

F. 7084



FILOZOFJA TEORETYCZNA BOLESŁAWA PRUSA.

Dziesięć lat temu umarł Prus. Warszawa uczciła jego pamięć wspaniałym pogrzebem. Morze głów zalało ulice. Była to raczej wielka manifestacja narodowa, niż pochód żałobny; mogło się zdawać, że wielki optymista narzucił tłumom na tę chwilę swą wiarę niezłomną w ostateczny triumf życia nad śmiercią, dobra nad złem, sprawiedliwości nad niesprawiedliwością. Potem przeżyliśmy wojnę; czasy przedwojenne odeszły w przeszłość jakby zamierzchłą. W chaosie nieprawdopodobnych zdarzeń, myśli i uczuć budzi się nieraz — wszak prawda? — tęsknota za tem, co wtedy, w tej zamierzchłej przeszłości, niosło otuchę, lub przynajmniej dawało chwilę zapomnienia i spokoju. Może właśnie ta tęsknota doprowadza do źródeł optymizmu Prusa?...

*

Prus, jako myśliciel, przedewszystkiem jest moralistą; ale filozofja praktyczna, której nas uczy, czy to przeżywając z nami dzieje swych bohaterów powieściowych, czy też oświetlając w *Kronikach* życie potoczne kraju, nie jest pozbawiona podstawy teoretycznej. Na to nie zwrócono dotąd, o ile mi wiadomo,¹ dostatecznej uwagi; a szkoda, bo rzecz jest poważna i ciekawa.

Filozofję teoretyczną Prusa mamy wyłożoną przez prof. Dębickiego w *Emancypantkach*²; prócz tego drobne przyczynki rozproszone są w różnych miejscach. I. Matuszewski, pisząc o Prusie, jako o artyście i filozofie, poświęca wykładowi prof. Dębickiego specjalny rozdział.³ W teorii poznania stojąc bez zastrzeżeń na stanowisku Kanta, w kwestji zaś pojęcia metafizyki wyznając poglądy *Historji filozofji materialistycznej* F. A. Langego, Matuszewski uważa ten „traktat metafizyczny o nieśmiertelności duszy“ za „poezję pojęć“,

¹ O filozofji Prusa pisał obszerniej I. Matuszewski (w zbiorze *Swoi i obcy*); w ostatnim czasie Z. Wasilewski (*Tyg. Ilustr.* r. 1922, Nr 23). Ideą społeczną Prusa większą pracę poświęcił L. Włodek.

² *Emancypantki*, tom IV, rozdz. XVII—XX, str. 290—360. Cytaty wszędzie według nowego wydania *Pism Prusa* (Gebethner i Wolff).

³ I. Matuszewski: *Swoi i obcy*, wyd. 2-e (1903), str. 59—70.

która mówi nam raczej o tem, kim jest jej twórca, niż o tem, czem jest świat. Oceniając ów wykład, krytyk wyraża się z wielkiem uznaniem o jego formie, podziwia „siłę i lotność fantazji“ i stwierdza harmonijne współdziałanie tej fantazji ze „spokojnym rozumem“, „rzadkie niezmiernie“, a tak charakterystyczne dla Prusa. Otóż, czy ta krytyka nie wymaga pewnego uzupełnienia? Myślę, że uzupełnienie takie jest potrzebne, mianowicie ze stanowiska ściśle filozoficznego.

*

Jak sobie wy tłumaczyć obecność tak obszernych rozważań o charakterze filozoficznym na końcu powieści, zatytułowanej *Emancypantki*? Z pomiędzy powieści Prusa ta jest chyba najbardziej tendencyjna; lecz ostrze tej tendencji jest wymierzone raczej przeciwko pozytywizmowi (pojmanemu fałszywie) i materializmowi, niż przeciw t. zw. emancypacji kobiet. Boć na emancypację, pojętą poważnie, oczywiście zgoda, a któż brałby tak dalece na serjo tę drugą „emancypację“, krzykliwą i fałszywą? Wystarczy ośmieszyć ją karykaturą (Howard-Mydelkowa i inne typy pokrewne), przeciwstawić kaprysom, przesadzie, pozie i deklamacji prostotę cudowną „genjusza uczucia“ — Madzi; przypomnieć odwieczne prawdy: „Kobieta... przedewszystkiem jest i musi być matką“ (131)¹; „największą sztuką jest wychować zdrowe dzieci“ (362). Z materializmem sprawa trudniejsza. Ten potężny prąd myślowy grozi spustoszeniem dusz; trzeba mu wypowiedzieć walkę na śmierć i życie. I oto Dębicki-Prus wysyła przeciw temu prądowi prąd inny, przebijając „mrok“ promieniami „światła“: materji przeciwstawia ducha, celowość — ślepemu mechanizmowi, śmierci przeciwstawia wieczne życie. Materializm zwalcza spirytualizmem. Cóż to za spirytualizm? *Quasi-systemat*, urozmaicona spekulacją beletrystyka? Czy raczej systemat filozoficzny, nie ustępujący innym, uznanym przez oficjalną naukę? Ale naprzód: czy nauka wogóle może się zajmować poglądami, wypowiedzianymi przez usta jednej z postaci romansu? Sądzę, że może i powinna. Wprawdzie rozumowanie Dębickiego jest wplecione w fabułę powieściową, niemniej jednak stanowi całość zwartą i powiązaną konsekwentnie; czyżby dlatego tylko, że autorowi podobało się uczynić je częścią powieści, a nie wydać jako osobną rozprawę, nie mogło być przedmiotem rozbioru naukowego? Dzięki takim uprzedzeniom potworzyły się w historii filozofji kompromitujące luki; czas wielki z tem skończyć.

Jak więc sąd wydalibyśmy dzisiaj, po upływie kilku dziesiąt-

¹ Liczby w nawiasach tutaj i wszędzie dalej oznaczają stronicę tomu IV *Emancypantek*.

ków lat, o filozofii teoretycznej Prusa? Czy mamy tu istotnie do czynienia z czemś „wzniostem“, co może „dusze rozświetlić“ (78), czy ukazują się nam „nowe, olśniewające horyzonty“ (19; por. 338)? Zanim na te pytania znajdziemy odpowiedź, przypomnijmy sobie rzecz samą.

Wykład Dębickiego obejmuje zarys teorii poznania, następnie obszerniejszy zarys metafizyki; zresztą granica nie jest przeprowadzona wyraźnie. Całość przedstawia się w streszczeniu (możliwie zwięzłym, więc pozbawionem plastyki i barwności oryginału), jak następuje.

I. Teoria poznania.

Czucie, moje czucie, jest zjawiskiem psychicznym *sui generis*, zjawiskiem elementarnym, nierozkładalnym i niesprowadzalnym do żadnych innych zjawisk (319, 329). Całe nasze doświadczenie jest natury psychicznej, więc subiektywnej i sprowadza się do czuć (320-1); wśród elementów tego doświadczenia jedne uważamy za należące do nas bezpośrednio i nazywamy duszą (jaźnią), inne odnosimy nazewnątrz nas i nazywamy światem zewnętrznym, przyrodą (321-2). „Mechanizm naszego czucia jest rozleglejszy od mechanizmu tej części natury, którą widzimy i dotykamy“ (331): możemy myśleć o rzeczach „realnych“, ale możemy również snuć fantazje. Całokształt owych rzeczy realnych, inaczej mówiąc: przyroda, jest tylko „sumą naszych czuć...“, czyli... w y r o b e m naszego ducha“ (321-2). Natury duszy, czyli jej istoty, nie możemy odkryć na drodze badania zjawisk świata zewnętrznego (biologia, anatomja, fizjologia), związanych ze zjawiskami psychicznymi (w ściślejszem znaczeniu) (318): duszę poznajemy bezpośrednio na drodze obserwacji wewnętrznej, czyli pocucia samych siebie (318). Natomiast przyrodę poznajemy tylko pośrednio, przez odbicie w naszej duszy, przy udziale układu nerwowego, w szczególności mózgu (325, 331, 347); istota świata materialnego jest dla nas niepoznawalna — może nawet „cała natura jest złudzeniem naszych zmysłów“ (321). Prawa myślenia logicznego są prawami przyrody; poprawne rozumowanie prowadzi zatem do prawdy (349—350), do poznania jakiejś strony rzeczywistości: „najśmielsze teorie (umysłu), byle logiczne, muszą odpowiadać jakimś zjawiskom rzeczywistym, choćby wymykającym się z pod obserwacji“ (350). Tę prawdę, jaką człowiek znaleźć może, „znajdzie... duchem i w duchu“ (327). Ale „nasza twórczość jest zbyt uboga do ogarnięcia rzeczywistości“ (350); dlatego poznanie całej rzeczywistości, pełnej prawdy, jest dla człowieka nieosiągalne (350).

II. Metafizyka.

1. Dusza. — Czem jest dusza? „Jest czemś innym, aniżeli suma jej wrażeń, jest co najmniej plótnem, na którym odbijają się wrażenia“ (322). Albo, używając porównania H. Taine'a,¹ który zestawił nasze umysłowe wizerunki świata zewnętrznego i wewnętrznego, utworzone z drobnych wrażeń, z mozajkowymi obrazami, złożonymi z różnobarwnych kamyków, dusza, albo nasze „ja“, jest „podstawą, do której przylepiają się owe kamyki“ (338). Dusza indywidualna, lub jaźń, jest czemś prostem (347), „jednym i jednolitem“ (332; 337-8). „Dusza nasza narzuca swoją jedność nieskończonej różnorodności, jaka istnieje w naturze“ (332-3). Podczas gdy rzeczywistość duszy jest pewna bezwzględnie (322, 325), rzeczywistość świata zewnętrznego, sprowadzalnego do materji i energii („siły“) (322), może być uważana tylko za prawdopodobną, jest tylko naszym założeniem (321-2). „Dusza jest bardziej rzeczywista niż ciało, jest jedyną rzeczywistością“ (325).

2. Substancja duchowa. — To, w czem zjawisko czucia się odbywa, nie może być materją w znaczeniu chemicznem („twierdzenie zasadnicze“) (333); należy więc przyjąć istnienie substancji niematerjalnej, duchowej (339). Jest ona: 1. ciągła, jednolita, 2. zdolna do nagromadzania energii, 3. zdolna do indywidualizacji, 4. wrażliwa na bodźce fizyczne (czująca), 5. zdolna do rozwoju (339—340). Ta substancja duchowa jest identyczna z eterem kosmicznym (340, 358); zaś niezniszczalne „wiry pierścieniowe“ w eterze (lord Kelvin, dawniej W. Thomson) mogą być utożsamione z indywidualnymi duszami nieśmiertelnymi (341). Dusza jest „formą energii, czy ruchów, które odbywają się w eterze“ (317).

3. Nieśmiertelność duszy. — „Życie... nie kończy się wraz ze śmiercią“ (295): powszechność wiary w życie przyszłe, wstręt i lęk przed unicestwieniem, rzecby można: ogólnoludzki instynkt wieczności (295; 314-5; 341) wskazuje, że nieśmiertelność jaźni nie jest urojeniem, że „między śmiercią i duszą istnieje głęboka dysharmonja“ (296). Skoro przyroda jest dziełem ducha, jakże moglibyśmy twierdzić, że duch jest zniszczalny, a materję i energję uważać za niezniszczalne? „Mój duch, który wzniósł się tak wysoko, że dostrzegł nieśmiertelność swoich własnych utworów, sam również musi być nieśmiertelny, tylko pełniejszy, bogatszy od nich w chwale nieśmiertelności“ (322). „Nic nie ginie“ (t. I, 311): wszystko, co się dzieje, zapisuje się i uwiecznia w eterze (355—357).

¹ H. Taine: *De l'intelligence*, 1885.

4. Stopnie życia. — Człowiek nie jest bynajmniej „koroną stworzenia“: są istoty nieporównanie wyższe duchowo od ludzi, nieporównanie subtelniej uorganizowane (III, 101). Życie indywidualne jest „tylko kroplą w bezmiarze... pełniejszego i rozleglejszego życia“ (I, 363); śmierć jest przejściem do tego życia pełniejszego (291). Ale „między duszą a duchowością powszechną... niema otchłani“, lecz związek najściślejszy; „nasz duch ma te same własności, co i duch powszechny“ (349).

5. Duchy powszechne. — Substancja duchowa, czyli eter, jest „materjałem, z którego powstają dusze i który sam dąży do świadomości“ (358); mając możność nieograniczonego, samodzielnego rozwoju i różniczkowania się, zdobywa coraz wyższe stopnie świadomości i doskonali się zewnątrz i wewnątrz (351). Świat, jaki oglądamy z naszej Ziemi, stanowi jakieś stadjum tego rozwoju. Zło i cierpienie jest w tym świecie konieczne; zło jest błędem, omyłką, a wynikające ze zła cierpienie winno być narzędziem doskonalenia się (352-3). Żyjemy w eterycznym oceanie, jesteśmy częścią tego oceanu, inaczej: powszechnego ducha. „Ów duch powszechny, nie tylko z biegiem czasu dzieli się na coraz większą liczbę świadomych osobników, ale sam uświadamia się coraz lepiej“ (351), a błędząc i cierpiąc, nabiera doświadczenia i postępuje w doskonałości. Zaś „poza obrębem tego oceanu... mogą być miliony innych oceanów eterycznych, zaludnionych przez miljardy innych słońc. Wśród owych oceanów może grają całkiem inne siły, rządzą inne prawa, o których nie mamy pojęcia... Każdy taki ocean może być odrębnym wszechświatem duchów, więcej lub mniej posuniętych w rozwoju“ (358-9).

6. Cel ewolucji powszechnej. — „Jakiż cel tego wszystkiego?...“ Wskazuje go zgodnie filozofja i religja: jest nim dążenie bytów skończonych do Boga, aby urzeczywistniła się doskonała harmonja wszystkiego, „Królestwo Boże we wszechświecie“ (352).

7. Bóg. — Wiemy o Nim, „tylko, że — jest — i jest Wszczępotężny“. Owe duchy powszechne, substancje duchowe, albo oceany eteryczne — „wszystkie one są dziełem Jednego Stwórcy“ (359). Stworzył je, „pragnąc mieć dokoła siebie istoty swobodne, szczęśliwe, a pojmujące Go...“ (351). „Nie stosują się do Niego pojęcia wielkości, ani czasu, gdyż same Jego dzieła nie mają początku, końca, ani granic w przestrzeni. Ten świat, w którym żyjemy..., rozciąga się w trzech wymiarach i w jednym czasie... ale Bóg ogarnia nieskończoną ilość wymiarów¹ i nieskończoną różnorodność czasów. On z nicości tworzy

¹ Według Prusa, duch różni się od materji także wielowymiarowością; na tej podstawie opiera Prus ciekawe tłumaczenie zjawiska podwójnej świadomości, czyli rozdwojenia jaźni (348).

przestrzeń i napełnia ją wszechświatem. On jest środkowym punktem i źródłem energii, nie dla gwiazd i mgławic, bo gwiazdy to nędzny pył, ale dla tych eterycznych oceanów, w których unoszą się gwiazdy i mgławice... I dziwna rzecz — ta bezmierna Moc wcale nas nie przeraża: myślimy o niej bez trwogi, z ufnością i nadzieją, jak dzieci o ojcu. Choć między Nim i nami istnieje otchłań, której nie zapełnią wszystkie potęgi wieczności“ (359).

*

Myśli Prusa o Bogu przytoczyłem w brzmieniu dosłownem, bo streścić ich nie umiem. Mało kto wzniósł się na takie wyżyny, mniej-sza o to: sztuki, czy filozofii...

Ale zacznijmy od początku. W teorii poznania Prus stoi na stanowisku skrajnego idealizmu, zabarwionego racjonalizmem; stanowisko zbliżone do Berkeleya. Myśli oryginalnych doszukać się tu trudno. Obierając za punkt wyjścia czucie samych siebie, jako jedyny fakt niepodlegający wątpliwości (za Descartesem; por. 353) i kierując się ogólną zasadą metodologiczną, iż nie należy nigdy „objaśniać prawdy pewniejszej za pomocą prawdy mniej pewnej“ (321), Prus wyprowadza argument przeciwko stanowisku materialistycznemu (zarzut nielogiczności) w postaci wniosku sylogizmu trybu *Barbara*:

Tłumaczenie czegoś bardziej pewnego przez coś mniej pewnego jest tłumaczeniem nielogicznym.

Tłumaczenie zjawisk duchowych za pomocą zjawisk materialnych jest tłumaczeniem pewniejszego przez mniej pewne.

Tłumaczenie zjawisk duchowych przez materialne jest nielogiczne (321).

Wniosek wyprowadzony poprawnie; ale czy możemy się zgodzić na przesłanki? Na większą — chyba nie: czyż np. tłumaczenie ciepła przez ruch molekularny uznamy za nielogiczne? Tłumaczenie naukowe polega zawsze na sprowadzeniu jakiegoś A do B, gdzie A jest czemś rzeczywistym, a B — konstrukcją pojęciową, w wielu wypadkach nie mającą odpowiednika w świecie realnym; do tego powrócimy jeszcze w dalszym ciągu. Co do przesłanki mniejszej, również nie można jej przyjąć, bo jakkolwiek prawda, iż każde zjawisko materialne mamy dane bezpośrednio jako zjawisko duchowe (psychiczne), jako nasze przeżycie, prawda również to, że „pewność“ stwierdzonego pośrednio zjawiska (faktu), odbywającego się nazewnątrz nas (w „nie-ja“), nie jest ani odrobinę mniejsza od pewności jego odpowiednika (korelatu) psychicznego. Dlatego też owe „gramatyczne

skrócenia "(np. „ogień parzy“, zamiast: „ja czuję, że ogień parzy“) są zupełnie usprawiedliwione. Świat zewnętrzny poznajemy za pomocą naszych subiektywnych przeżyć; ale o p o r y, jakich w d z i a ł a n i u naszym doznajemy od przedmiotów tego świata, stanowią zupełnie wystarczający sprawdzian jego pewności (t. j. rzeczywistego istnienia, niezłudności „nie-ja“). Jeżeli, odrzucając to rozumowanie Prusa, zasadniczo zgadzamy się jednak na myśl, wyrażoną we wniosku, to dlatego, że „tłumaczenie“ zjawisk duchowych przez materialne byłoby tylko p o z o r n e m tłumaczeniem: zupełne sprowadzenie pierwszych do drugich jest niewykonalne (pozostaje pewna niesprowadzalna reszta). Rzecz inna, że psycholog nie może poradzić sobie inaczej, jak tylko zastępując zjawiska psychiczne przez ich odpowiedniki fizyczne; tylko, że psycholog nie tłumaczy w ten sposób, lecz opisuje i stara się mierzyć.

Jest to tylko przykład trudności, bądź nieporozumień, nieuniknionych zawsze, gdy znaczenie terminów, jakimi się posługujemy, nie jest z góry ustalone (tu „tłumaczenie“). Nie zatrzymując się dłużej nad „krytycznym prologiem“, przejdźmy do właściwego, oryginalnego dzieła. Dębicki-Prus rozwija swą metafizykę na tej krytycznej podstawie stopniowo, posuwając się od podstawy do szczytu, od szczegółów do ogółu. Niektóre twierdzenia są prostą konsekwencją zasad poznawczego idealizmu; ale zasadnicze rysy tej metafizyki możnaby scharmonizować także z odmiennym stanowiskiem. Ma ona niewątpliwie pewne cechy indywidualne, własne (por. 330), chociaż równie niewątpliwie skrzyżowały się w niej różne wpływy (neoplatonizm, pokantowski romantyzm filozoficzny i inne). Ale przedewszystkiem rzuca się w oczy wpływ przemożny wielkich zasad i teorii fizyki i wogóle przyrodoznawstwa XIX stulecia, usiłowanie oparcia całego gmachu o fundament najnowszych zdobyczy nauki pozytywnej. Wobec tego wpływu i wskazanej wyżej potrzeby ustalenia terminów, należy zapytać: 1. jakie jest znaczenie teorii fizycznych, czem one są? 2. jaki powinien być stosunek tych teorii do koncepcyj metafizycznych? W związku z temi pytaniami rozstrzygniemy kwestję, dla nas w tem badaniu najważniejszą: czem jest systemat metafizyczny i jakie mamy kryteria dla oceny takiego systematu?

„Dusza... należy tymczasem do zakresu metafizyki — pisze Prus — chociaż, mojem zdaniem,¹ do takiej samej metafizyki należy cała dzisiejsza fizyka matematyczna z jej atomami, teorią gazów i optyką... Albo trzeba wyrzec się szczytów, na jakich stanęła dzi-

¹ Nie ulega chyba wątpliwości, że zdanie prof. Dębickiego, wypowiadającego te słowa, jest (tak jak w innych miejscach) zdaniem Prusa.

siejsza wielka nauka i zostać płytkimi sceptykami, którzy w to tylko wierzą, czego dotkną palcem, albo musimy pogodzić się z faktem, że „rzeczy widzialne są zrobione z rzeczy niewidzialnych“ i że świat realny naprawdę zaczyna się po za granicami naszych zmysłów“ (338; 326). Otóż obecnie inaczej ocenia ogół uczonych rolę hipotezy i teorii w nauce. Są to sztuczne konstrukcje pojęciowe, spełniające pewne warunki i służące do ściśle określonego celu, mianowicie do możliwie prostego opisu danej dziedziny zjawisk; przytem wiara w rzeczywiste istnienie elementów tych konstrukcyj bynajmniej nie jest konieczna. „Dzieje się tak, jak gdyby zachodziło (działo się) to, w ten sposób“, mówimy wzorem Newtona; ale ostatecznie można by to sobie wyobrazić na tysiąc innych sposobów! Jeżeli wybieramy ten właśnie, to dlatego, że w danej chwili nie znamy prostszego nie możemy zaś pozwalać sobie na ten zbytek, by sobie wyobrażać coś w formach bardziej złożonych niż jakaś forma możliwa i nam znana. Wykryć związki pomiędzy zjawiskami, sprowadzić bardziej złożone do prostszych, opisać je jak najściślej i jak najzwięźle — oto zadanie nauki.

Natomiast zadanie metafizyki, jak się ona przedstawia w swych dziejach, polega na odgadywaniu istoty rzeczy, czem nauka wcale się nie zajmuje i zajmować nie może. To jest różnica zasadnicza i charakterystyczna. Z niej wypływa różnica dróg i wyników. Fizyk może się posługiwać najbardziej fantastycznymi hipotezami, pozostając na gruncie nauki; ale gdy uwieryzył w rzeczywistość tego, co niedostępne dla zmysłowego doświadczenia, stał się metafizykiem, choćby równocześnie wyklinał wszelką metafizykę. To właśnie zdarzyło się przyrodnikom-materjalistom z połowy ubiegłego wieku. Byli metafizykami, a gotowi byli przysiąc, że stoją na gruncie czystej nauki. Podobnie potem moniści (E. Haeckel i in.)

Jest rzeczą bardzo ważną, by granica pomiędzy nauką a metafizyką się nie zacierała. Szukanie „kładek“ (341) jest niebezpieczne, może bowiem doprowadzić albo do mistycznej pseudo-nauki, albo do pseudo-naukowej metafizyki. Metafizyka naukowa jest niemożliwa. Twórca systematu metafizycznego musi się liczyć z wynikami nauk szczegółowych, t. j. z ustalonymi faktami i stwierdzonymi związkami pomiędzy faktami (prawa naukowe), ale nie jest obowiązany przyjmować za prawdziwe panujących w danej chwili w nauce hipotez i teorii. Gdyby tak czynił, uzależniałby swoją prawdę, wspierającą się na wewnętrznym przekonaniu (tymczasem pomijamy kwestję, w czym upatrywać jego źródła: w intuicji, natchnieniu, czy objawie-

* niu), prawdę znajdującą potwierdzenie w harmonji i braku sprzeczności pomiędzy częściami składowymi systematu, — od zmiennych z konieczności, bo ściśle dopasowanych do rozszerzającego wciąż swą sferę zmysłowego doświadczenia, elementów współczesnego mu obrazu naukowego.

+ Utożsamienie substancji duchowej z eterem jest wobec tego niewątpliwie słabą stroną rozpatrywanego poglądu. Eter jest pomocniczym pojęciem fizyki; pojęcie to nie jest bynajmniej konieczne (teoria względności jest dowodem, że można zbudować systemat fizyki nowoczesnej bez eteru). Zamiast wiązać zasadniczą substancję, jakby *Ding an sich*, z niepewnymi losami eteru, lepiej było uniezależnić ją od czegokolwiek, co ma znaczenie fizykalne. Rzecz szczególna, że Prusa nie razi w pojęciu eteru to, że ten dziwny twór ma być jednocześnie „delikatniejszy od najsubtelniejszych gazów“ (340) i „twardy, jak diament“ (357); jest to wprawdzie, według niego, „najfantastyczniejsza metafizyka“ (326-7), ale nie pozwala sobie w tym względzie na najłżejsze wątpienie. Wielka cześć dla nauk ścisłych — pozostałość młodzieńczego „fanatyzmu“ — zaciemniała niekiedy zwykły krytycyzm tego świetnego umysłu. W tym wypadku uległ pokusie wykończenia pojęcia owej „dziwnej substancji“ (356-7), osłoniętej pewną mgłą tajemniczości, przez dodanie cech charakteryzujących substancję duchową do zbioru tylu innych, tak trudnych do pogodzenia. Zapewne, nie należy „mnożyć bytów“ bez koniecznej potrzeby; ale z drugiej strony połączenie w jeden byt metafizycznej rzeczy w sobie i fizykalnego pojęcia pomocniczego, jest czemś sztucznym i nieprzyjemnym zarówno dla fizyka, jak dla metafizyka. — To samo da się powiedzieć o zastosowaniu do teorii nieśmiertelności duszy hipotezy pierścieni wirowych, wprowadzonej przez Kelvina (w związku z badaniami Helmholtza w dziedzinie hydrodynamiki) w celu zbliżenia się do wytłumaczenia widm linjowych na gruncie atomistyki: atom materjalny i dusza zlewałyby się w jedno, dlatego tylko, że wierzymy w niezniszczalność zarówno duszy, jak atomu.¹ — Eter ma być „tą substancją, w której mieści się nasze czucie — „moje czucie“ (339); więc mamy rozumieć czucie, jako coś rozciąglego? „Duch jest bytem, co najmniej, czterowymiarowym...“, czytamy dalej (348); w to już, oczywiście, można tylko w i e r z y ć — ale co mogło-

¹ Ciekawe, o ile inaczej wyglądałaby teoria Prusa, gdyby mógł uwzględnić w *Emancypantkach* (1894) wyniki badań J. J. Thomsona (obliczenie stosunku ładunku elektronu do jego masy, r. 1897), które dały początek elektrycznej teorii materji, oraz cały szereg wielkich odkryć, burzący do gruntu dawny, daltonowski pogląd na materję.

by być pobudką takiej wiary? ¹ — Zauważmy wreszcie, że przypuszczenie, iż wszystkie zdarzenia zapisują się niezniszczalnie w jakimś kosmicznym niematerialnym ośrodku, dowodzi przejęcia się Prusa pewnemi poglądami teozoficznymi i okulty stycznymi. + 4

Niezależność podstaw systematu od naukowej mody zapewnia mu, naturalnie przy spełnieniu innych warunków (o czym niżej), większą trwałość. Systemat, spełniający te warunki, wogóle nie może stracić swej wartości, czego się nie da powiedzieć o żadnej teorii naukowej. Mogą trwale istnieć obok siebie, uznane za wartościowe i nawzajem się nie wykluczając, takie systematy, w których założenia jednego są sprzeczne z założeniami drugiego, co w nauce się nie przytrafia. Wymaga to wyjaśnienia. Otóż dla istoty wszechwiedzącej byłby możliwy, oczywiście, j e d e n tylko prawdziwy systemat metafizyczny, identyczny w tym wypadku z obrazem naukowym. Ale dla człowieka świat stanowi zadanie o bardzo wielu możliwych rozwiązaniach (wszystkie z konieczności są jednostronne); z tych, jakie dotychczas znajdowano, różne zadowolają różnych ludzi, zależnie od ich osobistych ideałów i od tradycji środowiska. Dlatego mogą i muszą istnieć obok siebie różne filozofje i różne religie.

Jeżeli z tego stanowiska rozważymy jakikolwiek systemat spirytualistyczny, to musimy stwierdzić naprzód, że nie obala on żadnego systematu materialistycznego, lecz stoi obok niego, zaspokajając odmienne potrzeby duchowe człowieka. Te dwa zasadnicze typy systematów metafizycznych są oba potrzebne. Prawdopodobnie zawsze będą na tym świecie materialści i spirytualiści, podobnie jak w życiu politycznym ludzie zawsze dzielić się będą na nowatorów i konserwatystów. Nie może być bowiem zupełnej jedności i zupełnego porozumienia tam, gdzie wchodzi w grę, obok czynników intelektualnych, także (lub przeważnie) czynniki emocjonalne. Dwaj jakkolwiek ludzie, byle przy zdrowych zmysłach i przytomni, zgodzą się na dowodzenie jakiegokolwiek twierdzenia planimetrii (lub innego twierdzenia jakiejś nauki dedukcyjnej), jeżeli je im wyłożyć porządnie i przystępnie; ale jakże trudno przekonać kogoś np. o wyższości ja-

¹ Pobudką wiary Prusa była prawdopodobnie myśl o tem, że jak rzutami (trójwymiarowych) ciał materialnych na płaszczyzny są twory geometryczne dwuwymiarowe, podobnie te ciała materialne same mogą być rzutami w przestrzeń trójwymiarową więcejwymiarowych bytów, obdarzonych wyższym stopniem rzeczywistości. Ciała materialne, zmysłowe, byłyby niejako cieniami tylko tamtych, istotnie realnych, bytów. Jak widzimy, zupełnie w duchu platońskim. — Zdaje się jednak, że dla wytłumaczenia zjawiska podwójnej świadomości (348) niema potrzeby uciekać się do hipotezy aż tak trudnej do przyjęcia.



kiegoś systemu głosowania!¹ Czyż wogóle można skłonić kogoś do uwierzenia w to, co mu się wydaje nie do wiary? A metafizyka — to dziedzina w i a r y, a nie wiedzy. Można dowieść, że n a u k o w e uroszczenia materialistów są na niczem nie oparte (dowiodł tego F. A. Lange), nie można jednak żadnym dowodzeniem obalić m e t a f i z y k i materialistycznej. Ani jedno z twierdzeń tej metafizyki, np. to, że myśl, albo czucie, jest funkcją, produktem, lub wydzieliną mózgu,² nie może być udowodnione (por. 312, 329); ale dowód „twierdzenia zasadniczego“ metafizyki Prusa (333 i nast.) również nie posiada wartości. „Dowodzenia“ na podstawie analogji mają bowiem właściwie znaczenie tylko mniej lub więcej prawdopodobnych d o m y s ł ó w; domysły te jedynie tam mają wartość naukową, gdzie jest możliwe s p r a w d z e n i e wniosków, co właśnie jest wykluczone, gdy przebywamy w krainie metafizyki. Metafizyk może z wielkim pożytkiem posługiwać się analogjami (jak G. T. Fechner), ale nie ma prawa przypisywać im siły dowodowej, obowiązującej każdego człowieka myślącego logicznie. Trzeba podkreślić, że Prus zdawał sobie sprawę z tego, że „dowodom“ metafizycznym nie można przypisywać tego samego znaczenia, co dowodom matematycznym: „Dowiodłem — mówi Dębicki — (o ile te rzeczy dadzą się podciągnąć pod rubrykę dowodów)...“ (338).

Po tem, co się powiedziało, można już krótko sformułować kryteria dla oceny systematu metafizycznego, jako całości. Oceniając go ze strony formalnej, trzeba zapytać, czy jest konsekwentny i harmonijny; ocena zaś strony materialnej, treści, winna być oparta na zbadaniu dwu kwestyj: 1. chodzi o to, czy systemat liczy się ze stanem nauki współczesnej; 2. czy istnieje możliwość oparcia na tym systemacie zasad konsekwentnego postępowania. Ten ostatni warunek jest może najbardziej zasadniczy, gdyż metafizyka tylko razem z etyką stanowi całość zamkniętą, teoretyczno-praktyczną: systemat filozoficzny. Tworzenie takich systematów zawsze było i jest jedną z najmocniej odczuwanych potrzeb ludzkich: „Człowiek z niepokonaną siłą szuka teorii, któraby ogarniała i tłumaczyła nietylko zjawiska tak zwane materialne, ale — i własną duszę, jej rozmaite, a tak realne pragnienia i nadzieje“ (353-4).

¹ Jeżeli np. ktoś jest zdania, że system głosowania równego jest lepszy, niż nierównego, to na przekonanie to, obok argumentów rozumowych, może się składać sympatja do wielkiego hasła *égalité*, wiara w to, że pierwszy system jest „postępowy“, a drugi — „reakcyjny“, że postęp jest rzeczą zbawienną, a reakcja — hańbna, i t. p. Gdyby temu osobnikowi spróbował kto dowieść, że głosowanie „równe“ jest niesprawiedliwością i absurdem, to musiałby zwalczyć naprzód ten podkład uczuciowy, co jest niemal niemożliwe.

² Słynne zdanie Vogta; wcześniej twierdził Cabanis, że mózg sprawia „*la création de la pensée*.“ Por. głośne „*Ohne Phosphor kein Gedanke!*“ Moleschotta.

Otóż cokolwiekby koncepcji Prusa można zarzucić, trzeba stwierdzić, że całość taką stworzył.¹ Naturalnie, nie wszystkie szczegóły tej całości stanowią jego własność; ale to nie zdarza się wszak nigdy. Widzimy w jego dziele luki i niedomówienia; lecz nie powinno nam to zamykać oczu na fakt, że umiał on śmiałą ręką naszkicować kontury olbrzymiego obrazu wędrówki wszechistnień poprzez niezmiernie stopnie ku Bogu-ideałowi, pojętemu jako doskonała harmonja. Ucząc ludzi, by „chodząc po ziemi, trzymali głowę w niebie“ (326), umiał wskazać każdemu człowiekowi cel godny człowieka: wyższy stopień doskonałości; umiał wreszcie opromienić twardą drogę ku ideałowi swym rozumnym optymizmem, który zło i cierpienia uważa za konieczne właściwości tylko s k o ń c z o n e g o bytu, a wieczność przypisuje tylko dobru. W tych ogólnych zarysach systematu jest niewątpliwie konsekwencja i harmonja; wraz z jego zasadami splywa ku nam wzniosłe piękno i tchnienie nieśmiertelności.

Etyka łączy się z tą metafizyką organicznie, z koncepcji świata wynikają w sposób naturalny zasady, według których żyć w tym świecie należy. Szczegółowo zasadami temi zajmować się tu nie będziemy, leżą bowiem poza zakresem tematu. Żywa s y m p a t j a do wszystkich istot (III, III, 108) — naturalne następstwo wspólnego dla wszystkich początku i wspólnego celu — oto cecha istotna etyki Prusa i — dodajmy — jego charakteru. Ta sympatja ma być żywa, czynna, t. j. ma się przejawiać w postępowaniu s o l i d a r n e m, w pomaganiu innym, w dźwiganiu ich ochoczem i ofiarnem. „Przez ziemskie życie i prace — do zaziemskiego, przez wieczne życie i prace — do Boga. W tem jest cała mądrość świata i światów, jakie kiedykolwiek istniały i istnieć będą“ (349).

Tak, krok za krokiem, w metafizyce i w etyce, doprowadza nas mądry nauczyciel do szczytów, gdzie schodzą się ścieżki nauki, filozofji i „każdej wyżej rozwiniętej religji“ (350). To podkreślenie zasadniczej jedności wyników w dążeniu do prawdy, mimo pozornych najjaskrawszych różnic, zasługuje na baczną uwagę: zdolność wzniesienia się ponad te różnice dowodzi najwyraźniej, że umysł Prusa — to umysł *par excellence* filozoficzny. „Długą drogę przeszedłem — wyznaje — zanim zrozumiałem, że najważniejsze dogmaty religijne: Bóg i dusza, nietylko godzą się z naukami ścisłymi, ale wprost są fundamentem filozofji“ (353).² Warto przypomnieć, że gdzieindziej

¹ Por. Matuszewski: *Prus i Sienkiewicz (Swoi i obcy, str. 167)*.

² Czytając Tomasz a Kempis, Madzia zauważa kilkakrotnie, że „to samo mówił Dębicki“ (*O naśladowaniu J. Chrystusa*, ks. I, rozdz. XII, 1; XXV, 10; ks. III, rozdz. XLVII, 2).

Prus zwraca uwagę na zadziwiającą zbieżność niektórych zdań z *Genesis* (rozdz. I, 1—19) z nauką nowoczesną (81—85 i dalej, o potopie). Bezstronny, wolny od uprzedzeń, ostrożny i ścisły, pozornie chłodny, ale pełen wewnętrznego żaru, miarkujący wzloty bogatej fantazji trzeźwym ujęciem zmysłowej rzeczywistości — taki jest Prus, jako filozof.

Dodajmy, że — jak już zauważył Matuszewski — systemat Prusa jest z ducha swego polski, nosi bowiem wyraźne znamię indywidualizmu. U Prusa, jak u innych naszych filozofów, jest zachowana i zaznaczona dobitnie „samoistość jaźni“. Duch indywidualny nie gubi się i nie roztapia w bezmiarach Absolutu, lecz trwa, zachowując swą indywidualność — i wzrasta. Tu właśnie bije źródło krzepiącego optymizmu.

Gdyby chodziło o umieszczenie tej koncepcji w jakiejś szufladce klasyfikacyjnej, znaleźlibyśmy się w kłopotcie: przecież nie jest to wytwór uczonego niemieckiego profesora filozofji, lecz szkic natchnionego poety-filozofa! Według Matuszewskiego jest to „indywidualizm ewolucyjny, wyrastający z pananimistycznego gruntu“. Prus istotnie nie zakreśla granic duchowości i świadomości; ale „duszom“ np. kryształów przypisuje tylko „półświadomość“ (351), przez co należy zapewne rozumieć jakieś niezmiernie nikłe zaczątki świadomości. + Panpsychizm wydaje się więc odpowiedniejszą nazwą, niż pananimizm (*ψυχή* jest pojęciem ogólniejszem, niż *anima*). Dalej, jest to systemat pluralistyczny, gdyż Prus wierzy w wielość odrębnych bytów indywidualnych. Wreszcie systemat ten jest, oczywiście, ewolucyjny. Zasada ewolucji, jak zasada zachowania energii, została tu rozciągnięta na cały wszechświat (z godnem uwagi i wielkiego uznania zastrzeżeniem o możliwości „innych praw, o których nie mamy pojęcia“, 359).

Niema potrzeby poddawać drobiazgowej analizie wszystkich twierdzeń, zwrotów i terminów tego systematu: nie godząc się nawet na te lub owe szczegóły, trudno się oprzeć urokowi całości; drobne zaś usterki, jakie możnaby wskazać, z łatwością usprawiedliwia forma powieściowa. Należy żałować, że Prus podał swe poglądy filozoficzne przeważnie¹ w takiej właśnie formie; ale trudno się temu dziwić. „My, młodzi — przyznaje brat Madzi, chemik-pozytywista — nie posiadamy ukształcenia filozoficznego, a nawet — mamy wstręt do metafizyki“ (325). Przewacny nauczyciel, prof. Dębicki, chciał być

¹ Nie wyłącznie zresztą, napisał bowiem rozprawę filozoficzną z zakresu teorii ideału, p. t. *Najogólniejsze ideały życiowe* (1901), mającą podstawowe znaczenie dla jego filozofji praktycznej.

zrozumiany; gdyby miał innych słuchaczy, potrafiłby niewątpliwie przemówić innym językiem. Wskazują na to chociażby jego gruntowne wiadomości z fizyki, psychologii i t. d., oraz jego odczytanie w współczesnej literaturze naukowej (przyrodniczej i filozoficznej).

Na tem można zakończyć; dodam jedną jeszcze tylko uwagę i jedno życzenie. Mniej więcej od czasów A. Comte'a, aż do niedawna, wszelka metafizyka była tak dalece nie w modzie, że mówiąc o niej cokolwiek bez drwin, trzeba się było tłumaczyć i usprawiedliwiać. Prusa nie jeden z tego powodu spotkał zarzut. Wiele objawów zdaje się świadczyć o tem, że ten okres antymetafizyczny się skończył. Ludzkość powojenna jest spragniona nowych prawd, powiedziałbym: nowych objawień; spragniona tak dalece, że słucha chętnie nawet szarlatanów. Prus nie był nigdy szarlatanem. To, co nam powiedział, płynęło z głębi bogatej i czystej duszy. „Szczęśliwy człowiek...” — mówi młody Brzeski o Dębickim (298, 308); i dodaje: „My, dzisiejsi, nie potrafimy być takimi“ (298). Czyżby tak było istotnie? Może jednak ta prawda „szczęśliwego człowieka“ i dziś jeszcze przyczyni się do uśmierzenia choćby jednej z tych burz niszczących, które wybuchają „z powodów... metafizycznych“ (103) i szarpia serca, serca zwykle szlachetne... I obyśmy wszyscy, nie zrażając się „nienaukową“ formą, zrozumieli, a raczej odczuli to, co w swej treści jest wielkie, bo krzepiące i podnoszące ducha, co istotnie może „rozświecić dusze“ zwątpiałe i zanadto ku ziemi przygięte!

BOLESŁAW GAWECKI.

F. 7084

F.7084