owym kierunku; krótko mówiąc, otrzymujemy

bryłę marmuru, lecz sami rzeźbimy z niej posąg. Stosuje się to w różnej mierze i do nieczystych składników rzeczywistości: mieszamy wewnętrzny stosunek naszych ujęć i układamy je zupełnie swobodnie. Odczytujemy je w tym lub innym następstwie, grupujemy je tak lub inaczej; uważamy te lub inne za bardziej podstawowe, dopóki nasze poglądy na nie nie utworzą tych całokształtów prawd, które nazywamy logiką, geometryą lub arytmetyką, a w każdym z których forma i porządek całości świadczy jaskrawo o robocie ludzkiej.

Tak więc, nie mówiąc już o nowych faktach, które ludzie dodają do materiałów rzeczywistości przez akta własnego życia, już wycisnęli oni piętno swych form umysłowych na tej trzeciej części rzeczywistości, którą nazwałem „prawdami poprzednimi“. Każda godzina przynosi swoje nowe ujęcia, nowe fakta, wrażenia i stosunki, które należy ściśle uwzględnić; lecz całokształt naszych *minionych* traktowań podobnych faktów jest już oparty na prawdach poprzednich. Tylko więc najmniejszy i najświeższy ułamek pierwszych dwóch części rzeczywistości dochodzi do nas, niezmodyfikowany przez człowieka, a i ten ułamek musi być natychmiast zhumanizowany w tem znaczeniu, iż będzie dopięty, zasymilowany lub przystosowany do gotowej już zhumanizowanej masy. Biorąc rzeczy ściśle, nie możemy otrzymać wogóle wrażenia, jeśli nie mamy, uprzednio utworzonego pojęcia o tem, jakie możliwe są w danym wypadku wrażenia. Gdy więc mówimy o rzeczywistości niezależnej od myśli ludzkiej, zdaje się, iż jest to rzecz bardzo trudna do znalezienia. Redukuje się ona do pojęcia tego, co właśnie wchodzi w zakres doświadczenia i co ma być dopiero nazwanem, lub też do pewnej urojonej pierwotnej bytności w doświadczeniu, poprzedzającej jakiegokolwiek bądź przeświadczenie o jej obecności lub zastosowanie do niej jakiegokolwiek bądź pojęcia ludzkiego. Jest to zupełnie znikająca, czysto idealna granica umysłów naszych. Możemy ją dostrzedz, lecz nigdy pochwycić; to co chwytamy, jest to zawsze pewien surrogat, już poprzednio przez myśl

ludzką, speptonizowany i ugotowany do naszego spożycia. Gdybym mógł użyć tak trywialnego wyrażenia, powiedziałbym, iż był już poprzednio sterkoryzowany. To właśnie ma na myśli p. Schiller, gdy nazywa rzeczywistość niezależną, pozbawioną oporności, materią, która *jest* poto jedynie, abyśmy ją odrzucili.

Taki jest pogląd p. Schillera na umysłową rdzeń rzeczywistości. „Spotykamy“ się z nią (używając wyrażenia p. Bradley'a), lecz nie posiadamy jej. Na pierwszy rzut oka brzmi to podobnie do Kanta; lecz między kategoriami błyskawicznie powstałymi przed początkiem przyrody ¹⁾ a kategoriami, stopniowo formułującymi się w obecności przyrody, leży cała przepaść dzieląca racjonalizm od empiryzmu. Dla prawdziwego kantysty, Schiller zawsze się będzie miał do Kanta jak satyr do hyperyona.

Inni pragmatyści mogą wytworzyć sobie pozytywniejsze poglądy na zmysłową rdzeń rzeczywistości.

Inni pragmatyści mogą sądzić, iż dotrą do jej niezależnej istoty, zdzierając z niej kolejno osłony ludzkie. Mogą wytworzyć teorie, które wytłumaczają nam, skąd ona pochodzi i wszystko inne; a *jeśli te teorie działają w sposób zadawalniający, będą one prawdziwe*.

Idealiści transcendentalni twierdzą, iż niema rdzenia, że zupełnie wykończona osłona jest zarazem i rzeczywistością i prawdą. Scholastycy wciąż twierdzą, że rdzeniem jest „materia“. Pp. Bergson, Heymans, Strong i inni wierzą w rdzeń i dzielnie usiłują określić ją. Pp. Dewey i Schiller traktują ją, jako granicę.

Który z tych poglądów i innych podobnych, jest najbardziej prawdziwy i czy którykolwiek okaże się ostatecznie najbardziej zadawalniającym? Z jednej strony będziemy mieli rzeczywistość, z drugiej relację o niej, której niepod-


¹⁾ Kant nie porusza wcale kwestyi powstawania apriorycznych pierwiastków umysłu, stwierdza tylko ich obecność i usiłuje wyszczególnić. Rozróżnienie więc na tej podstawie nie wydaje się zadawalniającem. (Prz. tł.).

bną będzie ani poprawić, ani zmienić. Jeśli niepodobieństwo okaże się trwałem, prawdziwość relacji będzie bezwzględna. Jest to jedyna treść prawdy, którą mogę znaleźć. Jeśli przeciwnicy pragmatyzmu posiadają jakie inne jej znaczenie, niechże je nam objawią.

Nie *będąc* rzeczywistością, lecz tylko naszym przeświadczeniem o rzeczywistości, będzie ona zawierała pierwiastki ludzkie, lecz pierwiastki te będą *wiedziały* o nieludzkich pierwiastkach w jedynym znaczeniu, w jakim może być poznanie czegokolwiek. Czy rzeka tworzy brzegi swoje, czy brzegi tworzą rzekę? Czy człowiek, chodząc, opiera się więcej, na prawą, czy na lewą nogę? Równem niepodobieństwem jest oddzielić składniki rzeczywistości od ludzkich, w rozwoju naszego doświadczenia poznawczego.

Niech to posłuży, jako pierwsza krótką wskazówka na stanowisku humanistycznym. Czy wydaje się paradoksalna? Jeśli tak, spróbuję uczynić ją prawdopodobną przy pomocy kilku przykładów, prowadzących do dokładniejszego poznania przedmiotu.

W wielu przedmiotach potocznych każdy z łatwością odróżni pierwiastek ludzki. Pojmujemy rzeczywistość daną w ten lub inny sposób w zależności od naszych celów, a rzeczywistość poddaje się biernie pojęciu. Możemy wziąć liczbę 27 bądź, jako sześćian 3-ch, bądź, jako iloczyn 3 i 9, bądź, jako $26 + 1$, bądź, jako $100 - 73$, lub w nieskończone inne sposoby, z których każdy będzie prawdziwy, jak i inne. Można rozważyć szachownicę, jako czarne kwadraty na białym polu, lub białe kwadraty na czarnym polu, a żaden z tych poglądów nie będzie błędny.

Załączoną figurę  można uważać bądź jako gwiazdę, bądź jako dwa duże, krzyżujące się trójkąty, bądź jako sześciobok z przedłużonemi do przecięcia się bokami, bądź, jako sześć równych trójkątów, połączonych ostrzami kątów i t. d. Wszystkie te sposoby traktowania rzeczy są prawdziwe; figura zmysłowa, nakreślona na papierze nie sprzeciwia się żadnemu z nich. Możecie powiedzieć o linii, że ciągnie się na

wschód lub na zachód, a linia per se przyjmuje oba te pisanie, nie oburzając się na brak konsekwencji.

Dobieramy grupy gwiazd na niebie i nazywamy je konstelacyami, a gwiazdy cierpliwie to znoszą, chociaż gdyby wiedziały, co my czynimy, niektóre z nich zdziwiłyby się mocno z powodu towarzystwa, w jakim je umieściliśmy. Rozmaicie nazywamy te same konstelacje, jak na przykład Wózek lub Wielka Niedźwiedzica. Żadne z tych imion nie jest błędne a każde jest poprawne, gdyż oba dają się zastoso-
sować.

We wszystkich tych wypadkach czynimy ludzki dodatek do rzeczywistości zmysłowej, a rzeczywistość znosi ten dodatek. Wszystkie dodatki zgadzają się z rzeczywistością; odpowiadają jej, gdyż ją wytwarzają. Żaden z nich nie jest błędnym. Który z nich ma być traktowany jako bardziej prawdziwy, zależy to całkowicie od użytku ludzkiego z nich. Jeżeli 27 jest liczbą dolarów, którą znajduję w szufladzie, gdzie pozostawiłem 28, jest to 28—1. Jeśli to jest liczba cali w desce, którą chcę umieścić, jako pułkę do szafy mającej szerokości 26 cali, jest to 26+1. Jeśli chcę uszlachetnić niebo za pomocą konstelacji, które tam dostrzegam, Wielka Niedźwiedzica okaże się właściwszą, niż Wózek. Mój przyjaciel, Frydrych Myers, oburzał się humorystycznie na to, że potężna grupa gwiazd nie przypomina amerykańcom nic innego, jak tylko naczynia kuchenne¹⁾.

Co będziemy nazywali *rzeczą*? Zdaje się to zupełnie obojętnem, gdyż wszędzie wytwarzamy wszystko, podobnie, jak dobieramy nasze konstelacje, dla celów ludzkich. Dla mnie całe obecne zgromadzenie jest jedną rzeczą, która to staje się niespokojną, to uważną. Nie mam w tej chwili żadnego użytku z jednostek ją składających, nie biorę więc ich pod uwagę. To samo tyczy armii lub narodu. Lecz w waszych oczach, Panie i Panowie, nazwa zgromadzenia jest przypadkowym sposobem traktowania was. Trwale realnemi

¹⁾ W języku angielskim naszemu wózkowi odpowiada czerpak — Dipper.

rzeczami dla Was są Wasze osoby indywidualne. Dla anatoma znowuż osoby są tylko organizmami, a realną rzeczą są organy. Nietyle organy, ile składające je komórki, powie histolog; nie komórki, lecz cząsteczki, zawyrokuję chemik.

Rozbijamy więc potok rzeczywistości zmysłowej na rzeczy, stosownie do naszej woli. Stwarzamy podmioty, zarówno naszych sądów prawdziwych, jak i błędnych. Stwarzamy także i orzeczenia. Wiele z naszych orzeczeń o rzeczach wyraża tylko stosunki rzeczy do nas lub do naszych uczuć. Takie orzeczenia są naturalnie ludzkimi dodatkami. Cezar przekroczył Rubikon i był pogroźką dla wolności Rzymu. Jest on także zakałą amerykańskich szkół, stając się takim przez reakcyę naszych uczuć w stosunku do jego pisma. Dodatkowe to orzeczenie jest również prawdziwe, jak i poprzednie.

Widzicie, jak naturalnie dochodzi się do zasady humanistycznej: nie możecie wyplenić przyczynków ludzkich. Nasze imiona i przymiotniki są wszystkie zhumanizowanymi skarbami familijnymi, a w teoryach, które z nich budujemy, porządek wewnętrzny i ugrupowanie zależy całkowicie od rozważań ludzkich, z których jednym jest konsekwencya logiczna. Nawet matematyka i logika fermentują od przeobrażeń ludzkich, fizyka, astronomia i biologia idą za dowolnie obranemi hasłami. Zanurzamy się w pole świeżego doświadczenia z wierzeniami naszych przodków, oraz temi, któreśmy już sami wytworzyli; one to określają, co my spostrzegamy; to co spostrzegamy, określa, co czynimy, to co czynimy, określa znowuż — co doświadczamy; I tak od jednej rzeczy do drugiej; chociaż upartym faktem pozostaje ten, że *istnieje* bieg zjawisk zmysłowych, to, co jest *prawdą o nim*, jest zdaje się od początku do końca wytworem naszym.

Bieg ten wytwarzamy w sposób nieunikniony. Wielkiem pytaniem jest, czy przez dodatki nasze *wartość jego wzrasta, czy zmniejsza się?* Czy dodatki te są *wartościowe, czy bezwartościowe?* Wystawmy sobie wszechświat utworzony z siedmiu gwiazd i nic więcej, prócz dwóch świadków

i krytyka. Jeden z nich nazwie go Wielką Niedzwiedzią, drugi Wózkiem lub Czerpakiem. Który ze świadków uczynił najlepszy wszechświat z danego materiału gwiazdzystego? Gdyby Fryderyk Myers był krytykiem, nie zawahałby się wyrzucić za drzwi świadka amerykańskiego.

Lotze w kilku miejscach rzucił głęboki pomysł. Przyjmujemy naiwnie, powiada on, stosunek między umysłem naszym, a rzeczywistością, stanowiący może odwrotność prawdziwego. Myślimy naturalnie, że rzeczywistość stoi wobec nas gotowa i wykończona, umysły zaś nasze przychodzą z jedynym obowiązkiem opisywania jej taką, jaką już jest. Lecz czyliż nasze opisanie, zapytuje on, nie stanowią doniosłych dodatków do rzeczywistości? I czy poprzednia rzeczywistość nie jest ta sama w mniejszym stopniu i po to, by ukazać się ponownie w swojej niezmienności umysłowi naszemu, niż po to, by pobudzać umysły nasze do takich dodatków, które obejmą całą wartość wszechświata. „*Die Erhöhung des vorgefundenen Daseins*“ (podniesienie znalezionej poprzednio bytu)—jest to zdanie, użyte gdzieś przez profesora Euckena, a przypominające jedną z owych sugestyi wielkiego Lotzego.

Jest to zupełnie identyczne z naszym poglądem pragmatycznym. Jesteśmy twórcami zarówno w naszym życiu poznawczem, jak i w czynnem. *Dodajemy* coś zarówno do podmiotu, jak i do orzeczenia rzeczywistości. Świat stoi przed nami plastyczny, gotowy przyjąć z rąk naszych ostatnie dotknięcie dłuta. Podobnie jak i królestwo niebieskie, znosi on chętnie gwałt ludzki. Człowiek rodzi prawdy na nim.

Nikt nie zaprzeczy, że rola podobna dodaje coś zarówno do naszej godności, jak i do odpowiedzialności, jako myślicieli. Dla niektórych z nas staje się ona najbardziej pobudzającym pojęciem. P. Papini, jeden z pragmatystów włoskich wpada w ton dytyrambiczny, gdy mówi o widokach, które odsłania nam ono na boskotwórcze czynności człowieka.

Doniosłość różnicy między pragmatyzmem a racyna-

lizmem widoczna jest teraz w całej swej rozciągłości. Istotna przeciwność polega na tem, że dla *racyonalistów rzeczywistość jest gotową i zakończoną od nieskończonych czasów, dla pragmatystów zaś jest w okresie tworzenia się i oczekuje wykończenia od przyszłości*. Dla jednej strony wszechświat jest bezwzględnie bezpieczeństwem, dla drugiej wciąż odbywa swoje przygody.

Wypłynęliśmy na głębokie wody z tym poglądem humanistycznym i nie należy się dziwić, że nieporozumienie gromadzi się dokoła niego. Zarzucają mu, że jest doktryną dowolności. P. Bradley, na przykład, mówi, że humanista, gdyby rozumiał dobrze własną doktrynę, powinienby „uważać każdy cel, jakkolwiek przewrotny, za racjonalny, jeśli ja go pragnę, a każdą ideę, jakkolwiek niedorzeczną za prawdziwą, jeśli tylko ktoś jest zdecydowany uważać ją za taką“.

Widocznem jest, że humanistyczny pogląd na „rzeczywistość“, jako coś opornego, jednak plastycznego, jako energię, z którą powinniśmy się nieustannie liczyć (choćby niekoniecznie tylko ją kopiować) jest rzeczywiście trudny do ujęcia dla nowicyuszów. Sytuacja przypomina mi tę, w której znalazłem się raz osobiście. Napisałem raz studyum, dotyczące naszego prawa do wiary, które nazwałem niezbyt szczęśliwie *The Will to Believe* (chęć wiary). Wszyscy krytycy, pozostawiając na uboczu szkic, kładli nacisk na tytuł. Zarzucano mi, że jest psychologicznie niemożliwym, moralnie niesprawiedliwym. Proponowano dowcipnie wzamian „chęć oszukiwania“ lub „chęć skłonienia do wiary“.

Alternatywa między pragmatyzmem a racyonalizmem w tej formie, w jakiej ją tu traktujemy, nie jest już kwestyą teorii poznania, lecz dotyczy samej budowy świata.

Po stronie pragmatycznej mamy tylko jedno wydanie wszechświata, niewykończone, narastające we wszystkich punktach a zwłaszcza tych, w których myśl jest czynna.

Po stronie racyonalistycznej mamy wszechświat w kilku edycjach; jedno rzeczywiste, nieskończone folio, czyli

édition de luxe wiecznie kompletne; obok niego zaś rozmaite wydania skończone, pełne błędów, skażone i przekręcone, każde na swój sposób.

Tak więc rywalizujące hipotezy metafizyczne pluralizmu i monizmu powracają obecnie do nas. Przedstawię ich różnicę w ciągu pozostałej części godziny.

Przedewszystkiem więc, niech mi wolno będzie zaznaczyć, że niepodobieństwem jest nie dostrzedz wpływu temperamentu na wybór. Umysł racjonalistyczny, wzięty radykalnie, ma skład doktrynarny i skłonny do uznawania powagi: zdanie „*powinno być*“, ma zawsze na ustach. Popręga jego wszechświata musi być mocno naciągnięta. Pragmatysta radykalny z drugiej strony jest anarchistyczną istotą, idącą na szczęście. Gdyby wypadło mu mieszkać w beczce na wzór Diogenesa, nie troszczyłby się wcale o to, że obręcze by się rozluźniły a klepki przepuszczały słońce przez szpary.

Idea tego luźnego wszechświata oddziaływa na naszego typowego racjonalistę w sposób, znacznie zbliżony do tego, w jaki „wolność prasy“ mogłaby oddziaływać na wieloletniego, urzędnika rosyjskiej cenzury lub uproszczona pisownia na weterana w zawodzie elementarnego nauczycielstwa. Drażni go, jak rój protestanckich sekt drażni katolika. Wydaje się pozbawionym kości, pacierzowej i zasad, jak oportunizm w polityce staroświeckiemu legitymiście francuskiemu lub fanatycznemu wyznawcy boskich praw ludu.

Dla pragmatysty pluralistycznego prawda wyrasta we wnętrzu wszystkich skończonych doświadczeń. Spoczywają one jedna na drugim, lecz ich całokształt, jeśli tylko taki całokształt istnieje, nie ma żadnego oparcia. Wszystkie „domy“ leżą w obrębie skończonego doświadczenia, skończone doświadczenie, jako takie, jest bezdomne. Nic, poza przepływem, nie zabezpiecza jego wyniku. Może on spodziewać się ratunku jedynie tylko od swych wewnętrznych przyrzeczeń i możliwości.

Dla racjonalisty jest to włóczęgowski i wędrowny świat, zawieszony w przestrzeni, nie mający ani słonia, ani

zółwia, na którymby mógł spocząć. Jest to szereg gwiazd wrzuconych do nieba, a niemających nawet ośrodka, dokoła któregoby krążyły. Wprawdzie w innych zakresach życia przyzwyczailiśmy się być w stanie względnej niepewności. Powaga „państwa“ oraz bezwzględne prawa moralnego, rozłożyła się na szereg środków, a święty kościół robi się na „miejsca zebrań“¹⁾.

Nie tak jednak dzieje się z salami wykładowymi filozofii. Wszechświat z takimi, jak *my*, przyczyniającymi się do stworzenia jego prawdy, wszechświat oddany oportunizmowi naszemu i naszym sądom prywatnym! Samorząd dla Irlandyi byłby rajem w porównaniu z tem. Nie jesteśmy więcej dojrzałymi dla takiej roli, niż filipini dla samorządu. Taki świat nie byłby *respectable* ze stanowiska fizycznego. Jest to walizka bez rzemyków, pies bez obroży w oczach większości profesorów filozofii.

Cóż więc może ściągnąć popręgi tego luźnego świata według opinii profesorów? Coś takiego, co by podtrzymywało skończoną mnogość, co by ją wiązało, co by ją jednoczyło i było dla niej kotwicą. Coś, nie podlegającego wypadkowi, coś wiecznego i niezmiennego. Zmienność doświadczenia powinna spoczywać na niezmienności. Poza naszym światem faktycznym, światem aktualnym, musi być duplikat *de jure*, ustalony i poprzedzający go, a zawierający już w możliwości wszystko to, co może się tu stać, każdą kroplę krwi, każdą najmniejszą pozycję, postanowioną i przewidzianą, przypieczętowaną i oznaczoną bez żadnych widoków zmiany.

Strony ujemne, które stanowią cechę naszych ideałów tu na dole, powinny być same zaprzeczone w tej rzeczywistości bezwzględnej. Jedynie to czyni wszechświat trwałym. Jest to spoczywająca głębia. My pływamy na burzliwej powierzchni; lecz kotwica nasza trzyma się mocno, gdyż czepia się skalistego dna. „Jest to wieczny pokój, ukryty w głębi nieskończonej

1) Meeting houses — nazwa angielska dla świątyń rozmaitych protestanckich denominacji.

ruchliwości“ Wordswortha. Jest to mistyczna Jedność Vivekanandy, októrej już czytałem wam. Jest to Rzeczywistość przez duże R, rzeczywistość, która stawia bezczasowe żądanie; rzeczywistość, której nie może spotkać porażka. Jest to to, co postulować, czują się obowiązani ludzie zasad i wogóle wszyscy ludzie, których nazwałem umysłami miękkimi w pierwszym wykładzie. /

A jest to właśnie tem, co ludzie o umysłach twardych z pierwszego wykładu czują się powołanymi nazywać przewrotnem ubóstwianiem abstrakcyi. Ludzie o umysłach twardych, są to tacy, dla których alfę i omegę stanowią fakta. Poza nagimi faktami zjawiskowymi, jak zwykł mawiać mój stary twardogłowy przyjaciel Chauncey Wright, wielki empiryk harwardzki z czasów mojej młodości, niema nic. Gdy racjonalista twierdzi, że poza faktami kryją się *podstawy*, faktów, *możliwości* faktów, twardogłowi empirycey mówią, iż bierze tutaj poprostu nazwę i charakter faktu i ukrywa go poza faktem, jako zdwojony byt, aby uczynić fakt możliwym.

Że takie urojone powody często bywają przytaczane, jest to wiadome. Podczas operacyi chirurgicznej słyszałem raz, jak ktoś zapytał lekarza, dlaczego pacjent tak ciężko oddycha? „Dlatego, że eter działa pobudzająco na oddychanie, odpowiedział doktor“. „A!“ rzekł pytający, jak gdyby otrzymał zupełne wyjaśnienie. Jednakże jest to to samo, co powiedzieć, że cyanek potasu zabija, dlatego, że jest „trucizną,“ lub, że dzisiejszy wieczór jest tak zimny, dlatego że jest zima, lub, że mamy pięć palców dlatego, że jesteśmy pięciopalcowcami.

Są to tylko nazwy dla faktów, zapożyczone od faktów, a traktowane jako poprzedzające je i tłumaczące. Miękkoumysłowe pojęcie o rzeczywistości bezwzględnej jest dla radykalnych twardogłowców wzorowane na tym modelu. Jest ono tylko zbiorową nazwą dla rozrzuconej i rozpostartej masy zjawisk, traktowaną tak, jak gdyby była odrębną istotnością jedną i poprzedzającą.

Widzicie, jak różnie biorą ludzie rzeczy. Świat, w którym my żyjemy, istnieje rozlany i rozdzielony w postaci niezliczenie mnogich oddzielnych „każdości“, spójnych na rozmaite

sposoby i w rozmaitym stopniu, a twardogłowcy gotowi są zupełnie przyjmować je po tej cenie. Mogą oni pogodzić się z tym rodzajem świata, gdyż ich usposobienie jest bardzo przystosowane do tej niepewności. Inaczej rzecz ma się w stronnictwie umysłów miękkich. Muszą oni oprzeć świat, w którym się znajdujemy, o świat „inny i lepszy“, w którym każdości tworzą całość, a Całość—Jedność logicznie przypuszczającą, współzawierającą i zabezpieczającą każdą *każdość* bez wyjątku.

Czy, jako pragmatyści, powinniśmy być radykalnymi twardogłowcami? Lub czy możemy traktować bezwzględną edycję świata, jako hipotezę uzasadnioną? Jest ona niezawodnie uzasadnioną, skoro daje się pomyśleć, czy bierzemy ją w jej formie konkretnej, czy abstrakcyjnej.

Traktowaniem abstrakcyjnem nazywam umieszczanie jej poza naszym życiem skończonem, tak jak umieszczamy wyraz zima poza zimnem dzisiejszego wieczoru. Zima jest tylko nazwą dla pewnej ilości dni, które zwykle bywają charakteryzowane przez zimną pogodę; lecz wyraz ten nie zabezpiecza, nie nie zaręcza, gdyż jutro termometr może wznieść się do 70^o 1).

Nie mniej wszakże wyraz jest użyteczny, aby z nim się zanurzać w potok naszego doświadczenia. Odcina on pewne prawdopodobieństwa, a podnosi inne. Możemy schować nasze słomiane kapelusze, możemy wypakować nasze futra. Jest to summaryusz rzeczy, któremi powinniśmy się zająć. Daje ono nazwę części nawyknień przyrody i czyni Was przygotowanymi na ich trwanie. Jest to określone narzędzie, abstrahowane z doświadczenia, rzeczywistość pojęciowa, z którą powinniście się liczyć, a która odbija Was całkowicie ku rzeczywistościom zmysłowym. Pragmatysta będzie ostatnim w zaprzeczeniu realności takich abstrakcyi. Stanowią one tyleż skapitalizowanego doświadczenia. Lecz przyjmować bezwzględne wydanie wszechświata, znaczy, mówiąc

1) Farenheit'a, oczywiście, co odpowiada 20^o C.

konkretnie, przyjąć odmienną hipotezę. Racyoniści biorą je konkretnie i *przeciwstawiają* skończonym wydaniom świata. Nadają mu odrębny charakter. Jest ono doskonałe, skończone; wszystko, co tam jest poznane, poznane jest obok wszystkiego innego; tu gdzie panuje niewiedza, jest zgoła inaczej. Jeśli tam jest potrzeba, jest przewidziane jej zadowolenie. Tu wszystko jest procesem, tamten świat jest bezczasowy. Możliwości panują w naszym świecie; w świecie bezwzględnym, gdzie wszystko, co nie jest, jest odwiecznie niemożliwem, a wszystko co jest, jest koniecznem, kategoria możliwości niema zastosowania. W tym świecie zbrodnie i okrucieństwa budzą nbolewanie, w tamtym świecie scałkowanym ubolewanie nie ma miejsca, gdyż „istnienie złego w porządku czasowym jest warunkiem doskonałości wiecznego porządku“.

Jeszcze raz, każda z hipotez jest uprawnioną w oczach pragmatysty, gdyż każda ma swój użytek. W znaczeniu abstrakcyjnym, t. j. pojęte tak jak wyraz zima, czyli jako przypomnienie minionych doświadczeń oryentujących nas ku przyszłości, pojęcie świata bezwzględnego jest niezbędne. Wzięte konkretnie, jest również niezbędnem przynajmniej dla niektórych umysłów, gdyż usposabia religijnie, będąc często powodem do zmiany ich życia, a przez zmianę ich życia do zmiany wszystkiego, co w świecie zewnętrznym od nich zależy.

Nie możemy więc metodycznie przyjąć od umysłów twardych ich odrzucenia całego pojęcia świata poza naszym doświadczeniem skończonem. Jednem z nieporozumień w stosunku do pragmatyzmu jest jego utożsamienie z pozytywistyczną twardą umysłowością; przypuszczenie, że gardzi on wszelkim racjonalistycznym pojęciem, jako paplaniną i gestykulacją, że kocha się w anarchii intelektualnej, że przekłada rodzaj wilczego świata, zupełnie nieogrodzonego, dzikiego, a pozbawiony pana lub obroży, w postaci jakiegokolwiek bądź wytworu szkolnej filozofii. Tak wiele już mówiłem w tych wykładach przeciw nadszulej for-

mie racjonalizmu, iż jestem przygotowany na pewne nieporozumienie, lecz przyznaję się, że summa jego, z którą się spotkałem wśród obecnych słuchaczy, zdumiewa mnie, gdyż jednocześnie broniłem hipotez racjonalistycznych, o ile kierują one nas napowrót skutecznie w dziedzinę doświadczenia.

Oto naprzykład, dziś otrzymałem na karcie pocztowej zapytanie: „czy pragmatysta musi być koniecznie zupełnym materyalistą i agnostykiem?” Jeden z moich najdawniejszych przyjaciół, który powinienby mnie znać lepiej, pisze do mnie list, w którym oskarża pragmatyzm, przezemnie zalecany, o wykluczenie wszelkich szerszych metafizycznych poglądów i skazywanie nas na najbardziej przyziemny naturalizm. Pozwólcie, iż przeczytam Wam kilka urywków z niego:

„Zdaje mi się, pisze on, że pragmatyczny zarzut przeciw pragmatyzmowi polega na tem, iż może on zachęcać do ograniczonej ograniczone umysły.

„Nawoływanie Twe do odrzucenia płytkiego i czułościwego gadulstwa jest naturalnie bardzo zachęcającem. Lecz chociaż jest użytecznem i zbawiennem przypominać każdemu, iż jest odpowiedzialnym za bezpośrednie wyniki i następstwa swoich słów i myśli, nie zgadzam się jednak na pozbawienie mnie przyjemności i korzyści zatrzymywania się także nad odleglejszymi wynikami i następstwami, *tendencją* zaś pragmatyzmu jest odmawianie tego przywileju.

„Krótko mówiąc, zdaje mi się, iż ograniczenia, lub raczej niebezpieczeństwa tendencji pragmatycznej, analogiczne są do tych, które spotykają nieogłędnych zwolenników „nauk przyrodniczych“. Chemia i fizyka są w wysokim stopniu pragmatyczne; a wielu z ich zwolenników w poczuciu zadowolenia z dat, które dostarczają ich ważenia i mierzenia, czują nieograniczoną litość i pogardę dla wszystkich studujących filozofię i metafizykę. Istotnie, wszystko można wyrazić — w pewien sposób i teoretycznie — w terminach chemii i fizyki, t.j. *wszystko prócz żywotnej*

zasady całości, a tej, powiadają oni, ze stanowiska pragmatycznego niema celu próbować wyrazić; niema ona żadnych następstw dla *nich*. Ja ze swej strony odmawiam zgody na przekonanie, iżbyśmy nie mogli spoglądać poza oczywisty pluralizm naturalistów i pragmatystów ku jedności logicznej, do której oni nie czują pociągu“.

Jak możliwe jest podobne pojęcie o pragmatyzmie, w którego obronie ja występuję po moich pierwszych dwóch wykładach? Wszakże ustawicznie i wyraźnie proponowałem go na pośrednika między twardą umysłowością, a miękką umysłowością. Jeśli pojęcie świata, poprzedzającego rzecz, czy to w znaczeniu abstrakcyjnym, jak w słowie zima, czy w konkretnym, jak w hipotezie absolutu, może mieć dowodnie jakiekolwiek następstwa dla naszego życia, ma ono znaczenie. Jeśli znaczenie to wywiera działanie, zawiera ono coś prawdy, które zatrzymać wypadnie po przez wszystkie przeobrażenia formuły pragmatyzmu.

Hipoteza absolutystów, że doskonałość jest wieczną, pierwotną i najbardziej realną, ma zupełnie określone znaczenie i działa w kierunku religijnym. Przedmiotem następnej lekcji będzie zbadanie tego działania.

WYKŁAD VIII.

Pragmatyzm i religja.

Ku końcowi ostatniego wykładu przypomniałem wam o pierwszym, w którym przeciwstawiałem twardo-umysłowość miętko-umysłowości a pragmatyzm zalecałem jako pojednanie tych przeciwności. Umysły twarde stanowczo odrzucają hipotezę miękkich o wiecznym, doskonałym wydaniu wszechświata; współlistniejącem z naszym doświadczeniem.

Według zasad pragmatyzmu nie możemy odrzucić żadnej hipotezy, jeśli tylko płyną z niej następstwa użyteczne dla życia. Pojęcia ogólne, jako rzeczy, z którymi liczyć się wypada, mogą być również realnymi dla pragmatyzmu, jak i wrażenia poszczególnie. Nie mają natomiast ani sensu, ani realności, jeśli są bezużyteczne. Lecz jeśli są użyteczne, nabierają znaczenia w tej samej mierze. A znaczenie to jest prawdziwe jeśli użytek harmonizuje z innymi użytecznościami życia.

Użyteczność Absolutu została dowiedziona przez cały przebieg religijnej historii ludzkości. „Wieczne ramiona są więc tu na dole.“ Przypomnijcie sobie użycie Atmanu przez Vivekananda — nie jest to zastosowanie naukowe pojęcia, albowiem nie możemy z niego wysnuć żadnego wniosku szczególnego. Jest ono jednocześnie emocyjne i uduchowiające.

Dyskusja najlepiej się toczy przy pomocy przykładów konkretnych. Pozwólcie mi więc odczytać niektóre z wier-

szy Walta Whitmanna, ujętych pod tytułem „Do Ciebie“.
„Ty“ znaczy oczywiście: czytelnik lub słuchający poematu,
kimkolwiek on lub ona będzie.

„Ktokolwiek jesteś, teraz kładę ręce na tobie, abys był poematem
Szepczę ustami do samego ucha twego, [moim,
Kochałem i kocham wielu: mężczyzn i kobiety, lecz nikogo nie ko-
[cham więcej od ciebie.

O, byłem powolny i niemy;
Powinienem był oddawna znaleźć do ciebie drogę,
Nie powinienem był mówić o nikim, tylko o tobie, nie śpiewać o ni-
[czem, tylko o tobie.

Porzucę wszystko i przyjdę układać hymny o tobie,
Nikt cię nie zrozumiał, lecz ja cię rozumiem;
Nikt nie ocenił cię sprawiedliwie — ty sam nie byłeś sprawiedliwym
[dla siebie,
Wszyscy znajdowali niedoskonałości w tobie, ja jeden nie znajduję
[ich.

O, mogę śpiewać o twej chwale i wspaniałości;
Tyś sam nie wiedział czem jesteś—drzemałeś przez całe życie w so-
Cokolwiek uczyniłeś zasłużyło już na drwiny, [bie;
Lecz drwiny — to nie ty;

Ponad nimi i wśród nich widzę cię ukrytego,
Śledzę cię tam, gdzie nikt inny nie może cię śledzić,
Milczenie, praca przy biurku, trywialny wyraz,
noc rutyna, nawyknięcia
jeśli ukrywają cię przed innymi
lub przed tobą samym,
nie ukrywają cię przedemną.

Ogolona twarz, niespokojne oko, nieczysta kompleksa,
jeśli wprowadzają w błąd innych, nie oszukują mnie;
Zarozumiały wygląd, niesmaczna postawa, pijaństwo, chciwość, przed-
wczesna śmierć — nie baczę na to wszystko.

Niema zalety ludzkiej, której byś ty nie posiadał;
Niema cnoty, niema piękności ludzkiej, której byś ty nie posiadał
równiej;

Ani wysiłku, ani wytrwania u innych, jak tylko takie, jakie ty po-
siadasz;

Żadna przyjemność nie spotka innych, którejby równa nie spot-
kała ciebie.

Ktokolwiek jesteś, odwołaj się do twoich praw w każdym razie!
Te widoki od wschodu i zachodu są blade w porównaniu z tobą;
Te olbrzymie łąki, te nigdzie nie kończące się rzeki, ty jesteś równie
olbrzymi i nieskończony, jak one.
Ty jesteś tym lub tą, który jest panem lub panią nad nimi.
Panią, lub panem w twych własnych prawach nad przyrodą, żywiołami, cierpieniem, męką, rozkładem.
Pęta spadają z twoich nóg — znajdujesz niesłabnącą pewność siebie;
Stary lub młody, mężczyzna lub kobieta, brutalny, niski, odepchnięty przez ogół — ktokolwiek jesteś to samo to się ujawnia.
Przez narodzenie, życie, śmierć, pogrzeb — środki są zabezpieczone, niema ograniczenia w niczem.
Przez cierpienia, straty, ambicję, nieuctwo, znudzenie, to, czym jesteś, toruje sobie drogę¹⁾.

Zaprawdę jest to piękny i wzruszający poemat, tak czy inaczej pojęty. Istnieją wszakże dwa sposoby jego interpretacji a oba są użyteczne.

Jednym jest sposób monistyczny; mistyczna droga czystej emocji kosmicznej. Chwała i wielkość należą do was bezwzględnie, nawet w waszych upadkach. Cokolwiek wam się stanie, czemkolwiek się wydacie być, wewnątrznie jesteście bezpieczni. Zwróćcie się wstecz i oprzyjcie się na waszej prawdziwej zasadzie bytu! Jest to owa sławna droga kwietyzmu i indyferentyzmu. Nieprzyjaciele tej metody porównują ją do narkotyku umysłowego. Jednak pragmatyzm musi ją uszanować, gdyż ma ona masywne uzasadnienie historyczne.

Lecz pragmatyzm widzi także inną drogę zasługującą również na szacunek. Jest nią metoda pluralistyczna interpretacji poematu. „Ty“ tak w nim podnoszone, do którego przemawia poemat, może oznaczać wasze lepsze możliwości wzięte w znaczeniu fenomenalnym, lub specyficznie odkupieńcze skutki nawet waszych błędów dla was i dla innych. Może oznaczać waszą lojalność w stosunku do możliwości innych, których

¹⁾ Podaliśmy przekład możliwie dosłowny w prozie, od której zresztą niczem nie różni się wiersz Whitmann'a, pozbawiony w oryginale rytmu i rymu jak i poezji. (Przyp. tł.).

kochacie i podziwiacie, tak iż gotowi jesteście pojednać się z waszem ubogiem życiem dlatego, że jest ono współtowarzyszem chwały tamtego.

Możecie wreszcie ocenić tak piękny całościowy świat, przyklasnąć mu, zaopatrzyć weń słuchaczy. Zapomnijcie więc o nizinach własnych, myślcie tylko o wyniosłem. Utożsamiajcie życie z niem; a wówczas przez cierpienia, straty, niewiedzę, złudzenie, to, czem jesteście w głębi istoty swojej, toruje sobie drogę.

Pojęty tak lub inaczej, wiersz ten zachęca do wierności sobie. Oba sposoby tłumaczenia są zadawalniające, oba uświęcają sprawy ludzkie. Oba malują portret *twój* na złotem tle. Lecz tło to w pierwszym wypadku jest statyczną jednością, w drugim oznacza ono możliwości, w liczbie mnogiej, prawdziwe możliwości i posiada całą niespokojność tego poglądu.

Każdy z tych dwóch sposobów interpretacji jest dosyć szlachetny, lecz oczywiście sposób pluralistyczny zgadza się lepiej z temperamentem pragmatycznym, gdyż nasuwa bezpośrednio umysłowi naszemu nieskończenie większą liczbę szczegółów przysłego doświadczenia. Wprawia ono w ruch pewne określone czynności nasze. Chociaż ten drugi sposób wydaje się prozaicznym i przyziemnym w porównaniu z pierwszym, nikt jednak nie może oskarżyć go o twardomyślność w jakimkolwiek brutalnem znaczeniu słowa. Jeśli wszakże, jako pragmatyści, przeciwstawicie pozytywnie drugą interpretację pierwszej, zostaniecie prawdopodobnie niezrozumiani. Oskarżają was o zaprzeczenie szlachetniejszych poglądów i o przymierze z twardomyślnością w najgorszym znaczeniu słowa.

Przypominacie sobie list jednego z członków obecnego zgromadzenia, z którego czytałem wam kilka ustępów na poprzednim wykładzie. Pozwólcie mi przeczytać jeszcze jeden ustęp z niego. Ujawnia on niejasność w pojmowaniu alternatyw nas zajmujących, która wydaje mi się bardzo rozpowszechnioną.

„Wierzę w pluralizm, pisze mój przyjaciel i korespondent,

wierzę, że w naszym poszukiwaniu prawdy, przeskakujemy na nieskończonym oceanie z jednej przepływającej kry na drugą i że przez każdy czyn nasz nowe prawdy stają się możliwymi, a dawne niemożliwymi; wierzę, iż każdy ma obowiązek pracować nad ulepszeniem świata i że ktokolwiek tego nie czyni, to, co powinien byłby spełnić, zostanie niespełnionem.

„Jednakże z tem wszystkiem gotów jestem znieść, aby dzieci moje zostały nieuleczalnie chore i cierpiące (czem nie są obecnie), abym sam został głupcem, a jednak zachował tyle rozumu, iżbym mógł dostrzedz głupotę swoją, pod jednym tylko warunkiem, a mianowicie, aby przy pomocy konstrukcyi drogą wyobraźni i rozumowania, *racyonalnej jedności wszechrzeczy*, mógłbym pojąć czynności i myśli swoje, oraz swoje zmartwienia, jako *uzupełnione przez wszystkie inne zjawiska świata, a tworzące przy takim uzupełnieniu, plan, którybym mógł przyjąć, jako swój własny*; co zaś do mnie, nie mogę być przekonanym, iżbyśmy nie mogli ujrzeć poza widocznym pluralizmem przyrodników, naturalistów i pragmatyków logicznej jedności, która ich nie pociąga“.

Taki doskonały wyraz wiary osobistej rozgrzewa serca słuchacza. Lecz w jakim stopniu rozświecła on filozoficzny umysł? Czy piszący konsekwentnie popiera monistyczną, czy pluralistyczną interpretację poematu świata? Jego cierpienia zostają ukojone, *gdy w ten sposób będą uzupełnione*, mówi on, uzupełnione, to znaczy: przez wszystkie środki zaradcze, których mogą dostarczyć *inne zjawiska*. Oczywiście, iż piszący spogląda tu przed siebie w szczególży doświadczenia, które tłumaczy sobie w sposób pluralistyczno-meliorystyczny.

Lecz zdaje mu się, iż spogląda wstecz. Mówi on o tem, co nazywa *racyonalną jednością* rzeczy, kiedy w rzeczywistości ma na myśli ich możliwe empiryczne *zjednoczenie*. Przypuszcza jednocześnie, że pragmatysta, krytykujący abstrakcyjną jedność racyonalistów, pozbawiony jest pociechy, zawartej w zbawiennych możliwościach konkretnej mnogości.

Krótko mówiąc, nie rozróżnia założenia doskonałości świata, wziętej jako zasady koniecznej, od jej rozważania tylko jako możliwości.

Uważam autora listu za prawdziwego pragmatystę, lecz pragmatystę *sans le savoir*. Przedstawia mi się, jako jeden z tej licznej klasy amatorów filozofii, o których mówiłem w pierwszym moim wykładzie, którzy pragną mieć wszystkie dobre rzeczy, nie troszcząc się o to, czy się z sobą zgadzają, czy nie. „Racjonalna jedność wszechrzeczy“ jest formułą tak podnoszącą, że wynosi ją bez wahania i abstrakcyjnie oskarża pluralizm o to, iż ściera się z nią (gdyż istotnie nazwy ścierają się z sobą), chociaż konkretnie ma na myśli przez nią właśnie pragmatycznie zjednoczony i poprawiony, świat. Większość z nas zostaje w tej niejaśności co do istoty rzeczy i dobrze, że tak się dzieje; lecz w interesie jasności myśli dobrze byłoby, gdyby niektórzy z nas poszli dalej; postaram się więc obecnie nie skupiać się w sposób bardziej szczegółowy na tym poszczególnym punkcie religijnym.

Czy owo ty wśród was, ten absolutnie realny świat, ta jedność, która dostarcza pobudek moralnych i ma wartość religijną, powinna być uważana monistycznie, czy pluralistycznie? Czy jest *autorem*, czy *in rebus*? Czy jest zasadą czy celem, absolutnem czy ostatecznem, pierwszym czy ostatniem? Czy każe wam spoglądać naprzód, czy zwracać się wstecz. Niewątpliwie warto nie mieszać tych dwóch rzeczy, jeśli bowiem je rozróżnimy, mają one stanowczo odmienne znaczenia dla życia.

Proszę zwrócić uwagę, że cały dylemat pragmatycznie obraca się dokoła pojęcia możliwości światowych. Intelaktualnie racjonalizm powołuje się na swą bezwzględną zasadę jedności, jako na podstawę możliwości dla wielu faktów; uczuciowo widzi w niej to, co zawiera i ogranicza możliwości, rękojmię, że wynik będzie dobry. Wzięty w ten sposób absolut czyni wszystkie dobre rzeczy pewnemi, wszystkie złe niemożliwemi (ze stanowiska wieczności) i rzec można, iż przekształca całą kategorię możliwości na bardziej pewne.

Łatwo dostrzedz wielką religijną różnicę na tym punkcie między ludźmi, którzy twierdzą, że świat *powinien być zbawiony i będzie*, a tymi, którzy zadawalniają się wiarą, że on *może* być zbawiony. Całe starcie się pomiędzy religią racjonalistyczną a empiryczną, dotyczy więc stopnia możliwości, powinniśmy się przeto skupić na tym wyrazie. Co może znaczyć, ściśle biorąc, wyraz: „możliwy“. Dla ludzi nie zastanawiających się oznacza on rodzaj trzeciego stanu bytu, mniej realny, niż istnienie, bardziej realny, niż niebyt. Królestwo zmięczy, stan pomieszania, limbus, przez który wchodzące i wychodzące rzeczywistości przechodzić muszą.

Podobne pojęcie jest oczywiście zbyt mgliste i nieściśle, aby nas mogło zadowolnić. Tu, jak i gdzieindziej, jedynym sposobem wydobywania wyrazu jest zastosowanie metody pragmatycznej. Gdy mówicie, że rzecz jest możliwą, jaką to czyni różnicę? Tę przynajmniej, że jeśli ją ktoś nazwie niemożliwą, możecie mu oponować; jeśli ktoś nazwie ją rzeczywistą, możecie mu oponować również i jeśli ktoś nazwie ją konieczną, możecie mu także oponować.

Lecz te przywileje zaprzeczania niewiele stanowią. Gdy mówicie, że rzecz jest możliwa, czy to nie czyni jakiejś dalszej różnicy w terminach faktów rzeczywistych?

Czyni to przynajmniej tę różnicę przyjemną, że jeśli twierdzenie jest poprawne, *niema nic istniejącego, co by mogło przeszkodzić ukazaniu się rzeczy możliwej*.

Możemy więc powiedzieć, że rzeczy stają się *możliwymi* w nieobecności realnych powodów do przeszkodzenia, a więc są możliwymi w *czystym* lub *abstrakcyjnym* znaczeniu.

Lecz większa część możliwości nie jest czystą; są one uzasadnione konkretnie, czyli dobrze uzasadnione, jak zwykle mówimy. Co to znaczy ze stanowiska pragmatycznego? Znaczy to nie tylko, że niema zapobiegawczych warunków, lecz że są aktualnie obecne niektóre z warunków wytworzenia rzeczy. I tak konkretnie możliwe kurczę oznacza: 1) że idea kurczęcia nie zawiera żadnej istotnej wewnętrznej sprzeczności; 2) że niema w pobliżu chłopców,

kun i innych nieprzyjaciół i 3) że przynajmniej istnieje jedno jajo. Możliwe kurczę oznacza rzeczywiste jaje + (więcej) rzeczywista kwoczek lub inkubator i t. d. W miarę tego, jak rzeczywiste warunki zbliżają się do kompletności, kurczę staje się coraz lepiej i lepiej uzasadnioną możliwością. Gdy warunki są w całym komplecie, przestaje być możliwością i staje się aktem realnym.

Zastosujmy te wywody do zbawienia świata. Co znaczy pragmatycznie twierdzenie o możliwości zbawienia? Znaczy to, że niektóre z warunków zbawienia świata istnieją w rzeczywistości. Im więcej z nich istnieje, im mniej warunków przeciwnych tam znajdujemy, tem lepiej uzasadnioną staje się możliwość zbawienia, tembardziej *prawdopodobnym* sam fakt wyzwolenia.

Tyle o naszym wstępnym poglądzie na możliwość.

Byłoby to sprzecznością z samym duchem życia, twierdzić, że umysły nasze muszą być obojętne w takich kwestiach, jak zbawienie świata. Każdy, kto twierdzi, że jest obojętnym, zalicza siebie do głupców i ludzi bezwstydných. Wszyscy pragniemy zmniejszyć niepewność świata, jesteśmy i powinniśmy być nieszczęśliwi, gdy nam się przedstawia, jako bezbronny wobec każdego nieprzyjaciela, a otwarty na każdą siłę niszczącą życie. Niemniej wszakże są nieszczęśliwi ludzie, którzy sądzą, że zbawienie świata nie jest możliwem. Doktryna ich nazywa się pesymizmem.

Optymizmem w takim razie będzie doktryna, która uważa zbawienie świata za nieuniknione.

W środku między obu mieści się to, co można nazwać doktryną melioryzmu, chociaż dotąd mniej występowała, jako doktryna, więcej zaś, jako pewne stanowisko w rzeczach ludzkich. Optymizm był zawsze panującą doktryną filozofii europejskiej. Pesymizm został dopiero niedawno wprowadzony przez Schopenhauera i, jak dotąd, nie liczy wielu obrońców systematycznych. Melioryzm nie uważa zbawienia ani za konieczne, ani za niemożliwe; uważa je za możliwość

stającą się coraz bardziej prawdopodobną w miarę tego, jak nagromadzają się rzeczywiste warunki zbawienia.

Jasnym jest, że pragmatyzm musi skłaniać się ku melioryzmowi. Niektóre warunki zbawienia świata obecnie są aktualne i pragmatyzm nie może zamknąć oczu na ten fakt a skoro tylko pozostałe warunki zostaną urzeczywistnione, zbawienie stanie się spełnioną rzeczywistością. Oczywiście termina, któremi tu się posługuję, są w najwyższym stopniu summaryczne. Możecie tłumaczyć wyraz „zbawienie“ tak, jak wam się podoba, uczynić je rozplywajacem się i podziel-nem lub skoncentrowanem i całkowitem.

Weźcie za przykład kogokolwiek z Was, tu obecnych, z ideałami, które ukochał, a dla których urzeczywistnienia pragnie żyć i działać. Każdy taki urzeczywistniony ideał będzie jednym z momentów zbawienia świata. Lecz te ideały poszczególne nie są nagiemi, abstrakcyjnymi możliwościami. Są one uzasadnione; są one możliwościami żyjącymi, gdyż my jesteśmy żywymi ich szermierzami i obrońcami, a jeśli warunki uzupełniające urzeczywistnią się i dodadzą, nasze ideały staną się rzeczami aktualnymi. Jakież są te pozostałe warunki? Jest to przedewszystkiem takie połączenie rzeczy, które w odpowiednim czasie da nam sposobność, wyłom w który będziemy mogli wskoczyć, a wreszcie *nasz czyn*.

Czy nasz czyn *stwarza* więc zbawienie świata o tyle, o ile toruje sobie drogę, o tyle, o ile rzuca się w ową przerwę? Czy *stwarza*, nie całe zbawienie świata oczywiście, lecz taką jego część, jaką sam stanowi w stosunku do rozległości świata?

Tu, chwytam wołu za rogi i wbrew całemu tłumowi racjonalistów i monistów jakiegokolwiek bądź autoramentu, zapytuję: *dla czego nie?* Nasze czyny, nasze punkta zwrotne, w których wydaje się nam, że czynimy siebie samych i wzrastamy, są częściami świata, do których stoimy najbliżej; częściami, o których wiedza nasza jest najdokładniejszą i najzupełniejszą. Dla czegożbyśmy nie mieli brać ich za ich jawną cenę? Dla czegoż one nie mają być istotnemi miejscami

wzrostu i punktami zwrotnymi, jakimi się nam być wydają, t.j. dla całego świata? Dlaczego nie mają być warsztatami bytu, w których chwytny fakt w chwili jego wytwarzania się, tak że nigdzie świat by nie mógł wzrastać w innym rodzaju, lub innym sposobem? Nonsens! powiadają oni. Jak mogą nowe byty powstawać w miejscowych plamach i kłębskach, które dodają się, lub stoją na uboczu niezależnie od reszty? Musi być powód dla naszych czynów, a gdzież ostatecznie można znaleźć powód, jak nie w materialnem ciśnieniu, lub logicznem oddziaływaniu całej istoty świata? Możliwym jest tylko jeden czynnik realny wzrostu, lub tego, co wydaje się wzrostem, a czynnikiem tym jest całokształt samego świata. Może on wzrastać w całym swym zakresie jeśli jest wzrost, lecz nieracjonalnem jest przypuszczenie, iżby poszczególne części mogły wzrastać same przez się.

Lecz jeśli mówimy o racjonalności i o przyczynach rzeczy, a twierdzimy, że rzeczy nie mogą powstawać plamami, jakież powód może być ostateczny, dla którego cośkolwiek mogłoby się stawać? Mówcie mi o logice i konieczności, o kategoryach i absolucie, i o zawartości całego filozoficznego arsenału, ile się wam podoba; jedyną *rzeczywistą* przyczyną, jaką sobie mogę wyobrazić, tego, iż jakaś rzecz staje się kiedykolwiek, jest ta, że *ktoś życzy sobie, aby się ona stała*. Jest ona *pożądana*—pożądana może dla przyniesienia ulgi jakiemuś, mniejsza o to jak małemu, ułamkowi świata. Jest to *powód żywotny*, a w porównaniu do niego przyczyny materialne i konieczności logiczne są tylko widmami.

Krótko mówiąc, jedynym, zupełnie racjonalnym światem byłby świat lamp Alladyna, świat telepatyi, w którymby każde życzenie spełniło się natychmiast, bez potrzeby odwoływania się do otaczających lub pośrednich potęg. Jest to świat własny Absolutu. Każe on światowi zjawiskowemu stać się i staje się on zupełnie takim, jakim jest w nakazie, bez żadnych warunków dodatkowych.

W naszym świecie życzenia osobników stanowią tylko jeden z warunków. Inne osobniki stoją tu obok ze swojami

życzeniami i należy je wprzód załatwić. Tak więc Byt wzrasta wobec całego szeregu przeszkód w tym świecie złożonym z wielu i od kompromisu do kompromisu zostaje stopniowo zorganizowany w to, co można nazwać drugorzędnie racjonalnie postacią.

W nielicznych tylko zakresach życia, zbliżamy się do alladynowskiego typu organizacji. Potrzebujemy wody i otwieramy kran. Potrzebujemy fotografii w kodaku i naciskamy guzik. Potrzebujemy informacji i telefonujemy. Chcemy podróżować i kupujemy bilet. W takich i podobnych wypadkach nie potrzebujemy uczynić wiele więcej ponad życzenie — świat jest dość racjonalnie zorganizowany, aby uczynił resztę.

Lecz ta gawęda o racjonalności jest tylko nawiasem i zboczeniem z drogi. Przedmiotem naszej dyskusji jest idea świata, wzrastającego nie w całości, lecz częściowo przez udział w tem poszczególnych części. Weźmy hipotezę tę poważnie i jako żywotną. Przypuśćmy, że stwórca świata przedłożyłby wam sprawę przed stworzeniem, mówiąc: „Mam zamiar utworzyć świat, którego zbawienie nie będzie pewnem, świat, którego doskonałość będzie tylko warunkową, a za warunek stanie, iżby każdy z jego czynników sam dbał o podniesienie swego poziomu. Ofiaruję ci szanse wzięcia udziału w takim świecie. Bezpieczeństwo jego, jak widzisz, nie jest zapewnione. Jest to realna przygoda z realnym niebezpieczeństwem, a jednak z możliwem zwycięstwem. Jest to plan społeczny pracy współdzielczej do wykonania. Czy przyłączysz się do procesji? Czy zaufasz sobie i innym czynnikom w dostatecznym stopniu, aby przyjąć ryzyko?”

Czy z całą powagą czulibyście się upoważnionymi do odrzucenia, jako niedość pewni, propozycji udziału w takim świecie, gdyby ją wam uczyniono? Czy powiedzielibyście raczej, że wolicie wpaść w drzemkę niebytu, z którego chwilowo zostaliście obudzeni przez kuszący głos, niż stać się częścią i ułamkiem tak zasadniczo pluralistycznego, nieracjonalnego świata?

Oczywiście, jeśli konstytucya wasza jest normalna, nie uczynilibyście nic podobnego. W większości z was istnieje bogactwo zdrowego umysłu, dla którego świat podobny jest zupełnie odpowiednim. Przyjęlibyście więc propozycję — „Topf und Schlag auf Schlag!“¹⁾). Byłby to właśnie świat podobny do tego, w jakim żyjemy, a lojalność względem naszej dawnej piastunki, przyrody, nie dopuściłaby nas do odmowy. Świat proponowany wydałby się nam racjonalnym w sposób najbardziej żywotny.

Twierdzę więc, iż większość wśród nas przyjęłaby propozycję i dodała swoje *fiat* (niech się stanie), do *fiat* stwórcy. Może jednak niektórzy nie zgodziliby się; są bowiem umysły chorobliwe w każdym ludzkim zbiorowisku, takim zaś perspektywa wszechświata z bojową tylko szansą bezpieczeństwa nie wydałaby się pojętą. Są chwile zniechęcenia, ogarniające każdego z nas, gdy czujemy się znużeni sobą i wyczerpani bezowocnem dążeniem. Nasze życie obniża się i wpadamy w położenie rozrzuconego syna. Stajemy się nieufni w powodzenie rzeczy. Potrzebujemy wszechświata, w którymbyśmy mogli czuć się bezpiecznymi, spocząć w objęciach naszego ojca i zostać wchłoniętymi przez życie bezwzględne, jak kropla wody wlewająca się do rzeki lub oceanu.

Pokój i spoczynek, bezpieczeństwo pożądane w takich momentach, jest bezpieczeństwem przeciwko niespodzianym wypadkom naszego ziemskiego doświadczenia. Nirwana oznacza bezpieczeństwo od tego wiecznie trwającego koła przygód, z którego składa się świat zmysłowy. Hindus i buddysta, ich to bowiem jest istotne stanowisko, są poprostu przestraszeni; boją się oni dalszego doświadczenia, boją się życia.

Do ludzi o takim składzie, monizm religijny przychodzi ze słowami pociechy: „Wszystko jest potrzebne i istotne — nawet wy z waszą chorą duszą i sercem. Wszystko stanowi jedność z Bogiem, a z Bogiem wszystko jest dobrze.

¹⁾ Słowa Fausta przy zawarciu umowy z dyablem. (*Prz. tł.*).

Wieczyste ramiona czuwają nad wami, niezależnie od tego, czy w życiu skończonego pozoru wydaje się wam, iż nie macie powodzenia, lub je macie“. Nie może być wątpliwości, że skoro ludzie doprowadzeni są do tej chorobliwej ostateczności, absolutyzm jest jedynym pomysłem zbawienym. Moralizm pluralistyczny wprawia ich w dreszcz, ziębi serce w ich piersiach.

Widzimy więc przed sobą dwa typy religii jaskrawo przeciwstawne. Używając dawnych terminów porównania, możemy powiedzieć, że pomysł absolutystyczny zwraca się ku umysłom miękkim, pluralistyczny zaś ku twardym. Niemało jest takich, którzy nie zechcą zgoła uważać planu pluralistycznego za religię. Nazwą go moralistycznym i wyraz religijny zastosują tylko do pomysłu monistycznego. Religia w znaczeniu poddania się, a moralizm w znaczeniu zadowolenia z siebie, przeciwstawiane były sobie, jako nie dające się pogodzić, dosyć często w historii myśli ludzkiej.

Stajemy tu wobec ostatecznego zagadnienia filozofii. W czwartym wykładzie powiedziałem, że uważam alternatywę monizmu z pluralizmem za najgłębsze i najbardziej płodne w następstwa z zagadnień, jakie może wytworzyć umysł nasz. Czy możliwem, aby rozjemczość ta była ostateczną? Iżby tylko jedna strona mogła być prawdziwą? Czy pluralizm i monizm są naprawdę nieprzejednane?

Tak, iż gdyby świat był naprawdę pluralistyczny, gdyby istniał w rzeczywistości jako podzielony, a utworzony był z całej masy „każdości“, mógłby być zbawionym nie inaczej, jak częściowo i de facto, jako wynik zachowania się poszczególnych części, a jego historia epicka nie mogłaby być w żaden sposób związana przez jakąkolwiek istotną jedność, któraby już usuwała z góry i nazawsze pokonywała mnogość. Gdyby tak było, musielibyśmy wybierać jedną z dwóch filozofii. Nie moglibyśmy powiedzieć „tak“, „tak“ na obie te alternatywy. Musiałoby być jakieś „nie“ w naszym stosunku do możliwości. Musielibyśmy przyznać

się do ostatecznego zawodu: nie moglibyśmy zachować zdrowego i chorego umysłu w jednym niepodzielnym akcie.

Oczywiście, jako istoty ludzkie, możemy mieć umysły zdrowe jednego dnia, a dusze chore następnego; a jako amatorowie filozofii moglibyśmy może nazwać się monistycznymi pluralistami, lub wolnościowymi deterministami, lub czemś innem w tym pojednawczym rodzaju.

Lecz jako filozofowie, zmierzający ku jasności i konsekwencji, a odczuwający pragmatyczną potrzebę zestawienia prawdy z prawdą, zmuszeni jesteście szczerze przyjąć bądź to miękki, bądź bardziej mężny typ myśli.

W szczególności zaś to pytanie przychodziło mi zawsze na myśl: czy nie za daleko idą roszczenia miękomyślności? Czy pojęcie świata, jako już zbawionego i bądź co bądź w całym zakresie, nie jest zanadto cukierkowane, aby mogło się utrzymać? Czy optymizm religijny nie jest zbyt sielankowy? Czy wszystko powinno być ocalone? Czy zbawienie nie opłaca się żadną ceną? Czy ostatnie słowo musi być słodkie? Czy wszystko jest „tak“, „tak“ w wszechświecie? Czy fakt zaprzeczenia nie znajduje się w samej rdzeni życia? Czy sama powaga, którą przypisujemy życiu, nie oznacza owych nieuniknionych „nie“ i strat z jego strony; czy nie świadczy że są gdzieś istotne ofiary, i, że coś nieustannie drastycznego i gorzkiego zostaje zawsze na dnie jego czaszy?

Nie mogę mówić tu oficjalnie, jako pragmatysta; wszystko co mogę powiedzieć jest to, że mój własny pragmatyzm nie staje na przeszkodzie do przyjęcia tego bardziej moralistycznego poglądu i do zrzeczenia się pretensyi całkowitego pojednania. Możliwość jego zawarta jest w pragmatycznej gotowości traktowania pluralizmu, jako hipotezy poważnej. Ostatecznie nie nasza logika, lecz wiara rozstrzyga podobne pytania, a ja zaprzeczam jakiegokolwiek logice prawa do zaprzeczenia mojej wiary. Sam gotów jestem przyznać wszechświat, jako istotnie niebezpieczny i pełen przygód, bez tego, iżbym z tego powodu odwracał się i wołał: precz z przedstawieniem. Chcę wierzyć, że postawa syna rozrzućnego, jak-

kolwiek jest dla nas otwartą w wielu przewrotnościach życia, nie jest wszakże ostateczną w stosunku do życia, wziętego jako całość. Zgadzam się na to, aby były rzeczywiste straty, i rzeczywiście tracący, iżby nie było zupełnego zachowania wszystkiego, co jest. Mogę wierzyć w ideał, jako wynik końcowy, nie zaś, jako w początek; jako wyciąg, nie zaś, jako całość. Gdy czasem opróżniamy, osad zostaje na zawsze, lecz możność tego, co było wypite, jest dosyć ponętą, aby przyjąć całość.

Faktycznie niezliczone imaginacye ludzkie żyją w tym moralistycznym i epicznym rodzaju świata, a znajdują jego rozproszone i rozciągnięte w długi szereg powodzenia dostatecznymi dla swych potrzeb racjonalnych. Istnieje w antologii greckiej epigramat doskonale przetłumaczony, a odzwierciedlający ten stan umysłu, to zgodzenie się na stratę niepowetowaną, nawet wówczas, gdy żywiołem ginącym jest własna jaźń:

Rozbitek, co grób znalazł w tej stronie,

Śle hasło: szybuj śmiało!

Heż to łodzi po naszym zgonie

Pomyślnie żeglowało.“

Ci purytanie, którzy odpowiadali „tak“ na pytanie: czy gotowi jesteście być potępionymi dla chwały bożej? byli w tem przedmiotowem i wspaniałomyślnem usposobieniu. Drogą do uniknięcia złego w tym systemacie nie jest jego „usunięcie“ lub zachowanie w całości, jako pierwiastka istotnego, lecz „przezwycięzonego“. *Jest nią jego całkowite opuszczenie, wyrzucenie go precz, dopomożenie do wytworzenia wszechświata, który zapęlni nawet jego miejsce i imię.*

Zupełnie możliwem więc jest szczere przyjęcie drastycznego rodzaju wszechświata, z którego pierwiastek „poważnego traktowania“ nie da się wyrugować. Ktokolwiek to czyni, zdaje mu się, iż jest prawdziwym pragmatystą. Gotów on żyć według planu niezapewnionych możliwości, w które ufa, gotów swoją osobą opłacić, jeśli to potrzebne, urzeczywistnienie ideałów, które wytworzył.

Czemże są w rzeczywistości inne potęgi, którym ufa, iż będą współdziałały z nim we wszechświecie tego typu? Będą nimi przynajmniej jego bliźni w stanie bytu, który świat nasz rzeczywisty już osiągnął. Lecz czy nie będą nimi także siły nadludzkie, w jakie zawsze wierzyli ludzie typu pluralistycznego? Słowa ich mogły brzmieć monistycznie, gdy mówili: „niema Boga, prócz Boga“, lecz pierwotny politeizm ludzkości wysublimował się jedynie w sposób niedoskonały i mglisty w monoteizm, a sam monoteizm, o ile był religią, nie zaś schematem dla wykształcenia fizyków, widział zawsze w Bogu tylko pomocnika, pierwszego wśród równych, wśród wszystkich pasterzy wielkiego przeznaczenia świata.

Obawiam się, że moje poprzednie wykłady, ograniczone, jak były one, do stanowisk ludzkich i humanistycznych, mogły pozostawić na wielu z was to wrażenie, że pragmatyzm oznacza metodyczne zostawienie na uboczu stanowisk nadludzkich. Okazywałem mało szacunku dla absolutu, a nie mówiłem dotąd o żadnej innej hipotezie nadludzkiej. Lecz ufam, iż dostrzegacie dostatecznie, że absolut nie ma nic wspólnego z Bogiem teistycznym, prócz nadludzkości. Według zasad pragmatycznych, jeśli hipoteza Boga działa w sposób zadawalniający w najszerszym znaczeniu wyrazu, jest ona prawdziwą.

Doświadczenie wykazuje, iż działa ona niezawodnie, jakiegokolwiek są tkwiące w niej trudności; iż zagadnienie polega na tem, ażeby ukształtować ją i określać w ten sposób, iżby zostawała w zgodzie z pozostałymi prawdami działającymi.

Nie mogę rozpoczynać całej teologii w końcu tego ostatniego wykładu; lecz jeśli powiem wam, że napisałem książkę o doświadczeniu religijnem człowieka, która była uważana na ogół, jako popierająca istnienie Boga, może zwolnicie mój pragmatyzm od twierdzenia, iż jest systematem ateistycznym

Zaprzeczam stanowczo, iżby doświadczenie nasze było najwyższem z istniejących doświadczeń o wszechświecie.

Sądzę raczej, że zostajemy w tym samym mniej więcej stosunku do całokształtu wszechświata, w jakim są psy i koty pokojowe do całokształtu życia ludzkiego. Mieszkają one w naszych bawialniach i bibliotekach. Biorą udział w scenach, o których znaczeniu nie mają najmniejszego pojęcia. Są one tylko styczniemi do krzywych historii, których początki i końce, zarówno, jak i kształty, przechodzą całkowicie poza obrębem ich ujęcia. Tak i my jesteśmy tylko styczniemi do szerszego życia rzeczy. Lecz zarówno, jak niejeden ideał kota lub psa zbiega się z naszymi ideałami, a zwierzęta te miewają codziennie żywe tego dowody, tak i my możemy przypuszczać na podstawie dowodów dostarczanych przez doświadczenie religijne, że wyższe potęgi istnieją i czynne są w zbawieniu świata według planów idealnych, zbliżonych do naszych.

Widzicie, że pragmatyzm może być nazwany religijnym, jeśli tylko religia może być pluralistyczną i meliorystycznego typu. Lecz czy ostatecznie zechcecie stanąć w liczbie zwolenników tego typu religii, czy nie, jest to kwestya, którą tylko sami rozstrzygnąć możecie. Pragmatyzm musi odrzucić odpowiedzi dogmatyczne, nie wiemy bowiem z pewnością, jaki typ religii będzie najlepiej działał na ogół. Rozmaite wierzenia dodatkowe ludzi, ich poszczególne śmiałości w zakresie wiary, są to rzeczy potrzebne, aby dostarczyć dowodów. Zapewne niejednokrotnie będziecie czynili własne próby. Jeśli jesteście radykalnie twardzi, zgiełk i blask faktów zmysłowej przyrody wystarczy wam i nie będziecie potrzebowali religii wcale. Jeśli jesteście radykalnie mięcy, przyłączycie się do bardziej monistycznych form religii; typ pluralistyczny z jego zaufaniem do możliwości, które nie są koniecznościami, nie wyda się wam dostatecznie zabezpieczającym.

Lecz jeśli nie jesteście ani twardzi, ani mięcy w krańcowem i radykalnem znaczeniu wyrazu, lecz czemś pośredniem, jak większość z nas, może się okazać, że typ pluralistycznej i monistycznej religii, który wam proponowałem,

okaże się równie dobrą syntezą religijną, jaką tylko możecie znaleźć między dwoma krańcami: surowego naturalizmu z jednej strony, a transeadentnego absolutyzmu z drugiej, możecie uznać, że typ teizmu, który pozwałam sobie nazwać meliorystycznym, jest tym właśnie, którego pożądamie.

DYLEMAT DETERMINIZMU.

Odczyt wygłoszony dla słuchaczy teologii na uniwersytecie Harwarda
(w Bostonie).

Wśród ogółu przeważa opinia, że oddawna już wyciśnięto wszystek sok z dyskusyi nad wolnością woli i że żaden nowy szermierz nie może uczynić nic więcej nad odgrzewanie zużytych argumentów, które wszysecy już słyszeli.

Jest to błąd radykalny. Nie znam przedmiotu mniej zużytego, w którymby gieniusz wynalazcy mógł znaleźć lepszą sposobność do odsłonięcia nowych widnokręgów, może nie do wymuszenia wniosku, lub uzyskania zgody przeciwnika, lecz w każdym razie do pogłębienia naszego poczucia o tem, co stanowi w istocie punkt sporny i co zawarte jest w ideach przeznaczenia i wolności woli.

Tuż obok siebie niemal widzieliśmy w ciągu niewielu lat ubiegłych wychodzące w szybkim następstwie z pod prasy dzieła, przedstawiające alternatywę tę w zupełnie nowem świetle. Nie mówiąc już o angielskich uczniach Hegła, jak Green i Bradley, nie mówię już o Hintonie i Hodgsonie, ani też o Hazardzie, widzimy w pismach Renouviera, Fouillée'go i Delboeufa¹⁾, jak zupełnie zmieniona i odświeżana jest forma wszystkich dawnych dyskusyi.

Nie mam pretensyi współzawodniczenia w oryginalności z żadnym z wymienionych mistrzów, a ambicya moja ogranicza się do jednego tylko drobnego punktu. Jeśli uda mi się uczynić dla was dwa wnioski, wynikające z determinizmu, jaśniejszymi, niż były dotąd, dam wam możność zdecydowania na korzyść tej doktryny lub przeciwko niej z le-

¹⁾ Dodać do tego należy także Karola S. Peirce'a; ob. *Monist* r. 1892 i 1893.

pszym zrozumieniem tego, o czym sądzicie. A jeśli wolicie nie decydować zgoła, lecz trwać w wątpliwościach, będziecie przynajmniej jaśniej widzieli, jaki jest przedmiot waszej wątpliwości. Tak więc na samym progu już zrzekam się wszelkiej pretensyi dowiedzenia wam, że wolność woli jest prawdą. Najwyżej spodziewam się, że niektórzy z was zechcą pójść za moim przykładem, przypuszczając, iż jest ona prawdą postępując tak, jakby prawdą była. Jeśli prawdą jest, zdaje mi się, że prawdziwość jej wynika ze ścisłej logiki przedmiotu. Prawdziwość ta nie powinna być wciśnięta bądź co bądź w nasze obojętne na nią gardziele. Powinna być przyjęta swobodnie przez ludzi, którzy mogliby w równej mierze odwrócić się od niej. Innemi słowy, jeśli jesteśmy wolni, pierwszy akt naszej wolności powinien polegać, zgodnie z wszelką właściwością wewnętrzną, na tem, iż będziemy twierdzili, że jesteśmy wolni. Powinno to wykluczyć, jak mi się zdaje, z wolnościowej strony zagadnienia wszelką nadzieję przymusowego dowodzenia, dowodzenia, bez którego ja przynajmniej rad będę obejść się zupełnie.

Przyjmując to na początek możemy postępować dalej. Musimy wszakże porozumieć się co do innego jeszcze punktu. Argumenty, którymi będę się posługiwał, spoczywają na dwóch przypuszczeniach: najprzód, że gdy tworzymy teorie świata i dyskutujemy nad nimi, czynimy to w tym celu, aby wytworzyć sobie pojęcie o rzeczach, któreby dało nam podmiotowe zadowolenie; powtóre, jeśli mamy dwa poglądy, a jeden z nich wydaje się nam na ogół racjonalniejszym od drugiego, mamy prawo przypuszczać, że jest on zarazem prawdziwszy. Mam nadzieję, że wszyscy zgodzicie się przyjmując razem ze mną te przypuszczenia; obawiam się bowiem, że jeśli ktośkolwiek z obecnych nie zgodzi się na nie, nie znajdzie wiele pouczającego we wszystkim, co mam do powiedzenia.

Nie mogę zatrzymywać się tu nad argumentami dotyczącymi tego punktu; lecz sam jestem przekonany, że wszystkie wspaniałe udoskonalenia nauk matematycznych i fizycz-

nych — nasze doktryny o ewolucyi, jednostajność praw i wszystko inne — wypływa z niestłumionego pragnienia, ukształtowania wszechświata w umysłach naszych według bardziej racjonalnej formy, niż ta, którą nadaje mu surowy porządek naszego doświadczenia. Świat okazał się w znacznej mierze plastycznym w stosunku do owych żądań racjonalności. Jak dalece okaże się takim w dalszym ciągu, nikt nie może tego przewidzieć. Jedyńm sposobem przekonania się o tem, jest próba; co do mnie, czuję się równie swobodnym w probowaniu pojęć co do ich racjonalności etycznej, jak i co do ich racjonalności mechanicznej lub logicznej. Jeśli pewna formuła mająca ująć istotę świata obraża moje wymagania etyczne, czuję się również upoważnionym do odrzucenia jej, lub przynajmniej do powątpiewania o niej, jak w wypadku, kiedy nie czyni zadość moim żądaniom jednostajności i konsekwencji; każde bowiem z tych wymagań jest, o ile sądzić mogę, również podmiotowe i uczuciowe.

Zasada przyczynowości, na przykład, czemże jest, jak nie postulatem, próżną nazwą, zawierającą jedynie żądanie, aby następstwo wypadków okazało się kiedyś głębszym rodzajem zależności jednej rzeczy do drugiej, niż proste, dowolne ich postawienie obok siebie, jakie dostrzegamy w zjawisku? Jest ona takim samym ołtarzem dla nieznanego boga, jak ten, który Św. Paweł wznosił w Atenach. Wszystkie nasze ideały naukowe i filozoficzne są ołtarzami nieznanych bogów. Jednostajność przyrody jest nim w tej samej mierze, co i wolność woli. Jeśli przyjmniemy to, możemy walczyć równą bronią. Lecz jeśli ktoś twierdzi, że gdy wolność i różnorodność są przede wszystkim żądaniami podmiotowemi, konieczność zaś i jednostajność są czemś całkowicie odmiennem, nie widzę, jakbyśmy mogli dyskutować wogóle.

„Cała historia poglądów ogółu na przyrodę zwalcza założenie, że myśl o powszechnym porządku fizycznym mogła powstać z biernego ujęcia i kojarzenia po-

szczególnych wyobrażeń (perceptio¹⁾). Jakkolwiek niewątpliwem jest, że ludzie wnioskują od znanych wypadków ku nieznanym, jest niemniej pewnem, że metoda ta, gdyby została ograniczona do materiałów zjawiskowych samorzutnie nam się nasuwających, nigdyby nie doprowadziła do przekonania o powszechnej jednostajności, lecz raczej do przeświadczenia, że prawo i bezprawie rządzą światem na przemian. Ze stanowiska ścisłego doświadczenia nie egzystuje nic, prócz sumy poszczególnych wyobrażeń, niekiedy zgodnych, w innych wypadkach sprzecznych.

„Że więcej jest porządku w świecie, niż się wydaje na pierwszy rzut oka, wykrywamy to nie wcześniej, jak zaczynamy *szukać porządku*. Pierwszą pobudką

¹⁾ (*Przypisek tłumacza*). Obecna redakcja „Biblioteki filozoficznej“ przyjęła terminologię, której tłumacz zmuszony jest trzymać się w tym przekładzie, chociaż sam odmiennej używa stale i nie sądzi, aby ta nowa terminologia zgodna była z duchem języka lub z ustaloną tradycją. Jakkolwiek nieuniknione jest w tych warunkach powikłanie i ciemność, gdy każdy niemal autor swojej trzyma się terminologii, sądzimy, że chociaż częściowem ułatwieniem dla czytelnika będzie podanie klucza do przejścia od jednej do drugiej.

Oto znaczenie niektórych wyrazów:

termin łaciński	w terminologii <i>Bibl. fil.</i>	w terminologii przez autora stale używanej:
perceptio	wyobrażenie	ujęcie (od percipere ujmować)
representatio	przedstawienie	wyobrażenie (odtworzenie ujęcia) Dowgird, Kremer, Struve i cała literatura
intuitio	wyobrażenie	intuicyja — klasa obejmująca zarówno ujęcia (realne) jak i utwory <i>naoczne</i> (a więc o charakterze ujęciowem) umysłowego pochodzenia.

ku temu są względy praktyczne: skoro tylko mamy osiągnąć cel, musimy znać pewne środki, obdarzone niewątpliwymi własnościami lub powodujące także skutki. Lecz potrzeba praktyczna jest tylko pierwszą sposobnością, pobudzającą nas do zastanowienia się nad warunkami prawdziwej wiedzy; a gdybyśmy nawet nie mieli takich potrzeb, znalazłyby się wszakże pobudki, któreby nas wyprowadziły po za fazę prostego kojarzenia. Nie z jednakowem bowiem zajęciem, lub raczej brakiem zajęcia człowiek przygląda się tym sprawom przyrodniczym, w których jakaś rzecz związana jest z swym poprzednim towarzyszem, lub tym, w których wiąże się z czem innem. *Pierwsza z tych spraw zostaje w harmonii z warunkami naszego myślenia*: ostatnia z nimi nie harmonizuje. W pierwszej pojęcia, sądy ogólne i wnioski stosują się do rzeczywistości; w drugiej nie mają tego zastosowania. Tak więc zadowolenie umysłowe, które człowiek najsamprzód otrzymuje bez zastanowienia się, pobudza w nim wreszcie świadome pragnienie: znaleźć owe racjonalne ciągłości w całym zakresie świata zjawiskowego, ciągłości, konieczności i jednostajności stanowiące pierwiastek podstawowy, i zasadę przewodnią jego własnej myśli ¹⁾.

Na początek więc powinienem przypuścić, że obeznani jesteście ze wszystkimi głównymi argumentami w tym zakresie.

Nie mogę zatrzymywać się nad dawnymi dowodami, spoczywającymi na przyczynowości, na statystyce, na pewności, z jaką możemy przepowiadać postępowanie naszych znajomych, na stałości charakteru i t. d.

Istnieją jednak dwa *wyrazy*, któremi przepełnione są zwykle argumenty klasyczne, z którymi powinniśmy się natychmiast rozprawić, jeśli chcemy dokonać postępu. Jednym

¹⁾ Sigwart. *Logik*, T. II, str. 382.

z nich jest chwalaący wyraz *wolność*; drugim ganiące słowo *przypadek*.

Pragnę zachować wyraz „przypadek“, lecz chciałbym się pozbyć słowa „wolność“. Pojęcie pochwalne, które się z nim wiąże, tak zasłoniło pozostałą treść jego znaczenia, że obie strony pretendują do monopolu jego użycia, a determiniści dzisiejsi twierdzą, że oni to są prawdziwymi obrońcami wolności. Determinizm dawniejszy był twardy. Nie cofał się przed wyrazami: przeznaczenie, związanie woli, konieczność i podobnymi do tych. Dziś mamy do czynienia z *miękkim* determinizmem, który obawia się surowych wyrazów, a zapierając się fatalizmu, konieczności, a nawet przeznaczenia, twierdzi, że istotna nazwa jego jest wolność, wolność jest bowiem tylko zrozumianą koniecznością, a niewola doprowadzona do najwyższego stopnia identyczną jest z prawdziwą wolnością. Nawet pisarz tak mało przyzwyczajony do posługiwania się miękkimi wyrazami, jak Hodgson, nie waha się nazwać siebie „deterministą wolnościowym“.

Wszystko to jest trzęsawiskiem wykrętów, wśród których zatarła się zupełnie istotny problemat faktyczny. We wszystkich tych znaczeniach wolność nie przedstawia żadnych zagadnień. Mniejsza o to, co pod tym wyrazem rozumieją mięcy determiniści — czy mają na myśli działanie bez przymusu wewnętrznego, czy postępowanie prawe, czyli też zgodzenie się na prawo ogólne — któż nie może im odpowiedzieć, że niekiedy jesteśmy wolni, niekiedy zaś nie? Istnieje wszakże istotny problemat, spór o fakt, nie zaś o wyrazy, spór największej doniosłości, rozstrzygany często bez dyskusyi w jednym zdaniu, lub jednym dodatkiem do zdania, przez pisarzy, którzy przędą całe rozdziały, usiłując wykazać czem jest wolność „prawdziwa“. O tej to właśnie kwestyi determinizmu mamy dziś mówić.

Na szczęście nie ma żadnej dwuznaczności w tym wyrazie, ani w przeciwnym mu indeterminizmie. Każdy z nich oznacza odmienny sposób, stawania się rzeczy, a ich zimne, matematyczne brzmienie nie łączy się z żadnem kojarzeniem

uczuciowem, które mogłoby z góry przechylić nasz sąd na jakąkolwiek stronę. Już zaznaczyłem jednak przed chwilą, że ściśle niemożliwem jest znalezienie jakiegokolwiek zewnętrzznego dowodu na korzyść determinizmu lub indeterminizmu. Przyjrzyjmy się więc różnicy między nimi i spróbujmy zdecydować sami. Co twierdzi determinizm?

Twierdzi on, że te części wszechświata, które już są założone, wskazują i wyrokują o tem, jakimi muszą być inne. Przyszłość nie kryje w swem łonie żadnych dwuznacznych możliwości: ta część, którą nazywamy teraźniejszością, daje się pogodzić z jedną tylko całością. Wszelkie inne przyszłe jej uzupełnienie, prócz tego, które od czasów odwiecznych zostało ustanowione, jest niemożliwe. Całość jest w każdej części i spaja ją z pozostałemi w bezwzględną jedność, w bryłę żelaza, w której nie może być żadnej dwuznaczności, ani cienia zboczenia z drogi wytkniętej.

„Razem z pierwszą bryłą ziemi ulepił oni ostatniego człowieka i tu zasiał ziarno ostatniego żniwa; a pierwszy poranek stworzenia nakreślił to, co będzie czytał ostatni wieczór porachunku“.

Indeterminizm przeciwnie twierdzi, że części mają pewną swobodę w swoich wzajemnych stosunkach, tak iż założenie jednej z nich nie określa z koniecznością czem mają być inne. Dopuszcza, że możliwości mogą być liczniejsze od aktualności i że rzeczy nieznanne jeszcze umysłowi naszemu mogą być i same przez się nieokreślone. Z dwóch możliwych w przyszłości wypadków, które sobie wyobrażamy, każdy może być w rzeczywistości możliwym, a jeden z nich staje się niemożliwym dopiero w chwili, gdy drugi wyklucza go stając się rzeczywistością. Tak więc indeterminizm zaprzecza, iżby świat był nierozzerwalną jednością faktyczną. Twierdzi on, że istnieje w nim pewien ostateczny pluralizm i stwierdza niejako nasz potoczny, niesofistyczny pogląd na rzeczy. Dla niego w rzeczywistości pływają niejako na szerszym oceanie możliwości, z którego zostają wybierane; *gdzieś* istnieją takie możliwości i tworzą część prawdy.

Determinizm twierdzi przeciwnie, że ich *nigdzie* niema, oraz że konieczność z jednej strony, a niemożliwość z drugiej, są jedynymi kategoriami rzeczywistości. Możliwości, które nie zostały urzeczywistnione, są dla deterministów czystemi złudzeniami; nigdy nie były one możliwościami. Niema nic nieokreślonego w całym wszechświecie, powiadają oni; wszystko, co jest, było lub będzie rzeczywistem, było już od nieskończoności wieków w nim zaznaczone. Obłok alternatyw, którym otaczają umysły nasze całą tę masę rzeczywistości, jest obłokiem złudzeń, których jedyną właściwą nazwą jest „niemożliwość“.

Widzimy, że przedmiot sporu jest zupełnie wyraźny, i że żadna zachwalająca terminologia nie może go osłonić lub wykreślić. Prawda musi być po jednej lub po drugiej stronie, a skoro znajdzie się po jednej, druga okaże się błędną.

Zagadnienie dotyczy jedynie istnienia możliwości w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, t. j. rzeczy, które mogą, lecz nie muszą być. Obie strony przyznają np. że nastąpił akt woli. Indeterminiści twierdzą, że inne postanowienie mogłoby nastąpić na jego miejscu; determiniści, przeciwnie, przysięgają, że nic innego nie mogłoby się zdarzyć. Czy wiedza może być powołaną do rozstrzygnięcia, który z tych dwóch bezwzględnych przeciwników ma słuszość? Wiedza twierdzi, że nie wysnuwa innych wniosków prócz takich, które są oparte na faktach, a więc dotyczących rzeczy, które istotnie miały miejsce; lecz w jakiż sposób jakakolwiek bądź pewność, że coś stało się istotnie, może dać nam najmniejsze ziarno wiedzy o tem, czy inna rzecz mogłaby lub nie mogła stać się na jej miejscu? Tylko fakta mogą być dowiedzione przez inne fakta. Z rzeczami, które są tylko możliwością, nie zaś faktem, fakta nie mają nic do czynienia. Jeśli nie mamy innego dowodu prócz istniejących faktów, kwestya możliwości musi zostać tajemnicą nigdy nie dającą się wyjaśnić.

Prawdą jest, że fakta praktycznie nie wpływają na to, czy zostajemy deterministami, czy indeterministami. Zape-

wne nie omieszkamy cytować faktów na korzyść każdej z tych doktryn; jeśli jesteśmy deterministami, mówimy o nieomyślności, jaką możemy przepowiedzieć postępowanie naszych znajomych; jeśli jesteśmy indeterministami, kładziemy nacisk na to, że właśnie wskutek niemożliwości przewidzenia postępowania ludzkiego, czy to w wojnie, czy to w sztuce rządzenia, czy w jakiegokolwiek innej, większej lub mniejszej intrydze lub sprawie ludzkiej, życie jest grą tak niespokojną i pełną ryzyka. Kto jednak nie widzi całej rozpaczliwej niedostateczności owych tak zwanych dowodów przedmiotowych z obu stron? To, co zapełnia przerwy w naszym umyśle, nie jest czemś przedmiotowym, ani zewnętrznym. To, co nas dzieli na zwolenników lub przeciwników możliwości, są to różne wierzenia, czy postulaty — postulaty racjonalności. Temu świat wydaje się bardziej racjonalnym z możliwościami, tamtemu przy wykluczeniu możliwości; a cokolwiek będziemy mówili o poddaniu się oczywistości, monistami lub pluralistami, deterministami lub indeterministami czyni nas w gruncie rzeczy tego rodzaju poczucie.

Twierdzą poczucia deterministycznego jest niechęć do idei przypadku. Skoro zaczynamy mówić do naszych przyjaciół o indeterminizmie, dostrzegamy, że znaczna ich część potrzęsa głową. Owo wyobrażenie o możliwości alternatyw powiadają oni, owo przypuszczenie, że jedna z kilku rzeczy może zdarzyć się, jest to w gruncie rzeczy tylko pośrednia nazwa dla przypadku; przypadek zaś jest pojęciem, którego żaden zdrowy umysł nie może tolerować w świecie ani na chwilę. Czemże on jest, jeśli nie jawną niedorzecznością, zaprzeczeniem zrozumiałości i prawa? A jeśli najmniejsza jego cząstka znajduje gdzieśkolwiek miejsce, co może zabezpieczyć całe stworzenie od zapadnięcia się, gwiazdy od zagaśnięcia i od powrotu rządów chaosu?

Takie uwagi o przypadku zamykają dyskusję bardzo prędko.

Zaznaczyłem już, że chciałbym zachować użycie wyrazu „przypadek“. Przyjrzyjmy się, jakie jest jego znaczenie

i czy jest w rzeczywistości takim straszidłem. Sądzę, że śmiało chwytając pokrzywę, pozbawimy ją siły parzącej.

Parząca siła wyrazu „przypadek“ tkwi, zdaje się, w przypuszczeniu, że wyraz ten ma jakieś znaczenie pozytywne i że jeśli coś zdarza się przypadkowo, musi to być coś zasadniczo nieracjonalnego i niedorzecznego. W rzeczywistości „przypadek“ nie znaczy nic podobnego. Jest to wyraz czysto negatywny i względny¹⁾ nie dający żadnej informacji o tem, do czego jest zastosowany, prócz tego, iż jest ono pozbawione związku z czemś innem, że nie jest zależne, zabezpieczone lub spowodowane przez inne rzeczy, poprzedzające jego rzeczywistą obecność. Ponieważ punkt ten jest najbardziej subtelny z całego odczytu a zarazem tym, od którego wszystko pozostałe zależy, prosiłbym udzielić mu szczególną uwagę.

Chcę powiedzieć, że jeśli nazywamy jakąś rzecz przypadkową, nie mówimy nic o tem, czym jest ta rzecz sama w sobie. Może to być zła rzecz, albo dobra. Może być jasnością, przejrzystością, wcieloną doskonałością obejmującą cały system innych rzeczy w niewyobrażalnie doskonały sposób, skoro się raz zdarzyła. Wszystko, co chcemy powiedzieć, nazywając ją „przypadkiem“ jest to, że nie mamy gwarancyi, iż nie mogłoby wypaść inaczej. Systemat bowiem innych rzeczy nie ma żadnego pozytywnego wpływu na rzecz przypadkową. Pochodzenie jej jest niejako negatywne; wymyka się nam i woła: „Precz z rękami!“ Zdarza się, gdy ma się zdarzyć, jako dar z wolnej ręki, lub wcale się nie zdarza.

Ta negatywność jednakże i ta nieprzejrzystość rzeczy przypadkowej, gdy ją rozważamy z zewnątrz lub ze stanowiska poprzednich albo odległych rzeczy, nie wyklucza tego, iż ma ona pewną pozytywność i pewną promiennność z wewnątrz w właściwym sobie miejscu i czasie. Wszystko,

¹⁾ Mówiąc technicznie jest to wyraz o znaczeniu pozytywnem, lecz o współoznaczeniu negatywnem. Inne rzeczy zamilczają o tem czym jest; sam on tylko decyduje o tem w chwili, gdy się objawia.

o czem twierdzi jej charakter przypadkowy, polega na tem, że jest w niej coś, co rzeczywiście do niej należy, coś, co nie jest bezwarunkową własnością całości. Jeśli całość pozbawiona jest tej własności, musi czekać zanim ją posiędzie, jeśli to jest rzeczą przypadku. Że wszechświat może być w istocie rodzajem towarzystwa akcyjnego tego typu, w którym wspólnicy mają ograniczone udziały i ograniczone władze, jest to oczywiście pojęcie proste i wyobrażalne.

Nie mniej wszakże wiele osób przemawia tak, jak gdyby najmniejsza doza nieciągłości pomiędzy częściami wszechświata, najmniejszy ślad niezależności, najlżejsze drżenie niepewności o tem, co ma być, zburzyłyby wszystko i zamieniły ten piękny świat w rodzaj bezładnego stosu gruzów. Skoro przyszłe chcenia ludzkie są z natury rzeczy jedynymi rzeczami niepewnymi, które możemy uważać za takie, pozwólcie mi zatrzymać się na chwilkę, aby przekonać się, czy ich niezależny i przypadkowy charakter musi pociągać za sobą takie okropne następstwa dla całego wszechświata.

Co rozumiemy twierdząc, że droga, którą pójdę do domu po skończeniu tego wykładu jest niepewna i stanowi rzecz przypadku w chwili obecnej? Znaczy to, że mamy na myśli albo Divinity Avenue, albo Oxford Street, lecz że tylko jedna z nich, a mianowicie jedna z dwóch zostanie obrana. Proszę was przyjąć zupełnie poważnie, że ta niepewność mego wyboru jest rzeczywistą, a następnie uczynić niemożliwe przypuszczenie, że wybór odbył się dwa razy i że za każdym razem wypadła inna ulica. Innemi słowy proszę wyobrazić sobie, że poszedłem najprzód po Divinity Avenue, a następnie proszę wyobrazić sobie, że potęgi rządzące światem zamieniły w nicosć owe dziesięć minut czasu, wraz ze wszystkim, co w sobie zawierał, i umieściły mię napowrót u drzwi tej sali zupełnie tak, jak było przed chwilą dokonania wyboru. Proszę sobie teraz wyobrazić, że gdy wszystkie inne okoliczności pozostają te same, ja czynię wybór odmienny i idę po ulicy Oxfordzkiej. Jako bierni widzowie spoglą-

dacie na to i widzicie dwa sprzeczne z sobą światy: jeden, w którym ja idę po Divinity Avenue, drugi z tym samym ja, idącym po ulicy Oxfordzkiej. Jeśli jesteście deterministami uważacie, iż jeden z tych światów był już odwiecznie niemożliwym. Sądźcie, iż był niemożliwym wskutek wewnętrznej nieracyonalności, czyli przypadkowości w nim zawartej. Lecz patrząc z zewnątrz na te światy, czy możecie zdecydować, który z nich jest niemożliwy i przypadkowy, a który racjonalny i konieczny? Wątpię czy najlepiej uzbrojony determinista może posiadać najmniejszy brząsk światła co do tego punktu. Innemi słowy, każdy z dwóch światów *po fakcie dokonanym* i tylko po nim okazałby się dla naszych środków obserwacji i rozumienia, również racjonalnym jak drugi. Nie byłoby żadnego probieża, na podstawie którego moglibyśmy uznać jeden za konieczny, drugi za przypadkowy.

Przypuśćmy teraz, że uwolnimy bogów od ich przypuszczalnego zadania i założymy, że wybór mój raz będąc dokonany, został takim na zawsze. Idę po Divinity Avenue naprawdę i bądź co bądź. Jeśli jako dobrzy determiniści będziecie twierdzili to, co wszyscy dobrzy determiniści twierdzą punktualnie, to jest, że według natury rzeczy nie mógłbym pójść po Oxford Street — że gdybym tak uczynił, byłby to przypadek, nieracyonalność, obłąd, straszliwa przerwa w przyrodzie — ja zwrócę poprostu waszą uwagę na to, że twierdzenie wasze jest tem, co Niemcy nazywają *Macht-spruch*, to jest proste twierdzenie, wyblaskujące, jako dogmat, a nie oparte na żadnem poznaniu szczegółów. Przed wyborem każda z dwóch ulic wydaje mi się również naturalną, jak inna. Gdyby się zdarzyło, że wybrałbym ulicę Oxfordzką, Divinite Avenue wystąpiłaby w waszej filozofii jako przerwa w przyrodzie, a oświadczylibyście to z najlepszym w świecie sumieniem deterministycznym.

Cóż znaczy w takim razie owo oburzenie na przypadek, którego, gdybyśmy go mieli przed sobą, nie moglibyśmy w żaden sposób odróżnić od konieczności racjonalnej! Obra-

łem najpospolitszy z przykładów, lecz żaden przykład nie doprowadziłby nas do odmiennego wyniku. Jakie bowiem są alternatywy, które w rzeczywistości ma przed sobą wola ludzka? Jakie są owe przyszłości, które dziś wydają się nam przypadkowemi? Czyż nie są wszystkie podobne do Divinity Avenue i Oxford Street w naszym przykładzie? Czyż nie są wszystkie rodzajami rzeczy już tu obecnymi i spoczywającymi na istniejącem rusztowaniu przyrody? Czy ktokolwiek-bądź próbował kiedy wytworzyć coś bezwzględnie przypadkowego, cośkolwiek zupełnie nieodpowiadającego pozostałej części świata? Czyż nie wypływają zarówno z przeszłości wszystkie pobódki nurtujące nas, wszystkie przyszłości ofiarujące się naszemu wyborowi; i czy każda z nich, bądź to urzeczywistniona przez przypadek, bądź przez konieczność, w chwili, gdy zostanie urzeczywistniona, nie wyda się nam dostosowaną do tej przyszłości i splatającą się w sposób nieprzerwany ze zjawiskami już obecnymi? ¹⁾

Im więcej zastanawiamy się nad tym przedmiotem, tem bardziej dziwimy się, że tak bezpodstawny hałas, jak owo oburzenie się na przypadek mógł znaleźć tyle odgłosu w sercach ludzkich. Jest to słowo, które niczego nie uczy nas

¹⁾ Ulubionym dowodem przeciwko wolności woli jest ten, że gdyby była prawdą, zabójca czyjś mógłby być z równym prawdopodobieństwem jego najlepszym przyjacielem lub najgorszym wrogiem, że matka z równym prawdopodobieństwem zadusiłaby swoje dziecko, jak i dałaby mu piersi, że każdy z nas zarówno gotów byłby wyskoczyć z okna IV-go piętra, jak i zejść przez drzwi frontowe i t. d. Ci, którzy posługują się tymi dowodami, powinni być wykluczeni z dyskusyi, dopóki nie dowiedzą się na czem polega właściwe zagadnienie: „Wolność woli“ nie znaczy, że wszystko, co da się pomyśleć fizycznie, jest także i moralnie możliwem. Twierdzi ona tylko, że z alternatyw, które rzeczywiście kuszą naszą wolę, więcej niż jedna możliwa jest w istocie. Oczywiście, iż alternatywy pociągające w ten sposób wolę naszą, są bez porównania mniej liczne, niż fizyczne możliwości, które możemy sobie na zimno wyobrazić. Osoby które rzeczywiście czują taką pokusę, zabijają niekiedy najlepszych przyjaciół, matki zabijają nieraz własne dzieci, ludzie skaczą z czwartego piętra i t. d.

o tem czym jest przypadek, lub o tem, jak przypadek funkcjonuje; a użycie jego, jako hasła boju, świadczy jedynie o usposobieniu do absolutyzmu intelektualnego o rządaniu, aby świat był spójną całością, podległą tylko jednej władzy, — usposobienie i żądanie, któremu świat nie ma wcale obowiązku ulegać. Ze wszelkich względów dających się zewnętrźnie sprawdzić, świat, w którym alternatywy obecnie dzielące *wasz* wybór byłyby decydowane w sposób przypadkowy, byłyby *dla mnie* bezwzględnie niedającym się wyróżnić od świata, w którym teraz żyję. Skłonny więc jestem nazwać go, o ile pozwolicie na to, światem przypadkowym dla mnie. Dla was wprowadzie te same akta wyboru, które wydają mi się tak ślepy, nieprzejrzysty i zewnętrzny, posiadają przeciwność tych własności, gdyż wy jesteście w nich samych i powodujecie je. Wam przedstawiają się one, jako decyzje, decyzje zaś są dla tych, kto je przyjmuje, zupełnie odrębnymi faktami psychicznymi. Samoświecające i samousprawiedliwiające się w chwili żywej, w której mają miejsce, nie domagają się żadnego momentu zewnętrznego, któryby wycisnął na nich piętno lub ustanowił ich związek z pozostałą przyrodą. One to raczej nadają przyrodzie ciągłość, przez swą dziwną a intensywną czynność zezwolenia na jedną z możliwości, a odmawiania zgody na inną, przeobrażając dwuznaczną i niepewną przyszłość w niezmienną i prostą przeszłość.

Lecz, jak na dzisiaj, nie mamy do czynienia z psychologią tego przedmiotu. Spór o determinizm i przypadkowość nie ma na szczęście nic do czynienia z tym lub owym szczegółem psychologicznym. Jest to spór nawskroś metafizyczny. Determinizm zaprzecza niepewności przyszłych zachceń, albowiem twierdzi, iż nic w przyszłości nie może być niepewnem. Lecz dosyć już powiedzieliśmy, aby zwalczyć to twierdzenie. Nieokreślone chcenie przyszłe znaczy przypadek. Nie obawiamy się, jeśli trzeba, wykrzyknąć tego jak najgłośniej; wiemy bowiem, że idea przypadku jest w gruncie rzeczy tem samym, co idea daru, z tą różnicą, że pierwsze

jest terminem nagannym, drugie zaś pochwalnym, oznaczającym coś, czego nie mamy prawa domagać się. A czy wyraz jest lepszym, czy gorszym przez to, że ma charakter przypadku lub daru, będzie to zależało całkowicie od tego, jaką okaże się owa rzecz niepewna a której nie możemy się domagać.

*

*

*

Prowadzi to nas wreszcie do naszego przedmiotu. Widzieliśmy, co znaczy determinizm; widzieliśmy, że indeterminizm można utożsamić z przypadkiem; widzieliśmy wreszcie, że przypadek, od którego nam każą odwracać się, jako od zakały metafizycznej oznacza tylko ten fakt negatywny, że żadna część świata, jakkolwiek rozległa, nie może rościć pretensyi do bezwzględego panowania nad losami całości. Przy roztrząsaniu znaczenia wyrazu „przypadek“ mogło się nieraz wydać, jakobyśmy chcieli udowodnić jego rzeczywiste istnienie. Nie miałem dotąd tego na myśli. Nie dowiedliśmy dotąd, czy świat, w którym żyjemy, jest światem przypadku, czy nie; co najwyżej zgodziliśmy się na to, że tak się wydaje. Teraz zaś powtarzam to, co powiedziałem na początku, że ze stanowiska czysto teoretycznego zagadnienie jest nierozwiązalne. Jediną rzeczą, którą mogę mieć nadzieję osiągnąć, jest pogłębienie naszego teoretycznego poczucia *różnicy* między światem przypadku, a światem deterministycznym; i właśnie do tego mam zamiar przystąpić wreszcie po owej długiej dyskusyi przygotowawczej.

Chciałbym przedewszystkiem pokazać wam, co zawiera się w pojęciu, że ten świat jest deterministyczny. Określenia, na które zwracam waszą uwagę, wiążą się wszystkie z faktem, że świat taki jest światem, w którym ustawicznie zmuszeni jesteśmy wydawać sądy, które pozwolicie mi nazwać *sądami żalu*. Nie przemija godzina, w którejbyśmy nie życzyli, aby cośkolwiek stało się było inaczej. A szczególnie są wśród nas tacy, których serca nigdy nie współczuły z życzeniem Omara Khayam'a:

— Abyśmy mogli pochwycić przed jej zamknięciem księgę prze-
Skłonić autora do napisania imion naszych [znaczeń,
Na szczęśliwszej karcie, lub do całkowitego ich wykreślenia.

Miłości, o gdybym spiskować mógł z tobą i z przeznaczeniem,
Aby naprawić smutny plan tych wszystkich rzeczy,
Czyliżbyśmy nie zmiażdżyli świat na kawałki, a następnie,
Czyliżbyśmy go nieprzebudowali zgodnie z życzeniami naszego serca?

Nie ulega zaprzeczeniu, że większość tych żalów jest
niedorzeczna, a pod względem wartości filozoficznej stoi na
równi z krytyką wszechświata owego przyjaciela naszych lat
dziecinnych, bohatera bajki *Ateusz i żółdź*.

— Szaleńcze, gdyby gałąź ta rodziła dynie,
Twoje kaprysy nie miałyby żadnego skutku i t. d.

Nawet ze stanowiska naszych własnych celów, prawdo-
podobnie źlebyśmy przerobili świat. O ileż gorszym okazał-
by się ze stanowiska tych celów, których dostrzedz nie mo-
żemy! Dlategoż to roztropni ludzie starają się jak naj-
mniej oddawać się żalom. Jakkolwiek bądź niektóre żale są
bardzo uporczywe i trudne do stłumienia, na przykład żale
z powodu bezcelowego okrucieństwa lub zdrady, niezależnie
od tego, czy przez nas, czy przez innych popełnionych. Wąt-
pie, czy ktokolwiek może zostać *na wskroś* optymistą po
prze czytaniu zeznania zabójcy w Brocktowna przed kilku
dniami: chcąc się pozbyć żony, której egzystencya przeszkad-
zała mu, zwabił ją w puste miejsce i czterokrotnie strzelił
do niej; a gdy leżąc na ziemi rzekła do niego: „Wszak nie
uczyniłeś tego z zamiarem, mój drogi?” Odpowiedział: „Nie,
nie uczyniłem tego z zamiarem“, a jednocześnie podniósł
z ziemi głaz i roztrzaskał jej czaszkę. Taki wypadek, obok
łagodnego wyroku i pewności siebie więźnia, jest polem do
nieskończonych żalów, w których szczegóły nie potrzebuje-
my tu wchodzić. Czujemy to, że chociaż doskonale mecha-
nicznie przystosowane do reszty wszechświata, wypadek taki
jest złym przystosowaniem moralnym, i że cokolwiek bądź
innego byłoby istotnie lepszym na jego miejscu.

Lecz dla filozofii deterministycznej zabójca, wyrok i optymizm więźnia były w równej mierze konieczne odwiecznie i nic innego nie miało najmniejszej szansy zająć ich miejsca. Przyjęcie takiej szansy, jak twierdzą determiniści, byłoby samobójstwem rozumu; powinniśmy więc uzbrajać serca nasze przeciwko takiej myśli. Tu właśnie widzimy pierwsze z owych trudnych założeń determinizmu i monizmu, które chciałbym odsłonić przed wami. Gdyby owo zabójstwo Brocktońskie było nieuniknionem następstwem reszty świata, gdyby miało nastąpić w swojej określonej godzinie i gdyby nic innego nie zostawało w zgodzie z istotą całości, co mamy myśleć o wszechświecie? Czy mamy uporczywie trzymać się naszego sądu żalu i twierdzić, że chociaż to jest *niemożliwem*, jednak chciało by się, aby był¹⁾ lepszy świat z czemś odmiennem od owego Brocktońskiego zabójstwa? Zdaje się to rzeczą naturalną i samorzeczną dla nas, a jednak jest to świadome przyjęcie pewnego rodzaju pesymizmu. Sąd żalu nazywa zabójstwo złem. Nazwać rzecz złą znaczy to, jeśli wogóle znaczy cośkolwiek, że rzecz nie powinna mieć miejsca, że coś innego powinno było stać się zamiast niej. Determinizm zaprzeczając, że cośkolwiek innego mogło stać się na jej miejscu, określa w rzeczywistości wszechświat, jako miejsce, w którym to co powinno być jest niemożliwem; innemi słowy widzi w nim organizm zakażony nieuleczalną niemocą, niedającą się naprawić wadą. Pesymizm takiego Schopenhauera nie twierdzi nic nad to, że zabójstwo jest symptomem i że jest złym symptomem, albowiem należy do złej całości, która nie może inaczej ujawnić swojej istoty, jak tylko wydając podobne objawy. Żal spowodowany morderstwem musi się przeobrazić, jeśli jesteśmy deterministami i konsekwentni, w inny szerszy żal. Niedorzecznością jest ubolewać nad samem zabójstwem. Skoro inne rzeczy są tem,

¹⁾ W języku angielskim występuje tu jaśniej sprzeczność logiczna, wyraz bowiem „would“ obok symbolizowania czasu przyszłego warunkowego oznacza „chciałby“ (*Przyp. Hom.*).

czem są, nie mogło ono nie mieć miejsca. Powinniśmy ubolewać nad całokształtem rzeczy, w którym zabójca jest tylko jednym z ogniw. Nie widzę możliwości uchronić się od tego wniosku pesymistycznego, jeśli zostając deterministami, przyznamy sobie prawo do sądów żalu.

Jedyną ucieczką deterministyczną od pesymizmu jest całkowite odrzucenie sądów żalu. Historia świadczy, że to nie jest niemożliwe. Istnienie złego, może być dobrem. Choć jest ono w zasadzie złem, jednak świat obdarzony taką zasadą może być, mówiąc praktycznie, lepszym, niż świat bez niej. Na każdym kroku widzimy na małą skalę, że pewna ilość złego jest warunkiem do urzeczywistnienia wyższej formy dobrego. Nic nie może przeszkodzić uogólnieniu tego poglądu i rozbudzeniu zaufania, że gdybyśmy mogli oglądać rzeczy w sposób najrozleglejszy, nawet takie wypadki jak zabójstwo Brocktońskie mogłoby się okazać usprawiedliwianem zwyczajami, które po niem następują. Optymizm bądź co bądź, optymizm systematyczny i pewny siebie, optymizm, który ośmieszał Voltaire w swoim *Candide*, jest jednym z możliwych idealnych sposobów, którymi człowiek uczy siebie oceniać życie. Pozbawiony surowości dogmatycznej a oświecony wyrazem czulej i patetycznej nadziei, optymizm taki stanowił nieraz wdzięk najpiękniejszych charakterów.

— Niech pierś twa drga współdzwicznie z drgającą pieśnią
A wszystko będzie ci jasnym od wschodu do zachodu. [przyrody

Nawet okrucieństwo i zdrada mogą należeć do bezwzględnie błogosławionych owoców czasu i kłócić się z ich szczegółami, może być równoznacznem z bluźnierstwem. Jedynym rzeczywistym bluźnierstwem może być, krótko mówiąc, ów nastrój pesymistyczny, który pozwala na takie rzeczy, jak żal, wyrzuty sumienia i rozpacz.

W ten sposób nasz deterministyczny pesymizm może zamienić się w deterministyczny optymizm, kosztem stłumienia naszych sądów żalu.

Lecz czy nie doprowadza to nas bezpośrednio do cieka-

wego orzeczenia logicznego? Determinizm doprowadza nas do uznania za błędne naszych sądów żalu, albowiem są pesymistyczne, domagając się tego co jest niemożliwe, a jednak powinno było być. Lecz jakże ma się rzecz z samemi sądami żalu? Jeśli one są błędne, inne sądy, a więc sądy aprobacyjne, powinnyby zająć ich miejsce? Lecz ponieważ są konieczne, nic innego nie może być na ich miejscu. Świat więc zostaje tem czem był: miejscem, gdzie to, co powinno być, okazuje się niemożliwem. Wyciągnęliśmy jedną nogę z trzęsawiska pesymistycznego, lecz druga pograżyła się jeszcze głębiej. Ocaliliśmy czyny nasze z niewoli złego, lecz nasze sądy okazują się pośpiesznymi. Skoro zabójstwa i zdrady przestają być grzechem, żal jest niedorzecznością teoretyczną i błędem. Życie teoretyczne i życie czynne balansują na gruncie złego: gdy jedno wznosi się, drugie opada. Zabójstwo i zdrada nie mogą być dobre bez tego, aby żal nie był złem; żal nie może być dobrym bez tego, aby zdrady i zabójstwa były złe. Wszakże jedno i drugie zdaje się być dziełem przeznaczenia; coś więc jest fatalnie nierozsądnego, niedorzecznego i złego w świecie. Musi on być miejscem, którego niezbędną część stanowi albo grzech, albo błąd. Z tego dylematu niema na pozór żadnego wyjścia. Czyżbyśmy tak rychło wrócili do pesymizmu, który zdawało się pokonał? I czy nie ma możliwości nazwania z dobrym sumieniem intelektualnym zarówno dobrymi okrucieństwa i zdrady jak i niechęci lub żalu?

Z pewnością istnieje taki sposób i prawdopodobnie większość wśród was gotowa go nazwać. Lecz zanim to uczynimy, pozwólcie zwrócić uwagę waszą na to, jak nierozzerwalnie związana jest kwestya determinizmu i indeterminizmu z zagadnieniem optymizmu i pesymizmu, czyli, jak ojcowie nasi nazywali to z „zagadnieniem złego“. Teologiczna forma tych dyskusyi jest najprostszą i najgłębszą formą, z której najtrudniej znaleźć wyjście, — nie dlatego, jak mówią niektórzy z sarkazmem, że wyrzuty sumienia i żal są umiłowane przez teologów z pewną chorobliwością, jako roz-

kosze duchowe, lecz dlatego, że jest to istniejącym w świecie faktem i jako taki muszą być wzięte pod uwagę przy deterministycznej interpretacji wszystkiego, czemu być przeznaczono. Jeśli przeznaczeniem ich być błędem, czy nietoperze skrzydło nieracjonalności nie rzuca wciąż cienia swego na świat?

*

*

*

Wyjście z powikłania znajduje się, jak powiedziałem, niedaleko. Czynności konieczne, których żałujemy, mogą być dobre, a obok tego błąd nasz, polegający na ich pożałowaniu, może być również dobry pod jednym prostym warunkiem. Warunek ten jest następujący: nie powinniśmy uważać świata za maszynę, której celem ostatecznym jest urzeczywistnienie dobra zewnętrznego, lecz raczej jako urządzenie, mające pogłębić teoretyczną świadomość tego, czym jest dobro i zło co do wewnętrznej ich istoty. Przyroda nie troszczy się o to, czy będziemy postępować źle, czy dobrze, lecz jedynie o to, abyśmy poznali dobro i zło. Życie jest nieprzerwanym zrywaniem owoców z drzewa *poznania*. Gdy myślę sam, mam zwyczaj nazywać stanowisko to *gnostycznym*. Przyjmuje ono, że świat nie jest ani złym, ani dobrym, lecz jest gnostycyzmem. Ponieważ jednak wyraz ten może wywołać nieporozumienia, będę jak najmniej posługiwał się nim, a będę raczej mówił o *subiektywizmie* i stanowisku podmiotowym.

Subiektywizm ma trzy wielkie gałęzie, które nazwiemy naukowością, sentymentalizmem i sensualizmem. Wszystkie trzy zgadzają się co do tego punktu, że cokolwiek staje się w świecie, ma znaczenie pomocnicze względem tego, co o nim myślimy lub czujemy. Zbrodnia usprawiedliwia swoją zbrodniczość tem, że budzi w nas świadomość owej zbrodniczości, a przy sposobności żal i skrucę; błąd zaś zawarty w owym żalu, a polegający na tym, iż zawiera przypuszczenie, że przeszłość mogła być inną, niż była, usprawiedliwia się jego użytecznością. Użyteczność ta polega na spotęgowaniu

naszego poczucia, *czem* jest strata niepowrotna. Gdy myślimy o niej, jak o czemś, co mogło by być („najsmutniejsze wyrazy, które wypowiada pióro lub usta“), wartość jej przemawia do nas z dziką słodyczą i przeciwnie, uczucie niechęci, z którym myślimy o tem, co, jak się nam zdaje, nsunęło ową możliwość z jej naturalnego miejsca, przyczynia najsroższe męki. Gotowi jesteśmy wykrzyknąć: cudowny podstęp przyrody, oszukującej nas, aby nas lepiej oświecić i niepozostawiającej niewykończonem niczego, co akcentować może świadomość olbrzymiej przeciwstawności tych dwóch biegunów dobrego i złego, między którymi świat odbywa swoje wahania.

Wyjaśniliśmy w ten sposób co może być nazwane dylematem determinizmu, jeśli determinizm ma jakieś znaczenie. Wprawdzie czysto mechaniczny determinizm woli o tem nie myśleć. Jest on pewien, że świat powinien uczynić zadość jego wymagalnikom ciągłości i spójności fizycznej; lecz wyśmiewa się z każdego, kto żąda konsekwencji moralnej. Sądzę jednak, że liczba czysto mechanicznych, czyli nieugiętych deterministów nie jest znaczna. Determinizm, na którego pokusy jesteście najczęściej narażeni jest ten, który nazwałem determinizmem łagodnym; determinizm, który pozwala, aby względy na dobro i zło mieszały się z przyczynami i skutkami przy ocenie, jakim jest obecny świat. Dylemat tego determinizmu stoi pomiędzy pesymizmem z jednej strony, a subiektywizmem z drugiej. Innemi słowy, jeśli determinizm ma unikać pesymizmu, musi przestać zapatrywać się przedmiotowo na dobro i zło w życiu, lecz widzieć w nich materiały same przez się obojętne, a służące ku wytworzeniu w nas świadomości naukowej i etycznej.

Niełatwem zadaniem jest uniknąć pesymizmu. Wasze własne studia wykazały wam dostatecznie, jak rozpaczliwie trudnem jest wytworzyć pojęcie o jedynej zasadzie bytu i o doskonałości tej zasady wobec codziennych faktów życia. Jeśli doskonałość jest zasadą, w jaki sposób mamy tu do czynienia z niedoskonałością? Jeśli Bóg jest dobry, jak mógł

stworzyć, a jeśli nie stworzyć to dopuścić istnienie złego. Złe musi być wytłomaczone, jako pozór, musi być zmyte ze świata; świat musi być z niego oczyszczony, jeśli dobroć Boga, oraz jego potęga nie mają być zachwiane. Z rozmaitych zaś sposobów owej dezynfekcyi i uczynienia złego mniej złem, subiektywizm zdaje się jest najlepszy ¹⁾.

Czy istotnie nasz zwykły pogląd na rzeczy zewnętrzne, jako złe lub dobre w sobie, nie jest niedorzeczny? Czy zabójstwo i zdrada uważane, jako proste wypadki zewnętrzne lub ruchy materyi, mogą być złe, jeśli niema kogoś, kto może odczuć ich charakter? Czy może być raj dobrym w nieobecności czującej istoty, która odczuwa tę dobroć? Zewnętrzne dobro i zło zdaje się praktycznie nie da się rozróżnić inaczej, jak tylko o tyle, o ile dają powód do sądów moralnych o nich. Lecz wówczas sąd moralny wydaje się rzeczą główną, fakta zaś zewnętrzne przemijającymi narzędziami do jego wywołania. Takim jest subiektywizm; każdemu z nas zapewne zdarzało się zastanawiać nad ową dziwną paradoksalnością naszej istoty moralnej, że kiedy gonitwa za dobrami zewnętrznymi wydaje się oddechem naszych nozdrzy, osiągnięcie tych dóbr byłoby, zdaje się, uduszeniem i śmiercią. Dlaczego pragnienie raju lub utopii w niebie lub na ziemi budzą taką tęsknotę za nirwaną i ucieczką? Niebo naszych szkół niedzielnych przepełnione białymi sukniami i grą harfową i elizyum podobne do damskiego stołu herbacianego, nakreślone w *Datach Etyki* Spencera, jako ostateczne urzeczywistnienie po-

¹⁾ Czytelnikowi, który twierdzi, że zadowolony jest z pesymizmu i nie ma nic przeciwko myśli, że wszystko jest złe, nie mam nic więcej do powiedzenia: żąda on od świata mniej niż ja; stawiając zaś swoje żądanie, chciałbym spojrzeć nieco dalej, zanim zrzeknę się wszelkiej nadziei zadośćuczynienia. Jeśli jednak ma jedynie to na myśli, że wadliwość pewnych części wszechświata nie przeszkadza mu zgadzać się na niego, gdyż inne części zadawalniają go witam go, jako współprzymierzeńca. Porzucił on już pojęcie całości, stanowiące istotę deterministycznego monizmu i zapatruje się na rzeczy, jak pluralista, t. j. tak, jak ja to czynię w obecnej rozprawie.

stępu, stanowią dobraną parę pod tym względem — raj leniwców w całej okazałości¹⁾. Patrzymy na nie z pośród owej mieszaniny urojeń i rzeczywistości, porywów i letargu, nadziei i obaw, agonii i zachwyków, które tworzą obecny nasz stan, a znużenie życiem jest jedynym uczuciem, które budzą w naszej piersi.

Dla naszych natur zmierzchowych, zrodzonych do walki, do rembrandtowskiego moralnego *hiaroscuro*²⁾, do ustawicznej zmienności słonecznego promienia z ciemnością, takie obrazy przepędlone samym światłem są niezadawalniające i pozbawione wyrazu; nie możemy ich ani rozumieć, ani rozkoszować się nimi. Jeśli ten ma być jedyny owoc zwycięstwa mówimy sobie; jeśli pokolenia ludzkości cierpiały i składały życie w ofierze; jeśli prorocy wyznawali a męczennicy śpiewali w ogniu; jeśli wszystkie święte łzy wylane zostały nie dla innego celu, jak tylko po to, by całe pokolenia istot tak bezprzykładnie głupich miały wystąpić na widownię i przeciągać w nieskończone wieki zadowolony z siebie i nieszkodliwy żywot, — czyż nie lepiej w takim wypadku przegrać bitwę, niż zwyciężyć, lub przynajmniej spuścić kurtynę zanim nastąpi ostatni akt sztuki, aby tak poważnie rozpoczął sprawę dziejową ocalić od tak płytkiego zakończenia?

Wszystko to mógłbym powiedzieć, gdybym się czuł powołanym do bronienia sprawy gnostycyzmu; a wątpię czy istotnie jego przyjaciele, do których nie należę, jak widzicie obecnie, mogliby powiedzieć coś nadto. Rozważane jako niezachwiana i ostateczna zdobycz każde dobro zewnętrzne staje się dla nas ciężarem. Musi ono być zagrożone, musi być przypadkowo utracone, abyśmy odczuli jego wartość. Nie, więcej, niż przypadkowo utracone! Ten tylko zna wartość niewinności, kto ją utracił i świadom jest, że strata ta jest bez-

¹⁾ Ob. *Essays by a Barrister* J. Stephensa. Londyn 1862, str. 138, 318.

²⁾ Półcień — półświatło.

powrotną. Cała głębia i szerokość życia nie objawia się świętemu, lecz grzesznikowi, który żałuje za grzechy. Nie brak występku, lecz występki zwyciężony przez cnotę stanowi, o ile się zdaje, idealny stan człowieka. A nie mamy powodu nie uważać go za trwały stan ludzkości.

Jest pewna głęboka prawda w nauce pesymistów: jest nią złudność pojęcia o postępie moralnym. Brutalniejsze formy złego ustępują miejsca innym bardziej subtelnym i bardziej jadowitym. Nasz widnokrąg moralny posuwa się razem z nami w miarę, jak my postępujemy, a nigdy nie osiągniemy owej dalekiej linii, gdzie ciemne fale zlewają się z niebieskim sklepieniem. Ostatecznym celem stworzenia może być największe wzbogacenie naszej świadomości etycznej przez najbardziej intensywne oddziaływanie kontrastów i największą różnorodność charakterów. Pociąga to za sobą oczywiście konieczność, aby jedni z nas byli naczyniami złości, inni nosicielami honoru. Lecz stanowisko podmiotowe sprowadza do wspólnego mianownika wszystkie te zewnętrzne rozróżnienia. Nędznik pędzący smutny żywot w celi skazańca wchłania może takie prawdy życiowe, które nigdy nie staną się przedmiotem posiadania wybrańca natury. A świadomość odrębna każdego z nich stanowi nieodzowną nutę wielkiego etycznego koncertu, który toczące się stulecia wydobywają z żyjących serc ludzkich.

Tyle o subiektywizmie. Jeśli dylemat determinizmu ma wybierać pomiędzy nim, a pesymizmem, nie widzę powodu do wahania ze stanowiska ściśle teoretycznego. Subiektywizm zdaje się być planem bardziej racjonalnym, a świat może nie jest niczem innym, o ile ja go znam. Jeśli ktoś posiada surowe zamiłowanie do życia, a wszystkie jego pragnienia i formy wydają się tak niezmiennie rzeczywiste, jeśli jedno i to samo słońce oświeca rzeczy najbardziej brutalne i najbardziej uduchowione, a jedno i drugie stanowi nieodłączną część bogactwa całości, wówczas odrzucanie pewnych faktów z tak potężnego wszechświata i życzenie, aby ich nie było, wydaje się chorobliwym mędrkowaniem.

Raczej obieramy stanowisko ściśle dramatyczne i traktujemy całość jako wielką powieść nieskończoną, którą duch wszechświata roztacza przed sobą w celu zadowolenia własnego ¹⁾).

Mam nadzieję, iż po tem wszystkim, co powiedziałem, nikt nie posądzi mnie o zmniejszenie wartości dowodów na korzyść subiektywizmu. A skoro teraz mam zamiar wypowiedzieć dlaczego argumenta te, jakkolwiek są potężne, nie przekonywają mnie jednak, powinniście przypuścić, iż moje zarzuty są jeszcze silniejsze.

Wyznaję szczerze, iż należą one do rzędu praktycznych. Jeśli praktycznie staniemy po stronie subiektywizmu szczerze i w sposób radykalny, spotkamy się z niektórymi jego konsekwencyami, które nakażą nam milczenie. Niech sobie subiektywizm zaczyna na drodze surowego intelektualizmu. Z natury rzeczy zmuszony będzie rozwinąć odmienną stronę i skończyć się na przewrotnej ciekawości. Odrzućcie tylko pojęcia o tem, że pewne obowiązki są dobre same przez się i że jesteśmy tu po to, aby je spełniać, niezależnie od tego, czy się nam podobają. Uświęćcie raz przeciwny pogląd, że spełnienie przez nas lub pogwałcenie obowiązku zmierza jednakowo ku wspólnemu celowi, ku osiągnięciu podmiotowej wiedzy i takiegoż uczucia oraz, że ich pogłębienie jest głównym celem naszego życia, — a gdzie będziemy w stanie wstrzymać się na tej pochyłości? W teologii, subiektywizm wytwarza antinomianizm, jako swe lewe skrzydło. W literaturze jego lewym skrzydłem jest romantyzm. W życiu praktycznem prowadzi on bądź do wybujałego sentymentalizmu, bądź do bezgranicznego sensualizmu.

Wszędzie popiera on usposobienie fatalistyczne. Czyni bardziej biernymi tych, którzy już są zbyt bezwładni; czyni zupełnie niespokojnymi tych, którzy mają nadmiar energii.

¹⁾ „Świat ten jest widowiskiem, które Bóg daje sam sobie. Przejmijmy się więc intencyami wielkiego reżysera, a przyczynimy się do tego, aby widowisko było jaknajświeńsze i najbardziej urozmaicone.“ Renan.

Po przez całe dzieje znajdujemy przykłady, jak subiektywizm, skoro tylko rozwinął się swobodnie, wyczerpuje się we wszelkich objawach rozpusty duchowej, moralnej i praktycznej. Optymizm jego przeobraża się w indyferentyzm etyczny, który nieomylnie prowadzi do rozkładu. Można z wszelką pewnością twierdzić, że gdyby gnostycyzm hegeliański, który zaczął objawiać się teraz w Ameryce i w Anglii, stał się filozofią popularną, jaką był niegdyś w Niemczech, rozwinąłby niezawodnie u nas swoje lewe skrzydło, jak to miało miejsce w jego ojczyźnie i spowodowałby reakcyę zniechęcenia.

Słyszałem już jednego ze studentów tego uniwersytetu¹⁾, wygłaszającego gotowość grzeszenia, jak Dawid grzeszył, byleby mógł pokutować tak, jak Dawid. Powiecie mi może, że były to młodzieńcze przechwałki, lecz ze stanowiska subiektywizmu otrzymywanie wrażeń staje się systematyczną potrzebą i główną czynnością życia. Po czystych i klasycznych prawdach zaczyna się poszukiwanie podniecających i drastycznych, a jeśli głupie cnoty filisterskiego stada nie przyjdą wówczas, aby ocalić społeczeństwo od wpływu „synów światłości“, zgnilizna wewnętrzna staje się nieuniknionym jego przeznaczeniem.

Spójrzcie na ostatnie wysiłki romantycznej szkoły, objawiające się w owym dziwnym, współczesnym Paryżu, którego literaturą tak często zmuszeni jesteście przepłukiwać nasze umysły, gdy się zamulą ociężałością naszych miejscowych dążeń. Szkoła romantyczna zaczęła się od czci dla podmiotowej czułościowości, a od buntu przeciwko legalności, którego pierwszym wielkim prorokiem był Rousseau; przez rozmaite zgięcia i wygięcia, przez skrzydła prawe i lewe, dotarła dziś do dwóch gienialnych przedstawicieli: Renana i Zoli. Jeden z nich przemawia męzkim, drugi raczej kobiecym głosem. Wolę jak na teraz nie myśleć o mniej

¹⁾ Odczyt ten był, jak zaznaczyliśmy w tytule wygłoszony dla słuchaczy teologii na uniwersytecie Harvarda (*Prz. tł.*).

wybitnych przedstawicielach tej szkoły, a Renan, którego mam na myśli, jest naturalnie Renanem ostatnich czasów. Renan i Zola są najbardziej wyraźnymi gnostykami w tem znaczeniu, w jakim używam tu wyrazu gnostycyzm. Obaj chcą się faktów życiowych i obaj sądzą, że fakta wrażliwości ludzkiej zasługują wśród wszystkich innych na największą uwagę. Obaj zgadzają się na to, że wrażliwość nie istnieje dla jakichś wyższych celów. Z pewnością nie po to, jak twierdzą filistrzy, aby urzeczywistnić więcej zewnętrznej prawości, a zniweczyć większą ilość zewnętrznego złego. Jeden miłuje wrażliwość dla jej energii, drugi dla przyjemności, którą sprawia; jeden przemawia głosem spiżowym, drugi tonami harfy eolskiej; jeden brutalnie ignoruje różnicę między dobrem a złem, drugi odgrywa rolę kokietki, przechodząc od niemięzkich *Dyalogów filozoficznych* do motylkowatego optymizmu wspomnień młodości. Lecz z kartek obu brzmi nieustannie surowy głos *vanitas vanitatum, omnia vanitas* (marność nad marnościami, wszystko jest marnością), który czytelnik ustawicznie słyszy po za wyrazami tekstu.

Ani jeden z francuskich pisarzy szkoły romantycznej nie ma słowa ulgi na godzinę przesycenia rzeczami życiowymi, na godzinę, w której mówimy sobie: „nie sprawiają nam żadnej przyjemności“, ani na godzinę przerażenia wobec bezmyślnego młynu świata, jeśli przypadkiem nastąpi taka godzina. Strach bowiem i przesycenie są faktami wrażliwości podobnymi do innych, a gdy nastąpi ich godzina, panują według właściwego sobie prawa. Sercem wynurzeń romantycznych, czy to poetyckich, czy krytycznych lub historycznych, jest owa wewnętrzna niezdolność lecznicza, którą Carlyle nazywa dolatującym zdaleka jękiem żalu i rozpacz. I niema *teoretycznej ucieczki* z tego romantycznego stanu umysłu. Czy na wzór Renana będziemy widzieli w życiu romans rozumu, lub też, podobnie jak przyjaciele Zoli, będziemy wystawiali na pierwszy plan nasz charakter „naukowy i analityczny“ i przekładając cynizm nazwiemy świat „ro-

mansem eksperymentalnym“ na olbrzymią skalę,—w obu wypadkach świat przedstawia się nam jako coś, co Carlyle nazywał kiedyś olbrzymią ponurą i samotną Gólgotą, młynem śmierci.

Jedyną ucieczką jest droga praktyczna. A skoro wymienilem już dziś przez wielu pogardzone imię Carlyle'a, pozwólcie mi wymienić jeszcze raz i powiedzieć, że jest to droga przez niego wytknięta. Mniejsza o życie Carlyle'a, mniejsza o to, że nie zgodzimy się na wiele z jego pism. Co jest najważniejszego wśród rzeczy, które wypowiedział? Oto: „Zawieście waszą czułośćkowość, wstrzymajcie wasze płakliwe skargi i również płakliwe zachwyty! Odrzućcie całą waszą uczuciową błahostkowość i bierzcie się do *pracy*, jako ludzie!“ Oznacza tu zupełne zerwanie z subiektywnem pojmowaniem świata, to znaczy, że postępowanie nie zaś wrażliwość stanowi ostateczny fakt dla naszego poznania. Słowa te powiadają, że nasz widnokrąg intelektualny kończy się tam, gdzie ukazuje się wizya dzieła, które ma być spełnione, pewnych zmian zewnętrznych, które mają być wykonane lub niedopuszczone.

Mniejsza o to, jak uda się nam spełnienie tych obowiązków zewnętrznych; czy wykonamy je z radością i samorzutnie, czyli z trudem i niechętnie; musimy je spełnić jakkolwiek bądź, gdyż pozostawienie ich bez wykonania jest śmiercią ducha. Mniejsza o to, co czujemy; jeśli tylko będziemy wierni w wykonaniu zewnętrznego aktu i oprzemy się temu czynowi, świat pozostaje bezpiecznym, a my sami spełnimy nasz obowiązek względem niego. Wkładajmy więc jarzmo na nasze ramiona; nachylajmy szyję pod ciężką legalnością jego wagi; szukajmy czegoś innego prócz naszych uczuć, czegoś, co by się stało naszym kresem, naszym panem i naszym prawem; gotowi bądźmy żyć i umrzeć na jego służbie, a jedynym cięciem wyłamiemy się z filozofii subiektywnej, aby przejść do przedmiotowej, podobnie jak budzimy się ze snu gorączkowego, pełnego złowrogich światła i szumów,

aby uczuć się skąpanymi w świętym chłodzie i spokoju nocnego powietrza.

Lecz jakąż jest istotna treść owej filozofii przedmiotowego postępowania, tak staroświeckiej i tak ograniczonej, lecz tak czystej, zdrowej i silnej w porównaniu z jej romantycznym rywalem? Jest to uznanie granic obcych, a nieprzejranych dla naszego umysłu. Jest to gotowość czuć się w pokoju, po spełnieniu pewnego zewnętrznego dobra. Albowiem odpowiedzialność nasza kończy się z wykonaniem tego obowiązku, a ciężar tego, co pozostaje, złożyć możemy na wyższe potęgi: obowiązek dopilnowania tego, aby ostatecznym celem naszej prawości była pewna zdobycz pozytywna i powszechna.

Stojąc na stanowisku tej filozofii, w chwili, gdy uczyniliśmy wysiłek w postępowaniu, jakkolwiek nieznaczny, możemy zawołać:

Spojrzyj na siebie o wszechświecie:
Stajesz się lepszym nie zaś gorszym.

Ze stanowiska bowiem tej filozofii wszechświat należy do mnogości nawpół niezależnych potęg, z których każda może być pomocną lub oporną; z których każdej mogą dopomóc lub przeszkadzać czynności pozostałych.

Doprowadza to nas z powrotem po długim zboczeniu, do zagadnienia indeterminizmu i do konkluzji, którą bym chciał dziś przedłożyć. Jedyną bowiem konsekwentną drogą przedstawienia pluralizmu oraz świata, którego części mogą oddziaływać wzajemnie na się przez swoje złe lub dobre postępowanie, jest droga indeterministyczna. Jakiż możemy mieć interes, lub jakie pobudki do obrania dobrej drogi, dopóki nie mamy możliwości odczucia, że zła droga jest również możliwą i naturalną, a nawet więcej, że jest *zagrożającą* i nieuniknioną? I jakiż sens miałoby potępienie siebie za obranie złej drogi, jeśli nie świadomość: że nic nie zmuszało nas do obrania jej koniecznie, że dobra droga jest również dla nas otwartą? Nie mogę zrozumieć gotowości postępowania

bez przeświadczenia, że czyny nasze są istotnie dobre lub złe, niezależnie od tego jak je odczuwamy. Nie mogę zrozumieć przekonania, że czyn jest zły bez żalu nad tem, że się stał. Nie mogę zrozumieć żalu, nie dopuszczając realnych, prawdziwych możliwości w świecie. Tylko w tym wypadku nie byłoby ironii w uczuciu, że nie dająca się powrócić sposobność została utracona we wszechświecie, skoro ominęliśmy sposobność spełnić nasz obowiązek, i że jest to strata, której zawsze żałować powinniśmy.

Jeśli powiecie, że są to zabobony, że w świetle wiedzy i rozumu możliwość jest niemożliwością i że jeśli złe postępuję, pochodzi to stąd, że świat był z góry skazany na tę wadę, to wpadamy powrotnie w dylemat pesymizmu i subiektywizmu, w labirynt, z którego zakrętów tylko coś się wydostali.

Oczywiście wolno nam wrócić do niego, jeśli się nam podoba. Co do mnie jednak, jakiegokolwiek trudności ma do pokonanie filozofia przedmiotowości dobra i zła oraz indeterminizm, który się z nią wiąże, determinizm z jego alternatywą pesymizmu lub subiektywizmu zawiera dla mnie bez porównania większe trudności. Lecz przypomnijcie sobie, że wyraźnie odrzuciłem przed chwilą wszelkie pretensje do przedstawienia argumentów, któreby mogły mieć charakter przymusowy lub tak zwany naukowy w tym przedmiocie. Zmuszony więc jestem na końcu tej długiej gawędy przedstawić konkluzje swoje na sposób osobisty. Owa osobista metoda dowodzenia należy zdaje się do samych warunków zagadnienia, a wszystko co może uczynić ktokolwiek w tym zakresie, polega na możliwie szczerem wypowiedzeniu podstaw, na których spoczywa jego przekonanie, pozostawiając resztę oddziaływaniu własnego przykładu.

Pozwólcie mnie więc uczynić to bez dalszych omawiań. Świat jest dość zagadkowym dla każdej świadomości, jakiegokolwiek teorię sobie o nim wytworzymy. Indeterminizm, którego bronię, czyli teoria wolności woli w pospolitem znaczeniu wyrazu, oparta na sądzie żalu, przedstawia ten świat,

jako podlegający uszkodzeniu przez pewne części swoje, jeśli te części źle postępują. Owo zaś źle postępowanie części uważa za rzecz możliwą, czyli przypadkową; to jest za taką, która nie jest nieuniknioną, ani też taką, od której świat z koniecznością jest zabezpieczony. Wszystko to zawiera teorię, pozbawioną przejrzystości i oporności. Daje nam obraz świata pluralistycznego, ruchomego, w którym żadne stanowisko pojedyncze nie może objąć widoku całości; dla umysłu więc obdarzonego niepokonaną miłością do jedności bądź co bądź obraz ten nie nadaje się do przyjęcia. Jeden z przyjaciół moich obdarzony tego rodzaju umysłem powiedział mi raz, że mój obraz świata sprawia mu zamęt podobny do tego, jaki powoduje widok ohydnych ruchów masy robactwa na gnijącym cieple.

Lecz, uznając szczerze, że pluralizm i brak spoczynku, są odrażające i nieracjonalne w pewnej mierze, sądzę, że to co stanowi przeciwność obu jest nieracjonalnem w sposób głębszy. Indeterminizm z jego robactwem, jeśli wam się podoba tak go nazwać, obraża tylko wrodzony absolutyzm intelektu.

Absolutyzm, który może jednak zasługuje na poskromienie i na utrzymanie w pewnych granicach. Lecz determinizm z jego nieuniknioną padliną (jeśli zechcemy utrzymać się przy wyżej przytoczonej metaforze), a bez możliwego robactwa, któreby pożarło tę padlinę, obraża nawskroś moje poczucie realności moralnej. Gdy np. wyobrażam sobie taką padlinę, jak zabójstwo broktońskie, nie mogę pojąć go jako czynu, w którym wszechświat, jako całość, logicznie i z koniecznością wyraża istotę swoją bez tego, iżbym wzdragał się od współnictwa z taką całością. Rozmyślnie więc odrzucam wszelką wspólność z tym światem i nie chcę twierdzić, że zabójstwo, skoro wypływa z istoty całości, nie jest padliną. Istnieją pewne reakcje instynktowe, których ja przynajmniej nie myślę stłumiać. Jedyna alternatywa, pozostająca — stanowisko gnostycznego romantyzmu — obraża moje uczucia osobiste w sposób również gwałtowny. Fałszuje ona

prostą przedmiotowość ich sądu. Czyni z dreszczu, który wywołuje we mnie zabójstwo, pobudkę do trwania w zbrodni. Z tragicznej realności przeobraża życie w nieszczerze przedstawienie, melodramatyczne, brudne i niesmaczne w tej mierze, w jakiej czyjaś chorobliwa ciekawość zechce je przeprowadzić. Uświęcając zaś stan umysłu odpowiadający „romansowi naturalistycznemu” oraz wznosząc na wyżyny niskie pospółstwo paryskich *littérateurs*, jako nieuniknionych i wiecznych organów, przez które ów duch nieskończony wszechrzeczy dosięga tej podmiotowej światłości, która stanowi cel jego życia, wytwarza we mnie rodzaj podmiotowej padliny, której skutki są bardziej odrażające niż widok owej padliny przedmiotowej, do której się odwołałem, aby usunąć tamtą.

Tysiąckroć lepszym jest najzwyczajniejszy pesymizm, niż takie systematyczne zepsucie moralne, a niech wtedy będzie bezwzględny; a o wiele lepszy jeszcze świat przypadku. Powstawajcie jak chcecie przeciwko przypadkowi, ja wiem, że przypadek oznacza pluralizm i nic więcej. Jeśli niektóre członki owego ciała pluralistycznego są złe, filozofia pluralizmu, jakkolwiek zaprzeczają jej szerszego poglądu, pozwala mi przynajmniej zwrócić się do innych jego członków z czystszyim uczuciem sympatii i z niewykształwionym przez sofistykę poczuciem moralnem. A jeśli wciąż pragnę myśleć o świecie, jako o całości, pozwala mi czuć, że świat mający szanse być na wskroś dobrym nawet, gdyby szansa ta nieureczywistniła się, jest lepszym od świata pozbawionego tej szansy. Czemże jest ta szansa, o której myśl nawet każe mi wygnać z moich widoków przyszłości, jako samobójstwo rozumu? Jest to ta, że przyszłość pod względem moralnym może być lepszą, niż była poprzednio; jest to jedyna szansa, co do przypuszczenia której mamy jakieś pobudki; hańba raczej tym, którzy się jej zapierają i wyrzekają! Obecność jej bowiem jest ożywcem technieniem, dzięki któremu świat istnieje, jedyną solą, która czyni go słodkim.

Tu mógłbym zatrzymać się z całą słuszością, wypowiedziawszy wszystko to co pragnąłem dziś powiedzieć. Lecz wiem, że gdybym zatrzymał się nad tem, niektórzy z was zachowaliby nieporozumienie, które przeszkodziłoby wrażeniu tego, com powiedział. Sądzę więc, że lepiej będzie dodać jeszcze kilka słów.

Przedewszystkiem pomimo danych wyjaśnień obawiam się, że wyraz przypadek będzie wciąż dawał powód do nieporozumień. Chociaż sami możecie być przeciwnikami determinizmu, pragnęlibyście wyrazu przyjemniejszego, niż przypadek, jako nazwy dla przeciwnej mu doktryny i zapewne uważacie moję predylekcyę dla tego wyrazu za rodzaj przewrotnej stronności z mojej strony. Niezawodnie jest to wyraz nietrafny do nawracania; wolelibyście, abym nie rzucał go wam prost w oczy, abym wybrał łagodniejsze słowa.

Sądzę jednakże, że czyniąc tak, popełniłbym właśnie przewrotność. Widok czczego sporu o wyrazy, który dają nam łagodni determiniści, popchnął mię może zbyt gwałtownie w przeciwnym kierunku, a wolę wziąć pierwszy lepszy wyraz, byleby nie dwuznaczny, niż współzawodniczyć z nimi w wyborze dobrych słów. Spór dotyczy rzeczy, nie zaś chwalebnych dla nich nazw, a najlepszym wyrazem jest ten, który pozwala ludziom najłatwiej ocenić, czy zgadzają się co do istoty rzeczy, czy nie. Wyraz przypadek ze swoją odrębną negatywnością jest najwłaściwszy w tym celu. Ktokolwiek posługuje się nim zamiast wolności, krótko i węzłowato zrzeka się wszelkiej pretensyi do panowania nad rzeczami, które nazywa wolnemi. Przyznaje, że dla niego nie są one niczem więcej jak prostym przypadkiem, jest to wyraz niemocy, a zatem jedyny szczery, którego użyć możemy, jeśli, przyznając wolność niektórym rzeczom, zaręczamy ją uczciwie i rzeczywiście, ryzykujemy stawkę. „Kto mię obierze musi rozdać wszystko, co posiada, i zrzec się do niego prawa“. Każdy inny wyraz pozwalałby na krętaćstwo i umożliwiłby udawanie na wzór łagodnych deterministów, że puszczamy na

wolność ptaka, gdy jednocześnie przywiązywaliśmy go starannie sznurkiem za nogę, aby zapewnić się, że nie umknie od nas.

Lecz teraz wypowiecie ostateczną wątpliwość swą. Czy przyjęcie bezwzględnej przypadkowości lub wolności nie wyklucza pojęcia opatrności rządzącej światem? Czy nie pozostawia losów świata na niepewnej łasce przypadkowych możliwości? Czy nie zaprzecza w ten sposób dążeniu naszej istoty do ostatecznego pokoju po wszystkich burzach, do błękitów poza chmurami? Na to odpowiedź będzie krótka. Wiara w wolność woli nie stoi bynajmniej w rozterce z wiarą w opatrność, jeśli tylko nie ograniczycie woli opatrności do wyroków *fatalnych*. Jeśli pozwolicie jej udzielać światu możliwości na równi z aktualnościami, a myśleć według tych dwóch kategorii, jak i my to czynimy, wówczas może być zatrzymany przypadek nie podlegający nawet panowaniu opatrności, i bieg świata może pozostawać nieokreślonym, a jednak cel ostateczny wszystkich rzeczy może być taki, jaki został zamierzony od nieskończonych czasów.

Wyjaśnijmy to za pomocą analogii. Wystawmy sobie dwóch graczy w szachy; jeden z nich jest nowicyuszem, drugi wytrawnym graczem. Doświadczony gracz ma zamiar zwyciężyć. Lecz nie może przewidzieć dokładnie każdego posunięcia swego przeciwnika. Zna jednak wszystkie jego możliwe posunięcia i z góry wie jak odpowiedzieć na każde z nich, aby prowadzić grę ku zwycięztwu. Zwycięztwo to następuje nieomylnie w jednej z wytkniętych z góry form, jakikolwiek zresztą fantastyczny będzie przebieg gry.

Niech nowicyusz będzie jedną z owych wolnych, ograniczonych istot, doświadczony gracz zaś nieskończonym umysłem, na którym spoczywa świat. Wystawmy sobie, że umysł ten obmyślał świat zanim go stworzył. Powiedział sobie: poprowadzę rzecz ku pewnemu celowi, lecz nie będę

teraz ¹⁾ decydował wszystkich szczegółów drogi, którą ma przebyć. W rozmaitych punktach pozostawione będą otwarte możliwości, z których *każda* może stać się aktualnością w chwili danej. Lecz jakiegokolwiek bądź z tych możliwych rozgałęzień zostanie urzeczywistnianiem, wiem co należy uczynić *w najbliższem rozgałęzieniu*, aby nie dopuścić zboczenia wszechrzeczy od zamierzonego przezemnie ostatecznego celu.

Oczywiście będzie to „cudowne“ wmieszanie się, lecz niekoniecznie tak rubaszne, jak to, które z takim zamiłowaniem przedstawiali sobie nasi ojcowie, a które utraciło już swoją czarodziejską potęgę nad nami. Emerson cytuje pewnego mędrca wschodniego, który twierdził, że gdyby zło było istotnie spełnione pod słońcem, firmament skurczyłby się podobnie jak skóra węża i wyrzuciłby je w gwałtownym skurczu. Lecz powiada Emerson, skurcze przyrody mogą trwać lata i stulecia, a cierpliwość ludzka wyczerpałaby się, czekając tak długo. Możemy myśleć o możliwościach, które Bóg zachowuje w swoim ręku pod formą niewidoczną, molekularną i powolnie sumującą się. Możemy myśleć o nich,

¹⁾ Czyni to oczywiście umysł twórczy zależnym od prawa czasu. Ktokolwiek więc będzie kładł nacisk na ponadczasowość tego umysłu, nie mam mu nic do odpowiedzi. Umysł, dla którego wszystkie czasy są jednocześnie obecne, musi widzieć wszystkie rzeczy, jako urzeczywistnione, lub w innej jakiejś nieznanej formie. Jeśli o niektórych momentach myśli, jako nieokreślonych dopóki są przyszłymi, musi jednocześnie wiedzieć jak rozstrzygnięta będzie ta nieokreśloność, gdy stanie się przyszłością. W ten sposób więc żaden z jego sądów nie może być nazywany hypotetycznym, a przypadek zostaje wykluczonym z jego świata. Lecz czyż umysł ponadczasowy nie jest daremną fikcją? I czy pojęcie o wieczności odrazu danej dla wszechwiedzy nie jest tylko nowym sposobem narzucenia nam jednobryłowego wszechświata i wykluczenia możliwości? Twierdzenie, że czas jest zwodniczym pozorem, jest tylko opisową formą twierdzenia, że mnogość rzeczywista nie istnieje i że podkład wszechrzeczy jest absolutnie jednolity. Dopuszcmy mnogość, a czas może być jej formą.

jako o przeciwdziałających ludzkich czynach, które w tym celu inspiruje. Krótko mówiąc, znamiona, cuda oraz konwulsje nieba i ziemi nie są jedynymi możliwymi przeciwdziałaczami, skierowanymi przeciwko tym, którzy przeszkadzają w wykonaniu planów boskich, o ile przyjmujemy ich istnienie.

Przypuszczenie powyższe pozostawia więc nieokreślone mi z góry liczne szczegóły w planie wszechstworzenia, lecz wszystkie możliwości są w nim zaznaczone. Urzeczywistnienie niektórych z nich byłoby pozostawione przypadkowi bezwzględnemu, t. j. byłoby określone dopiero w chwili urzeczywistnienia. Lecz pozostała część planu, niewykluczając jego zakończenia, byłaby ściśle określona z góry. Tak więc sam twórca niepotrzebowałby wiedzieć *wszystkich* szczegółów rzeczywistości, dopóki by one nie nastąpiły. W każdej zaś chwili jego pogląd na świat składał by się po części z faktów, po części z możliwości, zupełnie tak samo jak nasz. Jedna rzecz wszakże byłaby dla niego niewątpliwą: że jego świat byłby zabezpieczony, iż jakiegokolwiek by odbywał zygzagi, nieomylnie dotrze do przeznaczonego portu.

Zupełnie obojętnem jest dla tego planu czy Stwórca pozostawi sobie decyzję w bezwzględnie przypadkowych możliwościach w chwili, gdy urzeczywistnienie ich nastąpi, czyli też przeciwnie pozostawi tę władzę ograniczonym istotom, jakimi my jesteśmy. Doniosłym punktem jest ten, że możliwości istnieją. Czy my sami będziemy je rozstrzygać, czy też on, działając przez nas w tych chwilach krytycznych, gdy rozstrzygają się przeznaczenia świata i dobro wydiera zwycięstwo złemu lub też pozbawione mocy, ustępuje z pola — nie ma to większego znaczenia, skoro tylko dopuścimy, że wynik nie rozstrzyga się gdzieindziej, jak tylko *tu i teraz*. To właśnie nadaje owo tętno rzeczywistości naszemu życiu moralnemu i zapełnia je tak dziwnem i tak wyszukanem podnieceniem. Tę realność, to podniecenie odrzucają determiniści zarówno twardzi jak i mięcy, zaprzeczając, iżby *cokolwiek* było rozstrzygane *tu i teraz*,

przez swój dogmat, że wszystkie rzeczy oddawna są z góry ustanowione. Jeśli tak, niechże naszym przeznaczeniem mojem i was tu obecnych będzie trwanie w przeświadczeniu naszej wolności. Szczęśliwą okolicznością dla przebiegu dyskusyi, gdy mamy determinizm za przeciwnika, jest że owo *argumentum ad hominem* może być ostatnim słowem jego przeciwnika.



TRĘŚĆ.

	str.
I. William James	V
II. Szkic historyczno-krytyczny o pragmatyzmie.	IX
III. Pragmatyzm, przez W. James'a	1
IV. Dylemat determinizmu, odczyt W. James'a	171

