



KSIĄŻNICA
NAUKOWA I ARTYSTYCZNA

Prof. H. HOFFDING

Współcześni
filozofowie.

~~N° 124~~

KSIĄŻNICA
NAUKOWA I ARTYSTYCZNA

WSPÓŁCZEŚNI
FILOZOFOWIE

Dr HARALD HÖFFDING

KRAKÓW
1909

Tumaer.

Dr HARALD HÖFFDING

1398

~~№ 1248~~

WSPÓŁCZEŚNI
FILOZOFOWIE



Wykłady, wygłoszone w Uniwersytecie
w Kopenhadze w jesieni roku 1902.

WARSZAWSK
TOWARZYSTWO FILO

Nm 7m 3644

Przełożył z upoważnienia autora
BRONISŁAW GAŁCZYŃSKI.

4-83721

KRAKÓW: G. GEBETHNER I SP.
WARSZAWA: GEBETHNER I WOLFF.

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.1398



2900139800000

Czcionkami drukarni Literackiej w Krakowie,
pod zarządem L. K. Górskiego.

<http://rcin.org.pl/ifis/>

WSTĘP.

W moim wykładzie historyi filozofii nowożytnej¹⁾ zatrzymałem się przy roku 1880. Dla wielu powodów postawiłem ten rok, jako granicę. Po pierwsze, w tym czasie zostało osiągnięte pewne tymczasowe zakończenie sporu i wzajemnego na siebie oddziaływania pomiędzy dwoma wielkimi kierunkami myślowymi wieku 19-go, pomiędzy Romantyzmem i Pczytywizmem. Obydwa rozwinęły swoje konsekwencye i po części znalazły sobie korektywy. W charakterystycznych stanowiskach Lotzego i Spencera i w wysuwającej się znowu na czoło filozofii krytycznej, znaleziono pewne punkty oparcia. Obok tego wystąpiły wprawdzie nowe dążenia, nie ukształtowały się jednak jeszcze,

¹⁾ Dr. Harald Höffding: Dzieje filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia do naszych czasów. Tom I z przedmową autora do polskiego przekładu. Przełożył Adam Mahrburg. Wydawnictwo „Ogniwa”. Warszawa, Księgarnia Naukowa, 1907.

(Tom II dotąd nie wyszedł. Przyp. tłóm.)

jako jasne i charakterystyczne kierunki. Po drugie wykład i ocena bezpośrednio współczesnych kierunków myślowych podlega innym warunkom, niż traktowanie takich zjawisk z dziedziny filozofii, które leżą przed nami, jako historycznie dokonane. Psychologiczne i biograficzne oświetlenie nie jest tak łatwo możliwe, a jednak wskutek głębokiego związku wewnętrznego, pomiędzy myśleniem i osobistością myśliciela, takie oświetlenie jest w obrębie filozofii koniecznie potrzebne. Sposób traktowania musi być zatem inny, niż tam, gdzie chodzi o kierunki, które bardziej stanowczo należą do przeszłości. Po trzecie zaś moja własna, bardziej samodzielna praca na polu filozofii rozpoczyna się około roku 1880; to także sprawia, że mi jest nie tak łatwo zająć obiektywne stanowisko względem prac, które się od tego czasu ukazały.

Jeżeli próbuję dać charakterystykę tych prądów filozoficznych ostatniej ćwierci wieku, które uważam za najważniejsze, to doskonale zdaję sobie sprawę z tego, że działanie czynnika osobistego będzie tutaj silniejsze, aniżeli w mojem poprzednim dziele. Zarówno przy wyborze przedstawicieli, jak przy wykładzie i ocenie okaże się działanie tego czynnika. To jest przyczyna, dla której wydaję niniejszą książkę, jako rzecz samodzielną, a nie jako trzecią część historii filozofii nowożytnej.

Jeżeli mam zaraz na początku podkreślić pewną osobliwość filozoficznych prób czasów najnowszych, to muszę wskazać na to, iż poddają się one klasyfikacyi z jeszcze większą trudnością, niż filozofia czasów dawniejszych. Im gruntowniej studyuje się filozofię, tem wyraźniej okazuje się, jak mało wystarczającemi są zwykle rubryki, wszystkie te liczne „izmy“. Zarówno myślenie, jak byt, posiadają zbyt wielką różnorodność istoty i działania, ażeby możliwem było takie czysto zewnętrzne uporządkowanie. Szczególniej okazuje się ciągle na nowo, że każdy ruch filozoficzny jest zarówno pracą myślową, jak znakiem swego czasu. Filozofia jest zarówno rozwiązywaniem problematów, jak i symptomatem, i dzisiaj występuje ona szczególnie wyraźnie w tej dwojakiej swojej postaci. Częścią byt ukazuje nam się z coraz nowych różnych stron, w coraz większej głębi i różnolitości, częścią zaś zwraca się coraz bardziej uwagę na to, że w każdym myśleniu czynniki subiektywne współdziałają i współdziewiczą. Obydwie te strony filozofii (możnaby je nazwać subiektywną i obiektywną) są w filozofii współczesnej silniej zaakcentowane, niż w czasach dawniejszych. Silniej, niż dawniej, podkreśla się konieczność obserwacyi, analizy, krytyki, obiektywnego związku, silniej także niż dawniej podkreśla się subiektywność wyboru punktów

widzenia i punktów wyjścia, tudzież ostatecznych wyników. Jednakże (i to jest może najbardziej charakterystycznym) nie jest się właściwie zdania, że mamy tu do czynienia z przeciwieństwem, które się nie da pogodzić; żywi się raczej ciche przekonanie, że subiektywny i obiektywny kierunek myśli ostatecznie się ze sobą zjednoczą.

Ludźmi, zajmującymi się filozofią, kierującymi w ich badaniach to bardziej obiektywne, to znowu bardziej subiektywne pobudki. Wilhelm Wundt i Ernest Mach przeszli od nauk przyrodniczych do filozofii, a nawet przyrodnicy, jak Clerk Maxwell i Henryk Hertz, którzy pragną pozostać w granicach swojego zawodu, odczuwają jednakże potrzebę uświadomienia sobie założeń, z których wychodzą i tym sposobem wchodzą w styczność z filozofią. Robert Ardigò przechodzi od katolickiej teologii do filozofii krytycznej i pozytywistycznej, wprowadzie bez nagłego zerwania, a tylko tak, że długa praca myślowa doprowadza go nieznacznie do pewnej szczególnej postaci pozytywistycznego stanowiska. Fryderyk Nietzsche rozpoczyna jako filolog i historyk kultury; zagadnienie kultury, tak jak ono mu się przedstawiało w stosunkowo wąskich ramach historycznych, budzi w nim wszakże gorączkową pracę myślową, która go prowadzi przez gwałtowną krytykę i polemikę do kon-

strukcyi ideowej, łączącej działanie fantazyi i uczucia z działaniem myśli. Punktem wyjścia filozofowania Williama James'a, którego pierwsze badania leżały w zakresie medycyny, jest interes psychologiczny, a mianowicie zajęcie się zjawiskami psychicznymi, znajdującymi się w związku z wolą, wiarą i nadzieją, i dlatego psychologia religii musiała mu być szczególnie bliska. U ludzi, jak F. H. Bradley, Ryszard Avenarius, Jan Marya Guyau i Rudolf Eucken, popęd filozoficzny powstał, jak się zdaje, bardziej bezpośrednio, chociaż i u nich występuje w formach indywidualnie różnych. — Właściwie mówiąc, filozofujemy wszyscy, chociaż — wskutek różnych wewnętrznych i zewnętrznych warunków — jest tylko niewielu, u których praca myśli łączy się w pewną skoordynowaną całość. „Ze stu myślących jeden staje się myślicielem“.

Podział najważniejszych zjawisk w zakresie filozofii w ostatniem ćwierćwieczu daje się osiągnąć przez rozróżnienie trzech grup, albo kierunków.

Kierunek systematyczny reprezentuje grupa myślicieli, którym chodzi głównie o oświetlenie zagadnienia bytu; temsamem pracują oni nad rozwinięciem związanego w pewną całość światopoglądu. Tacy są Wundt, Ardigò, Bradley i Fouillé. — W innym, teoryo-po-

znawczo-biologicznym kierunku, stoi na pierwszym planie zagadnienie poznania; dąży się tutaj do znalezienia najprostszych dróg, na których da się osiągnąć zaspokojenie potrzeb życia umysłowego, przyczem samo życie umysłowe jest uważane jako pewien szczególny rodzaj życia, ogólnym prawom życia poddany. Tutaj należą ludzie, jak przyrodnicy Maxwell, Hertz, i Ernest Mach; swój najbardziej charakterystyczny wyraz otrzymała ta tendencja w Ryszarda Avenariususa próbie historyi naturalnej zagadnień. Trzeci kierunek zajmuje się przeważnie zagadnieniem wartości. Ta filozofia wartości podejmuje podstawowe zagadnienia etyczne i religijne i stara się je z nowych punktów widzenia oświetlić lub rozwiązać. U Guyau i Nietzschego panuje czynnik subiektywny. U Rudolfa Euckena łączy się on z pewną spekulacją filozoficzną, starającą się wykazać konieczność uznania pewnych sił obiektywnych, jeżeli subiektywność nie ma wisieć całkowicie w powietrzu. William James pracuje nad problematem wartości w swoich badaniach z dziedziny psychologii religii, gdzie przez opis różnych typów religijnych stara się dać wszechstronną orientację w naturze życia religijnego. We wszystkich trzech grupach odgrywają ważną rolę psychologiczna obserwacja i analiza, tak, że i tutaj potwierdza się obecność czterech pro-

tematów, do których w „Historji filozofii nowożytnej“ doszedłem drogą badań historycznych, a w rozprawie p. t. „Zagadnienia filozoficzne“, starałem się bliżej określić i uzasadnić.

Charakterystyka trzech wymienionych grup współczesnych myślicieli da — mam nadzieję — możność zorientowania się w świecie myśli współczesnej.

GRUPA PIERWSZA.

KIERUNEK OBJEKTYWNO, SYSTEMATYCZNY.

I. WILHELM WUNDT.

1. Wundt jest wybitnym przykładem olbrzymiej niemieckiej zdolności do pracy. Żaden z terażniejszych filozofów nie przewyższa go pod względem rozległości wiedzy, pod względem zdolności ujmowania swych wielorakich wiadomości z ogólnych punktów widzenia, a także pod względem niezmęczonego dążenia do wnoszenia ścisłości i jasności zarówno w szczegóły, jak i w większe całości. Nie posiada on subtelności i wnikliwości Lotzego; stoi szerzej i mocniej na gruncie rzeczywistości, niż Lotze, i nie odważa się tak daleko zapuszczać w metafizykę. W porównaniu ze Spencerem, jest on bardziej idealistą. Opierając się na szerokich podstawach doświadczenia, wspina się on na szczyt myśli, którego w swoim mniemaniu dosięgnęła już była filozofia romantyczna, który jednakże, zdaniem Wundta, natchnionego pod tym względem

krytycznym kierunkiem myśli Kanta, jest tylko widnokregu najwyższym punktem, służącym nam dla orientacji.

Wundt urodził się 16 sierpnia 1832 roku, w pobliżu Mannheimu. Studyował medycynę, i do filozofii przyprowadziły go właśnie studia fizyologiczne.

W swoich przyczynkach do teorii wrażeń zmysłowych (1859—62) zajmuje się głównie wpływem ruchów oczu na ujęcie przestrzeni. Na zjeździe przyrodników w Spirze 1861 r. miał referat o czasie fizyologicznym, t. zn. o czasie, który jest potrzebny do ujęcia jakiegoś wrażenia zmysłowego i reagowania na nie. W wykładach o duszy człowieka i zwierząt (1863, 3 wyd. 1897) metoda etnologiczna znajduje zastosowanie obok metody eksperymentalno-fizyologicznej. Po całym szeregu lat pracy w Heidelbergu, gdzie wykładał fizyologię, jako profesor nadzwyczajny, został w roku 1874 następcą Alberta Langego, jako profesor filozofii indukcyjnej w Zurychu, zaraz jednakże w roku następnym przyjął katedrę filozofii w Lipsku, gdzie jeszcze teraz pracuje ¹⁾).

Na krótko przed przeniesieniem się do Lipska wydał on swoją „Psychologię fizyolo-

¹⁾ Nie wykłada od półrocza 1906/907. Tłóm.

giczną“ (1874), która obok „Elementów psychofizyki“ Fechnera jest podstawowem dziełem w dziedzinie psychologii eksperymentalnej. Traktuje on tu o metodach i o fizyologicznem podłożu psychologii, i tylko te działy psychologii są szczegółowo opracowane, które na tej drodze mogą być dobrze oświetlone. Opis i analiza są usunięte w cień przez eksperyment. — Bardziej równomiernie szczegółowy wykład psychologii dał Wundt później w swoim *Zarysie psychologii* (1896). — W Lipsku założył on laboratorium psychologii eksperymentalnej, pierwszą instytucję uniwersytecką w tym rodzaju i rozpoczął wydawnictwo pisma „*Studia filozoficzne* (20 tomów, od 1883 — 1903).

O znaczeniu, jakie dla przejścia Wundta od fizjologii do filozofii miały jego badania w dziedzinie psychologii eksperymentalnej, wypowiedział się on sam w sposób interesujący w rozprawie *O przyczynowości psychicznej i zasadzie paralelizmu psychofizycznego* („*Studia filozoficzne*“ 1894, str. 122 do 124). Przekonały go one o niezależności psychologii od fizjologii i metafizyki, niezależności, o którą walczyła już szkoła angielska i Kant. „Gdyby mnie się pytano“, mówi on, „na czem polegała dla mnie — i dotychczas polega — psychologiczna wartość badań eksperymentalnych, tobym odpowiedział, że wzbudziły one we

mnie — i coraz bardziej umacniały — zupełnie nowy pogląd na naturę zjawisk duchowych i zachodzący pomiędzy nimi związek. Kiedy po raz pierwszy zbliżyłem się do zagadnień psychologicznych, podzielałem powszechny, łatwy u fizyologa przesąd, że tworzenie się wrażeń zmysłowych jest jedynie dziełem fizyologicznych właściwości naszych organów zmysłowych. Dopiero na działalności zmysłu wzrokowego (szczególniej o ile dotyczy wyobrażeń przestrzeni) nauczyłem się pojmować ten akt twórczej syntezy, który mi się powoli stał przewodnikiem do psychologicznego zrozumienia rozwoju wyższych funkcji fantazyi i rozsądku, do czego stara psychologia nie mogła nam okazać żadnej pomocy. Kiedy potem przeszedłem do badania warunków przebiegu wyobrażeń w czasie, otworzyły mi się nowe perspektywy na rozwój funkcji woli (mianowicie dzięki wpływowi przygotowania i nateżenia uwagi na skrócenie czasu fizyologicznego) — wewnętrznych w zewnętrzne, prostych w złożone, nowe perspektywy jednocześnie na ścisły związek pomiędzy temi wszystkimi rozdzielonemi przez sztuczne abstrakcje i imiona, jak wyobrażenie, uczucie, wola, funkcjami psychicznemi, jednym słowem: na niepodzielność i na wszystkich stopniach jednorodność życia duchowego“.

Na tej drodze doszedł Wundt do tego

pojęcia syntezy, które Kant znalazł w swoim czasie zapomocą analizy funkcji rozsądku i wyobrażeń czasu oraz przestrzeni. Pod „twórczą syntezą“ rozumie on takie połączenie i zjednoczenie, którego produkt posiada własności, nie będące cechami żadnej z części składowych, wziętych oddzielnie. Wundt nie dostrzega nieraz, że to pojęcie nie daje żadnego wyjaśnienia, jakkolwiek się dobrze nadaje do opisu właściwości spraw psychicznych. Szczególnie podkreśla on moment czynny w tej syntezie, co go powoli (w późniejszych wydaniach psychologii) skłania do oznaczenia woli, jako zjawiska zasadniczego w życiu duchowem.

Studia psychologiczne nie były jednak jedyną drogą, która przyprowadziła Wundta od nauk przyrodniczych do filozofii. Jako przyrodnik zwrócił on uwagę na to, że wszelkie poznanie natury opiera się na pewnych założeniach. Powstało zatem pomimo woli pytanie, jak te założenia, które nam służą za podstawę, same mogą być upodstawowane. Na tej drodze powstaje teoria poznania. W swej pracy: „Aksjomaty w fizyce i ich stosunek do zasady przyczynowości“, rozdział z filozofii nauk przyrodniczych (Erlangen 1866), Wundt zajął się tą kwestyą. Starał się on tutaj zasady fizyki wyprowadzić z twierdzenia, że wszystko ma swoją przyczynę, w związku z dru-

giem twierdzeniem, że wszystkie zjawiska w przyrodzie są zjawiskami ruchu. To drugie twierdzenie uzasadnia on znowu w ten sposób, że ruch jest najprostszą przemianą, gdyż poruszający się przedmiot zmienia tylko swoje położenie w stosunku do innych przedmiotów, przy czem może nie tracić żadnej ze swych własności. Wundt nie wyjaśnił sobie tutaj jeszcze teoryo-poznawczych trudności takiego ujęcia sprawy, które w porównaniu z jego późniejszymi teoryami poznania posiada charakter cokolwiek dogmatyczny.

Takim sposobem dwie różne drogi przypro-wadziły Wundta do filozofii; w pismach zaś swoich późniejszych rozszerzył on swe pojmo-wanie filozofii i pogłębił.

Zajęcie się zagadnieniem poznania skłoniło go do opracowania obszernego dzieła o logice (Logika, roztrząśnienie zasad pozna-nia i metod badania naukowego. 1880-83. II. wyd. w 3-ch tomach 1893—95¹⁾). Tem, co tej pracy nadaje wielką wartość, jest opracowany w niej bogaty materiał z nauk specjalnych. Wundt zapatruje się na naukę raczej jako na historycznie dany fakt w życiu duchowem ludz-

¹⁾ W języku polskim mamy część tego dzieła p. t. *Teorya poznania*, przełożył Zygm. Heryng. War-szawa-Petersburg, 1889.

kości, aniżeli jako na dążenie, którego możliwość i prawomocność mają być zbadane. Rys ten jest charakterystyczny dla całej filozofii Wundta. Dlatego jego praca o logice posiada raczej charakter encyklopedyi aniżeli roztrząśnienia zasadniczych zagadnień. Pod względem formalnym, a także pod względem zasadniczym należy może dać pierwszeństwo pracom Sigwarta, Schuppe'go i Benno Erdmanna; żadna z nich jednakże nie posiada takiego bogactwa treści realnej, jak dzieło Wundta.

Wykład Etyki Wundta (1886. 3-cie wyd. 1902) posiada charakter analogiczny do jego wykładu logiki. Rozpatruje on moralność zupełnie tak jak i naukę, jako wielki fakt, który ludzie obowiązani są uznawać i podawać dalej, a nie wchodzi wcale w trudności, jakie zawiera żądanie tego uznania z chwilą, kiedy jest wymagane wyraźne upodstawowanie żądania. Etyka opiera się u Wundta na psychologii ludów: ta ostatnia wskazuje, jak powstają zasady etyczne ze stosunków historycznych i społecznych, pośród których upływa każde życie ludzkie. Miejsce, jakie etyka Wundta zajmuje w całości jego filozofii, omówię później.

Głównem dziełem filozoficznym Wundta jest jego System Filozofii (1889. 2. wyd. 1897). W dziele tem dosięga jednocześnie szczytu jego umiejętności wykładu. Daje on tutaj osta-

tecznie wykończony pogląd na zagadnienia filozoficzne i na filozofię, jako całość. Do tego dzieła przyłącza się Wstęp do filozofii (1901), który jednak w porównaniu z pismami wcześniejszemi wykazuje pewną różnicę w odcieniach poglądów. Najwięcej miejsca zajmuje w tej pracy charakterystyka różnych kierunków, występujących w historii filozofii.

Tem, co prowadzi do filozofii, jest, zdaniem Wundta, potrzeba intelektualna, która się coraz wyraźniej odgranicza od potrzeby religijnej, nie znosząc jednakże z koniecznością tej ostatniej. Filozofia znaczy: pogląd na świat i na życie, który zaspakaja zarówno wymagania rozumu jak uczucia. Zaspakajanie tej potrzeby intelektualnej nie jest w czasach nowożytnych zadaniem samej tylko filozofii, jak to miało miejsce u greków. Nauki szczegółowe rozwinęły się i podzieliły pomiędzy siebie doświadczenie. Dają się one podzielić na trzy grupy. Matematyka jest nauką o liczbach, o przestrzeni i o ruchu. Przyrodoznawstwo jest nauką o przedmiotach i sprawach, należących do przyrody. Nauki o duchu dzielą się na psychologię, filologię i historję. Różnica pomiędzy temi trzema grupami polega jednakże nietylko na różności przedmiotów badanych, ale także, i przede wszystkim, na różnicy w stosowanych punktach widzenia. Rozwój tych wszystkich nauk przyczynił się potężnie do

wzrostu interesu intelektualnego. Filozofia nie może odsunąć ich na stronę, jak to czyniła spekulacya romantyczna; jest raczej zadaniem filozofii, rezultaty zdobyte przez nauki szczegółowe połączyć ze sobą w sposób nie zawierający sprzeczności, tak, żeby żaden ze specjalnych punktów widzenia nie otrzymał jednostronnej przewagi, oraz tak, żeby była osiągnięta harmonia pomiędzy interesami intelektualnymi i etycznymi potrzebami. Historycznie daje się według Wundta wykazać rozwój naszych pojęć od filozofii starożytnej przez nauki specjalne z powrotem do filozofii.

Filozofię dzieli Wundt na naukę o poznaniu i naukę o zasadach. Do nauki o poznaniu należy nauka o myśleniu (logika formalna), oraz historia i teoria poznania (realna nauka o poznaniu). Nauka o zasadach posiada część ogólną, którą Wundt nazywa metafizyką, i co do której zwraca uwagę, że jest ona zakończeniem a nie początkiem filozofii, oraz części specjalne, a mianowicie filozofię natury i filozofię ducha.

Stosownie do tego mają istnieć dwa tylko zagadnienia filozoficzne, zagadnienie poznania i zagadnienie bytu. Etyka otrzymuje miejsce w nauce o zasadach jako jedna ze specjalnych gałęzi filozofii ducha (postawiona w równym rzędzie z estetyką i filozofią religii), nie przed-

stawia jednakże nic samodzielnego w traktowaniu problematów. Tutaj daje się atoli zauważyć u Wundta pewne wahanie. W swoim zarysie kierunków filozoficznych (we „Wstępie do filozofii“) rozróżnia on wyraźnie trzy zagadnienia, przyczem zagadnienie etyczne jest postawione w równym rzędzie z zagadnieniem teoryo-poznawczem i metafizycznym. Człowiek jako istota poznająca jest przedmiotem teoryo-poznawczego, człowiek jako istota obdarzona wolą przedmiotem etycznego problemu, problemat zaś metafizyczny dotyczy obydwóch stron istoty człowieka. To się zgadza także z jego pojmowaniem filozofii, jako powołanej do pogodzenia interesów intelektualnych z etycznymi potrzebami; takie postawienie zadania opiera się na uznaniu samodzielności problemu etycznego. Psychologia zajmuje miejsce pośród nauk szczegółowych, obok filologii i historii, i nie zalicza się do filozofii. We własnej jednakże psychologii Wundta widać wyraźne rozróżnienie specjalnych, eksperymentalnych badań i tych psychologicznych punktów widzenia, które mają znaczenie dla „filozofii ducha“, szczególnie dla jej części ogólnej, która ma dać związany w pewną całość pogląd na istotę i przebieg życia duchowego (geistiges Sein und Werden). Dalej przyznaje on, że psychologia zajmuje wyjątkowe stanowisko pomiędzy naukami szczegółowymi

dzięki temu, że stoi z filozoficzną nauką o poznaniu w bardziej bezpośrednim związku, niż jakakolwiek inna umiejętność, gdyż każdy akt poznania jest danym empirycznie procesem psychicznym, który jako taki podlega wyrokom psychologii. Z tego wynika, że jest rzeczą uprawnioną mówić o oddzielnym problemacie psychologicznym — i dlatego możemy użyć czterech wymienionych wyżej zagadnień filozoficznych do podziału naszego wykładu filozofii Wundta.

2. Należy pozostawić historii psychologii eksperymentalnej ocenę znaczenia Wundta w nauce o metodach tej dyscypliny i w pracy nad jej organizacją. Wundt zjawia się tutaj jako najwybitniejszy badacz obok Fechnera, właściwego założyciela tej gałęzi wiedzy. Kiedy jednakże Fechner (jak to Wundt zaznaczył w swojej mowie z okazji jego jubileuszu) właściwie nie posiadał silnie zaznaczonego interesu psychologicznego, gdyż zajmowały go głównie badania, dotyczące się progu świadomości, które — według jego mniemania — mogły rzucić nowe światło na stosunek zjawisk duchowych do zjawisk materialnych, to u Wundta interes psychologiczny jest bardziej rozległy, a oprócz tego w całym szeregu punktów psychologia, jako całość, posiada, jego zdaniem, znaczenie dla filozofii. Zatrzymam się tutaj przy trzech takich punktach, a mianowicie przy stosunku psychologii do fizjologii, przy

szczególnych właściwościach życia duchowego i przy elementach życia duchowego.

a) Stosunek psychologii do fizjologii posiada bezwątpienia znaczenie filozoficzne, ponieważ jest miarodajnym dla stosunku pomiędzy światem duchowym i światem materialnym. Poza swoją Psychologią i Systemem Filozofii, Wundt zajmował się tą sprawą także i we wspomnianej wyżej rozprawie „O przyczynowości psychicznej i zasadzie paralelizmu psychofizycznego“.

W przeciwieństwie do Fechnera Wundt nie uważa paralelizmu psychofizycznego za całkowite rozwiązanie problemu. Różność nauk polega więcej na różnicy w punktach widzenia niż na różności przedmiotów, i dlatego jeden i ten sam przedmiot może się trafić w rozmaitych umiejętnościach. Fizjologia i psychologia rozpatrują jeden i ten sam przedmiot z różnych punktów widzenia. To, że są potrzebne różne punkty widzenia, nie dowodzi wcale, że mamy do czynienia z różnymi przedmiotami. Jeżeli zbadamy krok za krokiem rozwój zjawisk psychicznych od niższych stopni do wyższych, to będziemy musieli przyjąć, że już w nieświadomej przyrodzie znajdują się pewne początki tego szeregu stopni tak, że cała przyroda będzie się nam przedstawiała jako proces samorozwoju ducha. Wundt hołduje zatem ostatecznie interpretacji

idealistycznej. „Paralelizm“ jest mu tylko hipotezą pomocniczą, a nie stanowiskiem ostatecznym. Jako hipoteza pomocnicza jest on jednakże konieczny, ponieważ nie możemy omiąć twierdzenia, że istnieje jednorodność przyczyny i skutku, a wtedy wszelkie oddziaływanie zjawisk duchowych na materialne lub odwrotnie musi wyglądać na cud. W związku z tem kładzie także Wundt nacisk na prawo zachowania energii fizycznej, które dla każdego zwiększenia się lub zmniejszenia energii fizycznej wymaga fizycznych ekwiwalentów, co wyklucza możliwość zwykłej teorii wzajemnego oddziaływania.

Niejednokrotnie musiał Wundt zapewniać, że w dalszym ciągu trzyma się tego poglądu, nawet wtedy, kiedy z pozoru wyraża się w sposób z tym poglądem sprzeczny. Oświadcza on, że tam, gdzie nie chodzi o sprawy zasadnicze, posiłkuje się zwykłym sposobem mówienia z tem samem prawem, z jakim wyznawca teorii Kopernika mówi o wschodzie i zachodzie słońca. Sądzę jednakże, że źródło trudności, jaką tutaj spotykamy u Wundta, nie leży w samym tylko sposobie wyrażania się. Są mianowicie dwa punkty, które on wyraźnie ustanawia jako wyjątki w zasadzie paralelizmu. Po pierwsze związek elementów psychicznych nie może być rozpatrywany z fizjologicznego punktu widzenia; tylko pojedyncze elementy, nie zaś ich połączenia

mają posiadać odpowiedniki fizyologiczne. Po drugie wartość, przywiązana do zjawisk duchowych, nie posiada również takiego odpowiednika. Pierwsze ograniczenie zasady paralelizmu opiera się na nieuprawomocnionem zastosowaniu rozróżnienia pomiędzy formą i materią, pomiędzy połączeniem elementów i elementem. Pojęcie elementu oznacza zawsze tylko pewne zbliżenie się do tego, co nam jest bezpośrednio dane, dlatego wszelkie rozróżnienie pomiędzy połączeniem elementów i elementem daje się przeprowadzić tylko w grubych zarysach i musi być najzupełniej względne. Pozatem połączenie elementów jest nam równie dobrze dane faktycznie, jak i same elementy. Ostatnie ograniczenie paralelizmu opiera się na nieuprawomocnionem rozróżnieniu pomiędzy wartością i tem, do czego wartość jest przywiązana. To, że coś jest odczuwane jako wartościowe, to jest proces psychiczny, jak każdy inny. Albo, jeżeli o to chodzi, wartość jest równie dobrze elementem psychicznym albo psychiczną jakością (Qualität), jak kolor albo ton. Dlatego robienie takich wyjątków wydaje się niekonsekwencją. To, że Wundt tak silnie na nich nalegał, wypływa z pewnością z jego chęci zawarowania samodzielności psychologii. Dawniej — sądzi on — samodzielność ta była zagrożona przez nadużycie ze

strony spirytualistycznej, dzisiaj jednakże należy się bardziej obawiać materialistycznych nadużyć.

Szczególne trudność, jaka stoi na drodze do dobrego zrozumienia teorii Wundta, wynika stąd, że chociaż przyjmuje on stałość energii fizycznej we wszechświecie, mówi jednakże o wzroście energii w dziedzinie duchowej. Główne punkty tej części jego nauki wskazują wszakże na to, że pod wzrostem energii psychicznej pojmuje on poczęści powstawanie nowych psychicznych jakości, poczęści zaś pojawienie się nowych wartości (2). Mojem zdaniem, słuszniej byłoby mówić tutaj o koncentracji i organizacji energii, niż o jej wzroście. Wartość psychiczna świadczy o koncentracji energii, ale nie o powiększeniu się jej ogólnej ilości. Z drugiej zaś strony do zrozumienia takich stanów chorobliwych, jak te, które wypływają z jednostronności lub rozpadań się świadomości, potrzebna jest właśnie zasada zachowania energii psychicznej.

b) Na wszystkich stopniach i we wszystkich formach przejawiania się życia duchowego występują, podług Wundta, właściwości, które każą przeciwstawić to życie materialnemu życiu przyrody, chociaż to ostatnie jest tylko zewnętrzną, dającą się ująć zmysłami stroną życia psychicznego. W pewnych miejscach swego wykładu Wundt wylicza te właściwości w sposób cokol-

wiek odmienny niż w innych. Najważniejsze jednak rysy są trzy poniżej rozpatrzone.

α) Każda treść duchowa jest procesem, działaniem, pozostającym w nieustannem, wzajemnem oddziaływaniu z innymi procesami i określonym przez procesy poprzednie. Dusza nie jest „rzeczą“, ani „substancją“, tylko działalnością, aktywnością. Takie pojęcie duszy Wundt nazywa aktualnem, w przeciwieństwie do substancyjalnego pojęcia duszy, któremu hołduje, każdy na swój sposób, zarówno spirytualizm jak i materjalizm (3). Ciągłość wszystkich zjawisk i procesów duchowych wyjaśnia nam istotę duszy. Ciągłość ta uniemożliwia wszelkie pojmowanie duszy według analogii z atomem materjalnym, do czego zawsze skłonny jest spirytualizm. Na wszystkich punktach, gdzie tylko możemy obserwować życie duchowe, znajdujemy zawsze ciągłość, tem pewniej, im ściślej przeprowadzimy badania. Mamy zatem prawo przypuścić, że ciągłość ta wychodzi aż poza obręb tej dziedziny, gdzie jest możliwa obserwacja psychologiczna, i stąd możemy posiłkować się pojęciem nieświadomego (nieświadomych zjawisk duchowych), jako pojęciem pomocniczem.

β) Inna właściwość życia duchowego polega na tem, że drogą łączenia się danych elementów powstaje nowa jakościowo treść. Dla oznaczenia tej właściwości można użyć pojęcia syntezy twór-

zej. Przejawia się ona przy każdym wrażeniu myślowem, najwyraźniej przy ujęciu przestrzeni, które powstaje dzięki współdziałaniu czuć wzro-owych, dotykowych i ruchowych, a także przy awisku barwy dźwięków, która powstaje dzięki współdziałaniu nadtonów i podtonów. Wła-riwość ta była odkryta najprzód w wyższych procesach duchowych, takich, jak powstawanie obrazów fantazyi, pojęć i idei. Występuje ona ednakże zarówno w najelementarniejszych, jak w najwyższych procesach duchowych. Tutaj także potwierdza się ciągłość życia psychicznego.

W wyrażeniu „synteza twórcza“ Wundt kładzie specjalny nacisk na wyraz „twórcza“. Nie porusza on (jak już było wspomniane) problemu granicy pojmowania, z którą się tutaj spotykamy. Gdyż ta nowa jakość, która się zjawia — np. wtedy, kiedy forma przestrzeni, zgodnie z teorią genetyczną, powstaje przez syntezę różnorodnych czuć, albo kiedy idea genialna powstaje na gruncie motywów, które potem łączą w zupełnie nowe związki — nie będzie wyjaśniona przez to, że ją się nazwie dziełem syntezy twórczej. Wyrażenie to może być ze słuszną używane do opisu i dobrze się nadaje do podkreślenia tego, co w rezultacie połączenia jest nowe w stosunku do składających się czynników; pomija ono jednakże jedno wielkie za-

gadnienie i dlatego nie powinno być używane do ostatecznego załatwienia sprawy.

γ) W ścisłym związku z dopiero wspomnianą właściwością stoi trzecia cecha życia psychicznego. Nigdzie nie występuje, podług Wundta, aktywność duchowa wyraźniej, niż w sposobie rozczłonkowania, rozłożenia na części składowe zjawiska psychicznego zapomocą procesu, który można nazwać „analizą stosunkującą“ („beziehende Analyse“). Rozczłonkowanie to odbywa się bynajmniej nie tak, żeby części składowe występowały jako oddzielne i samodzielne jednostki, a tylko tak, że zachowują one swój stosunek do całości i posiadają znaczenie, właśnie dzięki temu, że zajmują określone miejsce wewnątrz tej całości. Chcąc wyjaśnić to na przykładzie, Wundt mówi o sposobie, zapomocą którego jesteśmy w stanie z całkowitego pola wzrokowego (pola widzenia) specjalnie wydzielić punkt pojedynczy, kiedy mianowicie odpowiadające temu punktowi podrażnienie skierujemy tak, ażeby wypadło tam, gdzie jest na siatkówce miejsce najlepszego widzenia. Tę uwagę, wydzielającą części składowe i mającą swój wyraz w analizie stosunkującej, nazywa Wundt *apercepcją*. Za jej pomocą zjawiają się nam jedne po drugich części składowe całkowitego obrazu, nie tracąc związku z całością. Tak przed mówiącym stoi myśl jako całość wcześniej, nim

pojedyncze części ukształtują się w wyrazy, a dzieło artysty ukazuje mu się jako całość, zanim pojedyncze części będą rozróżnione i wykonane. W ten sposób osiąga się coraz większą jasność i wyrazność.

c) Dopiero badania nad postrzeżeniami zmysłowymi i nad wyobrażeniami zwróciły uwagę Wundta na aktywną stronę życia świadomości. Te badania doprowadziły go do pojęcia apercepcji, o którym już wspominałem mimochodem, jednego z najtrudniejszych pojęć w filozofii Wundta.

Apercepcja jest nie tylko czynnością, która się przejawia w dziedzinie wyobrażeń; przejawia się ona także w każdym uczuciu, ponieważ przyjemność i przykrość określa się przez stosunek treści wyobrażeń do działania psychicznego, przejawia się także w tem, co się w ciśniejszem znaczeniu nazywa wolą. Kiedy dla wyjaśnienia Wundt używa jako przykładu różnicy, zachodzącej pomiędzy polem wzrokowym (polem widzenia) i punktem fiksacyjnym (punktem spojrzenia [Blickpunkte]), to trzeba tutaj jednakże zwrócić uwagę na to, że apercepcja, podług jego teorii, jest nie tylko czynnością wyróżniającą, jak to np. ma miejsce przy zwróceniu uwagi na pojedynczy punkt, należący do całego systemu, ale jest także czynnością łączącą, jak to ma miejsce przy tworzeniu pojęć i są-

dów. Przeciwstawia się ona procesom z istoty swojej biernym i odbywającym się bez udziału woli, jak np. prostej assocyacji wyobrażeń. Wundt wypowiada się przeciwko tym teoryom psychologicznym, które wszystkie zjawiska świadomości chcą sprowadzić do zewnętrznej assocyacji samodzielnych wyobrażeń, przeciwko tak nazwanej association-psychology. Twierdzi on, że przy każdej assocyacji działa „apercepcya“, tak, że rozróżnienie pomiędzy assocyacją i apercepcją właściwie opiera się na abstrakcyi, do której rzeczywistość mniej lub więcej zbliżyć się może. Nie jest jednakże łatwym zadaniem pogodzić wszystkie wypowiedzenia się Wundta w tej sprawie. Gdyż Wundt mówi o prostych procesach assocyacji, w których wola nie odgrywa żadnej roli; charakteryzuje je zupełny brak wpływu woli na sposób ich występowania. Kiedy dalej przyjmuje on, że w mózgu znajduje się pewien „centr apercepcyi“, to i stąd także zdaje się wynikać, że apercepcya jest procesem samodzielnym, w porównaniu do assocyacji i innych procesów bardziej biernych (4). Sprawa się komplikuje jeszcze więcej przez to, że w samej apercepcyi zostaje znowu rozróżniona apercepcya czynna i bierna. Apercepcyę czynną charakteryzuje to, że zależy ona od poprzedzającego ją wyobrażenia i ma przed sobą kilka możliwości, apercepcya zaś bierna zależy od wra-

żenia zmysłowego i odbywa się w jedynym, możliwym, ściśle określonym kierunku.

Osobiście nie mogłem się przekonać o konieczności wprowadzenia tego pojęcia do psychologii. Pojęcie uwagi zawiera w istocie wszystko to, co nam daje doświadczenie. Jako uwaga nierozmyslna (*unwillkürliche Aufmerksamkeit*), (która odpowiada mniej więcej apercypcyi biernej Wundta) działa ona przy każdym postrzeżeniu zmysłowem (np. przy wpatrywaniu się w pojedynczy punkt pola widzenia), a także przy każdej assocyacji wyobrażeń (o tyle, że okoliczność, jakie mianowicie wyobrażenia zostają wywołane, zależy w znacznym stopniu od panującego interesu i uczucia). Jako uwaga rozmyslna (*willkürliche Aufmerksamkeit*), (która odpowiada mniej więcej apercypcyi czynnej Wundta) występuje ona wtedy, kiedy akt uwagi jest poprzedzony przez oczekiwanie albo chęć ujęcia lub przedstawienia sobie czegoś określonego. Otóż zadaniem psychologii jest wyśledzić wszystkie specjalne stopnie i formy uwagi od najelementarniejszych aż do najwyższych.

Istota teoryi apercypcyi Wundta polega na tem, że w działalności psychicznej podkreśla on znaczenie warunków wewnętrznych, centralnych, w przeciwieństwie do warunków zewnętrznych, peryferycznych. Szczególny nacisk kładzie Wundt na to, że sposób, w jaki my samodzielnie opra-

cowujemy i ujmujemy wyobrażenia i wrażenia zmysłowe, zależy od całej dotychczasowej historii rozwoju życia świadomego. Najchętniej wyraziłbym to tak: stopień i kierunek uwagi są określone przez potrzeby i dążenia życiowe na danym stopniu rozwoju, a te potrzeby i dążenia na danym stopniu są znowu określone przez poprzedzającą historię życia.

Trudności zawarte w teorii apercepcji Wundta są prawdopodobnie w związku z tą okolicznością, że pojęcie apercepcji wytworzył on po części na drodze eksperymentalnej, a mianowicie dzięki doświadczeniom, dotyczącym uwagi przygotowanej (uprzedzonej) i świadomej, po części zaś podług wzorów historycznych (przeważnie Leibnitza i Kanta), gdzie także za podstawę teorii apercepcji były użyte czynności wyraźnie świadome. W ten sposób stosunek jasno świadomych do półświadomych, rozmyślnych do nierozmyślnych funkcji psychicznych został spowity w pewną niejasność, nawet wtedy, kiedy Wundt później rozszerzył pojęcie apercepcji tak, żeby miało zastosowanie do całego życia duchowego. Pojęcie nie uległo przytem tym zmianom, których wymagał jego rozszerzony zakres. Dążeniem Wundta, jak to wyraźnie wynika z całego szeregu nowych dzieł i wydań, jest wyznaczyć w psychologii wybitne miejsce pojęciu aktywności, które ma być wyrazem uwarunkowa-

nego z wewnątrz działania i dążenia. Pojęcie woli staje się dla niego coraz bardziej pojęciem centralnym, typowym, z którym wszystko inne w życiu duchowym należy wprowadzać w analogię. W drugim wydaniu swojej „Logiki“ nazywa on swoje stanowisko psychologiczne woluntaryzmem. Wyrażenie to zapożyczył on według własnego twierdzenia u Fryderyka Paulsena, u którego odgrywa ono rolę przeciwstawienia intelektualizmowi dawniejszej psychologii. Pomimo to psychologia Wundta nawet w najpóźniejszych swoich formach (w „Zarysie“) w trzecim wydaniu „Duszy człowieka i zwierząt“ i w piątym wydaniu „Psychologii fizyologicznej“ (4) nie jest psychologią woluntarystyczną, któraby badała wolę na wszystkich stopniach rozwoju i któraby inne pierwiastki świadomości rozpatrywała tylko w ich związku z wolą. Próby w tym kierunku, próby, mogące wzbudzić niemały interes, były uczynione przez Fryderyka Jodla, Alfreda Fouillée i G. F. Stouta. Ba, Wundt nie zalicza woli nawet do elementów życia świadomości. Traktuje on zjawiska woli, jako najbardziej złożone i specjalne formy życia świadomości, i do „elementów“ psychicznych zalicza tylko czucia zmysłowe i uczucia. Staje się to zrozumiałe tylko dzięki temu, że Wundt rozpoczął swoje prace psychologiczne od badania po-

strzeżeń zmysłowych i związanych z niemi funkcj intelektualnych i dzięki olbrzymiej pracy doszedł do uznania zasadniczego znaczenia aktywności psychicznej, nie udało mu się jednak uczynić ją głównym elementem, któryby wszystko inne warunkował. Stosunek elementarnych zjawisk psychicznych do złożonych pozostaje u niego zawsze niejasny (5).

Trudności, jakie przedstawia studyowanie psychologicznych dzieł Wundta, świadczą właśnie, stosownie do powyższego wyjaśnienia, o jego nieprzerwanej i niezmęczonej pracy, trwającej lat 40, zaczynając od tej chwili, kiedy od nauk przyrodniczych przeszedł do filozofii. Na tej drodze, dzięki swej wszechstronności i rozległej wiedzy, przelał on światło na mnóstwo zjawisk, co by zapewne nie było możliwe przy bardziej prostolinijnem, ostro zarysowanem traktowaniu przedmiotu.

3. Co się tyczy zagadnienia poznania u Wundta, to zatrzymuję się w tym wykładzie głównie przy jego Systemie filozofii, gdzie decydujące punkty widzenia występują, mojem zdaniem, najwyraźniej i najdokładniej.

a) Już w zwyczajnem, nie ukształtowanem jeszcze naukowo poznaniu wyraźnie są widoczne najważniejsze procesy myślowe. Poznanie jest po części opisem, po części opowiadaniem: zmierza po części ku temu, aby wskazać wła-

ściwości, po części zaś ku temu, aby ustalić zdarzenia. Opisowi w ścisłym myśleniu odpowiada wykazanie identyczności, opowiadaniu — wykazanie stosunku logicznej zależności. Tam występuje pierwiastek stały albo statyczny, tutaj — pierwiastek zmienny albo dynamiczny. Stosunek zależności występuje z najzupełniejszą jasnością we wnioskowaniu, w tym sposobie, w jaki pewien sąd zostaje wyprowadzony z innych sądów. Dlatego myśl stara się sprowadzić wszystkie stosunki czasu i przestrzeni do stosunków zależności logicznej tak, ażeby były tej samej natury co stosunek wniosku do przesłanek w sylogizmie. Przytem nie zatrzymujemy się przy prostem skonstatowaniu właściwości, a tylko je kombinujemy tak, ażeby znaleźć ich stosunki wzajemnej zależności. Jest to dążenie naturalne, ponieważ zależność logiczna jest jedynym rodzajem zależności, identycznej z właściwą myśleniu prawidłowością; niema tutaj zależności zewnętrznej; wolność i konieczność myślenia są najzupełniej jednym i tem samem. Dlatego wszystkie realne stosunki zależności staramy się sprowadzić do stosunków zależności logicznej. Dążenie to ma swój wyraz w twierdzeniu, że wszystko ma swoją podstawę (zasada dostatecznej podstawy), która to zasada ustanawia najbardziej ścisły związek pomiędzy różnymi naszymi aktami myślowymi.

Poznanie rozpoczyna się zawsze od przekonania o realnem znaczeniu wyobrażeń, od naiwnego realizmu. Nie rozróżnia się tutaj jeszcze pomiędzy samem poznaniem i jego przedmiotem; takie rozróżnienie wymaga refleksyi, która się zjawia dopiero później. Filozofowie często nie spostrzegają tego, że refleksya oznacza zawsze stadyum późniejsze, nigdy zaś pierwotne. Potrzebne są dostateczne powody, ażeby zrzec się realności tego, co jest bezpośrednio dane. Takie powody powstają mianowicie z przeciwstawienia rzeczy zmiennych rzeczom trwałym. Znaczenie może posiadać tylko to, co trwa pomimo wszelkich zmian, a to daje się osiągnąć przez pracę myśli, nie zaś przez bezpośrednie ujęcie. Kiedy praca myśli tworzy pojęcia obiektywne, które mogą zastąpić zmienną treść bezpośredniego ujęcia, wtedy naiwny realizm przechodzi powoli w realizm krytyczny. Ten ostatni est tylko dalszym ciągiem procesu, który się rozpoczyna już w naiwnym realizmie i polega na rozróżnieniu pomiędzy postrzeżeniem, przypomnieniem i fantazyą. O stosunku realizmu naiwnego do krytycznego Wundt napisał wyborną rozprawę, znajdującą się w 12. i 13. tomie „Studyów filozoficznych“.

Na drodze od naiwnego do krytycznego realizmu należy rozróżniać trzy stadya: stadyum postrzeżenia, stadyum poznania rozsądkowego

i stadyum poznania rozumowego. Te trzy stadya odpowiadają kolejno trzem stanowiskom: stanowisku życia praktycznego, nauk szczegółowych i wreszcie filozofii.

b) W postrzeżeniu czas i przestrzeń występują jako dwie formy, w których odbywa się porządkowanie tego, co nam jest bezpośrednio dane, a więc jako coś trwałego w przeciwieństwie do zmiennych jakości, i jednocześnie jako wyraz nieustannej pracy myśli. Prawa przestrzeni i czasu dają się pojęciowo ustalić i dlatego myślenie posiada naturalną skłonność do zatrzymania się przy nich i do rozpatrywania jakości zmysłowych, jako czegoś w porównaniu z niemi subiektywnego.

Poznanie rozsądkowe rozpoczyna się tam, gdzie bezwzględne dążenie do czegoś stałego i trwałego odprowadza od treści bezpośredniego postrzeżenia (oglądu) i zmusza do zastąpienia go przez wyrazy i symbole. Tylko to, co się daje pojęciowo określić, jest tutaj obiektem. Wpada się tutaj z konieczności w dziedzinę hipotez; zmuszają do tego jednakże względy logiczne, ponieważ myśl stara się znaleźć pozbawiony sprzeczności związek pomiędzy wszystkimi częściami treści doświadczenia. Wszystko tutaj daje się sprowadzić do praw myślenia. Z czystym myśleniem nie mamy jednak do czynienia nigdzie, równie jak i z czystym doświad-

czeniu. W ten sposób zostaje odparty zarówno apryoryzm, jak i empiryzm. Zarówno w matematyce, jak i w naukach przyrodniczych, jak w psychologii działa poznanie rozsądkowe. Dobrego przykładu dostarcza nam przyrodnicze pojęcie materji, albo substancji materyjalnej. Pojęcie to zostało utworzone w ten sposób, że wszystkie własności materyjalne zostały sprowadzone do stosunków przestrzeni, do stosunków ruchu i położenia, i redukcya ta znajduje uzasadnienie właśnie w tem, że tylko w ten sposób jest możliwe w sposób prosty i zgodny z prawami myślenia — wyprowadzenie jednej zmiany materyjalnej z innej. Jakości empiryczne są używane w naukach przyrodniczych tylko jako środki pomocnicze, służące do wyprowadzania wniosków co do stosunków przestrzeni, zachodzących pomiędzy przedmiotami. Nie jest zadaniem teoryi materji wytworzenie wyobrażeń, któreby były podobne do empirycznie danych nam ciał, bo nawet nie jest jej zadaniem wogóle tworzenie poglądowych wyobrażeń, przeciwnie, zadaniem jej jest ustanowienie pojęć, za pomocą których można zjawiska empiryczne wyprowadzić z wcześniej danych zjawisk. Do takich pojęć, jak inercya, energia, daje się zastosować to samo, co do pojęcia materji. U podstawy tej całej pracy kształtowania pojęć leży zawsze potrzeba ustanowienia pozbawionego

sprzeczności związku, zgodnie z zasadą dostatecznej podstawy. W dziedzinie psychologii niema, podług Wundta, żadnych racyj do tworzenia konstrukcyj pojęciowych według analogii z temi, które w naukach przyrodniczych doprowadzają do pojęcia materyi. Gdyż tutaj wskazuje nam jasno obserwacya, że najbardziej stałą rzeczą w nas jest nasza wola, i że jest ona nigdy nie znajdującą spokoju czynnością, nieustannem stawaniem się; dlatego niema ani powodu, ani możliwości tworzenia pojęcia, któreby odpowiadało temu, czem jest położenie w przestrzeni dla sposobu działania zjawisk materyalnych (por. wyżej o „aktualnem“ pojęciu duszy u Wundta). Konstrukcye i hipotezy, które znajdują zastosowanie w dziedzinie psychologii, dotyczą po części wzajemnego stosunku elementów psychicznych, współdziałających w procesach wewnętrznych, po części zaś stosunku zjawisk psychicznych do zjawisk materyalnych. Chociaż nauki przyrodnicze sprowadzają wszystkie zmiany do zmian położenia i ruchu, nie kwestyonują one jednakże, że rzeczy tego świata posiadają własności wewnętrzne, nie wyrażające się w ich stosunkach zewnętrznych; nie jest wszakże rzeczą nauk przyrodniczych zajmować się temi własnościami. Bez takich wewnętrznych własności byłoby jednakowoż niemożliwą rzeczą zrozumieć, jak mogło na świecie powstać życie, a szczegól-

niej życie duchowe. Wszędzie, gdzie szereg zdarzeń występuje jako całość, w której każdy człon zajmuje swoje określone miejsce i współdziała dla osiągnięcia ostatecznego rezultatu, tam mamy prawo używać pojęcia celu, nawet wtedy, kiedy nie sądzimy, żeby cel istniał w kształcie wyobrażenia wcześniej, zanim osiągnięty został rezultat. Sposób, w jaki pojedynczy człon może być określony przez swój stosunek do całości i swoje dla niej znaczenie, uprawnia pojmowanie teleologiczne, nie wykluczając jednakże w żadnym punkcie pojmowania czysto mechanicznego. Tylko przy takim przedstawieniu sprawy może, podług Wundta, pojęcie rozwoju mieć znaczenie i poza granicami świata organicznego.

Poznanie rozumowe wyprowadza poza doświadczenie, ponieważ szuka związku nieograniczonego (einen unbegrenzten Zusammenhang), podczas kiedy w doświadczeniu wszelki związek jest ograniczony. Wyrazu „rozum“ używa Wundt w ciaśniejszem znaczeniu na oznaczenie dążenia do jedności; dążenie to skłania do tworzenia całości na podstawie danych nam ułamek. Rozum powstaje wtedy, kiedy obudzi się świadomość, że działalność myśli, zgodnie ze swoim własnym prawem musi iść coraz dalej, ponieważ każde ograniczenie (zakończenie) uzasadnienia musi być przekroczone, a przynajmniej musi dać się pomyśleć jako

przekroczone. Powstaje wtedy idea całokształtu wszystkich stosunków zależności. Ideje rozumu powstają wskutek przedłużenia tego samego procesu, który się odbywał przy tworzeniu się pojęć rozsądkowych. Kiedy rozsądek starał się tylko wszystko to, co nam jest dane, powiązać w sposób pozbawiony sprzeczności, rozum stara się — zgodnie z temi samemi prawami myśli, które kierowały rozsądkiem — stworzyć związany w pewną całość systemat.

Zadanie to uważa Wundt jako narzucone siłą konieczności myślowej. Na nic się nie przyda kwestyonowanie ze strony empiryzmu i sceptycyzmu samej obecności zjawiających się tutaj problematów. Wundt przyznaje, że stanowisko empiryzmu i sceptycyzmu nie daje się obalić na drodze logicznego argumentowania; sądzi jednak, że są one obalone przez samo istnienie myśli; byłoby bowiem sprzecznością używać myśli do wzajemnego związania pojedynczych szczegółów i jednocześnie odsuwać od siebie zadanie wzajemnego połączenia tak uzyskanych związzków. Zasada dostatecznej podstawy prowadzi coraz dalej. Naukowe znaczenie empiryzmu i sceptycyzmu polega na tem, że zamykają spekulacyę w pewnych granicach i dbają o to, żeby nie powstały powikłania wskutek pomieszania spekulacyi z poznaniem rozsądkowem.

Poznanie rozumowe może, podług Wundta,

w dwojaki sposób wyjść poza doświadczenie czyli stać się „transcendentnem“. Może ono tworzenie szeregów, rozpoczętych w doświadczeniu, poprowadzić dalej w tym samym kierunku. Tak w szeregu liczb, w wymiarach przestrzeni, w następstwie czasu, w dwóch atrybutach Spinozy (duch i materya). Tutaj myślimy jako nieprzerwanie ciągnące się *continuant*, co w doświadczeniu jest dane zawsze tylko w postaci ułamków. Takie przekroczenie doświadczenia nazywa Wundt *transcendentem realnym*. Poznanie rozumowe może także uzupełnić doświadczenie, przyjmując mianowicie inne szeregi, niż te, które występują w doświadczeniu. Kiedy przy transcendencie realnym może być mowa tylko o nieskończoności ilościowej, tutaj wprowadza się nieskończoność jakościową, przyjmując mianowicie więcej i inne strony czy własności bytu, niż te, które są nam dane. Przykładu z historii filozofii dostarcza mniemanie Spinozy, że byt posiada nieskończenie wiele „atrybutów“, a nietylko te dwa, które znamy z doświadczenia (duch i materya). Takie przekroczenie doświadczenia nazywa Wundt *transcendentem urojonym* (*imaginäre Transcendenz*), ponieważ przyjmuje się tutaj nowe jakościowo szeregi bytu, tak samo, jak liczby urojone dają się wyłożyć jako nowe kierunki w stosunku do kierunku oznaczonego przez szereg dodatnich

i ujemnych liczb rzeczywistych — jako jedności boczne, jak je nazwał pewien znakomity matematyk. Tworzenie hipotez w tym rodzaju jest także uprawnione, kiedy zadawalnia rozumową potrzebę jedności i kiedy nie szkodzi naukom empirycznym.

Tylko na tych dwóch drogach daje się, podług Wundta, osiągnąć ogólny światopogląd. Wszelka metafizyka, jeżeli ma posiadać znaczenie, musi powstać albo przez przedłużenie, albo przez uzupełnienie poznania empirycznego. Te dwie drogi prowadzą nas także od zagadnienia poznania do zagadnienia bytu.

4. a) Metafizyka rozpoczyna się właściwie już w naukach szczegółowych, o ile stawia się tam mianowicie ostateczne hipotezy i zasady, których treść nie daje się dowieść empirycznie, jakkolwiek są one niezbędne do powiązania ze sobą różnych empirycznych treści. Może nawet nie dają się one konstruować całkowicie według analogii z przedmiotami danymi w doświadczeniu. Pomagają one pojąć doświadczenie, same jednakże leżą poza doświadczeniem. Ma to np. miejsce przy hipotezach przyrodniczych, dotyczących budowy i zasadniczych własności materii. Wundt skłonny jest zatrzymać nazwę „metafizyki“ dla takich przypuszczeń w tym celu, aby nie brano ich za fakta. Każda ostateczna

hipoteza jest metafizyczna i każda metafizyka jest hipotetyczna.

Sprężyną metafizyki jest potrzeba ustanowienia związku, tem samem potrzeba pojmowania treści empirycznej — ostatecznie nic innego, jak potrzeba związanego w pewną całość światopoglądu. Każda poszczególne dziedzina empiryczna, a tem samem każda poszczególne nauka posiada pewną skłonność do uważania siebie samej za coś absolutnego, za klucz do całego bytu. Dlatego potrzebna jest tutaj nieustanna krytyka.

Stosunek Wundta do pozytywizmu, do krytycyzmu i do romantyzmu występuje tutaj w sposób charakterystyczny. Zbliża się on do pozytywizmu przez nacisk, jaki kładzie na doświadczenie jako kryterium. Z wielką ostrożnością zbliża się on krok za krokiem do ostatecznych, kresowych zagadnień poznania i sposób, w jaki zarówno uznaje zjawiające się tutaj problematy, jak i ocenia trudność ich rozwiązania, wskazują nań, jako na wyznawcę lub kontynuatora filozofii krytycznej. Ale ostrożność panuje u niego dopóty, dopóki jeszcze tylko ma zamiar zbliżyć się do granicy. Kiedy zaś stoi na samej granicy, lub kiedy mu się zdaje, że na niej stoi, nie jest już tak ostrożny i nie zawsze przemyśli do końca konsekwencji swoich pomysłów. Tutaj staje się on często ciężkim

i dogmatycznym. Opanowuje go zasada jedności i refleksya krytyczna ustępuje na dalszy plan. Nie słyhać tu szumu zmagających się fal, jaki zwykle bywa na dalekich wybrzeżach myśli. W tej dziedzinie daje nam lepszą naukę angielski filozof F. H. Bradley, którym się później zajmiemy. Pod tym względem dopełnia on Wundta, choć mu brakuje tej szerokiej empirycznej i eksperymentalnej podstawy, jaka jest u Wundta. Dotychczas jednak poznaliśmy Wundta przeważnie z jego strony empirycznej i krytycznej; przy wykładzie jego metafizycznego stanowiska wyjdzie na jaw i to, co w nim jest z romantyzmu.

b) Jak wskazuje historia myśli metafizycznej, są trzy grupy idei albo pojęć, doprowadzających przez transcendent realny albo urojony do ostatecznego ukształtowania się światopoglądu. Wundt nazywa je ideami kosmologicznymi, psychologicznymi i ontologicznymi.

α) Idea świata fizycznego jako całości powstaje w naukach przyrodniczych tem naturalnie, że właściwie tylko w granicach zamkniętej całości dają się wykazać jakieś określone prawa. Przy każdym badaniu przypuszcza się pewną izolację badanego przedmiotu; przedmiot ten należy pomyśleć jako możliwie niepodlegający wpływowi zewnętrznym. Krok za krokiem można wtedy zapewne rozszerzać zakres badania.

Ma to zastosowanie nietylko, kiedy jest mowa o świecie fizycznym jako całości, ale także, kiedy chodzi o najmniejszą część świata fizycznego. Czas i przestrzeń możemy rozszerzać przez proste myślowe przedłużenie doświadczenia; mamy tutaj do czynienia tylko z trańscendentem realnym. Wszelka zaś hipoteza, dotycząca czy to świata fizycznego jako całości, czy też najmniejszej cząstki tego świata, wkracza w dziedzinę transcendentu urojonego, ponieważ przy dotarciu do jakiegokolwiek granicy zjawia się możliwość, że z tamtej strony granicy będziemy mieli do czynienia z czemś jakościowo nowem. Jednak i takie hipotezy są uprawnione, o ile nie wchodzą w sprzeczność z rezultatami, osiągniętymi przez poznanie empiryczne.

Jeżeli się zbuduje metafizykę wyłącznie na gruncie idei kosmologicznych, a więc pojęć jak czas, przestrzeń, materya, mechanika — to taka metafizyka będzie miała na sobie piętno materializmu.

β) Wundt zwraca uwagę na to, że prawie każdy spór w dziedzinie metafizyki toczy się o idee psychologiczne. Znamy już stanowisko Wundta względem zagadnienia psychologicznego w tej formie, w jakiej się to zagadnienie przedstawia na gruncie doświadczalnym. Aktywność i dążenie do jedności są dla niego cechami szczególnymi życia duchowego, i pojęcie

substancji duchowej wydaje mu się utajonym materjalizmem nawet tam, gdzie jest spirytualistycznie umotywowane. Jednocześnie — możemy dodać — to pojęcie jest dla niego zbyt za indywidualistyczne, gdyż izoluje od siebie pojedyncze istoty duchowe. Różnica pomiędzy duszą i ciałem istnieje, zdaniem Wundta, tylko w naszym pojmowaniu. Doświadczenie zaś wskazuje nam organizację duchową, która sama przez się jest identyczna z organizacją cielesną. Doświadczenie nie prowadzi tutaj jednakże do żadnego ostatecznego pojęcia i dlatego każde pojęcie duszy, aktualne czy substancjalne, jest transcendentem urojonym. Jeżeli się chce jednak swoje poglądy w tej sprawie doprowadzić do końca, to nie należy, zdaniem Wundta, zapominać o tem, że pojedyncze życie duchowe występuje w doświadczeniu zawsze jako poszczególne ogniwo jakiejś większej duchowej całości, jakiegoś społeczeństwa, na tle którego jedynie mogą być zrozumiane pobudki, tendencje i treść tego życia. Dlatego Wundt przywiązuje wielką wagę do psychologii ludów. Jako najwyższa idea psychologiczna występuje wreszcie myśl o wszechobejmującej zasadzie jedności (o nadduchowości), któraby służyła za podstawę bytu wszystkich istot duchowych i uzasadniała ich wzajemny związek. Idea ta musi być transcendentem urojonym, ponieważ wszystkie nasze określenia

psychologiczne dają się stosować tylko do istot indywidualnych i dlatego w naszym doświadczeniu nie znajdujemy nic, coby mogło służyć jako wyrażenie dla oznaczenia ogółu (Totalität) wszelkich wyobrażeń i aktów woli.

Jeżeli się zbuduje metafizykę wyłącznie na gruncie idei psychologicznych, to będzie ona miała na sobie piętno idealizmu.

γ) Jeżeli nie będziemy chcieli wstępować na mniej lub więcej jednostronne drogi materjalizmu i idealizmu, a będziemy dążyli raczej do osiągnięcia szerszego pojęcia bytu, to musimy według Wundta, połączyć ze sobą idee kosmologiczne i psychologiczne. W ten sposób dojdziemy do tego, co on nazywa ideami ontologicznymi.

Połączenie to może odbyć się w ten sposób, że analiza kosmologiczna będzie uzupełniana przez analizę psychologiczną. Badanie kosmologiczne wykazuje nam byt, jako związek elementów, o których najgłębszej naturze nie da się powiedzieć nic określonego; badanie psychologiczne wykazuje nam przynajmniej wolę, jako naszą najwłaściwszą istotę. Jeżeli więc skombinujemy ze sobą obiedwie te analizy, to otrzymamy ideę bytu, jako pewnego całokształtu istot dążących i obdarzonych wolą.

Zdaniem Wundta, nie należy iść za przykładem Spinozy i zatrzymywać się przy pojęciu

istoty, której cech bliżej nie określamy. Należy zawsze postawić pytanie, czy zasada jedności bytu nie odpowiada któremu z danych nam pojęć — czy nie zbliża się ona bardziej do pojęcia o czemś materalnem, albo też naodwrot, do pojęcia o czemś duchowem. Świat można pomyśleć, twierdzi Wundt, albo jako jedność materalną, albo jako jedność duchową: niema trzeciej możliwości. — Wybór nie jest wątpliwy dla Wundta. Jedyłą działalnością, znaną nam bezpośrednio, jest i pozostaje nasza wola. Nieskończona wola powszechna będzie zatem ideą ostatnią i zamykającą budowę. Idea ta, idea Boga jest transcendentem urojonym, i treść jej nie daje się określić. Za jej pomocą staje się jednak możliwe pojmowanie mechanizmu kosmicznego, jako zewnętrznej powłoki, pokrywającej duchowe działanie i dążenie; i nasze własne psychofizyczne istnienie przedstawia nam się wtedy jako świat w małych rozmiarach, jako mikrokosmos. W ten sposób znajduje zaspokojenie wymaganie jedności, stawiane przez rozum i jednocześnie możemy zapatrywać się na nasze ideały, jako na wypływające właśnie z zasady świata. Bezpłodny i beznadziejny światopogląd, oparty jedynie na poznaniu rozsądkowem, światopogląd, dla którego istota wszystkich rzeczy wyczerpuje się ich stosunkami zewnętrznymi i ich uporządkowaniem, został porzucony.

c) Definitywna pozycja, jaką Wundt zajął względem ostatecznych zagadnień, daje naturalnie sposobność do kilku uwag krytycznych, dotyczących po części metody, po części zaś uмотywowania tego stanowiska, na którem on ostatecznie stanął.

Co się tyczy metody, Wundt sam sądzi, że przedsiębrał takie przedłużenie i uzupełnienie poznania empirycznego, jakiego wymaga potrzeba jedności myślenia. Jednocześnie odrzuca on możliwość oparcia się tutaj na jakiegokolwiek analogii: żadna analogia tutaj nie wystarczy! — Pomimo to, kiedy ma upodstawować zabarwienie idealistyczne, które nadaje, koniec końców, swej filozofii, opiera się stanowczo na analogii mikrokosmu. Pyta on przedewszystkiem, z którem z istniejących naszych pojęć z g a d z a się zasada jedności bytu. Mogą być tylko dwie możliwości: „Musimy pomyśleć świat albo jako jedność materialną, albo jako jedność duchową, jeżeli mamy go wogóle myśleć, jako jedność: trzeciej możliwości niema“. (System, str. 411). Ja tutaj zrobię następującą uwagę: prawdą jest, że z doświadczenia znamy tylko zjawiska materialne i duchowe; to nam jednakże nie daje żadnego prawa do twierdzenia, że istota bytu wyczerpuje się tymi dwoma rodzajami zjawisk i że niema nic trzeciego. W tem miejscu Wundt zdaje się zapominać o swej własnej teoryi transcendentu uro-

jonego, która przecież wskazuje, że istota bytu może być bardziej rozmaita, niż się wydaje metafizykom. W każdym razie jest kwestyą rozstrzygniętą, że opiera się on na analogii, że nawet wybiera pomiędzy dwiema jedynie możliwymi, według jego zdania, analogiami. Tem, co decyduje o zrobionym przez niego wyborze, jest wzgląd na to, który z dwóch rodzajów zjawisk jest nam bardziej bezpośrednio znany (por. System (1). str. 434: „podobny do tego, co przeżywamy w sobie“). Bieg jego myśli przypomina nam bieg myśli Leibnitza i Lotzego, tylko, że ci opierali się z całą świadomością na analogii. Przytem nie widzimy u Wundta żadnego dokładniejszego zbadania prawomocności analogii i tych rozmaitych jej zastosowań, które zna nauka.

Co się zaś tyczy umotywowania, jasnym jest, że końcowa myśl Wundta nie jest wywołana przez samą tylko potrzebę teoretyczną. Oświadcza on, że światopogląd, jaki nam pozostanie, jeżeli nie wstąpimy na tę drogę, na którą on wkroczył, będzie „czczy i beznadziejny“ („leer und trostlos“). Z czysto empirycznego punktu widzenia, powiada on dalej, stoimy z naszymi ideałami etycznymi, jakkolwiek by one były drogie i niezbędne, nad przepaścią, przez którą nie prowadzi żaden most.

Nie widzimy tutaj szeregu badań psycholo-

gicznej i etycznej natury, służących do bliższego oświecenia tej potrzeby, z powodu której wszystkojednocząca idea ontologiczna miałaby być praktycznie niezbędna i uprawniona. W pierwszym wydaniu „Systemu“ Wundta znajdowało się twierdzenie, że filozofia, nie mogąc wprowadzić z wiary uczynić wiedzy, może jednakże dowieść konieczności wierzenia. Twierdzenie to zostało opuszczone w drugim wydaniu, może dlatego, że Wundt się przekonał, iż psychologiczna konieczność wiary dowieść się nie daje. — Poza tem brakuje tutaj rozważenia tych trudności, z jakimi musi walczyć każdy monizm, a szczególnie monizm, oparty na motywach etycznych, wobec tych dysharmonij, jakie znajdujemy w doświadczeniu (10).

Przy końcu wykładu, dotyczącego problemu etycznego u Wundta, powrócimy do kilku poruszonych tutaj punktów.

5. O cokolwiek niejasnem postawieniu zagadnienia etycznego w filozofii Wundta mówiłem już wyżej. Niejasność znajduje tłumaczenie do pewnego stopnia w charakterze etyki Wundta, która po części skłonna jest zlać się z psychologią ludów, po części zaś przechodzi w rozważania religijne i metafizyczne.

a) Psychologia ludów jest, zdaniem Wundta, przedsionkiem etyki. Rozpoczął on wielkie, szeroko zakreślone dzieło, traktujące o najważniej-

szych przedmiotach psychologii ludów: mowie, mycie i obyczaj; dotychczas (1902) ukazała się tylko pierwsza część i dlatego nie można jeszcze mówić w sposób ogólny o psychologii ludów u Wundta. Główną jego myślą jest jednakże to, że świadomość indywidualna, dzięki mowie, religii, wspólnym przyzwyczajeniom życiowym i obyczajom, znajduje się w związku z życiem narodu, a nawet z życiem całej ludzkości. Wola indywidualna znajduje siebie samą jako element pewnej woli powszechnej i jest od tej woli powszechnej całkowicie zależna zarówno ze względu na motywy, które nią powodują, jak i ze względu na cele, do których dąży. Kultura i historia tworzą prawdziwie wspólne życie i nie są wyłącznie rezultatem przypadkowego spotkania się niezliczonych dążeń pojedynczych. Indywidualizm, na który cierpi cała epoka nowożytna, zupełnie niesłusznie traktuje wolę pojedynczą jako jedyną realność. Nie istnieje żaden pierwotnie izolowany człowiek indywidualny. Indywidualizacja odbywa się powoli, zaczynając od stanu zupełnej jedności społecznej i nie dochodzi nigdy aż do zupełnego oderwania się od woli powszechnej.

Istnienie społeczeństwa ludzkiego jest najpotężniejszym ze wszystkich faktów historycznych. W niem tkwi i od niego zależy człowiek pojedynczy nawet wtedy, kiedy sądzi, iż porusza się w sposób najbardziej samodzielny. Spo-

łeczeństwo określa sympatye i podstawy uczucia społecznego. Największy udział w życiu duszy powszechnej przyjmują wielkie umysły, umysły kierujące ludzkością; potrafią one tyle wziąć w siebie z duszy powszechnej, iż mogą jej wskazać z kolei nowe zadania i nowe drogi.

Byłoby nonsensem opierać wartość dziejów ludzkości na tem, o ile przynoszą one ze sobą zwiększenie się dobrobytu człowieka pojedynczego, lub też pojedynczych grup ludzkich. Ludzie pojedynczy i ludy są czemś przemijającym i podlegają namiętnościom, przesądom i słabościom. Duch historii jednakże nie przemija i ma zawsze słuszność. Rozwój historyczny posłuszny jest prawom, których znajdujący się wewnątrz tego rozwoju człowiek pojedynczy, lub pojedynczy naród, nie są w stanie wzrokiem ogarnąć. Największą wagę posiada tutaj fakt, że skutki czynów ludzkich zawsze sięgają mniej lub więcej daleko poza świadome pobudki i cele ludzi pojedynczych. Mamy tutaj do czynienia z metamorfozą celów (Wundt nazywa to heterogonią celów), umożliwiającą nowe, subiektywne pobudki, ponieważ nieprzewidziane skutki mogą zrodzić nowe uczucia i dążenia. Tworzenie się nowych pobudek z danych następstw ludzkich postępów jest najważniejszym prawem rozwoju, mającym znaczenie w zastosowaniu do świadomości etycznej (11). Zgodni z tem prawem, nie

jesteśmy w stanie uświadomić sobie najwyższych celów rozwoju; możemy wprawdzie domyślać się kierunku, w jakim one leżą, jednakże przekonanie, że wszystkie stadya są etapami ciągle naprzód postępującego rozwoju, może być koniec końców tylko przedmiotem wiary, a nie wiedzy.

Trudności, z jakimi się tutaj spotyka etyka naukowa, nie są dostatecznie uwydatnione przez Wundta. Wydaje się jednakże jasnym, że możliwość tworzenia się nowych pobudek musi przyczynić się do zrobienia etyki nauką bardziej empiryczną, niż to przyznaje Wundt przy swoim odwoływaniu się do ducha historii. Znowu stajemy tutaj wobec punktu, gdzie przypominam nam on filozofię romantyczną. Przyznaje on też otwarcie, że jego etyka w pewnych myślach zasadniczych zbliża się do idealizmu spekulacyjnego. Już Hegel uznawał rzeczywistą siłę moralną woli powszechnej. Podług Wundta, Hegel popełnił ten błąd, iż obiektywną siłę moralną przypisywał tylko woli powszechnej, podczas kiedy wola indywidualna miała być tylko tem, co nieświadomie reprezentuje i wypełnia. W swojej nauce o stosunku osobnika do społeczeństwa stara się Wundt zapobiedz tej jednostronności.

b) Człowiek pojedynczy tkwi wprawdzie w społeczeństwie, oddziaływa jednakże na nie z kolei przez kierunek swojej własnej myśli i woli. Świadomość pojedyncza tworzy, świado-

mość powszechna zachowuje. Rzeczy nowe pochodzą wprawdzie od człowieka pojedynczego, jednakże społeczeństwo spożytkowuje je dla celów późniejszego rozwoju i przyczynia się w ten sposób do ciągłości życia duchowego. Nie wszyscy są tutaj w jednakowej mierze płodni, tylko umysły kierownicze w ludzkości wpływają w sposób stanowczy na kierunek woli powszechnej, a w pierwszym rzędzie dotyczy to takich geniuszów etycznych, jakich duch historii rodzi może raz na stulecia, albo lat tysiące, i którzy życie etyczne posuwają naprzód, budząc drżące dotychczas dążenia.

Kiedy więc Wundt, w przeciwieństwie do Hegla, przypisuje twórczość osobnikom pojedynczym, to wpada w sprzeczność z własną teorią, tak silnie podkreślającą znaczenie „woli powszechnej“. Gdyby był konsekwentny, to przywiązywałby do indywidualizmu daleko większą wagę, niż to czyni istotnie, ponieważ rozwój silnych indywidualności musi być jednym z głównych celów etycznych. Pod tym względem mógłby się wiele nauczyć od szkoły angielskiej, na którą patrzy z góry z powodu jej empiryzmu. Nietylko jako punkty wyjścia, ale także jako punkty końcowe, jako cele, powinienby był, gdyby był konsekwentnym, postawić pojedyncze indywidua wyżej, niż się to u niego dzieje naprawdę. „Niech będzie byt pojedynczy, nie wiem jak bogaty

w szczęście i doskonały, zawsze jest tylko kroplą w morzu życia. Cóż może jego szczęście i jego ból znaczyć dla świata?" Nie umiem dać odpowiedzi na to pytanie. Nie umiem jednak także powiązać jakiegokolwiek znaczenia ze słowami, jak „cel“ albo „wartość“, jeżeli nie będą one wyjaśnione przez swój stosunek do tych warunków życiowych, którym są poddane istoty posiadające zdolność odczuwania radości i bólu. W etyce swojej Wundt dochodzi do dualizmu mistycznego, gdyż umieszcza cele w „woli powszechnej“, środki zaś w „woli pojedynczej“. W jego etyce niema miejsca dla tragicznych konfliktów, wywoływanych przez ścieranie się woli indywidualnej z historycznie ukształtowaną formą woli powszechnej.

Charakterystycznym dla tej strony etyki Wundta jest także twierdzenie, że sprawiedliwość nie jest cnotą indywidualną, tylko cnotą publiczną, ponieważ założeniem jej jest władza ustanawiająca prawo i nakładająca obowiązki. Przeoczył on tutaj (może wskutek wpływu niemieckiego biurokratyzmu), że każdy osobnik, dzięki położeniu swemu w rodzinie, społeczeństwie i państwie, posiada pewną władzę i ma sposobność do praktykowania sprawiedliwości w swych przekonaniach, w swych sądach i postępkach, dotyczących innych ludzi. Ma ją nawet niewolnik w stosunku do swego pana. Myśl o potęg-

dze i władzy oślepiła filozofa i nie dała mu ujrzeć znaczenia wielu samodzielnych punktów wyjścia w sądzeniu i postępowaniu.

A jednak liczne odezwania się Wundta wskazują, że spostrzeża on wadliwości współczesnego ustroju społecznego. Gani on prawo, które złodzieja karze surowiej, niż marnotrawcę, lichwiarza lub hazardowego gracza.

Znajduje on, że panujący obecnie stosunek pomiędzy posiadaniem i pracą w dwóch odwrotnych kierunkach prowadzi do niemoralności: posiadanie bez zajęcia pociąga za sobą żądę przyjemności, ubóstwo zaś i brak zajęcia rodzi zawiść. Braki te mogą być usunięte tylko przez zaprowadzenie nowego porządku prawnego. Chorobą dzisiejszego stanu naszego społeczeństwa jest antagonizm pomiędzy przestarzałym ustrojem prawnym i nowymi pierwiastkami kultury, nie dającymi się pomieścić w ramach starych pojęć.

c) Wundt staje w obronie niezależności etyki od spekulacji i metafizyki właśnie dlatego, że daje ona jeden z najważniejszych przyczynków do upodstawowania ogólnego światopoglądu. Jak widzieliśmy, jego etyka przechodzi ostatecznie także w spekulację albo wiarę. A nawet etyka, zdaniem Wundta, bardziej niż jakakolwiek inna dziedzina filozofii, potrzebuje metafizycznego uzupełnienia. Zgodnie z tym poglądem (znajdującym się w sprzeczności z uznaniem niezależności

etyki od metafizyki), etyka przechodzi u Wundta w filozofię religii. Kiedy ideały wychodzą poza granice tego, co się da osiągnąć ludzkimi siłami, wtedy nabierają charakteru religijnego. Filozofia nie może dać nam tutaj nic więcej, jak tylko niewyraźne wskazówki; natomiast religie pozytywne dają konkretne symbole. Zasadniczą myślą wszelkiej religii jest domaganie się, aby wszystkie produkty twórczości duchowej posiadały absolutną czyli nieprzemijającą wartość. Czem wyżej wznosi się religia ponad stanowisko religii naturalnej, tem większa jest jej zgodność z nauką. Bóg czyniący cuda, należy do religii naturalnej i nie jest Bogiem religii, opartej na etyce. Religia chrześcijańska w rozwoju swym nie uniknęła upadku na stopień religii naturalnej. Ostatecznem jednak zadaniem religii chrześcijańskiej musi być — zgodnie ze słowami jej założyciela — przewyciężenie tych wszystkich pierwiastków wiary religijnej, które tamują rozwój treści etycznej religijnych idei. Właśnie wtedy, kiedy się będzie patrzeć na Chrystusa, nie jako na Boga, ale jako na człowieka, będzie on stał przed nami zawsze, jako wzór etyczny i będzie zawsze tym, który cel świata dojrzał i świata zasadę, niezbadaną, nieskończoną, ale identyczną z ideałem etycznym.

Filozofię Wundta, tak, jak ją spróbowałem tutaj scharakteryzować, można nazwać typową

dla myśli nowoczesnej. Gdzie potrzebuje poprawek czy uzupełnień, tam sama wskazuje punkty widzenia i metody, które należy zastosować, aby jej dzieło poprowadzić dalej. Ma to mianowicie miejsce tam, gdzie Wundt chce uzupełniać wiedzę doświadczalną za pomocą elementów metafizycznych i religijnych. Jakkolwiek energicznie stara się on zachować i przeprowadzić konsekwentnie stanowisko obiektywne, to jednak przychodzą do głosu i czynniki subiektywne, któreby należało poddać bliższemu zbadaniu. Obiektywizm Wundta, przechodzący gdzieś w mistykę, jest nietylko jego silną stroną, jest także jego jednostronnością.

II. ROBERTO ARDIGO.

1. W moim wykładzie historii nowszej filozofii jedynie tylko epoka odrodzenia dała mi sposobność do omówienia filozofii włoskiej. Tylko w tym okresie czasu myśl włoską cechowała oryginalność i śmiałość, mogąca jej nadać znaczenie w ogólnym rozwoju filozofii. Duch, który w starożytności ożywiał pytagorejczyków i eleatów i który natchnął Lukrecyusza do jego potężnego poematu dydaktycznego, odżył znowu w Pomponazzim i Telezyuszu, w Brunie i Galileuszu. Jednakowoż po śmierci Bruna na stolicie i po wymuszonem krzywoprzysięstwie Galileusza odrodzenie we Włoszech zostało zdławione. W ciągu następnych stuleci znajdujemy tylko pojedyncze imiona, budzące interes filozoficzny, np. Giambattista Vico († 1744), antycypator socjologii współczesnej. Pod koniec wieku XVIII dochodzi tam do dużego wpływu filozofia francuska i około psychologa i socjologa Romagnosi († 1835) gromadzi się grupa zapalonych uczniów. W połowie wieku XIX ruch filozoficzny nabiera innego charakteru, ponieważ wówczas łączą się ze sobą ściśle dążenia

religijne, narodowe i filozoficzne. Dążenia do niepodległości i do zjednoczenia Włoch przejawiały się potężnie w gromadzie młodych duchownych, marzących o wzniosłej harmonii pomiędzy religią i myślą i wierzących w możliwość tego, że kościół stanie na czele ruchu narodowego. Jak w czasach odrodzenia przejęcie się sprawą wolności Włoch było tłem dla politycznej filozofii Macchiavellego, tak i teraz duchem tej samej wolności były ożywione Rosminiego († 1855) i Giobertiego († 1852) spekulacje filozoficzne. Ich filozofia była pewnym rodzajem platonizmu, opartym na wierze w prawdę wieczną, wyższą ponad wszelkie doświadczenie. Filozofia była im po części wstępem do religii, rodzajem nauki o Słowie, po części zaś narzędziem patryotyzmu. Różnica pomiędzy tymi dwoma nowoczesnymi platonikami polega głównie na tem, że Gioberti przyjmuje bezpośrednio ujęcie prawdy idealnej, podczas kiedy Rosmini (podobnie jak Schelling w swojej nauce późniejszej) twierdząc, iż myśl sama prowadzi tylko do systemu możliwości, tem samym stoi bliżej filozofii krytycznej. Mamiani († 1885) rozwinął idealizm włoski w kierunku, zapewniającym doświadczeniu większe znaczenie i w tej pośredniej formie filozofia ta panowała jakiś czas na uniwersytetach włoskich.

Rytmiczność, tak częsta w rozwoju idei fi-

lozoficznych, przejawia się w sposób charakterystyczny w roli, jaką w ostatniem pokoleniu odegrał kierunek pozytywistyczny we Włoszech. Różne przyczyny złożyły się na tę zmianę kierunku zainteresowania filozoficznego. Włochy uzyskały wolność i jedność, więc znalazło się miejsce dla specjalnie naukowych interesów; zapał idealny mógł ustąpić miejsca realnej pracy. Jednocześnie dzięki pismom Comte'a i Millarda dał się uczuć silny wpływ ze strony nowszej filozofii francuskiej i angielskiej. Villari zastosował zasadnicze myśli pozytywizmu do sposobu pojmowania historii, Angiulli spożytkował je w dziedzinie psychologii i pedagogiki. Do tego przyłączył się jeszcze wpływ nowoczesnej nauki przyrodniczej. Z drugiej strony kościół katolicki zajmował coraz bezwzględniejsze stanowisko względem każdej filozofii, nie trzymającej się ściśle dróg myślowych, wytkniętych przez wieki średnie. Duchowni uczniowie Rosminiego i Giobertiego ulegli prześladowaniu. Wyrażano się nawet, że zadaniem epoki jest zawrócić cywilizację do światopoglądu katolickiego, od którego zboczyła na przeciąg ostatnich trzech stuleci! W r. 1864 papież Pius IX wydał „Syllabus“, listę błędów ówczesnych, pomiędzy którymi wymienione są wolność wyznania, naturalizm i racjonalizm, specjalnie jednak poglądy, że metoda i zasady teologii scholastycznej

nie zgadzają się z potrzebami czasu i wynikami nauki. W encyklice z r. 1879 oświadczył papież Leon XIII, że filozofia Tomasza z Akwinu jest narzędziem Bożem, że wszyscy nauczyciele duchowni powinni się na niej opierać i korzystać z niej dla zwalczania błędów współczesnych. Później, w piśmie okólnem do biskupów francuskich (1899) potępił on przedewszystkiem filozofię krytyczną (13).

Nietylko zatem odpadły motywy, pobudzające do harmonii intelektualnej, do której dążyli i którą spodziewali się osiągnąć filozofowie włoscy w połowie stulecia, ale jeszcze wzmocnił się antagonizm pomiędzy kościołem i nauką, po części dzięki rozwojowi myśli, po części zaś dzięki czynionym przez kościół próbom cofnięcia w tył epoki.

Pośród takich okoliczności rozwinął się Roberto Ardigò w samotni klasztoru z dziecinnie wierzącego i patryotycznie natchnionego katolika w energicznego pozytywistę. Jego rozwój i jego stanowisko są ciekawe nietylko jako symptomat czasu, mają one także znaczenie dla samego opracowania zagadnień filozoficznych, zarówno dzięki wykazanej przez niego potędze myśli i talentowi psychologicznemu, jak i dzięki tej szczególnej postaci, jaką w jego rękach przyjmuje pozytywizm.

2. Ardigò urodził się w r. 1828 w pobliżu

Cremony. Jego ojciec, zamożny ziemianin, przeniósł się do Mantui dla kształcenia syna. Matka była pobożną katoliczką; Ardigò wspomina ją w swych pismach często z tkliwą wdzięcznością. Jej wpływowi należy zawdzięczać, że został on księdzem. Po śmierci rodziców zaopiekował się nim biskup Martini i zrobił go kanonikiem przy katedrze w Mantui. Żyjąc w odosobnieniu studiował on z zapałem filozofię scholastyczną i naukę współczesną, głęboko przekonany, że „błędy nowoczesne“ muszą się dać obalić. Powoli wznosił się jednak w jego głowie — widoczniejszy dla otoczenia, niż dla niego samego — zupełnie nowy gmach myśli, i wreszcie nadeszła chwila, kiedy zrozumiał, że nie hołduje już dualistycznej nauce kościoła, tylko wierzy w wielką ciągłość wszystkich rzeczy. W jednej ze swych prac (*La morale dei positivisti* II, 3, 2, w rozdziale, traktującym o możliwości moralności bez religii) wyraża się w sposób zajmujący o tym przełomie.

„Przykład i nauka mej matki, prostej i ubogiej wieśniaczki, zaszczerpił i wyhodował w mej duszy wiarę religijną i religijne życie. Dzisiaj jeszcze nie mogę myśleć o wzniosłej prostocie uczucia religijnego mej matki bez największego wzruszenia i nastroju pełnego tkliwości. Wierny obraz tego uczucia zachował się jeszcze teraz u mojej siostry, która swego rozwoju nie za-

wdzięcza ani szkole, ani obracaniu się w kołach ludzi wykształconych, i przed sposobem, w jaki to się u niej objawia, czuję najwyższą cześć, jak przed świętością. Ta moja dziecinną religijność została później w znacznej mierze wzmocniona przez współżycie z Mgr. Martini, trwające przeszło lat dwadzieścia. Wziął mnie on po śmierci moich rodziców do siebie; dał mi chleb, którego nie miałem i umożliwił wstąpienie na drogę naukową... On, który uważał naukę i rzetelność za opokę i duszę religii, polubił mnie, ponieważ widział mój zapał do studyów i znalazł we mnie charakter niezdolny do fałszu. Spodziewał się on, że kiedyś będę pożyteczny kościołowi w walce przeciwko ignoranckiemu, przesądnemu, bigockiemu i obłudnemu rodzajowi religii, którym się brzydził... Poświęciłem się (poza studiami przyrodniczymi i filozoficznymi, którym zawsze byłem wierny) całą duszą teologii, przeważnie teologii dogmatycznej i apologetycznej. Skompletowałem sobie bibliotekę, złożoną z ojców kościoła i teologów, ponieważ studyum nad nimi, a głównie studyowaniu św. Tomasa poświęciłem najlepsze lata mej młodości. Wreszcie napisałem i ogłosiłem książkę o spowiedzi, wymierzoną przeciwko protestantom. Wynik moich studyów był jednakże wprost przeciwny temu, do którego dążyłem i którego można było oczekiwać. Powoli doszło do tego,

że zwątpienie, które już w latach wcześniejszych napadało mnie ze wszystkich stron, które jednakże zwalczałem przez nieustanne rozmyślanie i studia i które przez długi czas uważałem za pokonane, znalazło się nagle bez przeciwnika i pewnego pięknego dnia ku największemu memu zdziwieniu wystąpiło jako stanowcze przekonanie i niewzruszona pewność. Dziwna rzecz! Aż do tego dnia byłem oddany chęci wytrwania przy swej dawnej wierze religijnej; jednakże w mem wnętrzu, pod systematem idei religijnych, będących owocem tak wielkiej pracy i tak długiego czasu — bez mojej wiedzy rozwinął się najzupełniej całkowity systemat pozytywistyczny. Nowy systemat znalazłem ku największemu memu zdumieniu już jako zupełnie wykończony, niewzruszenie umocniony w mej duszy właśnie w tej chwili, kiedy — siedząc na kamieniu pod krzakiem w ogródku, zaprowadzonym przeze mnie obok mego kanonickiego mieszkania — zauważyłem, jak ostatnia refleksya zerwała ostątnią nić, wiążącą mnie jeszcze z dawną wiarą. Wtedy zaczęło mi się nagle zdawać, że nigdy w życiu nie wierzyłem i że nigdy nie robiłem nic innego, tylko starałem się rozwinąć w sobie czysto naukowe tendencye. Pochodzi to, zdaje się, stąd, że od początku do końca z wielką gorliwością starałem się poznać wszystkie, o ile to możliwe, argumenty, przemawiające przeciwko

religii, ażeby módz wierzyć ze spokojniem sumieniem i módz obronić wiarę przed wszelką napaścią“. Ardigò dodaje, że kroki, które on zaraz potem przedsięwziął, były mu przykre i bolesne wskutek wspomnienia matki i stosunku do opiekuna. Jednakże jego wola zahartowała się w tej walce, po której religia została mu jako poetyczne wspomnienie. Przekonał się on także, że nie osłabł w nim idealizm moralny; przeciwnie, było mu jeszcze bardziej pewnem, że prawdziwe dobro może być tylko to, które się osiąga przy posłuszeństwie prawom sumienia przez pożyteczną działalność i oddanie się pracy myśli.

Przyszły teraz ciężkie lata na Ardigò. Musiał żyć z lekcyj dawanych w szkołach i dopiero po upływie wielu lat pewien liberalny minister oświaty zrobił go profesorem filozofii w Padwie (1881). Kierunek jego filozofii był wrogi nietylko teologii, ale i temu kierunkowi, który dzięki wpływowi Mamianiego panował na uniwersytetach włoskich. Jego wykłady miały trwały wpływ i wywołały duże ożywienie, co znalazło swój wyraz w książce, wydanej na jego cześć z powodu siedmdziesiątej rocznicy jego urodzenia (1898).

Główne zagadnienie filozofii Ardigò znajduje się w ścisłym związku z jego osobistym rozwojem. Już w wygłoszonej w r. 1869 mowie

o Pietro Romponazzim, w którym widzi on swojego poprzednika, Ardigò opisuje myśl jako siłę, która powstaje nieznacznie i, dojrzaawszy, w sposób nieodparty toruje sobie drogę. Było to właśnie jego osobistym doświadczeniem i jednocześnie służyło mu jako przykład, jak odbywa się wszelki rozwój. W swej mowie, wygłoszonej przy zajęciu katedry (w r. 1881 w Padwie), wskazuje on na drogę swojego własnego rozwoju, która go doprowadziła do problemu, zjawiającego się również na większą skalę w innych stosunkach, tak samo jak ruch molekuly może przypominać wirowanie kuli ziemskiej. Wszelki rozwój polega na przejściu od rzeczy nieokreślonych do określonych, przytem tak, że ciągłość jest zachowana: całokształt, występujący w pierwszym stadyum w sposób bardziej nieokreślony, służy zawsze jako podstawa, na której opierają się powstające powoli różnice. Pierwszym zadaniem naukowem, jakie sobie postawił Ardigò, było zbadanie naturalnego rozwoju myśli ludzkiej (*la formazione naturale del pensiero*). Plan ten nie był wykonany, zgromadzony jednak w tym celu materiał znalazł zastosowanie w różnych jego pracach. Punkt wyjścia miał dla jego stanowiska znaczenie decydujące.

Ardigò twierdzi, że doszedł do swoich wniosków niezależnie od pozytywizmu francuskiego i angielskiego, z którymi się zapoznał dopiero

później. Chociaż jego pojęcie rozwoju przypomina pojęcie rozwoju Spencera, to jednak pozostaje ta różnica, że Spencer opiera się przeważnie na analogii z rozwojem biologicznym, natomiast Ardigò opiera się przeważnie na analogii z rozwojem myśli, tego najdziwniejszego ze wszystkich wytworów naturalnych (la più miragliosa delle formazioni naturali). Ardigò nazywa siebie sam pozytywistą. Najistotniejszym w pozytywizmie wydaje mu się jednak punkt wyjścia, leżący w doświadczeniu, nie zaś ostateczne konsekwencye. Pozytywista się nie spieszy z wyciąganiem ostatecznych konsekwencyj; nie chodzi mu o wytworzenie idei, któraby się dała użyć jako sztandar partyjny; postępuje on krok za krokiem naprzód, powoli, zgodnie z tem, jak mu się odkrywa prawda. Zależy mu na tem, ażeby mieć otwarty horyzont. Szczególnie wtedy, kiedy jest mowa o zagadnieniu jedności bytu, występuje u Ardigò powyższy bieg myśli, w przeciwieństwie, z jednej strony do materjalizmu, z drugiej zaś strony do chęci poprzestania na mnóstwie rozproszonych i pozbawionych związku faktów. W najnowszej swojej pracy („L'unità della coscienza“, 1898) wyraża się on w tym duchu specjalnie, kiedy przemawia w sprawie zagadnienia psychologicznego. Marchesini, jeden z jego uczniów, rozpatrzył w oddzielnej pracy, którą nazwał „kryzysem pozytywizmu“

(„La crisi del positivismo“, Torino, 1898), z tego punktu widzenia stosunek filozofii Ardigò do pozytywizmu. Okazuje się, że stanowisko Ardigò jest na tym punkcie cokolwiek podobne do stanowiska Wundta. Zresztą już Villari i Anguilli w podobny sposób przeciwstawiali się krytycznie dawniejszym postaciom pozytywizmu.

3. Te same linie wytyczne, jakie Ardigò znalazł w rozwoju życia umysłowego, znajduje on w każdym rozwoju w przyrodzie. Rozwój myśli wydaje mu się wzorem prawa przyrodzonego. W swej pracy „La formazione naturale nel fatto del sistema solare“ (1877) rozwija on tę myśl szerzej, posiłkując się analizą znanej hipotezy Kanta i Laplace'a, którą uważa za wzór objaśnienia naukowego. Wspomniana praca była właściwie napisana tylko jako pojedynczy rozdział projektowanego dzieła o rozwoju ludzkich wyobrażeń.

Według wspomnianej hipotezy dzisiejszy stan systemu słonecznego jest rezultatem procesu różnicowania (*distinzione*), polegającego na tem, że w wielkiej, jednolitej masie tworzą się drobniejsze części albo całokształty. Nie znosi to jednak całości; całość — Niezróżnicowane (*l'Indistinto*) — trwa w dalszym ciągu — tylko tem można tłumaczyć możliwość wzajemnego oddziaływania na siebie oddzielnych części (ciał niebieskich): teraz tak samo, jak przed wy-

odrębnieniem się należą one do siebie. Dalsze trwanie niezróżnicowanej całości jest podłożem solidarności. Jeżeli zapytamy, jakim sposobem w tej niezróżnicowanej całości mogły powstać różnice, to Ardigò odpowie, że już w stanie pierwotnym były one obecne w sposób utajony, lub jako możliwości (forza latente, o virtuale); do swej specyficznej formy doszły zaś przez rozwój stopniowy. Przyznaje on, że takie objaśnienie jest wnioskowaniem w tył z gotowego już doświadczenia. Nie możemy powiedzieć z góry, jakie poszczególne części i kształty rozwiną się z pierwotnego niezróżnicowanego stanu; tylko obserwacja i próby mogą to wykazać. Ani matematyka, ani metafizyka nie jest w stanie skonstruować przyrody. Pochodzi to stąd, że niezróżnicowana całość nie rozczłonkowuje się sama przez się, potrzebuje ona zewnętrznych, nie dających się przewidzieć i o tyle „przypadkowych“ warunków, ażeby dojść do właściwej formy i rozczłonkowania. Co jednakże w ten sposób stopniowo się rozwija, jest przecież tylko równoważnikiem tego, co współistniało już w stanie zróżnicowanym. W substancji świata nagromadza się praca wykonana przez przyczyny wcześniejsze i tem się warunkuje możliwość działania późniejszych skutków (14). Ciągłość, która w ten sposób zachodzi pomiędzy Indistinto i ukształtowanymi częściami (distinti), nazywamy

przyrodą (La natura è la continuità di una cosa con tutti le altre. „Form. nat.“, str. 205).

Ardigò widzi bądź co bądź jasno, że trzeba zapytać, na czymże właściwie polegają te możliwości albo „siły utajone“. Możliwość jest dla niego rzeczywistością o innym charakterze, niż dana i polega na aktywności: L'essere è attività (L'unità della coscienza, str. 479). Ciągłość jest trwającą energią. Dlatego wszelka nierozczłonkowana całość, wszelkie Indistinto, świadczy o istnieniu szerszej całości, z której się wyodrębniła. Różnica zatem pomiędzy indistinto i distinto, tak, jak i pomiędzy możliwością i rzeczywistością jest zawsze tylko względna. Ostatnie słowo jest tutaj niemożliwe. Wpadamy tutaj w szereg, ciągnący się bez końca. Ostatnie słowo nauki dotyczy tylko zasadniczego stosunku distinto do indistinto i orzeka, że wszelkie różnice, gdziekolwiekby się pojawiały, pochodzą z całości i są przez całość obejmowane.

Nauka o rozwoju znajduje się u Ardigò w ścisłym związku z nauką o poznaniu. Każde objaśnienie jest dzieleniem, wyodrębnianiem, analizą. Co nie zostanie podzielone na części, pozostaje nieobjaśnione. Myśl idzie w tym kierunku coraz dalej. pomimo skłonności do zatrzymania się przy Distinto finito; — tem, co myśl w tym kierunku popędza, jest właśnie nieskończoność przyrody. Tak, nieskończona

przyroda nie jest niczem innym, jak właśnie energią przejawiającą się w prawie, które rządzi myśleniem logicznem (15).

Że więc prawo, rządzące myśleniem czy objaśnieniem, jest identyczne z prawem, rządzącem przyrodą, to nie może wydawać się dziwne, ponieważ myśl sama należy do przyrody, jest takim samym produktem naturalnym, jak wszystkie inne rzeczy. Jeżeli zaś myślenie jest faktem empirycznym, jak każdy inny, i jest tylko poszczególnym wypadkiem wytworu naturalnego, to niemożliwem zadaniem jest objaśnić przyrodę za pomocą wydedukowania jej z myślenia, jak to usiłują uczynić metafizyka i teologia. Wszak samo myślenie daje się pojąć tylko dzięki powszechnemu prawu rozwoju od Indistinto do Distinti. Jesteśmy skazani na objaśnianie jednego faktu za pomocą drugiego i nie jesteśmy w stanie dojść do żadnych ostatecznych wyników. Przyroda jest niezmiernym kołem, którego środek leży wszędzie, i które nigdzie niema okręgu.

Nauka o poznaniu została u Ardigò zanadto pochłonięta przez naukę o rozwoju. Z psychologicznego albo biologicznego punktu widzenia rozwój myśli jest istotnie tylko poszczególnym wypadkiem, podległym ogólnym prawom rozwoju. Kiedy jednakże zapytamy, jak jest uzasadniona prawomocność tych praw ogólnych, które

znajdujemy jako rządzące myśleniem czy innymi zjawiskami, — wtedy staje przed nami zagadnienie poznania. Zagadnienie to bynajmniej nie upada, jeżeli wskażemy na to, że wszystkie zjawiska podlegają prawu rozwoju. Jest właśnie cechą szczególną myśli, że przez nią i za pomocą niej ujmujemy i wyrażamy wszelkie prawo i wszelki rozwój, zarówno samej myśli, jak i każdej innej rzeczy. Pytanie zaś polega na tem, jaką to ujęcie i ten wyraz posiada prawomocność.

4. Ardigo bronił z zapałem samodzielności psychologii, jako nauki doświadczalnej, i tutaj przyszedł mu z pomocą zarówno jego dar psychologicznego opisu i analizy, jak i znajomość nauk przyrodniczych. Jego zainteresowanie i zdolności psychologiczne przejawiają się w dwóch kierunkach. Po części stara się on znaleźć ściślejszy związek pomiędzy zjawiskami duchowymi, niż ten, jaki zdaje się wykazywać tymczasowa obserwacja; dąży on do ustanowienia ciągłości zarówno pomiędzy różnymi stanami świadomości, jak i pomiędzy świadomymi i nieświadomymi zjawiskami duchowymi. Po części zaś stara się wykazać subtelniejsze różnice i odcienia, niż te, jakie zna zwyczajna obserwacja; tak twierdzi on, że pozornie jednolite stany duchowe składają się z ruchów rytmicznych. Niektórzy z najwybitniejszych jego uczniów, jak fizyolog Giulio

Fano i kryminalista Enrico Ferri, zatrzymywali się w księdze jubileuszowej, wydanej na cześć starego filozofa, specjalnie przy tych właściwościach jego wykładu. Temi dwiema drogami idzie przecież — i iść musi — wszelkie badanie. Ardigò jednakże — jak to wskazuje jego nauka o indistinto i distinti — widział to szczególnie jasno i starał się połączyć te drogi.

Jego najgłówniejsze dzieła psychologiczne są: „La psicologia come scienza positiva“ (1870) oraz praca, którą sam nazywa swym testamentem filozoficznym: „L'unità della coscienza“ (1898).

Zadaniem psychologii jest według Ardigò badanie naszych stanów wewnętrznych, których wspólną właściwość reprezentuje pojęcie duszy. Fakt, z którego wychodzi psychologia, jest subiektywny, ale musi on być także oświetlony na drodze obiektywnej, fizyologicznej. To podwójne oświetlenie wykazuje nam odrębność zjawisk psychicznych od wszystkich innych zjawisk. Jakkolwiek wielkie znaczenie dla psychologii posiadają badania fizyologiczne, jednakże nigdy fizjologia nie może zastąpić psychologii. Rzeczy się mają tak, że zjawiska psychiczne i fizyologiczne są przejawami jednej i tej samej „substancji“, substancji psychofizycznej, albo, jak się Ardigò chętnie wyraża, rzeczywistości psychofizycznej (realità psicofisica). W swoich pracach późniejszych, gdzie przychodzi do głosu jego ogólna teoria rozwoju,

identyfikuje on realność psychofizyczną z indistinto. Jest to pewna jedność naturalna, która poprzedza wszystkie odrębności, nazywane duszą lub materią i służy im za podłoże. Pojęcie indistinto reprezentuje tutaj, jak wszędzie, jedność i solidarność. Zarówno materjalizm, jak spirytualizm opiera się wyłącznie na abstrakcjach. Z fizyologicznego punktu widzenia działalność duszowa przedstawia się jako związana z procesami fizyczno-chemicznymi. Z psychologicznego punktu widzenia rzeczy materialne, zarówno jak zjawiska psychiczne, są nam dane tylko, jako wrażenia lub wyobrażenia; zarówno ruch, jak myślenie znane są nam tylko jako akty psychiczne. Zamiast pytać, jak z materii może powstać dusza, byłoby właściwiej zapytać, jakim sposobem nasze pierwotnie niewyraźne wyobrażenia różniczkują się tak, że jedne z nich występują jako przejawy pewnego Ja, inne zaś jako przejawy pewnego Nie-ja. Popularny materjalizm, według Ardigò, swoje źródło w tem, że się zwykle nie spostrzega, iż cechy, jak rozciągłość i ruch, tak samo są przejawami funkcji psychicznych, jak barwy, zapachy i inne tak zwane właściwości drugorzędne.

Jednakże idea realności psychofizycznej — jak to usilnie podkreśla Ardigò — nic nam nie objaśnia. Jej znaczenie polega tylko na stwierdzeniu pewnego ogólnego związku, o którym

skłonni jesteśmy zapomnieć przy naszym operowaniu abstrakcjami. Porównywa on ją do idei ciężenia powszechnego, która wszak także nic nie objaśnia. Pozostaje zadaniem przyszłości znaleźć prawdziwe objaśnienie. Pozytywiście nie pilno do ostatecznych wywodów. Nie jesteśmy w stanie wyjść poza tymczasowe pojęcia. Wewnętrznej natury tego stosunku (psychofizycznego) zbadać nie potrafimy. Zagadka ta nie jest jednak dla Ardigò jedyną zagadką. Myśl, jako ekwiwalent ruchu, nie jest dla niego większą zagadką, niż kula bilardowa przez uderzenie wprowadzająca w ruch drugą kulę. Stosunki współczesności i następstwa poznajemy wszędzie na świecie tylko przez doświadczenie, a nie przez wglądnięcie w wewnętrzną istotę ogniw tego łańcucha. — Wypowiadając tę ostatnią uwagę, Ardigò przeoczył ten fakt, że nauka, wszędzie gdzie to jest możliwe, dąży do przeistoczenia zewnętrznego związku, zachodzącego pomiędzy różnymi zjawiskami — w związek jednakowych ogniw, przez co osiąga się wyższy stopień ciągłości. Czem większy to dążenie napotyka opór, tem bardziej zagadkowym musi się wydać zjawisko, z którym się chcemy uporać.

W swoim testamencie filozoficznym, w pracy, traktującej o jedności świadomości, Ardigò wyraża swój podziw dla genialnych przeczuć Kanta, przejawiających się tam, gdzie go zajmuje jedność

świadomości. Wprawdzie Kant popełnił błąd, przeciwstawiając zbyt ostro materję poznania — jego formie, uchwycił on jednak zasadniczą naukową myśl psychologii. Według Ardigò, w życiu świadomości odbywa się nieustanny proces łączenia się i wiązania, przy którym wszystkie odziedziczone lub nabyte dyspozycje i wszystkie nowe elementy współdziałają w pewnych określonych kierunkach. Od początku do końca ma miejsce pewna solidarność wszystkich funkcji psychofizycznych, pewna stała tendencja do połączenia się w jednym potoku. Ta tendencja do „duchowego zlewania się“ (confluenza mentale) warunkuje między innymi asocjacyę wyobrażeń. Często daje się ona spostrzedz tylko wtedy, kiedy się weźmie pod uwagę nieświadome punkty wyjścia albo ogniwa pośrednie, i dlatego właśnie psychologia tak potrzebuje pomocy fizjologii. Jedność, cechująca życie świadomości, nie daje się przedstawić jako produkt jedynie współdziałania licznych elementów, gdyż te elementy odkrywamy dopiero za pomocą rozróżnienia, a więc koniecznem jest przypuszczenie pewnej jedności pierwotnej. Wogóle pojęć jedności i wielości dostarcza nam obserwacya życia świadomości. Gdziekolwiek jest mowa o jedności i różnolitości świata, tam te pojęcia są abstrahowane z życia świadomości. Mikrokosmos i makrokosmos oświetlają się wzajemnie.

5. Etyka Ardigò zawiera te same myśli przewodnie, które charakteryzują inne części jego filozofii. Osobnik rozwija się pośród społeczeństwa i stoi do niego w takim stosunku, jaki zawsze zachodzi pomiędzy oddzielnym elementem (*distinto*) i całością (*indistinto*). Rozwój społeczeństwa, tak, jak rozwój systemu słonecznego, albo rozwój myśli, jest procesem naturalnym (*formazione naturale*); opisanie tego procesu, na znajomości którego opiera się etyka, jest zadaniem socjologii. Zadaniem etyki (jako *nomologii*, w przeciwieństwie do socjologii, jako *nomografii* i *nomogonii*) jest odróżnienie tych pierwiastków życia społecznego, które straciły znaczenie od tych, które w dawny, albo w nowy sposób, mogą być owocne. Tym sposobem dzięki etyce może mieć utorowaną drogę praktyczna moralność przyszłości.

Wskutek pierwotnego i stale trwającego związku z życiem społecznym rozwija się u osobnika uczucie antyegoistyczne (Ardigò przekłada ten wyraz nad „altruizm“). Wyobrażenia ludzkie otrzymują pierwszą treść ze społecznego otoczenia. Sądy i interesa tego ostatniego są pierwotnie dla osobnika miarodajne. Z drugiej strony wszystkie wyobrażenia mają pierwotnie charakter impulsywny, skłonność do bezpośredniego przelania się w czyn; oddzielenie się myśli od czynu jest dopiero rezultatem późniejszego ró-

źniczkowania się (*distinzione*). Jedno i drugie — nieświadomie przyjętą treść wspólnych społecznych wyobrażeń i właściwy pierwotnie tym wyobrażeniom impulsywny charakter — łączy Ardigò w pojęciu ideowości społecznej (*idealità sociale*). Przez ideowość społeczną pojmuje on zdolność rządzenia się myślami, sięgającymi poza chwilę obecną. Ideowość społeczna rozwija się już w rodzinie, jako stałej spólnocie, chroniącej i pielęgnującej zaczątki przyszłych pokoleń. Uczucie rodzinne jest ogniskiem, które może promienić ciepło na większą odległość. Ideowość społeczna posiada różne stopnie i występuje w różnej postaci. Nabywa się i kształci przez naśladownictwo i powtarzanie. — W całej tej nauce Ardigò rozwija szereg myśli, które spotykamy w starożytności głównie u stoików, w czasach nowszych u Adama Smitha, współcześnie zaś u Tarde'a, Leslie Stephena i Baldwina. Pojęcie Baldwina o dziedziczności społecznej, mieściłoby się wybornie w filozofii Ardigò.

Ideowość społeczna nie u wszystkich jest jednakowo rozwinięta, jakkolwiek stwierdzić należy, że zdolność do nieegoistycznego postępowania leży w ludzkiej naturze. Świadczy o tem zarówno miłość rodzinna, jak i współczucie instynktowe, a także próżność, która u właściwego egoisty nie miałaby sensu, oraz gniew, jaki wywołuje przekroczenie i naruszenie czyjegoś prawa.

Poczucie moralne, dochodząc do szczytu napięcia, staje się czemś w rodzaju świętego gniewu (*furore santo*), który, zasłaniając myśl o własnej korzyści, pociąga do ofiary z siebie w przekonaniu, że na tragicznej śmierci tego, co ludzkie, buduje się to, co wieczne i boskie (*eterno divino* che sorge delle ruine tragiche dell' umano — wyrażenie zapożyczone przez Ardigò u pokrewnego mu włoskiego pisarza). Teologiczne pojęcie o łasce jest o tyle prawdziwe, że rzeczywiście istnieje pewna instynktowa potrzeba, pewna tęsknota namiętna, skłaniająca człowieka do bezinteresownego czynu.

Taki czyn bohaterski jest możliwy bez religii, jak zresztą etyka jest wogóle od religii niezależna, jeżeli się przez religię nie rozumie stosunku do nieskończoności (definicja Maxa Müllera), tylko stosunek do świata nadzmysłowego. Naukowe pojęcie nieskończoności znajduje się w jaskrawem przeciwieństwie do pojęcia świata nadzmysłowego: oznacza ono funkcję ciągłą, której postacią ograniczoną i pojedynczym wypadkiem są rzeczy skończone. Nieskończoność jest prawem, warunkującym właściwą istotę pojedynczego człowieka; tem się tłumaczy głębokie zadowolenie, ogarniające osobnika, kiedy zostaje zaspokojone jego dążenie do nieskończoności. Pozytywista znajduje więc nieskończoność w sobie, skoro tylko sobie uświadomi wewnętrzne

prawo własnej istoty. Powtarza się tutaj znowu stosunek elementu (*distinto*) do całości (*indistinto*). Natomiast pojęcie świata nadzmysłowego powstaje wtedy, kiedy się uważa prawo, rządzące tem, co się dzieje, za coś odmiennego od samego tego, co się dzieje i pozostającego względem naturalnego biegu rzeczy w stosunku czysto zewnętrznym. Pojęcie świata nadzmysłowego jest jednakże tylko wyrazem teoretycznej strony religii i nie stanowi jej całkowitej istoty. Istotnym jest tutaj stosunek zależności, kiedy chodzi o ból lub radość, od świata nadzmysłowego, w jakim stawia człowieka uczucie. Świątem było początkowo to, co było straszliwe; strach tworzy bogów. W każdym razie uczucie świętości nie jest, jak twierdzono, uczuciem zupełnie prostem i nie dającym się rozłożyć na pierwiastki. Element strachu eliminuje się stopniowo przy przejściu od religii do świadomości naukowej, która wszędzie na miejsce wyobrażenia jakiejś tajemniczej istoty stawia prawo, jako decydujące o losie człowieka. Religia zastaje zawsze już gotowy pewien socyalny idealizm i wchłania go w siebie; stąd pochodzi, że moralność jest od religii niezależna. Możliwe są tutaj liczne formy przejściowe; koniec końców chodzi jednak o rozstrzygnięcie: albo — albo. Sztuczne podtrzymywanie religii doprowadzić musi tylko do tego, że lud okaże

się nieprzygotowany, kiedy czasy religii istotnie przeminają.

Prawdę mówiąc, jest to dosyć elementarna psychologia religii, ta, na której się opiera Ardigò, w sposób zaś bardziej wyczerpujący nie zajął się on problematem religijnym. Na jego stanowisko wpływają w sposób decydujący jego interesy intelektualne, a także może działanie kontrastu, jak zupełnie naturalnie musiało wywołać ostre przeciwieństwo pomiędzy jego wcześniejszym i późniejszym światopoglądem. To jednakże musi tutaj budzić zdziwienie, że religia, po przewrocie w jego pojęciach mogła mu pozostać jako „poetyczne wspomnienie“, podczas kiedy uważa on strach za rdzeń wszelkiej religii, zarówno w najniższych, jak i w najwyższych jej formach. Niema wątpliwości, iż energiczny myśliciel nie spożytkował tutaj swych własnych, konkretnych doświadczeń.

III. FRANCIS HERBERT BRADLEY.

1. Jeżeli się weźmie pod uwagę ducha i kierunku angielskiej filozofii ostatniej doby, to nie można nie dojść do wniosku, że klasyczna szkoła angielska — którą zaczyna Locke, i której ostatnim przedstawicielem jest Spencer — przestała istnieć. Można powiedzieć, że spełniła ona swoją misję, polegającą na tem, żeby zawarować prawo doświadczenia, wywalczyć prawo wymagania, aby stawiano wszystkie zagadnienia na gruncie doświadczalnym i utorować drogę dążeniom praktycznym, reformatorskim. Zaczyna ona — u Locke'a — tem, że doświadczenie jednostki bierze za podstawę, a kończy — u Spencera — na tem, że podstawą staje się doświadczenie gatunku.

Wspomniane tutaj wymagania przeszły do innych kierunków filozoficznych i przyczyniły się do ich sprostowania i przekształcenia; nie są już zatem znakiem szczególnym jakiegoś pojedynczego kierunku (19). Szkoła angielska miała też z drugiej strony pewne braki, które występowały tem jaskrawiej, im silniejsze było wzajemne oddziaływanie na siebie tej szkoły i innych kierunków. Tutaj należy mechaniczno-ato-

mistyczne pojmowanie, przeniesione przez nią z nauk przyrodniczych do nauk o duchu (Geisteswissenschaft), które kazało jej traktować życie duchowe jako rezultat połączenia samodzielnych elementów psychicznych, a społeczeństwo, jako czysto zewnętrzny związek samodzielnych osobników. W przeciwieństwie do tego w czasach ostatnich wysunęło się na czoło, po części wskutek reakcyi, po części zaś pod wpływem myśli niemieckiej — zagadnienie całości. Chodzi o rozwiązanie pytania, jaki należy przypuścić ostateczny związek pomiędzy elementami, jeżeli te mają utworzyć pewną całość. Wprawdzie już dawniej w wieku XIX istniał prąd, walczący z filozofią „wyspiarską“ — świadczą o tem imiona jak Coleridge, Carlyle i Hamilton. Metodyczne jednak zgłębienie myśli niemieckiej było poważnie przedsiębrane dopiero w ostatniej ćwierci wieku XIX. Uniwersytet oksfordzki idzie tutaj na czele. W Oksfordzie już dawniej narodowa filozofia angielska (Hobbes, Locke, Hume) zawsze natrafiała na opór, coprawda bardziej z teologicznych niż filozoficznych względów; teraz dopiero wychodzi na jaw przeciwieństwo istotnie filozoficzne.

Jako pierwszy, który wzbudził znaczniejszy ruch umysłowy w tym kierunku, musi być wymieniony Thomas Hill Green (ur. 1836, członek Balliol College 1860, prof. filozofii

moralnej 1878, umarł 1882). Pod silnym wpływem Woodswortha i Carlyla rozwinął on szczególny systemat idealizmu religijnego, którego podstawy filozoficzne zawdzięcza studjowaniu Kanta i Hegla. Wywierał on niezwykle duży wpływ na młodzież, studującą w Oksfordzie, głównie wskutek osobistego idealizmu i zapachu. Działalność jego była zwrócona nietylko w kierunku naukowym, ale także społeczno-reformatorskim i indywidualno-religijnym. Prawie cała młodsza generacja myślicieli socjalnych w Oksfordzie zawdzięcza mu swoje przebudzenie. Główne jego dzieła są: „Introduction to Hume“ (1874), przenikliwa krytyka zasad starej szkoły angielskiej, i „Prolegomena to Ethics“ (1883), szczególna kombinacja teorii poznania z etyką, zapomocą której stara się on etykę uzasadnić nie-empirycznie.

2. Najwybitniejszym w Anglii myślicielem ostatniej doby jest bezwątpienia urodzony w r. 1846 Francis Herbert Bradley, obecnie członek *Merton-College* w Oksfordzie. Jako student znajdował się on zarówno pod wpływem Greena, jak dzieł Hegla i Lotzego. Skłonność do samotności i zamknięcie się w sobie wzrastały w nim coraz bardziej wskutek jego chorowitości. Jest to natura, przypominająca Spinozę; brakuje mu tylko realistycznego oka Spinozy dla zjawisk psychologicznych i społecznych.

Z wielką energią myśli zagłębia się on w jedną jedyną ideę, nieustannie pobudzającą go do refleksyj, i popychającą go do sceptycyzmu, to znowu do mistyki. Surowi nawet krytycy przyznają, iż studyowanie jego dzieł, a szczególnie jego głównego dzieła, pobudza do myślenia i przyczynia się do wyćwiczenia myśli. Jednakże jego bystrość przechodzi niekiedy w kręactwo, w jego specjalnych analizach czuje się często brak materiału empirycznego. Jeżeli chodzi o energię i niezmęczoność myśli, to zajmuje on wśród myślicieli współczesnych miejsce może najpierwsze, przynajmniej pod względem traktowania ostatecznych, leżących u granic poznania, zagadnień. Jest on przeciwieństwem Wundta. Podczas kiedy ostatni ostrożnie zbliża się do granic myśli, zbliwszy się jednak, kończy sprawę nieco zbyt pośpiesznie i dogmatycznie, to Bradley prędko biegnie do najdalszej granicy, tutaj zaś porusza się ostrożnie i wszechstronnie rozważa swoje zagadnienia.

Pierwszą godną uwagi pracą Bradley'a są jego „Ethical Studies“ (1876). Występuje on tutaj przeciwko atomizmowi psychologii angielskiej. Świadomość, twierdzi on nie da się przedstawić jako prosty zbiór (collection) elementów, gdyż byłoby niemożliwą rzeczą zrozumieć, jakim sposobem taki zbiór mógłby posiadać świadomość siebie samego (aware of it

self). Zagadnienie to postawił już (czego Bradley nie spostrzegł) Stuart Mill w jednym z późniejszych wydań swojej „Examination of Sir William Hamiltons philosophy“. Skłoniło ono Bradley'a do zgłębienia filozofii niemieckiej, która, jak wiadomo, specjalnie podkreśla jedność i wewnętrzną spójność świadomości. Potępia on surowo angielski sposób myślenia, ganiąc jego jednostronność i dogmatyzm oraz brak śmiałości, przejawiający się głównie w traktowaniu zagadnienia religijnego. „Mieszkamy na wyspie, i nasz narodowy sposób myślenia nabierze, jeżeli go nie rozszerzymy, charakteru wyspiarskiego“ (insular). Sąd ten jest jednak także jednostronny; Bradley zapomina, że filozofia krytyczna była już właściwie przez Locke'a założona, i że angielska filozofia doświadczała ze swoim wymaganiem, aby wykazywano pochodzenie wyobrażeń, była potężną bronią przeciwko dogmatyzmowi.

Dążenie etyczne człowieka skierowane jest, według Bradley'a, ku temu, aby swoje „ja“ przyoblec w kształt rzeczywisty, aby rozwinąć się w pewien całokształt, w pewną harmonijną i skończoną całość. Gdyż istotą jaźni jest właśnie to, iż jest ona bogatym i jednocześnie zamkniętym w sobie całokształtem. Podobnie dążenie teoretyczne skierowane jest ku temu, aby pojąć istnienie jako powiązaną i skończoną ca-

łość (a consistent whole). Kiedy nie możemy sami zostać całością, musimy zrobić się częścią obszerniejszej całości, jak również kiedy mniejsza całość doprowadza do sprzeczności, musimy wypracować pojęcie większej całości. Jest tedy zgodność pomiędzy naszą naturą praktyczną a teoretyczną. We własnej naszej naturze posiadamy miarę tego, co należy wyższem nazwać, a co niższem: polega ona na stopniu samourzeczywistnienia się, na harmonii zatem, i na samodzielnności, jaką spotykamy w naszym myśleniu i życiu. Bólu sprzeczności nie mógłby człowiek odczuwać, gdyby sam nie był całością i gdyby nie posiadał przeczucia, że nią jest. Sprzeczność powstaje poczęści wskutek braku harmonii wewnętrznej, poczęści zaś wskutek braku zgodności ze stosunkami zewnętrznymi.

Miara doskonałości teoretycznej i praktycznej, którą stawia tutaj Bradley, stanowi myśl zasadniczą całej jego filozofii. W myśli tej kryje się zawiązek całkowitego poglądu na świat i na życie, jaki on później (1893) rozwinął w swem głównem dziele „Appearance and Reality“, napisanem już po wyłożeniu zasad poznania w „Principles of Logic“ (1883) (20).

Dzieło swoje „Zjawisko i rzeczywistość“ nazywa Bradley traktatem metafizycznym i tłumaczy to wyrażenie tem, że miał tutaj na celu zbadanie zasad, leżących w osnowie przeciwsta-

wienia rzeczywistości i zjawiska (appearance); chce on dać miarę, któraby umożliwiła rozróżnienie wyższych i niższych stopni rzeczywistości. Nie chce on dawać systemu.

Bradley wyobraża sobie różne zarzuty, jakie można postawić próbie, którą chce tutaj przedsięwziąć. Być może, będzie kto uważał tę próbę za beznadziejną. Z góry jednakże nie można tego wiedzieć inaczej, jak chyba tylko za pomocą metafizycznej intuicji, t. j. intuicji, któraby nam powiedziała właśnie, jakiej należy użyć miary, aby odróżnić rzeczywistość od zjawiska. Albo też powie kto, że rezultat będzie bez wartości. Ale nawet gdyby rezultat był niedoskonały, to i tak będzie posiadał swoją wartość, jeżeli będzie służył do tego, aby oświecić nas, czem jest rzeczywistość. Ba, nawet gdybyśmy w końcu doszli do zupełnego sceptycyzmu, to i wtedy osiągnęlibyśmy tem pożyteczną przeciwwagę do kierunków dogmatycznych: do teologicznej ortodoksji z jednej strony i do wulgarnego materializmu z drugiej. Przytoczywszy te uwagi, Bradley dodaje: „Jest jeszcze jedna racja, która, o ile to mnie samego dotyczy, posiada może największą wagę. Ja myślę, że my wszyscy, mniej lub więcej, czujemy w sobie coś, co nas ciągnie poza dziedzinę zwykłych faktów. Każdy na swój sposób mniema, iż ma pewne punkty styczne i pewne punkty wspólne z czemś, co

leży gdzieś poza światem widzialnym. W różny sposób dochodzimy do czegoś wyższego, co nas zarówno podnosi jak onieśmiela, zarówno chłoczczę, jak porywa. Dla niektórych natur intelektualne dążenie do zrozumienia bytu jest najważniejszą drogą, na której stykają się z bóstwem. W jakikolwiekby to wyrażało się sposób, nikt z tych, którzy tego nie odczuwali, nie troszczył się wiele o metafizykę. Dla tych zaś, którzy to silnie odczuwają, metafizyka nie potrzebuje innego usprawiedliwienia“. Aby to twierdzenie, dające możność zajrzenia do jego życia wewnętrznego, uczynić bardziej zrozumiałem i aby zapobiedz nieporozumieniom, Bradley dodaje: „Zmuszony byłem mówić o filozofii, jako o zaspokojeniu tego, co możnaby nazwać mistyczną stroną naszej natury, którego to zaspokojenia niektóre indywidualności na innej drodze osiągnąć nie mogą. Mogłoby to wyglądać na to, jak gdybym myślał, iż metafizycy są w pewne rzeczy wtajemniczeni, w pewne rzeczy, stojące zbyt wysoko, aby wielki tłum mógł je osiąść. Taka nauka opierałaby się jednak na godnym pożałowania błędzie, mianowicie na przesądzie, iż rozsądek jest najwyższą funkcją człowieka, i na fałszywym wyobrażeniu, iż praca intelektualna, zwrócona do wyższych przedmiotów, jest tem samem wyższą pracą... Żaden zawód, żadne usiłowania nie są prywatną drogą do bóstwa,

droga, prowadząca zapomocą spekulacyi poprzez ostatnie prawdy, nie jest wyższą od innych. Niema grzechu, któryby był trudniejszy do usprawiedliwienia z punktu widzenia filozofii, niż umysłowa próżność, pomimo całej skłonności, jaką mógłby mieć ku temu filozof“.

Wypowiadając się tak, daje Bradley nie tylko przyczynki do swej własnej charakterystyki, ale także do zrozumienia najrdzenniejszej istoty wszelkich dążeń filozoficznych, o ile są trzymane w wielkim stylu. Prawdziwa potrzeba jasnego pojmowania i nieustanne konstatowanie granic myślenia, napięte napięcie energii myślenia i nieustanne poczucie tego, że to nie my myślimy, tylko „coś w nas myśli“ — intensywne i całkowite pogrążanie się w życie intelektualne, jak gdyby to było jedyne cenne życie, i nieustanne konstatowanie tego, iż są w nas inne porywy, domagające się zaspokojenia — wszystko to daje się wyczytać w słowach angielskiego myśliciela. Są to słowa, które należy powitać radośnie wobec rzemieślniczego charakteru, jaki w wielu dziedzinach zdaje się przywierać praca naukowa.

Po rozważeniu ogólnego stosunku Bradley'a do filozofii, przechodzę teraz do wydobywania zasadniczych myśli z jego głównego dzieła.

3. Chodzi o krytyczne wypróbowanie wy-

obrażeń, zapomocą których usiłowano zrozumieć istnienie.

Pojęcia, jak „materya“, „przestrzeń“, „czas“, „energia“, któremi operują nauki przyrodnicze, nadają się wyśmienicie do określania wzajemnego stosunku ograniczonych zjawisk, prowadzą jednak do sprzeczności z chwilą, kiedy mają wyrażać prawdziwą istotę bytu. Każde z nich jest pojęciem stosunku, charakteryzującym przedmioty w porównaniu do siebie i w związku ze sobą; o przedmiotach pojedynczych natomiast, wchodzących w skład tych stosunków, żadne z nich nic nie wypowiada. Wprowadzają nas one w nieskończone szeregi, ponieważ zawsze można postawić pytanie, jak się mają człony jakiegoś stosunku do samego tego stosunku, w skład którego wchodzi, a dalej ponieważ z bliższego zbadania członów wynika, że w każdym z nich dają się stwierdzić nowe stosunki. Takie pojęcia są konstrukcjami umysłowemi, które w naukach pojedynczych mogą być celowe i potrzebne, które jednak nie wyjaśniają nam rdzennej istoty bytu. Są to myśli robocze (*working ideas*), posiadające raczej techniczne, niż czysto teoretyczne znaczenie. Dlatego przyrodoznawstwo nie może być metafizyką, ale dlatego również nie może być żadnego konfliktu pomiędzy naukami przyrodniczymi i metafizyką. Jeżeli się oprze metafizykę wyłącznie na zasa-

dnicznych pojęciach przyrodoznawstwa, to taka metafizyka będzie nosiła na sobie piętno materializmu,

Jeżeli się teraz uciekniemy do pojęcia, leżącego w osnowie nauk o duchu, do pojęcia duszy, to zyskamy na tem przedewszystkiem to, iż w tej dziedzinie znajdziemy ściślejszy związek pomiędzy jednością i wielorakością, niż tam, gdzie znajdują zastosowanie zasadnicze pojęcia przyrodoznawstwa. Stosunek jedności do wielorakości w życiu duchowem nie jest tak czysto zewnętrzny, jak to ma miejsce w przyrodzie fizycznej. Dlatego doświadczenie psychologiczne jest najdoskonalszem doświadczeniem, jakie posiadamy. I ono jednakże nie nadaje się do wyrażenia absolutnej rzeczywistości. We własnem naszym „ja“ doświadczenie i analiza wykazują nam przeciwieństwa, różnice i stosunki; prócz tego „ja“ jako całość ulega przemianom. Dlatego niemożliwą rzeczą jest istotę naszego „ja“ w jeden ująć obraz, wytworzyć sobie ostateczne o niem pojęcie. Dlatego nie możemy opierać metafizyki na samej tylko psychologii, tak samo, jak nie możemy jej oprzeć na samych tylko naukach przyrodniczych. Idealizm, tak samo jak i materializm, nie może być odbiciem całkowitej prawdy. Psychologia jest nauką specjalną i jak każda nauka specjalna osiąga tylko pół prawdy i operuje celowemi fikcjami. Pojęcie duszy jest

abstrakcją, równie dobrze jak i pojęcie ciała. Rzeczywistość nie może być ani „duszą“, ani „ciałem“. Dane są nam zawsze tylko zjawiska, które z dwóch stron mogą być rozważane.

Założeniem, na którym opiera się cały ten szereg myśli, doprowadzający do potępienia zarówno idealizmu, jak materjalizmu, jest jednakże przypuszczenie, iż posiadamy kryterium (standard), służące do określenia, co jest rzeczywistością i prawdą. Takie kryterium znajdujemy w pojęciu doświadczenia. Znajdujemy w tem pojęciu dwie rzeczy, będące pomiędzy sobą w ścisłym wewnętrznym związku: rozległość i harmonia. Doświadczenie przypuszcza pewną daną wielorakość i pewną zgodność wewnętrzną, pewien konsekwentny i harmonijny, wzajemny stosunek wielorakich elementów. Doskonale doświadczenie polegałoby na ujęciu wszechobejmującej treści w pewną całość z zachowaniem zupełnej konsekwencji i harmonii. Każde nasze rzeczywiste doświadczenie jest pewnego rodzaju zbliżeniem się do tego ideału.

To samo jest kryterium rzeczywistości, co i kryterium wartości. W naszym ideale praktycznym musi znaleźć zaspokojenie każda strona naszej natury w harmonii z innymi stronami. Wszelka niezaspokojona dążność jest niedomyślaną do końca myślą; we wszelkim bólu przejawia się dysharmonia i zawiera się jednocze-

śnie bodziec do pracy, zmierzającej ku przewyżczeniu tej dysharmonii.

Powyższe kryterium wskazuje nam, jak blizki jest nasz stosunek do rzeczywistości. Nie jesteśmy w stanie wytworzyć sobie wyobrażenia, któreby w zupełności odpowiadało temu kryterium. „We cannot construe the one absorbing experience to ourselves“. Co ma być doskonałe, musi być wszechobejmujące i absolutnie harmonijne. My jednakże spotykamy się z ciąglem przeciwieństwem pomiędzy rozległością (extension) i harmonią (harmony), albo zgodnością z samym sobą (self consistency), ponieważ zbyt mała jest rozległość naszego doświadczenia i zbyt niedoskonała jego harmonia. Wewnętrzne dysharmonie pochodzą z ograniczoności doświadczenia i dadzą się usunąć tylko przez rozszerzenie treści, znoszące zależność od warunków zewnętrznych i umożliwiające osiągnięcie spójności wewnętrznej. Przyczyną wewnętrznego nieporządku są zaburzenia, pochodzące z zewnątrz. Dlatego tylko istota nieskończona może być zupełnie harmonijna. Obydwie części składowe naszego kryterium rzeczywistości (i wartości) znajdują się zatem w ścisłym związku wzajemnym. W dziedzinie teoretycznej przejawia się to w ten sposób, iż tylko przez rozszerzenie doświadczenia możemy usunąć sprzeczności, napotykaną w doświadczeniu. Szczególną przeszkodą w osią-

gnięciu całkowitej harmonii jest stosunek czasu. Sprzeciwia się on zatem wymaganiom, stawianym przez kryterium rzeczywistości i może posiadać tylko fenomenalne znaczenie. O postępie i ruchu wstecznym może być mowa tylko wtedy, kiedy chodzi o rzeczywistość ograniczoną i niedoskonałą; absolut nie posiada historii, chociaż są w nim zawarte niezliczone procesy historyczne; pory roku nie istnieją dla niego. Nic doskonałego, nic prawdziwie rzeczywistego nigdy nie ulega zmianie.

Nasza myśl rwie się zawsze ku czemuś, co jest więcej, niż myślą; jednostka ludzka wyrwa się zawsze ku czemuś, co jest więcej, niż jednostką ludzką, nasza moralność dąży do czegoś, co stoi wyżej od wszelkiej moralności. Niema żadnej sprzeczności w tem, że jednostka dąży do doskonałości, w której się sama musi zgubić. Rzeka płynie do morza i nasze „ja“ gubi się samo w miłości. To, co jest doskonalsze, musi być rozleglejsze od tego, co jest mniej doskonałe, ale musi zawierać w sobie to mniej doskonałe, czyli musi być tem i czemś jeszcze.

Według Bradley'a, filozofia doprowadza do zdrowego sceptycyzmu, dla którego nauka jest czemś mało znaczącem w porównaniu do bogactwa bytu. Najwet najwyższa prawda, do jakiej dojsć możemy, jest zawsze uwarunkowana przez coś, czego nie znamy. Nie wiemy, jakie

inne rodzaje doświadczenia mogą istnieć oprócz naszego. Wszystko, co możemy osiągnąć, to jest tylko uzasadnienie prawa nazywania czegoś doskonalszem, lub mniej doskonałem.

Z ostatnimi zagadkami religii rzeczy mają się tak samo, jak z ostatnimi zagadkami filozofii. Religia także zmuszona jest przedmioty najwyższe malować za pomocą wyobrażeń, zapożyczonych z doświadczenia, przytem nie podejmuje ona nawet, tak, jak to czyni filozofia, bliższego zbadania istoty i przydatności takich wyobrażeń. Z tej strony widziana, jako poznanie, filozofia stoi wyżej od religii. Pod innym zaś względem — jako dążenie do tego, aby uznanie realności dobra przeniknęło wszystkie strony naszej istoty (the attempt to express the complete reality of goodness through every aspect of our being) — wyżej stoi jednak religia.

Czy ten rezultat nie jest jednakże niezadowalający? Na to pytanie odpowiada Bradley drugim pytaniem: Kto powiedział, że powinniśmy osiągnąć zupełne zadowolenie wszystkich naszych potrzeb? Niezupełność; niepokój i niezaspokojone dążenie do ideału są raz na zawsze losem skończoności! I dodaje on, że wszelka próba wyobrażenia sobie zupełnego zaspokojenia odbywa się tak, iż czynimy pewien wybór pomiędzy naszymi potrzebami — wybór, nie dający się niczem usprawiedliwić.

4. Filozofia Bradley'a jest wmyśleniem się w zagadnienie, do którego zbliżyli się Wundt i Ardigò, którego bliższem rozstrząśnięciem oni jednakże się nie zajęli — w zagadnienie, które postawił Kant swoją nauką o „ideach“, jako pojęciach całości, i które źródło swoje ma w istocie myślenia, jako działalności jednoczącej (synteza). Bradley sam sądzi, iż ma wiele do zawdzięczenia Heglowi i, jak wielu filozofom angielskim ostatniej doby, imponuje mu śmiała dyalektyka Hegla. W istocie rzeczy jednak, gdyby już koniecznie trzeba było klasyfikować, należałoby go raczej zaliczyć do szkoły Kanta, niż Hegla. W poszczególnych punktach przypomina on Wiliama Hamiltona. Pewnie i mocno stojąc u samej granicy myśli ludzkiej, wyciąga on z praw myślenia ostatnie konsekwencye. Opiera się głównie na dwóch prawach: na prawie względności (the relational way of thought) i na swoim kryterium rzeczywistości (complete experience, jako standard of reality). Obydwa doprowadzają go do tego samego rezultatu: do stwierdzenia niemożliwości zatrzymania się na jakimkolwiek punkcie, jakkolwiek możemy krok za krokiem zbliżać się do prawdziwego określenia rzeczywistości.

Pewien sceptycyzm charakteryzuje Bradley'a, sceptycyzm, wyrażający się w tem, iż kładzie on większy nacisk na niemożliwość ostatecznego za-

kończenia, niż na możliwe bliższe określenia rzeczywistości. Dlatego przypisuje on wiedzy specjalnej i empirycznej zbyt małe pozytywne znaczenie dla światopoglądu. Z punktami widzenia, używanymi w specjalnych empirycznych dziedzinach, załatwia się on, nazywając je „bezużytecznymi fikcjami“, „czysto praktycznymi kompromisami“, nie uwzględniając tego, iż nie przynosiłyby one przecież żadnego „pożytku“, gdyby nas w jakikolwiek sposób nie zbliżały do rzeczywistości. Zapomina on o słowach Goethego, iż przyroda nie posiada ziarna, ani łupiny.

Jest on również sceptykiem w tym znaczeniu, iż stwierdza niemożliwość rozwiązania wielu poszczególnych problemów. Całej różnolitej wielorakości bytu, mnóstwa ograniczonych centrów, służących nam za punkty wyjścia w doświadczeniu, całej tej ułamkowości, przy której koniec końców musimy się zatrzymać, nie możemy wyprowadzić z jednej jedynej zasady, nawet jeżeli fakt różnolitej wielorakości bytu nie przeczy istnieniu wszechobejmującej jedności. Nie możemy powiedzieć, dlaczego istnieją „zjawiska“ (appearances), a nie sama tylko „rzeczywistość“, nie przeszkadza nam to jednak trwać przy pojęciu rzeczywistości. A mianowicie świat nieorganiczny jest granicą naszego poznania. Świat organiczny odpowiada w przybliżeniu naszemu pojęciu prawdziwej rzeczywistości, jako harmonii

i skończoności, jakkolwiek i w tej dziedzinie spotykamy ułamkowość i dysharmonię; pomiędzy światem nieorganicznym a takim pojęciem rzeczywistości jest daleko większa odległość. Bradley jest skłonny mniemać, iż wynika to tylko z naszej niewiedzy, jeżeli przypuszczamy, że istnieje coś zupełnie nieorganicznego w przyrodzie. Przyznaje on, że nauka specjalna musi ze względów praktycznych czynić rozróżnienie pomiędzy światem organicznym i nieorganicznym, nie śmie jednakże nadawać temu rozróżnieniu absolutnego znaczenia. Tutaj występuje wyraźnie na jaw odległość pomiędzy nim a Heglem; gdyż romantyczna filozofia przyrody operowała śmiało myślą o całej przyrodzie, jako wielkim organizmie. Także zagadnienie stosunku duszy do ciała uważa on za niemożliwe do rozwiązania. Niemożliwą rzeczą jest wytworzyć sobie pojęcie o tem, jak mają się do siebie obydwie te formy istnienia. Znajduje on w tem jednak potwierdzenie swojej ogólnej teoryi rzeczywistości; gdyż trudność pochodzi stąd, iż przeciwstawiając sobie duszę i ciało, robimy tem samem z abstrakcyi istoty rzeczywiste i takim sposobem traktujemy „appearance“ — pozór jako rzeczywistość.

Sceptycyzm nie jest jednakże właściwym wyrazem na oznaczenie stanowiska Bradley'a. Przepaść pomiędzy pracą a celem, pomiędzy zjawiskiem a rzeczywistością, nie zatrzymuje go.

Każdy stopień ma swój udział w doskonałości i każdy stopień ma swoją prawdę; jest wiele etapów i stopni pośrednich i wszystkie są niezbędne. Nie znajdziemy na świecie dziedziny, któraby była tak mizerna, aby nie zamieszkiwał w niej absolut. — Należy B. raczej nazwać mistykiem i jest on nim stanowczo, kiedy odpoczywa jego myśl, albo kiedy występuje on przeciwko pojęciu czasu, albo przeciwko przywiązywaniu wagi do aktywności. Przechodzi on tutaj do cichej kontemplacji, wzrok jego spoczywa nieruchomo, patrząc na wszystko „sub specie aeterni“. Dzieje się z nim to samo, co ze Spinozą. Gdyż „substancja“ Spinozy nie jest przeciw właściwie niczem innem, jak miarą rzeczywistości, rozważaną jako istota doskonała: „substancja“ Spinozy jest to kryterium rzeczywistości, rozważane jako wcielony ideał.

Nie mogę się zgodzić z tem, abyśmy byli w stanie wydostać się poza możliwość nowych procesów, nowej działalności. Dlaczego nie ma być najwyższem to, co się rozwija w czasie? Tembardziej, iż nigdy nie okaże się możliwem wyeliminowanie pojęcia czasu z naszego poznania rzeczywistości. Z ciągłej inkongruencji myślenia i rzeczywistości, z ciągłej konieczności nowej pracy myślowej — konieczności, której podlega zarówno jednostka, jak gatunek — możnaby może słusznie wyciągnąć „metafizyczny“ wnio-

sek, że świat nie jest jeszcze skończony, nie jest gotowy. Wszak nie może on być gotowy, jeżeli myśl, która przecież część świata stanowi, nie jest jeszcze gotowa. Ten sposób pojmowania pozwala ustanowić bliższy i ściślejszy związek pomiędzy myśleniem i bytem, niż ten, na którym uspakaja się Bradley. Jeżeli bowiem czas i działalność nie są tylko formami, należącymi tylko do świata zjawisk, do świata „pozorów“, to myśl, właśnie jako działająca i dążąca będzie mogła czuć swoją jedność z najrdzenniejszą treścią bytu (21). Nie będę jednakże tutaj bliżej rozpatrywał tego, co rozwinąłem szerzej w teoryopoznawczej części mojej „Filozofii religii“ i w moich „Zagadnieniach filozoficznych“.

W Anglii krytykowano Bradley'a po części ze stanowiska empirycznego i krytycznego (np. James Ward w czasopiśmie „Mind“, 1894), poczęści zaś ze stanowiska, podkreślającego ekonomiczny i techniczny charakter naszych pojęć zasadniczych i opierającego światopogląd idealistyczny na indywidualnych potrzebach (n. p. w pracy p. t. „Personal idealism“, wydanej przez ośmiu członków Akademii w Oksfordzie, London 1902). Ten ostatni kierunek ma się za bezpośredniego następcę prądu myślowego, panującego w Oksfordzie od lat trzydziestu. Najbardziej uprawnioną jest ich krytyka tam, gdzie napadają oni na wrogie stanowisko Bradley'a wzglę-

dem prawd, posiadających wartość i znaczenie tylko w granicach pewnych określonych warunków i twierdzą, iż możemy posiadać wiedzę wartościową i przydatną nawet wtedy, gdyby wyczerpujące zrozumienie bytu było dla nas niemożliwe. Natomiast zdaje mi się, iż krytyka angielska nie oceniła w dostatecznej mierze głębokości i siły myśli, przejawiającej się w dziełach Bradley'a.

IV. ALFRED FOUILLÉE

I WSPÓŁCZESNA FILOZOFIA FRANCUSKA.

1. We francuskiej filozofii wieku XIX-go wznosi się przerastająca wszystkich postać — to August Comte († 1857 r.). Wpływ, wywierany przez niego w szerokich kołach, wyszedł na jaw przy odsłonięciu jego pomnika w maju 1902 r. Pozytywizm jest najbardziej charakterystycznym i najważniejszym kierunkiem myślowym z pośród tych, które wytworzyła Francya w ciągu ostatniego stulecia. Przez większą część tego okresu przeciwnikiem jego był popularny spirytualizm, reprezentowany przez Wiktora Cousina i jego uczniów, oraz popierany przez rząd. Tymczasem mniej więcej w połowie stulecia zaczynają wywierać wielki wpływ na młodsze pokolenie — Taine i Renan, wpływ nietylko pod względem filozoficznym, ale także, i może przeważnie, pod względem literackim. Obok nich, jako bardziej jednakże samotna postać, zjawia się Karol Renouvier, przedstawiciel ściśle krytycznej filozofii. — Mój wykład historii filozofii nowożytnej posiada w tem miejscu lukę, ponieważ część, dotyczącą Francyi, zakończyłem na

Com'cie. Teraz także nie czuję się w możności wypełnienia tej luki. Mogę dać tylko krótką charakterystykę Taina i Renana, jako wstęp do wykładu francuskiej postaci filozofii rozwoju, której przedstawicielem jest Fouillée i potem podobną charakterystykę Renouviera w związku z tą rolą, jaką odgrywa zasada przerywalności w najnowszej myśli francuskiej. Monografie o tych trzech pisarzach, jako filozofach, przedstawiałyby niemały interes, gdyż rzuciłyby światło na przebieg rozwoju duchowego, zaczynając od połowy wieku XIX-go. Królewska duńska Akademia nauk próbowała powołać do życia taką monografię o Renouvierze, którego bogata działalność pisarska specjalnie utrudnia oryentację i charakterystykę; na ogłoszony konkurs nie nadesłano jednak żadnych prac.

Hipolit Taine (1828—1893), znany jest najbardziej jako krytyk literacki i artystyczny, przytem jako krytyk „realistyczny“. Literatura duńska posiada napisaną z tego punktu widzenia cenną charakterystykę Taine'a w pracy doktorskiej Jerzego Brandesa o współczesnej estetyce francuskiej (1870). Taine, jako krytyk, starał się przedewszystkiem zrozumieć dzieło sztuki i jego twórcę, badając, jakie były warunki wewnętrzne, towarzyszące rozwojowi artysty (le milieu), w jakiej sytuacji (le moment) tworzył on, z jakiej pochodził rasy, i jaka cecha prze-

ważała w jego dziele. Ostatni czynnik zależał w znacznym stopniu od trzech pierwszych.

Od najwcześniejszej młodości Taine, pracując, walczył z przeciwnościami, pracował jednak z nigdy nie słabnącą energią i zapałem. Niedawno wydane listy z czasów jego młodości malują nam piękny jego obraz. Później, jako profesor historii sztuki w École des beaux-arts, miał sposobność oddziaływania na szersze sfery i pracował już w pomyślniejszych warunkach, z żelazną pilnością, która go wyróżniała w ciągu całego jego życia. Charakterystyczną dla Taine'a, jako mówcy, pisarza i badacza była szczególnie jego zdolność tworzenia jednolitego obrazu za pomocą nagromadzenia pojedynczych szczegółów. Jego wykłady — według mego osobistego doświadczenia — mogły z początku działać odpychająco przez swoje suche, obiektywne opisy, przechodzące od części do części, od własności do własności. Materiał, którym on rozporządzał, był jednakże tak obfity, sposób szkicowania tak energiczny, iż przed końcem wykładu przed oczami słuchacza jasno i żywo stawał jednolity i wykończony obraz. Pamiętam, naprzykład, wykład o greckiej rzeźbie. Wykładowi nie towarzyszyło pokazywanie obrazów, ale Taine, podczas długiego opisu, rysował palcem w powietrzu i w końcu zdawało się, że przed nim na stole istotnie stoi posąg. Charakter jego wykładu

był wprost przeciwny charakterowi wykładu Juliusza Lange, którego mocną stroną było analizowanie całkowitego obrazu, wywołanego za pomocą rysunku, albo za pomocą nagłego pobudzenia wyobraźni słuchacza. Taine przechodził od części do całości, Lange od całości do części.

Czysto filozoficzne dzieło dał Taine w swojej książce „De l'intelligence“ (1870), psychologii w duchu szkoły angielskiej. Zdradza ona silny wpływ St. Milla, Bain'a i Spencera. W tej świetnie napisanej książce, szczególny interes przedstawia przede wszystkim tłumaczenie rozwoju poznania walką o byt pomiędzy pojedynczymi elementami psychicznymi. Nieustannie powstają elementy, noszące na sobie piętno rzeczywistości, powiada Taine, rodzaj normalnych halucynacji; walczą one pomiędzy sobą i to, które zwycięża, jest wrażeniem, postrzeżeniem zmysłowym: można je zatem określić, jako halucination vraie. A dalej, w walce tej mają znaczenie pierwotne tendencje motoryczne elementów poznania. Wszelkie wyobrażenie, czy wrażenie zmysłowe jest początkowo związane z pewnym bodźcem ruchowym. Powoli ściera się ta tendencja motoryczna i wtedy dopiero powstają czysto teoretyczne wyobrażenia i postrzeżenia zmysłowe. Wreszcie charakterystycznym rysem psychologii Taine'a jest posiłkowanie się w szerokich rozmiarach psychopatologią, kiedy

chodzi o rzucenie światła na naturę życia świadomości. — Ten ostatni rys stał się później szczególną właściwością psychologii francuskiej, może dlatego, że neuropatologia francuska, a szczególnie Charcot i jego uczniowie, dostarczyli tyle tak znakomitego materiału. Ribot, którego pierwsza praca: „La psychologie anglaise contemporaine“ wyszła w r. 1870, w późniejszych swoich pracach poszedł przeważnie w tym kierunku, tak samo Alfred Binet i Piotr Janet. Ten rys stał się piętnem szczególnem, cechującym współczesną psychologię francuską, tak, jak angielską (u Warda, Jamesa i Stouta) cechuje analiza, a niemiecką (u uczniów Fechnera i Wundta) eksperyment.

Przedtem już (mianowicie w pracy p. t. „Les philosophes français du XIX-e siècle“) ostro krytykował Taine panujący wówczas spirytualizm (szkoła Cousina) i głosił powrót do Comte'a. Był on jednakże pozytywistą tylko w szerokim tego słowa znaczeniu. Pozytywizm był dla niego, tak, jak dla Ardigò, punktem wyjścia, ale nie ostatecznym wynikiem. Po części żądał on, aby analiza pojęć i stanów duchowych była poprowadzona dalej, niż uważali to za potrzebne filozofowie szkoły ściśle pozytywistycznej, poczęści zaś trwał on przy zagadnieniu ostatecznego światopoglądu i o tyle wierzył w metafizykę. Mając na oku to zagadnienie, kończy

on swoje dzieło „De l'intelligence“ następującymi słowami: „Je vois les bornes de mon esprit; je ne vois pas les bornes de l'esprit humain“. („Widzę granice mojego rozumu; nie widzę granic rozumu ludzkiego“). W głośnych pracach Taine'a z dziedziny historii literatury i historii sztuki psychologia odgrywa wielką, często zbyt wielką rolę, ile że wykazuje on skłonność do dedukcyi i często wyprowadza zjawisko artystyczne z jednego jedyne go elementu (z przeważającej zdolności, albo z otoczenia — milieu). Przeszkadza mu to niekiedy, np. gdy zajmuje się Szekspirem, spostrzec bardziej subtelne odcienie i odkryć głębsze przejawy psychiczne, dające się zauważyć tylko przy dłuższej obserwacyi i bardziej cierpliwej analizie. Wszystkie te dzieła ukazały się przed rokiem 1870. Leżało teraz w jego zamiarach, iż poprowadzi dalej swą pracę psychologiczną i książkę o poznaniu uzupełni książką owoli. Jednakże okropne katastrofy, które spotkały jego ojczyznę, skierowały go na drogę badań historycznych. Chciał on zrozumieć klęskę dzisiejszą zapomocą poznania przeszłości i w tem zrozumieniu znaleźć źródło nowej nadziei. Stąd powstało wielkie dzieło: „Les origines de la France contemporaine“ (1876—1894). Ciekawy pod względem filozoficznym jest głównie tom pierwszy („L'ancien régime“), w którym Taine w bardzo istotnych punktach wzo-

ruje się na Tocqueville'u, pozatem jednak jeszcze dwa ostatnie tomy („Le régime nouveau“), których nie powinien odkładać bez przeczytania nikt, życzący sobie zrozumieć wiek XIX-ty. Są to ważne przyczynki do socjologii. O jego traktowaniu rewolucyi francuskiej (w pozostałych tomach) słusznie twierdzono, iż ugruntowuje ono naukowy sposób rozważania tego wypadku, w przeciwstawieniu do sposobu deklamatorskiego i agitatorskiego. Zarzucono mu natomiast, iż zajmuje się zanadto przyczynami ogólnymi, a niedocenia wpływu specjalnego i chwilowego położenia politycznego. Jego nienawiść frazesu każe mu zapoznawać wielki zapal, wzbudzony przez wielkie nadzieje. Przy jego sposobie przedstawienia sprawy, staje się zupełnie niezrozumiałem, jakim sposobem mogła wówczas powstać Marsylianka.

Poglądy Taine'a na życie były określone przez jego temperament. Był on, według własnego wyrażenia, un homme naturellement triste. Zamach stanu z r. 1851 i klęska z r. 1870 musiały wzmocnić jego niechęć do panujących stosunków zewnętrznych. Najlepszą część życia spędził on w świecie myśli, przy pracy. Czuł on potrzebę zagłębienia się w wielką i nieuniknioną jedność bytu. Marek Aureliusz i Spinoza byli jego ulubionymi autorami. Pod względem religijnym sympatyzował on z protestantyzmem,

i po wycieczce do Anglii pokładał nadzieje w wolnym ruchu religijnym. Pozostał on jednak do końca stoikiem i jeszcze w ostatnich dniach życia czytał Marka Aureliusza, „jako pewien rodzaj liturgii“ (22).

Ernest Renan (1823—1892) przechodzi w swoim rozwoju przez niezmiernie długi szereg etapów i nie znalazł się jeszcze biograf, któryby wykrył jakiś związek wewnętrzny pomiędzy tymi etapami. Dzieciństwo swoje i młodość opisał on sam w tem swoim dziele, które ciepłem wewnętrznym i głębokością nastroju wyróżnia się od innych („Souvenirs d'enfance et de jeunesse“). Zgodnie z własnym jego twierdzeniem, krytyka historyczna skłoniła go do opuszczenia seminaryum i porzucenia wiary katolickiej. Rozwinęła się w nim natomiast wkrótce gorąca wiara w naukę i w znaczenie, jakie rezultaty nauki będą miały dla szerokich mas. Dał on wyraz temu filozoficznemu i demokratycznemu optymizmowi w pracy o „Przyszłości nauki“ (L'avenir de la science), napisanej w latach 1848 i 1849, którą wydał jednak dopiero znacznie później, wtedy, kiedy stracił już wyrażone w niej nadzieje. Zamach stanu i reakcja wzbudziły w nim pesymizm, z którego się już nigdy nie otrząsnął. Później przyszła klęska i powstanie komuny. Jako człowiek nauki zyskał on sławę głównie dzięki swym

działom z zakresu historii języka i religii, których bliższe omówienie nie byłoby tutaj na miejscu. Za trzeciej rzeczypospolitej ofiarowano mu wysokie stanowisko naukowe — miejsce dyrektora Collège de France, i wówczas, kiedy kończył swoje prace, oddawał się lekkim i żartobliwym rozmyślaniom nad wielkimi problemami, które go tak bardzo interesowały w młodości. W szerokich kołach przysłuchiwano się wywodom sceptycznego causeura, o którym — przynajmniej z trzeciej albo czwartej ręki — wiadano, że jest wybitnym człowiekiem. W swoich wypowiedziach i pismach ówczesnych był on to pełen głębokiego nastroju, to zuchwały, to wzniosły, to znów zblazowany; w oczach wielu to nieustanne balansowanie, którego środek ciężkości nie łatwym był do znalezienia, jeżeli wogóle tu był środek ciężkości, było wyrazem prawdziwej niezależności i pełni duchowej. Praca myśli była mu teraz omal nie igraszką, która go miała rozerwać w chwilach wytchnienia od ściśle naukowych badań. Każde stanowcze stanowisko względem ostatecznych zagadnień było mu podejrzane, ponieważ sam on zajmował tak wiele różnych stanowisk. Dlatego okpił on siebie i innych o możliwy cenny wynik długich usiłowań i poszukiwań. Słusznie możnaby o nim powiedzieć: „Il fut dupe de la peur d'être dupe“.

Znaczenie Renana jako myśliciela polega

raczej na tem, iż był on poniekąd symptomatem pewnego kierunku epoki, niż na tem, co on realnie zrobił dla sprawy rozwiązania zagadnień. Tajemnica tego tkwi może w tem, że serce jego pozostało zawsze przy religii, w którą się wżył za lat dziecinnych, wtedy, kiedy był „wychowywany przez księży i kobiety“ (w tem wychowaniu, według jego własnego mniemania, można było znaleźć wyjaśnienie zarówno jego zalet, jak braków). To, co w nim później budziło entuzjazm, było tylko echem tamtego — podobnem do odgłosu zatopionego w morzu dzwonu, który dziś jeszcze, jak powiadają, można słyszeć w pogodny dzień na wybrzeżu Bretanii. Ogólna idealistyczna wiara jest wprawdzie możliwa; wystarcza ona jednak tylko do pory, dopóki żyjemy pod panowaniem starych przyzwyczajęń. To nie może trwać długo. Żyjemy — powtarza Renan wielokrotnie — cieniem cienia; czem będą żyli ci, co przyjdą po nas? Na krzepkie i męskie stanowisko względem tego pytania nie zdobył się Renan nigdy; czuł on jego ostrze tylko w chwilach pewnego nastroju.

Dla charakterystyki ostatniego okresu filozofii Renana szczególną wagę posiadają dwa jego dzieła.

Swoje „*Dialogues et fragments philosophiques*“ napisał Renan na wiosnę r. 1871, mieszkając w Wersalu podczas powsta-

nia komuny, wyszły one w świat jednak dopiero w r. 1876. Są to rozmowy „trzech filozofów, należących do szkoły, której podstawowe zasady polegają na kulcie ideału, odrzuceniu nadzmysłowości i badaniu rzeczywistości“. Poruszona jest kwestya, jaki jest idealny cel rozwoju świata. Ponieważ musi być jakiś cel; wszechświat nie jest pustem kołysaniem się fal, z którego nic nie wynika. Celem rozwoju nie może być wielkie mnóstwo istot, których udziałem byłoby minimum rozkoszy i wykształcenia, natomiast maximum pracy. Celem, powiada Renan, musi być panowanie rozumu, a to może być udziałem tylko niewielkiego koła. Znaczenie szerokich mas może polegać tylko na tem, iż są one gruntem, z którego wyrastają geniusze. Geniusze — i ludzie inteligentni, którzyby umieli ich cenić — są ostatecznym celem dziejów. Jest godnem pożałowania, iż ciemnota wielkiej gromady jest warunkiem koniecznym do osiągnięcia tego celu; o takie rzeczy nie troszczy się jednak przyroda. Droga wskazywana przez demokrację doprowadziłaby do degeneracyi, do upadku; na tej drodze nie rodzą się bogowie. Demokracja i nauka to są antypody. Cechą rozwoju jest, że na miejsce instynktu stają refleksya, a na miejsce religii i sztuki — nauka.

Renan spostrzega tutaj to, na co już średnie

wieki na swój sposób zwróciły uwagę. Widzi on część prawdy w porządku średniowiecznym, przy którym byli ludzie, modlący się za tych, którzy nie mieli czasu na modlitwę. Ludzie nauki mają być kapłanami nowych czasów. — Oczywiście wychodzi tutaj na jaw to, co w nim zostało z księdza i pozwala mu — przynajmniej na chwilę — zatrzymać się przy takim rozwiązaniu zagadnienia kulturalnego, które zresztą — jak to zobaczymy później — prawie w tym samym czasie z zupełnie innym naciskiem, chociaż i z większą niekonsekwencją było głoszone przez pewnego niemieckiego pisarza. Renan mniemał przynajmniej, iż ludzie nauki, będący celem rozwoju, bardzo dobrze mogą kochać naród, tak że ich panowanie może ogółowi wychodzić na dobre. Nietzsche stara się i to zakwestyonować.

Na kilka lat przed śmiercią wydał Renan rodzaj testamentu filozoficznego w swoim „*Examen de conscience philosophique*“ (1887) (Drukowane w „*Feuilles détachées*“). Charakterystyczną dla niego uwagę wypowiada zaraz na początku tej rozprawy. „Pierwszym obowiązkiem uczciwego człowieka“, powiada, „jest nie wpływać na swoje własne mniemania, tylko pozwalać, aby rzeczywistość odbijała się w nim, jak w ciemni fotografa i przy walkach wewnętrznych, jakie w głębi świadomości toczą

się pomiędzy myślami, być obecnym w charakterze widza... Wobec zmian, odbywających się na naszej siatkówce intelektualnej, musimy pozostać bierni". — Naturalnie, że kiedy chodzi o zrobienie ostatecznego bilansu intelektualnego, wtedy niczego nie możemy zmieniać dowolnie, a musimy starać się zbadać, jakie są istotne nasze mniemania. Przy powstawaniu jednak pojedynczych pozycji rachunku współdziała zawsze pewne dążenie do określonych celów, pewien nieświadomy impuls, taksamo, jak nadajemy oku w każdej chwili taki kierunek, aby to, co zwraca naszą uwagę, padło na środkową część siatkówki. Dlatego ulega złudzeniu, kto sądzi, iż wobec procesów zachodzących na duchowej siatkówce, może być zupełnie biernym widzem. Każda hipoteza naukowa, tak samo jak każde przekonanie życiowe, jest połączona z pewnem ryzykiem. Żadną miarą nie możemy być bezinteresownymi widzami walki, toczącej się pomiędzy zasadniczymi myślami i pomiędzy zasadniczymi wartościami. Gdybyśmy tego spróbowali, nie wyszłoby to z pewnością na korzyść myśli.

Dwie myśli leżą u podstawy filozoficznego testamentu Renana. Jedna z nich polega na stwierdzeniu tego, iż z czemkolwiek byśmy mieli do czynienia, z wielkimi rzeczami, czy z małymi, zawsze spotykamy nieskończoność. Jakkol-

wiek stanowczo zamknęlibyśmy doświadczenie w granicach naszego świata (albo części naszego świata), nigdy nie mielibyśmy prawa sądzić, iż jego rezultaty mają ważność absolutną. Nic nie jest niemożliwe z punktu widzenia nieskończoności i niedająca się wzrokiem ogarnąć przyszłość rozwiąże wiele trudności. A zatem, nie przeczmy niczemu, nie potwierdzajmy niczego, ale miejmy nadzieję! — Druga myśl uzupełnia pierwszą. Pośród tej całej zagadkowości i niepewności, która nas otacza, występują cztery wzniosłe autorytety: miłości, religii, poezyi i cnoty, które kwestyonowane przez egoistę, prowadzą jednak świat naprzód. One pozwalają nam słuchać głosu wszechświata, albo, jeżeli kto chce, głosu Boga. One są harmonią sfer niebieskich, one są brzmieniem nieskończoności. W nich wyraża się głęboka dążność (le n'isus profond), która w rozwoju świata toruje sobie drogę, walcząc z oporną (w naszej części wszechświata może szczególnie oporną) materią. Dążność ta dojdzie stopniowo do takiej potęgi i wyrazistości, o jakiej dziś nie możemy mieć żadnego wyobrażenia.

Testament filozoficzny jest mniej błyskotliwy i sceptyczny, niż dawniejsze utwory Renana. Nie spotykamy się w nim z teorią o wielkich ludziach, jako celu świata. Nie widać jednak, aby on cofnął tę teorię. Nie wiadomo

również, czy trwa on w dalszym ciągu przy twierdzeniu, wygłoszonym o parę lat wcześniej w zakończeniu rozprawy o Amielu (rozprawa ta znajduje się również w „*Feuilles détachées*“). Amiel ganił jego żartobliwy i ironiczny sposób traktowania rzeczy poważnych. Renan odpowiada, że ironia musi być ostatniem słowem filozofii. Co jest celem rozwoju świata, tego nie wiemy, nie wiemy nawet, czy jest jaki cel. Może wszystko razem jest *une mauvaise farce*. Za żadną cenę nie powinniśmy pozwolić wystrychnąć się na dudka! Balansując pomiędzy temi dwiema możliwościami — uważania życia za coś poważnego lub uważania go za niewczesny żart — zapewniamy sobie przynajmniej to, iż nie możemy być zupełnie oszukani, natomiast wybór definitywny naraża nas na niebezpieczeństwo znalezienia się w najzupełniejszym błędzie. Szczególnie ze względu na innych należy być ostrożnym. Gdyby chodziło tylko o siebie, możnaby wiele ryzykować; ale innym nie wolno wskazywać drogi, któraby ich narażała na katastrofę. Dlatego chodzi o to, aby być *ad utrumque paratum*, a to się osiąga zapomocą balansowania pomiędzy wiarą i zwątpieniem, pomiędzy optymizmem i ironią.

Charles Renouvier złusznie zauważył z tego powodu, że przez takie balansowanie łatwo można stracić prawo do obydwóch kierun-

ków, i jednocześnie zwrócił uwagę na inną możliwość, a mianowicie, iż najistotniejszym w tej całej kwestyi jest może właśnie sam wybór (23). Wszak możliwem jest, że energia osobista, polegająca na wybraniu i obronie stanowiska oraz na wzięciu na siebie wszystkich konsekwencyj, przysuwa nas bliżej do rzeczywistej istoty świata, niż obydwie naszkicowane przez Renana możliwości.

Stanowisko, zajęte przez Renana w ostatnich latach jego życia, dałoby się może wytłómaczyć psychologicznie przez historję jego życia i właściwości rasy. Kontrast pomiędzy pełnią jego wiary dziecinnej i pozornem ubóstwem krytyki głęboko zapadł mu w duszę i zdało mu się, iż jedyną w nim rzeczą pozytywną były echa, i że ostatnie ich tony musiały wygasnąć, a on temu nie mógł przeszkodzić. Ardigò także, będąc w podeszłym wieku, nazywał religię poetycznem marzeniem; jednakże z całą energią myśli i woli zbudował sobie nową, silną twierdzę. Katolicyzm Renana był też coprawda innego rodzaju, niż katolicyzm Ardigò. Jako młody teolog, przyzwyczajony on był do tego, iż doświadczenia życiowe przyjmował w sposób bierny, i przychodziły one do niego zzewnątrz, nie zaś przez energiczną pracę wewnętrzną, nie przez czynny współdziałanie w życiu. Dlatego było mu potem łatwiej zająć miejsce widza zarówno wo-

bec walki myśli, jak wobec walki życiowej. Pozwalał on, aby nastroje następowały po sobie jak obrazki w kalejdoskopie; nie odbywał się w nim żaden wewnętrzny proces krystalizacji. W dodatku, przy swoim galijskim temperamencie nie posiadał on zdolności łączenia sprzeciwiających się sobie nastrojów w jedną całość o pewnej określonej barwie tonu.

2. Gdyby trzeba było wymienić uczonego, o którym dałoby się powiedzieć, iż poprowadził on w dalszym ciągu pracę Taine'a w dziedzinie filozoficznej, to należałoby przedewszystkiem wskazać na Alfreda Fouillée (ur. 1838). Silne podkreślanie prawidłowego związku pomiędzy zjawiskami, które widzieliśmy u Taine'a, spotykamy znowu u Fouillée'ego, który jednocześnie występuje jako stanowczy przeciwnik filozoficznego dyletantyzmu starzejącego się Renana. Oprócz tego filozoficzne prace Fouillée'ego świadczą o kierunku idealistycznym, do którego pod koniec stulecia myśl filozoficzna zwróciła się całkowicie.

Fouillée był profesorem filozofii w Bordeaux i w Paryżu, później jednak, ze względu na zdrowie, przeniósł się do Mentony.

Pierwsze jego prace dotyczą historii filozofii greckiej. Drogą studyów nad Platonem doszedł on do wypracowania sobie własnego filozoficznego światopoglądu („La philosophie de

Platon“, 1869). Platon widział jaskrawe przeciwieństwo pomiędzy światem idei i światem doświadczenia, i tylko pierwszy z nich był mu prawdziwie rzeczywisty. Naturalizm współczesny twierdzi natomiast, że świat doświadczenia, t. j. dane w doświadczeniu wzajemne związki zjawisk są jedyną rzeczywistością. Kiedy Fouillée od studyów nad Platonem zwrócił się do zagadnień współczesnych, wtedy musiało być jego zadaniem „sprowadzić idee Platona z nieba na ziemię i w ten sposób pogodzić idealizm z materjalizmem“. Tak określa on sam swoje usiłowania („Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive“, 1896, str. XXI). Możliwość takiego pogodzenia opiera on na fakcie, iż myśl (l'idée) może prowadzić do czynu. A mianowicie podkreśla on, że sama myśl wolności może wzbudzić dążenie i zrodzić siłę, niezależnie od tego, czy jesteśmy „wolni“ w znaczeniu indeterministycznym, czy też nie („La liberté et le déterminisme“, 1872). Mamy tu przed sobą myśl, leżącą u podstawy zarówno psychologii Fouilléego, jak i całego jego światopoglądu. Tę swoją zasadniczą myśl zamyka on sam w wyrazie *idée-force*. Według jego zdania, pojęcie to umożliwiałoby wzajemne zbliżenie pomiędzy różnymi kierunkami filozoficznymi. Po raz pierwszy użył on tego wyrazu w „Revue philosophique“, 1879. Z my-

ślą, która się pojawia w świadomości, są bezpośrednio związane tendencje motoryczne w mózgu. Mamy tutaj do czynienia z faktem fizyologicznym i z faktem psychologicznym jednocześnie, tak, że odsłania się nam tutaj ideał, wyrażony w samym determinizmie przyrody. Jeszcze przed pojawieniem się myśli świadomej, działa ten ideał w organicznej tendencji do wzrostu i rozwoju, jak również w mimowiednej sympatii. Wola tkwi na dnie całej przyrody i przejawia się zarówno w ruchu zewnętrznym, jak w wewnętrznych czuciach. Duchowość i materialność, świadomość i życie, indywidualność i społeczność, wolność i solidarność jednoczą się tutaj całkowicie („*La science sociale contemporaine*“ . 1880).

W najwybitniejszej swej pracy — „*La psychologie des idées-forces*“ (1893) — rozwinął Fouillée czysto psychologiczną stronę swojej myśli zasadniczej. Jestto najlepszy wykład psychologii woluntarystycznej: Fouillée określa nawet psychologię jako naukę o woli. Widzi on jasno, że nasza wola nie jest przedmiotem bezpośredniej obserwacji; zamiast jednak, jak to czynią niektórzy, wyciągnąć z tego wniosek, że wola nie jest niczem, wyciąga on — według mego zdania (24) z zupełną słusnością — wniosek wprost przeciwny, mianowicie, że wola jest z nami identyczna. Psychologia, według Fouil-

léego, cierpiała dotychczas na intelektualizm. Nie spostrzegano tego, że zjawiska psychiczne są zawsze przejawami pewnego dążenia czy popędu (*appétition*), którym towarzyszą uczucia rozkoszy lub bólu, zależnie od tego, czy sprzyjają im, czy też je tamują warunki zewnętrzne. Przytem jest tutaj zupełnie wszystko jedno, czy będziemy rozważali zjawiska z fizyologicznej, czy też z psychologicznej strony. Jeżeli przeciwstawiamy sobie te dwie strony, jako przeciwieństwa, to musimy wszakże zważyć, iż posiadamy w nich właściwie tylko dwie abstrakcje (*deux extraits d'une réalité unique et totale*). Wszelkie rozróżnianie (*discernement*), nawet najbardziej elementarne, przypuszcza pewien wybór, pewne przekładanie czegoś nad coś innego (*préférence, chose pratique rudimentaire*). Rozróżnianie oraz przekładanie czegoś nad coś innego są w najprostszych wypadkach jednym i tem samym, kiedy np. zwierzę czyni rozróżnienie pomiędzy przyjemnem uczuciem jedzenia i nieprzyjemnem uczuciem głodu. Zmysłowo postrzeżone bywa tylko to, co posiada wagę w walce o byt i nie co innego, jak wola (w najszerszem tego słowa znaczeniu) pobudza wrażenia zmysłowe i uwarunkowuje ich bardziej zróżniczkowane formy. To samo co do wrażeń zmysłowych, stosuje się i do rozpoznawania i do przypominania. Rozpoznane i zachowane w pamięci

będzie przede wszystkim to, co posiada ważność praktyczną. Krok za krokiem i w ciągłym wzajemnym związku z doświadczeniem, sfera zainteresowań wzrasta ponad chwilę obecną i najbliższe otoczenie. Nawet abstrakcyjne zasady logiczne powstały na tej drodze. Każda myśl, czy każda idea oznacza jakiś mniej lub więcej świadomy kierunek życia, wyrażającego się w dążeniach i postrzeżeniach zmysłowych. Przejawia się tutaj niezmierna ciągłość wszystkich zjawisk duchowych. Każdy stan świadomości można nazwać myślą (*idée*), o ile polega on na rozróżnianiu; siłą (*force*), o ile polega on na dawaniu czemuś pierwszeństwa, na wyborze.

Etyka Fouilléego znajduje się w ścisłym związku z jego psychologią. Podkreśla on mianowicie, że nie można przyjść do świadomości siebie samego, jeżeli się sobie innych istot nie uprzytomni: te ostatnie pojmujemy według analogii do siebie samego, a siebie samego pojmujemy w stosunku do tych ostatnich. Już w tej względności naszego pojmowania zawarta jest pewna solidarność i pewna tendencja altruistyczna. Nawet pod względem czysto intelektualnym jest dla mnie niemożliwe uważać się za jedyną istotę. Ograniczenie pychy intelektualnej pociąga za sobą ograniczenie praktycznego egoizmu. Mamy tutaj znowu do czynienia z ideą, która jest jednocześnie siłą, ponieważ jednoczy

się z mimowiednem dążeniem, które — z chwilą, kiedy zostaje uświadomione — występuje jako imperatyw. Ideał leży na przedłużeniu kierunku, w którym mimowiednie zmierzają nasze dążenia i przyobleka się (wskutek związku pomiędzy względnością i solidarnością) w kształt idei państwa wolności, równości i sprawiedliwości. Tego swojego poglądu na etykę nie rozwinął on dotychczas w specjalnej pracy, wypowiada go wszakże w różnych miejscach swoich dzieł. Pogląd ten jest wzięty za podstawę w wybornej pracy krytycznej, posiadającej wielką wagę dla etyki współczesnej („Critique des systèmes de morale contemporains“ 1883).

W swoim ogólnym światopoglądzie Fouillée przywiązuje szczególną wagę do tego, iż niema żadnej racji tłumaczyć byt z najbardziej abstrakcyjnych punktów widzenia lub zapomocą sprowadzania go do najbardziej elementarnych zjawisk. Ten błąd popełnia materjalizm, gdy twierdzi, iż wszystko jest ruchem; ruchem wydaje nam się rzeczywistość tylko z punktu widzenia, opartego wyłącznie na wrażeniach wzrokowych i dotykowych. Ten błąd popełnia idealizm, gdy twierdzi, iż wszystko jest myślą. Myśl jest taką samą abstrakcją, jak ruch. Wogóle każda z nauk szczegółowych posiada skłonność do podawania swoich punktów widzenia za jedyny wyraz rzeczywistości. Atoli każdy specjalny punkt wi-

dzenia jest jednostronny. W światopoglądzie rzeczywistość musi być ujęta jako całość, w której każdy ze specjalnych punktów widzenia ma swoją prawomocność i swoje znaczenie. Ponieważ zaś istnienie psychiczne jest jedyną daną nam bezpośrednio rzeczywistością, zatem uprawnionem będzie wykładanie bytu jako całości według analogii z istnieniem psychicznem. Od czasu Kanta zbyt często pojmowano myślenie, jako coś, co nas oddziela od rzeczywistości, zamiast je pojmować jako coś, co nas z rzeczywistością łączy i samo jest pewnym rodzajem rzeczywistości. Metafizyka zaś musi się opierać na jedynem, jakie posiadamy, bezpośrednio doświadczeniu. Doświadczenie, polegające na tem, iż boimy się bólu, jest bardziej bezpośrednio, niż to, że uderzenie wprawia w ruch. Swoje pomysły metafizyczne rozwinął Fouillée szczególnie w „*L'avenir de la metaphysique*“ (1889).

Wszelka metafizyka jest hipotetyczna i opiera się na analogiach. Jest ona najwyższą ekspansją, wyrosłą na gruncie potrzeby życia osobistego — zjednoczenia się z życiem powszechnem. To życie powszechne przedstawia się jako wielka całość, jako gromada sił dążących. A zatem idee metafizyczne opierają się nietylko na psychologicznych, ale i na socyologicznych analogiach. Wyraz „Bóg“ — który jest zawsze mniej lub więcej wyrazem wyobrażenia, zapożyczonego

ze stosunków ludzkich — oznacza najgłębszą
osnowę i najgłębsze dążenie uniwersalnej spo-
łeczności bytu. Do czegoś więcej jednakże, niż
do hipotetycznego szematu, dojść tutaj nie mo-
żemy. Ostatniej syntezy, na którą odważa się
nasza myśl, nie możemy wystawić sobie w ten
sam pozytywny sposób, jak możemy sobie wy-
stawić jakiś specjalny związek pomiędzy zjawis-
kami, które poznaliśmy w sposób określony
i ostateczny. Nie mamy potrzeby wprowadzać
wraz z kantystami nowe dogmaty w imieniu
moralności, jak również nie mogą idee ostate-
czne być przedmiotem ironii lub drwin, jak to
ma miejsce w dyletantyzmie Renana. Właśnie
w potrzebie postępowania zgodnie z ideałami
pomimo to, że ich zwycięstwo jest niepewne,
kryje się idealistyczne założenie: *C'est une spe-
culation en pensée et en acte sur le sens du
monde et de la vie!* Sformułowanie tego zało-
żenia i wyrażenie go w określonych twierdze-
niach musi być zawsze hypotetyczne. Systematy
metafizyczne prowadzą między sobą nieustannie
walkę o byt. Chodzi zawsze o to, który z nich
najlepiej się udaje w panującej atmosferze nau-
kowej. Granice możliwości metafizycznego poj-
mowania będą, w miarę postępu wiedzy, coraz
bardziej ścieśniane. Zwycięstwo odniesie takie
pojmowanie, które w sposób najdoskonalszy od-
powie wymaganiom zarówno analizy, jak i syn-

tezy. Atoli zasłona Izydy nigdy nie zostanie podniesiona, i zawsze zostanie dosyć miejsca dla fantazyi i dla symbolizmu religijnego. Wypowiadając tę ostatnią myśl, ma on na oku nie tylko Renana, ale także Alberta Langego i jeszcze jednego myśliciela, którego stanowisko jest zresztą dość zbliżone do stanowiska Fouillégo i którym się później zajmiemy, mianowicie Guyau.

3. Taine i Fouillée, tak jak i Wundt i Ardigò, są w filozofii zdecydowanymi zwolennikami ciągłości. Dążenia ich zmierzają ku temu, aby znaleźć możliwie najwięcej związków w doświadczeniu i uzupełnić doświadczenie tak, aby w możliwie najwyższym stopniu zadosyćczynić zasadzie ciągłości. Przeciwnieństwo do tych prób stanowi szereg usiłowań, stwierdzających po części z empirycznych, po części zaś z etycznych względów, znaczenie przerywalności. Takie usiłowania są charakterystyczne dla kierunku idealistycznego okresu przejściowego pomiędzy XIX a XX wiekiem, gdy idealizm, panujący na początku wieku XIX był przeważnie filozofią ciągłości. We francuskiej literaturze filozoficznej występuje filozofia przerywalności w sposób szczególnie interesujący i energiczny. Można rozróżnić trzy miarodajne dla filozofii przerywalności motywy. W doświadczeniu znajdujemy różnice jakościowe, których nie zdołały

usunąć ani spekulacja, ani teoria rozwoju. Pozytywizm Comte'a najwyraźniej uznaje przepaść oddzielającą od siebie różne dziedziny przyrody. Dla Comte'a każda nowa nauka oznacza specjalną, nie dającą się sprowadzić do innych, grupę zjawisk. — Co więcej, w każdej oddzielnej grupie zjawisk zasada przyczynowości niezupełnie się potwierdza. Dlatego wyciąga się znowu Hume'a i przeciwstawia się jego empiryzm próbom przewyciężenia go, podejmowanym przez Kanta i przez ewolucjonizm. — Wreszcie wskazuje się na świadomość inicjatywy, na możliwość wydania na świat czegoś nowego zapomocą myśli i czynu, i podkreśla się silnie znaczenie moralne tej możliwości. U obydwóch myślicieli, których chcemy przytoczyć, jako przedstawicieli filozofii przerywalności, współdziałają te trzy motywy w sposób cokolwiek odmienny.

4. Karol Renouvier jest nestorem filozofii współczesnej. Urodził się w r. 1818 i teraz jeszcze (1901) pracuje piórem (25). Wykształcenie naukowe otrzymał w szkole politechnicznej i w młodości był zapalonym saintsymonistą i republikaninem. Spędził on całe życie jako człowiek prywatny, a jednak, dzięki swym dziełom i czasopismu, które przez jakiś czas wydawał, cieszył się niemałym wpływem. Z pism jego widać, iż mamy do czynienia z energicznym,

wszelkimi wykształconym i poważnym myślicielem; jednakże, jak u tylu innych filozofów francuskich, najsilniejszą jego stroną jest krytyka. Zarówno w imieniu logiki jak moralności występuje on przeciwko wszelkiej teorii ciągłości, niezależnie od tego, czy ją się opiera na mistyce teologicznej, czy na metafizycznych spekulacjach, czy też na hipotezach przyrodniczych. Działalność jego, jako krytyka i myśliciela rozpoczęła się na długo przed tym okresem czasu, który nas w niniejszej pracy zajmuje. Mój wykład historii filozofii nowożytnej posiada tutaj, jak już wspomniałem, lukę, dotyczącą Francji współczesnej, lukę, do zapełnienia której nie czuję się i teraz na siłach. Pomijam tutaj jego prace dawniejsze (z których najważniejsze są: *Essais de critique générale*, 1854—1869) i zatrzymam się tylko przy tem, co napisał on w przeciągu ostatniej ćwierci wieku. Dla zorientowania się w jego stanowisku ważne jest przestudyowanie następujących dzieł: „*Classification systématique des doctrines philosophiques*“ (1885), „*La nouvelle Monadologie*“ (1901) i „*Les dilemmes de la métaphysique*“ (1901) (26); oprócz tego mają znaczenie różne rozprawy drukowane w roczniku „*L'année philosophique*“, wydawanym przez Pillona, przyjaciela i współpracownika Renouviera.

Renouvier sam dał nam historję swego rozwoju, kładąc nacisk na to, iż każdy system — jako dzieło człowieka, żyjącego i myślącego pośród pewnych określonych wewnętrznych i zewnętrznych stosunków — jest uwarunkowany przez czynniki osobiste, wywierające wpływ na wybrany punkt widzenia (patrz rozprawę „*Comment je suis arrivé à cette conclusion*“ w drugiej części wielkiego dzieła o klasyfikacji teoryj filozoficznych).

W młodości swojej był on, jak to już było wspomniane, przez jakiś czas socyalistą szkoły Saint-Simona, a jednocześnie studia matematyczne doprowadziły go do zajęcia się pojęciem nieskończoności. Obydwoma drogami dochodził on do filozofii ciągłości: jako socyalista podkreślał solidarność kosztem indywidualności, a jako myśliciel głosił, iż wszystkie skończone różnice roztapiają się w nieskończonych przejściach i nieprzerwanie ciągnących się procesach. Pod obydwoma względami jednak zbudziły się w nim wątpliwości, podsycane przez studia nad Kartezjuszem i Kantem, którym się oddawał z zapalem. Przekonał się on, że wszelka próba zbudowania systematu, któryby nam wyjaśnił byt jako całość, doprowadza do sprzeczności. Silnie mianowicie oddziaływała na niego nauka Kanta o antynomiach, jakkolwiek nie mógł on przyznać Kantowi racyi w tem, iż ani antytezy

ani tezy nie dają się obalić; według jego zdania, tezy, stwierdzające skończoność świata, dają się utrzymać przeciwko antytezom, stwierdzającym jego nieskończoność. Sprzeczności, w których ostatecznie wikła się spekulacya, są udziałem nietylko prób czysto filozoficznych; ten sam los spotyka wszelkie usiłowanie teologiczne pogodzenia niezmienności Boga z jego działalnością twórczą, albo jego nieskończoności i jasnowidzenia przyszłości z wolną wolą człowieka. Myśl Renouviera opiera się nietylko na czysto teoretycznych interesach, ale i na dążeniu do utorowania drogi racjonalnej reformie wyobrażeń religijnych. Stopniowo i powoli dochodzi Renouvier do pewnej szczególnej postaci filozofii krytycznej, którą we Francyi nazywają le néocriticisme, i którą zaraz scharakteryzuję w głównych zarysach.

Założenia naszego światopoglądu zależą, według Renouviera, od wyboru pomiędzy sprzecznymi logicznie twierdzeniami, wobec których zawsze ostatecznie staje nasza myśl. — Należy zatem wybierać pomiędzy nieskończonością i skończonością. Pojęcie nieskończoności zawiera sprzeczność logiczną, z chwilą kiedy się pod nim rozumie coś więcej, lub coś innego, niż możność myślowego postępowania coraz dalej w pewnym kierunku (dodawania np. coraz nowych części do myślowego obrazu przestrzeni). Jako rzeczy-

wiecie dany, świat musi być skończony, jakkolwiek nie może go objąć nasze doświadczenie. Słuszność jest po stronie też Kanta, nie zaś po stronie jego antytez. Już wskutek samego tego wyboru ciągłość jest przzerwana; ponieważ razem z pojęciem nieskończoności upada możliwość nieskończonej ilości przejść, stopni pośrednich pomiędzy zjawiskami. Stąd znowu wynika, że zasada przyczynowości może mieć tylko ograniczoną ważność. Renouvier przyłącza się tutaj do Hume'a i twierdzi razem z nim, że zasada przyczynowości nie daje się dowieść. Mogą zjawić się nowe początki, przyczyny, które nie są skutkami. Ma to znaczenie dla moralności, ponieważ w ten sposób wolna wola staje się możliwą. Dlatego filozofia nie może być konstrukcją; może ona nas tylko pouczać, co dzieje się przed i co dzieje się po czystych początkach i jak we właściwy sposób należy używać wolności. Wolność sama jest pierwszą prawdą w świecie poznania; jest ona założeniem, którem posiłkuje się, właściwie mówiąc, nawet determinista, wybierając sobie konieczność, jako pierwszą zasadę — tylko że wikła się on temsamem w sprzecznościach, których unika filozof, uznający wolność woli (27). — Takim sposobem Renouvier hołduje zdecydowanie woluntarystycznej (albo „arbitralnej“) teorii poznania — nietylko dlatego, iż głosi wolność wyboru

założeń, ale także dlatego, iż wybranem założeniem jest u niego zasada wolności, przerywalności. Sprzeczności logiczne i trudności, jakie Renouvier spotyka w historii myśli ludzkiej i jakie zastaje, nie skłaniają go do porzucenia pracy myślowej ani do igrania myślą, tylko do — aktem woli ustanowionego — trwania przy tym poglądzie, który zarówno logicznie jak etycznie wydaje mu się najsluszniejszym. Jest on zdecydowanym przeciwnikiem Renana. Walkę przeciwko ciągłości prowadzi Renouvier nie tylko w dziedzinie rozwoju pojedynczej jednostki, ale i w dziedzinie rozwoju gatunku. Niema, utrzymuje on, żadnego wszechobejmującego prawa historycznego, jest natomiast wiele praw, z których każde ma znaczenie w zastosowaniu do pewnej poszczególnej fazy historycznego rozwoju, ponieważ na początku każdej takiej fazy stoi coś nowego, jakiś wolny czyn, który mógł być wypaść inaczej, niż wypadł faktycznie. W pojawianiu się wielkich ludzi widzi Renouvier takie nowe początki; zwalcza też pogląd, według którego takie osobistości są produktem długiego i powolnego rozwoju, w ten sposób bowiem nie dałyby się wyjaśnić ich zdolności twórcze. Widzi on wielkie niebezpieczeństwo w sposobie pojmowania historii, według którego wszystko, co się faktycznie dzieje, jest jedynie możliwe; wtedy musiałoby się wszystko

wydać uprawnionem. Zwalcza on kierunek romantyczny, który w pierwszym rządzie wprowadził ten sposób pojmowania historii, rehabilitujący wszystko to, co minione, nie bacząc na zawarte w każdym momencie historycznym możliwości zwrotu w zupełnie innym kierunku rozwojowym. W swej pracy „Uchronie“ (L’Utopie dans l’histoire, 1901) starał się on wykazać, iż kultura starożytna bynajmniej nie potrzebowała upadać i ustępować miejsca przesądom i barbarzyństwu oraz opisuje leżącą w granicach możliwości reformację państwa rzymskiego i religii starożytnej, która mogła być oszczędzić nam średniowiecza. Zapomocą tych „Dziejów cywilizacji europejskiej, jakich nie było, ale jakie być mogły“ chce Renouvier wzmocnić świadomość wolności i odpowiedzialności oraz przeciwdziałać tendencyjom reakcyjnym, opierającym się na kulcie historii.

Krytyka pojęcia nieskończoności i zasady ciągłości, którą przeprowadził Renouvier, odkryła mu znaczenie zasady względności. Pojęcie stosunku (relation) stało mu się teraz podstawą naszego poznania, pojęciem zasadniczym, zawartem we wszystkich kategoriach, zapomocą których pracuje myśl. Zgadza się on pod tym względem z Wiliamem Hamiltonem, który to pierwszy wykazał. Wszelkie poznanie osiąga się zapomocą uchwycenia stosunków zachodzących

pomiędzy rzeczami, wszelki przeto znany nam przedmiot przedstawia się nam jako pewien system stosunków. Zasada względności jest metodą (la méthode des relations), wypływającą właśnie z istoty naszej świadomości. Świadomość sama jest stosunkiem, różni się jednak tem od wszystkich innych, iż jest to stosunek mego „ja“, jako podmiotu do mego „ja“, jako obiektu, (relation de soi à soi), a zatem stosunek pomiędzy dwoma identycznymi członami. W ten sposób staje się on podstawą wszystkich innych stosunków, które stają się jasne dopiero z chwilą, kiedy się je sprowadzi do tego zasadniczego stosunku. Z prawa względności wynika, iż wszelkie poznanie dotyczy tylko zjawisk, ponieważ wszystko co ma być poznane, musi się przedstawić świadomości i ulegać jej prawom. Znamy rzeczy tylko jako przedmioty wyobrażenia. Jeżeli się chce wyjść poza zjawiska, to można to uczynić tylko zapomocą postulatów religijnych. I te postulaty jednak nie mogą być wyniesione ponad prawo względności; Bóg tak samo nie może być nieskończony, jak i świat. Drogą postulatów sięgamy jednak poza świat doświadczenia. Za młodu Renouvier skłonny był przenosić swój republikanizm do teologii, sądził mianowicie, iż pluralizm (w religii pod postacią politeizmu) jest konsekwencyą relatywizmu. Później znalazł on jednak w świecie tyle je-

dnolitości, iż monoteizm wydał mu się nieunikniony, jakkolwiek nie mógł uważać Boga za istotę nieskończoną. Właśnie z prawa względności wynika — sądził on teraz — iż trzeba w końcu dość do jakiejś pierwszej przyczyny, a więc do stworzenia, jako do punktu, gdzie się zatrzymuje myśl (*le point d'arrêt de la pensée*). W przeciwnym razie wpadamy w proces nieskończony, który nie daje nam żadnego rozwiązania zagadki. Renouvier mniema, iż wielu myślicieli nie odróżnia nieustannego odsuwania zagadnień (*le reculement indéfini des problèmes*) od ich istotnego rozwiązania. Kiedy jednak w ten sposób dochodzi się w końcu do wyobrażenia przyczyny świata, która także jest skończona, to — ponieważ tutaj zostaje osiągnięty definitywny i ostatni punkt, do którego dojsć może myśl — wszelkie zastanawianie się nad pochodzeniem tej przyczyny świata musi pozostać bez rezultatu. Tutaj zaczyna się absolutna niewiadomość.

Ostatni wybór, określający rezultaty naszego poznania, ma miejsce pomiędzy pojęciami „rzecz“ i „osobistość“, pomiędzy światopoglądem, podporządkowującym to, co osobiste i subiektywne, temu, co nieosobiste i obiektywne, i światopoglądem, pojmującym wszystko według analogii z jednostką ludzką. Dużo czasu i dużo pracy kosztowało ludzkość dojście do obiekty-

wnego poglądu, poprzez chaotyczną personifikację mitologiczną. Chodziło o to, aby wypracować myśl o prawidłowych obiektywnych związkach, będącą założeniem i przedmiotem pracy pojedynczych jednostek. Pojęcie obiektu (rzeczy, natury, substancji, „idei“) osiąga wtedy jednak z łatwością tak wielką przewagę nad myślą ludzką, iż ta ostatnia zapomina, że to, co rzeczywiste, dane jest tylko jako jej przedmiot, jako zjawisko i nie spostrzega, że do jakiegoś zrozumiałego pojmowania świata możemy dojść tylko wtedy, jeżeli u podstawy interpretacji obiektywnych związków założymy bezpośrednie nasze doświadczenia. Temi dwiema drogami, drogą teoryopoznawczego wykazania logicznego pierwszeństwa podmiotu i drogą opartej na analogiach metafizycznej interpretacji natury, dochodzi Renouvier do monadologii, którą wykłada początkowo w dziele „La nouvelle Monadologie“ (1901)(28). Jego przekonaniem jest, iż teraz, kiedy już naukowe pojmowanie związków zachodzących w przyrodzie jest zapewnione w obrębie nauk ścisłych i metodycznych, nadszedł czas nowego zastosowania pojęcia osobistości do światopoglądu, które to zastosowanie teraz może się odbywać z udziałem surowszej krytyki i z jaśniejszą świadomością, niż to miało miejsce w epoce fantazyj mitologicznych i teologicznych spekulacji. Opiera się on

tutaj przeważnie na pojęciu woli. Zgadząc się z Humem w tem, iż obiektywna ważność stosunku przyczynowego nie daje się dowieść, tak, iż musimy się zadowolić wykazaniem niezmiennego następstwa na możliwie wielu punktach w przyrodzie, odstępuje on od Hume'a, utrzymując, iż pojęcie przyczyny jest nierozdzielnie związane z naturą naszej świadomości, jako jedna z kategorii, zapomocą których myśl nasza, zgodnie ze swą istotą, pracować musi. Jeszcze bardziej odstępuje on Hume'a, kiedy wygłasza teorię, iż podłożem pojęcia przyczyny jest w ostatniej instancji nasza świadomość własnej woli. Żaden stosunek pomiędzy przyczyną a skutkiem nie ma być dla nas zrozumiały (*pénétrable*), jeżeli nie da się wyłożyć jako coś analogicznego do działalności naszej woli. Pojęcie woli pozwala nam zrozumieć, co to jest siła, samo jednakże nie daje się określić przez sprowadzenie do czegoś bardziej pierwotnego. Przy tem pojęciu myśl musi się zatrzymać — zgodnie z prawem względności.

Wychodząc z takich założeń, Renouvier z łatwością może sobie wyjaśnić, jak powstaje i jak się rozwija życie duchowe na świecie. Związki życia duchowego są — zgodnie z monadologią — od początku obecne, tak, iż do ich rozwoju potrzebne są tylko pomyślnie warunki. Chcąc wyjaśnić powstanie zła, przyjmuje on, iż

bardzo wczesnie nastąpiła pewna dysharmonia, rodzaj grzechu pierworodnego w świecie monad, czemu nie mogło przeszkodzić bóstwo, które jest ograniczone, i które samo się ograniczyło. W swoich wyobrażeniach teologicznych kładzie on nacisk na konieczność pojmowania bóstwa według analogii z człowiekiem, a zatem jako skończonego i ograniczonego. Tylko pod tym warunkiem da się utrzymać światopogląd etyczny, wszelka bowiem nauka o nieskończoności zaciera wszystkie przeciwieństwa, nie wyłączając etycznych.

Kiedy inni myśliciele (Bruno, Böhme, Spinoza) przy rozszerzeniu światopoglądu, do którego bodźcem była teoria Kopernika, uciekali się do idei nieskończoności, i z zachwytem chwytali tę ideę, Renouvier podkreśla, iż jeżeli się chce zachować bezwarunkowe znaczenie nakazów etycznych, należy człowieka zrobić ośrodkiem świata, tak, jak to czynił Arystoteles i Biblia: *L'anthropocentrisme est le point de vue moral de l'univers*. Świat zewnętrzny ma nad nami wielką przewagę pod względem rozmiarów i siły fizycznej. Przewaga naszej ziemi nad resztą świata mogłaby się jednak wyrażać w posiadaniu czegoś daleko wybitniejszego pod względem duchowym, i gdyby chodziło o potęgę ducha, to prędzej my, z naszą przewagą (*supériorité d'agents intelligents*) moglibyśmy zniszczyć

wszechświat, niż odwrotnie. Doskonałość polega zawsze na ograniczeniu i dlatego gubienie się w nieskończoności świata materialnego jest zawsze fantazyowaniem, które nas od prawdziwej wielkości oddala. Twierdzenie to, zawierające aluzję do znanego powiedzenia Pascala, jest charakterystyczne dla stanowiska Renouvierra i występuje u niego niezaprzeczenie z większą konsekwencją, niż odpowiednie zdanie u Pascala. Wogóle charakterystycznym dla Renouvierra jest, iż nawet tam, gdzie występuje bardziej jako mitolog lub teolog, kształtuje swe poglądy z nieugiętą logiką i nie wdaje się w żadne kompromisy. Jednocześnie zdaje sobie doskonale sprawę z tego, iż porusza się w dziedzinie śmiałych domysłów i hipotez. „Ja nie dogmatyzuję“, powiada on, „tylko staram się zrozumieć. W istocie rzeczy, moje śmiałe przypuszczenia mają wyłącznie na celu rzucenie światła na wzniosłe możliwości... Gdzie chodzi o to, żeby zbadać prawdy, leżące poza obrębem doświadczenia, ba, mające właśnie wyjaśnić dopiero samo doświadczenie, tam hipoteza, bez innej kontroli, jak kontrola logiki i moralności, jest jedyną ucieczką filozofa. Jeżeli pozostaje on w zgodzie z prawami czystego rozumu, to ma prawo głosić prawdopodobieństwo tych twierdzeń o pochodzeniu i naturze naszego świata, które zgadzają się

z prawami jego umysłu i odpowiadają jego poczuciu życia“.

Zanim opuszczę tego patryarchę filozofii współczesnej, chciałbym dodać tylko jedną jedyną, co prawda, zato bardzo istotną, krytyczną uwagę. Opiera on konieczność pierwszej przyczyny, a temsamem i całą swoją szczególną filozofię religii, na prawie względności (loi de la relativité). Prawo to wymaga, według jego mniemania, abyśmy, cofając się od skutku do przyczyny, postawili wreszcie jakąś granicę. Ogniwo, przy którym się zatrzymamy, będzie wtedy jednak dla nas granicą prawa względności. Ma ono wprawdzie być w pewnym stosunku do tego, co z niego wynika, ale z drugiej strony nie może wynikać z innego, jak to ma miejsce u wszystkich innych ogniwi całego szeregu. A zatem prawo względności traci siłę z chwilą, kiedy cofniemy się aż do pierwszego ogniwa. Nie można w tem nie zauważyć sprzeczności wewnętrznej, skoro tylko się zważy, iż Renouvier pojmuje prawo względności, jako konieczne dla naszego umysłu, głęboko w naturze naszej świadomości założone prawo. Prawo względności wymaga, abyśmy w każdym punkcie wiązali ogniwo z ogniwem, a gdzie to czynić przestajemy, tam przestajemy także rozumieć. A zatem prawo względności doprowadza nas jednak do pewnej teorii nieskończoności, o tyle mia-

nowicie, iż w żadnym punkcie nie pozwala nam twierdzić, że osiągnęliśmy absolutny punkt wyjścia. Renouvier ma słuszną, kiedy mówi, że uciekanie się do nieskończonego procesu nie daje żadnego wyjaśnienia. Rzeczy się jednak mają tak, iż mając przed sobą szereg, który, zgodnie ze swem prawem, daje się ciągnąć bez końca, nie możemy osiągnąć żadnego innego zrozumienia, niż to, które jest zawarte w samym tem prawie (29). Tutaj natrafiamy u Renouviera na tendencję mistyczną, która bierze górę nad jego krytycyzmem. Zamiast zagłębić się w wewnętrzną łączność zjawisk, zadowala się on pierwszym początkiem i daje nam potem do wyboru, czy chcemy „rzecz“ czy „osobę“ uważać za pierwszy początek. Właśnie stosując się do prawa względności, filozofia krytyczna musi odsunąć od siebie ten dylemat. Filozofia ciągłości będzie miała zawsze przewagę nad filozofią przerywalności, a już szczególnie wtedy, kiedy się kładzie nacisk na potrzebę zrozumienia.

5. Kiedy Renouvier pracuje przy pomocy ostrych i stanowczych postulatów i energicznie głosi wielkie przerwy w ciągłości, *Emile Boutroux* (ur. 1845, profesor Sorbony) stara się raczej o teoretyczne uzasadnienie filozofii przerywalności, a mianowicie uwagę swoją zwraca na małe różnice. W filozofii *Boutroux* czuje się dalszy ciąg kierunku, którego przedstawicielem

w dawniejszym okresie filozofii francuskiej był Maine de Biran (jak to jest omówione w drugim tomie mojej Historii filozofii nowożytnej).

W dwóch wybitnych rozprawach („De la contingence des lois de la nature“, 1875, i „De l'idée de la loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaine“, 1895) bada Boutroux zasadę przyczynowości w tych różnych jej postaciach, w jakich znajduje ona zastosowanie w różnych naukach. Głównym jego celem jest wykazać, jak daleko nam jeszcze do konsekwentnego przeprowadzenia tej zasady we wszystkich dziedzinach, jeżeli będziemy ją pojmowali w tej ścisłej formie, w jakiej występuje ona w mechanistycznym pojmowaniu przyrody. Szczególniej przy przejściach od jednej empirycznej dziedziny do drugiej stajemy wobec luk w ciągłości, jak np. przy przejściu od logiki i matematyki do mechaniki, od mechaniki do fizyki, i tak dalej poprzez chemię, fizjologię, psychologię do socjologii. Zasadnicze prawa nauk bardziej konkretnych nie dadzą się sprowadzić do zasadniczych praw nauk bardziej abstrakcyjnych; każda nowa empiryczna dziedzina wymaga nowych, specjalnych zasad, które nie są zawarte w zasadach dziedziny poprzedniej. Boutroux znajduje się tutaj w dziwnej zgodności z Comtem, który już silnie podkreślał brak ciągłości w zasadach

przy przejściu od jednej nauki do drugiej i stanowczo ostrzegał przed próbami wyprowadzania zasad nauki bardziej konkretnej z zasad nauki bardziej abstrakcyjnej. Boutroux sam zwrócił uwagę na to, jak on do pewnego stopnia zgadza się tutaj z założycielem pozytywizmu. W bystrej charakterystyce Comte'a, która posłużyła jako materiał do dyskusyi we Francuskim Towarzystwie Filozoficznym, zwrócił on oprócz tego szczególną uwagę na te elementy filozofii Comte'a, które zdają się sięgać poza stanowisko ściśle empiryczne, usilnie zwykle przez Comte'a bronione. (*Bulletin de la société française de philosophie. Séance du 27 novembre 1902*).

Właściwością nauk konkretnych jest według Boutroux to, iż mają one do czynienia z całościami, które wyobrażamy sobie jako składające się z elementów, tak jednak, iż pomiędzy taką całością i pomyślanemi jako jej części pierwiastkami nie daje się dowieść stosunek równoważności. Niema np. stosunku równoważności pomiędzy człowiekiem jako całością i tymi elementami, które można wykazać w jego organizmie. Dlatego zawsze musimy się odwoływać do doświadczenia; tylko ono może nas pouczyć, jakie całości powstają ze współdziałania elementów. Staje się przeto jasnym, iż zasada przyczynowości jest abstrakcyjnym prawem, nie wy-

czerpującem całkowitej konkretnej rzeczywistości. Podczas faktycznego rozwoju następują nie dające się przewidzieć i o tyle przypadkowe zmiany (*variations contingentes*). Historia jakich rzeczy daje nam wprawdzie klucz do ich istoty, nie da się jednak z ich natury wydedukować. Czem dalej pójdziemy w kierunku od nauk abstrakcyjnych do konkretnych, tem większą przewagę uzyskuje dynamiczny punkt widzenia nad statycznym, i zamiast panowania ilości zaczyna się panowanie jakości. Prawa przyrody wskazują tylko na stałe stosunki, w ramach których odbywają się zmiany, są to więc, jeżeli można się tak wyrazić, przyzwyczajenia, objawiające się w rzeczach. Zmiana jest zasadą, trwanie tylko rezultatem. To, co jest stałe w przyrodzie, tak zwane prawa przyrody, są tylko łożyskiem, w którym płynie prąd wypadków, wyżłobionem przez ten prąd właśnie, jakkolwiek bieg jego zależy teraz od łożyska. Gdyby w rzeczach samych nastąpiły głębiej sięgające zmiany, to łożysko mogłoby zmienić kształt i kierunek; nawet obiektywne stosunki logiczne mogłyby wtedy uleść zmianom.

O ile pomiędzy zmianami, zapomocą których odbywa się rozwój od elementarnych form bytu do wyższych, i poprzedzającymi je stanami nie da się wykazać stosunek równoważności, o tyle panuje przypadek. Ten ostatni może być

rozumiany jako zewnętrzna, empiryczna oznaka wolności. Wolność sama nie może być bezpośrednio przedmiotem doświadczenia, wyraża się ona jednak w czynie ludzkim za każdym razem, kiedy zostaje przewyciężone przyzwyczajenie. W dziedzinie psychologicznej prawo stosuje się tylko do tego, co dusza pozostawia przyzwyczajeniu. Znaczenie przyzwyczajenia polega tutaj, jak i wszędzie w przyrodzie, na tem, iż dzięki zmechanizowaniu najpotrzebniejszych funkcyj uwalnia się siła potrzebna do nowej pracy. Boutroux zapatruje się więc na swobodny rozwój, polegający na powstawaniu rzeczy zupełnie nowych, jako na właściwie czynną i działającą część bytu, jako na właściwy byt. Stałe formy i prawa są tylko tak zwanemi rezultatami. Gdyby on był znał „teoryę mutacyi“ Hugo de Vriesa, pisząc swoje bystre rozprawy, to byłby ją mógł wyzyskać dla swojego światopoglądu, ponieważ według tej teoryi istnieją skoki w przemianach i pojawiają się nowe typy. Oczywiście sympatyzuje on z teoryą Lamarcka, który wierzy w istnienie jakiejś siły wewnętrznej czy dążenia, zmuszającego istoty żyjące do przystosowania się do warunków zewnętrznych i do osiągnięcia w ten sposób — drogą rozwoju — kształtów mocnych i trwałych.

W swej pracy o pojęciu prawa przyrody w nauce współczesnej Boutroux podkreśla je-

dnak jeszcze i inny punkt widzenia, z którego da się rozważać stałość w przyrodzie. Ze stanowiska teorii poznania to, co nazywamy prawami przyrody, przedstawia się jako szereg metod, wymyślonych przez nas, aby przystosować rzeczy do naszego umysłu (*assimiler les choses à notre intelligence*) i wyzyskać je dla naszych celów. Co tutaj stosujemy do pojęcia prawa przyrody, to się da zastosować i do wszystkich pojęć, które tworzymy, aby zrozumieć zjawiska, a w szczególności do rozróżnień, które czynimy, aby widzieć jaśniej. Jeżeli więc wyraźnie odróżniamy myśl od ruchu i sądzimy może, że pomiędzy temi dziedzinami leży cała przepaść, to musimy zważyć, iż nie mamy prawa nadawać temu rozróżnieniu absolutnego znaczenia. Nasze pojęcia i różnice pomiędzy pojęciami są raczej wyrazem naszego sposobu zapatrywania się na rzeczy, aniżeli sposobu istnienia samych rzeczy. Te uwagi zbliżają Boutroux do ekonomicznej teorii poznania, z którą spotkamy się w następnym rozdziale. Gdyby był konsekwentnie i do końca przeprowadził zaznaczone tutaj stanowisko epistemologiczne, byłby może doszedł do przekonania, iż „przypadek“, interpretowany przez niego jako wyraz „wolności“, jest właściwie tylko negatywną granicą badania, być może nie ostateczną, a stawiającą przed nami nowe zadania. Filozofia przerywalności staje się

dogmatyczną z chwilą, kiedy uważa za absolutne te różnice i skoki, których tymczasem jeszcze nie możemy przewyciężyć. Nieuchronnie musi stanąć przed nami zagadnienie, jakże powstały te nowe odmiany. Ze nam się wydaje, iż zjawiają się one nagle, to jest im wspólne z wielu innymi zjawiskami, a gdy się bliżej przyjrzymy, to się okaże, iż może nawet ze wszystkimi zjawiskami na świecie.

GRUPA DRUGA.

KIERUNEK TEORYOPOZNAW, CZO-BIOLOGICZNY.

Grupie myślicieli, którą zajmowaliśmy się w poprzednim rozdziale, rozważania teoryopoznawcze wcale nie były obce. Ostatecznie jednak wszystko u nich sprowadzało się do pytania, do jakiego stopnia jakikolwiek ze specjalnych punktów widzenia, stosowanych przez poszczególne dziedziny wiedzy w swym zakresie, odpowiada temu zadaniu, aby miał być zasadą związanego w pewną całość i skończonego na razie światopoglądu.

Rzecz naturalna, że trudności wywołane potrzebą odpowiedzi na te pytania, stwarzały konieczność zbadania i przejrzenia na nowo naukowych punktów widzenia i zasad, ich pochodzenia i warunków zastosowania.

Charakter udziału, jaki nauki przyrodnicze przyjąć mogą w wyrobieniu się ogólnego światopoglądu, został poddany nowemu badaniu — i to nietylko w ciasnym kole przyrodników. Dotychczas panowała skłonność do uważania

mechanistycznego pojmowania przyrody, zapoczątkowanego przez Galileusza i Kartezjusza i sprowadzającego wszystko do zasad uderzenia, ciśnienia i przyciągania, za wyraz absolutnej prawdy, za coś więcej, niż hipotezę. Teraz zwrócono uwagę na nowe zjawiska (mianowicie w dziedzinie elektro-magnetycznej teorii światła), wyjaśnienie których na podstawie mechanistycznego pojmowania przyrody połączone było ze znacznymi trudnościami; oprócz tego zastrzegano się stanowczo przed uznawaniem jakiegokolwiek teorii za prawdziwą tylko na zasadzie danych doświadczalnych, dopóki nie jest wykluczona możliwość istnienia innej teorii, której konsekwencye mogłyby również być przez doświadczenie potwierdzone. Do podobnych wniosków musi nas doprowadzać to zasadnicze znaczenie, które przypisujemy rozwojowi, ustawicznemu rozszerzaniu się zakresu badań doświadczalnych i możliwości przeobrażeń w strukturze naszego ducha. Dynamika bierze górę nad statyką i nasza teoria poznania może mieć wartość tylko dla pewnego określonego stadium rozwoju.

Jeśli wreszcie tak silnie podkreślamy w psychicznem życiu element woli, szczególnie w ustanawianiu zasad, to jesteśmy już niedalecy od postawienia pytania, jaki cel stawiamy naszemu poznaniu i jakimi rozporządzamy środkami celem

zbliżenia się do niego. Za pomocą tych różnych dróg zbliżamy się do tej grupy myślicieli, którą oznaczamy jako teoryopoznawczo - biologiczną. Do tej grupy zaliczam przede wszystkim niektórych znakomitych przyrodników, którzy po części dzięki specjalnym badaniom, po części pod wpływem studyów nad historią swych nauk, przyszli do przekonania o konieczności przejrzania założeń poznania, a następnie wliczam do niej filozofa, który poddał ściślejszemu badaniu kwestyę powstawania i znikania problemów pod wpływem biegu życia i rozwoju.

FILOZOFUJĄCY PRZYRODNICY.

1. Wybitny fizyk James Clerk Maxwell (ur. w r. 1831 w Edynburgu -- zm. w r. 1879 jako profesor fizyki w Cambridge) wstawił się głównie swoją elektro-magnetyczną teorią światła, opracowaną w formie matematycznej, zdobył jednak poczesne miejsce i w historii filozofii, dzięki wysiłkom w kierunku jasnego wytłómaczenia sobie zasadniczych podstaw swojej nauki. To zainteresowanie się filozoficzną stroną nauki obudził w nim Wiliam Hamilton, wykładający za czasów studenckich Maxwell'a w Edynburgu. Tam też — według biografów — działalność Maxwell'a nabrała owego impulsu, który następnie stale zachowała. Co się tyczy Hamiltona, to i on również zainteresował się bardzo niezwykle byстрыm i żądnym wiedzy uczniem swoim. Widzimy, że jeszcze i później, gdy Maxwell mógł oprzeć się już na własnych, bardzo pogłębionych badaniach, poglądy jego na sprawę istoty i znaczenia dociekań myślowych przypominają jednak w zasadniczych punktach filozofię Hamiltona. Najważniejsze dla nas w tym względzie prace Maxwell'a znajdują się w tomie II

jego „Scientific Papers“ zebranych i wydanych już po śmierci autora.

„Utrzymywano, powiada Maxwell, że spekulacye metafizyczne należą do przeszłości, gdyż fizyka zgładziła je doszczętnie. A tymczasem nic nie usprawiedliwia twierdzenia, iż sprawa wytlómaczenia zasadniczych pojęć bytu została już ostatecznie załatwioną. Możliwość praktycznego korzystania z wrodzonej zdolności do spekulacyj myślowych pociągać będzie i nadal — tak, jak za czasów Thales'a — każdą świeżą umysłowość. Idzie jednak o to, by rozwijać takie myśli, które moglibyśmy dalej operować. Postępy w dziedzinie nauk ścisłych zależą od wynalezienia i rozwoju takich właśnie wyobrażeń celowych (appropriate) i dokładnych, przy pomocy których bylibyśmy w stanie fakty realne odtwarzać w sferze psychicznej i przytem tak, aby odtworzenie to było z jednej strony tak ogólne, by mogło reprezentować (stand for) każdy fakt poszczególny — z drugiej zaś strony dostatecznie ściśle, by oprzeć się na niem mogły wnioski matematyczne. Wszyscy uczeni — od Euklidesa do Faraday'a kroczyli tą właśnie drogą“.

W odpowiedzi na pytanie — jakim to sposobem odrazu trafić mamy na właściwą zasadę, wysunąć ją na czoło w pewnej określonej dziedzinie i tam ją stosować — wskazuje Maxwell na doniosłe znaczenie, jakie zdobyła w nauce ana-

logia. Pod mianem analogii fizykalnej rozumiemy częściowe podobieństwo praw, rządzących dwiema dziedzinami doświadczalnemi, które daje możność oświetlania jednej dziedziny przy pomocy drugiej. Wszelkie zastosowanie matematyki w nauce opiera się tym sposobem na analogii praw rządzących wielkościami fizycznymi i praw rządzących liczbami, a usiłowania nauk ścisłych zdążają do tego, by zagadnienia przyrody sprowadzić do zadań, polegających na oznaczeniu wielkości zapomocą operowania liczbami (30). Podobną cechę posiada właściwie cała dziedzina t. zw. mechanistycznego pojmowania przyrody. To ostatnie bowiem opiera się na analogii praw rządzących jakościowymi zmianami w naturze i praw rządzących ruchem. Dzięki temu możliwym się staje przy opisie zmian, zachodzących w bryłach — opisywanie ich w ten sposób, jak gdyby wywołane były jedynie przez ruch najmniejszych ich cząsteczek. Opis zjawiska, dzięki któremu możemy rozważać zjawisko jako wypadek poszczególny, stwierdzający zasadę ogólną, zasadę, dającą się zastosować również i do innych zjawisk — będzie zarazem wyjaśnieniem zjawiska. A że każdorazowemu takiemu wyjaśnieniu towarzyszy uczucie specyficznego zadowolenia — poucza nas o tem doświadczenie. Jeżeli zadowolimy się jedynie analogią, nie będziemy potrzebowali wytwarzać sobie pojęć określonych o na-

turze tych najmniejszych cząsteczek; a również zbytecznym będzie przypisywanie im rozciągłości, kształtu, twardości lub miękkości. Jediną przesłanką, dotyczącą cząsteczek materji, będzie uznanie stałości i prawidłowości ich ruchów. Pojęcie materji opiera się na pojęciu stałości i ciągłości ruchu.

W tym ostatnim punkcie pogląd Maxwell'a zbliża się do wypowiedzianych już dawniej przez Faraday'a i W. Thomson'a (Lord Kelvin)(31) poglądów. Tylko ruch, twierdzi on, pozwala zrozumieć stan spoczynku i równowagi; dlatego kinematyka (nauka o ruchu, abstrahująca od właściwości obiektu ruchu) winna poprzedzać statykę (naukę o stosunkach równowagi). Kinematyka tem tylko różni się od geometrii, że w zakres badania wprowadza jawnie czas, jako wielkość wymierną. W stosunku swoim do nauki o ruchu jest jednak geometrya właściwie pochodną tamtej, a więc jej częścią; albowiem geometrya ma za przedmiot taki właściwie proces, przy pomocy którego powstają w przestrzeni figury. Na początku linia nie jest kreską, zrobioną na tablicy, która to kreska może się równie dobrze nazywać BA, jak i AB, lecz jest drogą ruchu, jaki się odbywa w kierunku od A do B. Wyobrażenie ruchu leży więc w założeniu wyobrażenia formy. A że tak jest istotnie, wykazuje również

nauka o uwadze w psychologii. Uwaga bowiem ograniczoną jest zawsze do jedyne go, niepodziel nego wyobrażenia, posuwa się jednak naprzód poprzez nieprzerwany szereg kolejnych wyobrażeń. Stojąc zazwyczaj uparcie na gruncie już gotowych znaków i figur, przeoczamy genetyczny rozwój postrzeżenia zmysłowego i funkcji myślowych.

A więc zasady poznania wypływają z analogii i przede wszystkim znajdują zastosowanie przy badaniu stanu przemian, i dopiero następnie — stanu spoczynku. O trzecim punkcie już wspomniano: prawdziwość zasad będzie zarazem ich niezbędnością, niezbędność zaś stwierdza się ich zastosowalnością, czyli zdolnością do dania impulsu dalszemu badaniu. Znaczenie zasady na tem polega, że pobudza ona do postawienia zupełnie określonych pytań. Tak np. znaczenie zasady energii polega na tem, że wszystkie zjawiska fizyczne roztrząsane być mogą jako poszczególne wypadki przemiany energii, tak, że przy każdym zjawisku nowem zapytać można: jaka przemiana materji zachodzi tutaj? Skąd pochodzi i dokąd zmierza? Jakim uwarunkowaniom podlega? Weźmy również np. hipotezę działania na odległość. Przy puśćmy, że nie jest ona prawidłową (tego zdania jest i Maxwell), lecz nawet i wtedy musimy jej przyznać poważne znaczenie w nauce, a to

dlatego, że, chcąc znaleźć odpowiedź na pytanie, jakim sposobem przedmioty oddziaływać mogą wzajemnie na siebie zdaleka, zabrano się z zapalem do badania właściwości tego środowiska, które odgradzało przedmioty. Mimowoli przypomnieć się tutaj musi zdanie, wygłoszone przez Hamiltona o tem, że żywe kłamstwo lepsze jest od martwej prawdy. Maxwell stosuje ten pogląd nawet odnośnie do atomistycznej teorii, która znowu jest niezbędną przesłanką do mechanistycznego pojmowania przyrody. Wskazując na to, że żadna z przyczyn, zwanych naturalnemi, nie może objaśnić nam faktu istnienia atomów, a przedewszystkiem ich jednorodności, Maxwell powiada: „czyżbyśmy mieli, naprawdę, już obecnie — dzięki spekulacyom naukowym — dotrzeć do sfery widomego występowania rzeczy z nicości, a więc do dziedziny stawania się i znikania — i czyżbyśmy stali już u wrót tego innego świata, który jest światem wyższego porządku i doskonałości — i który dzisiaj, jako i w chwili stworzenia swego, był równie i niezmiennie doskonałym pod względem liczby, miary i wagi. A może mylimy się tylko. Nikt bowiem jeszcze ani nie dojrzał atomu, ani się go dotknął, to też atomistyczna nasza teoria może zostanie jeszcze wyrugowaną przez jakąś nową teorię o budowie materyi. Ale wyobrażenie o tych niezliczonych pojedynczych cząsteczkach,

jednostajnych i niezmiennych, które powstało w ludzkiej świadomości, nie pozostało jednak bezowocnem“. Innemi słowy: nawet gdyby teoria atomów nie była „prawdziwą“, to i wtedy w ciągu długiego okresu czasu mogła być pożyteczną. W podobny sposób wypowiada się Maxwell, krytykując twierdzenie, jakoby fakt, że rozproszenie energii fizycznej zachodzi stale, dowodzić miało konieczności takiego stanu zaczątkowego, który naturalnym sposobem powstać nie mógł. „Nie można twierdzić, mówi on, że hipoteza ta jest już ostatniem słowem nauki — zresztą pozatem rozproszona energia oznacza tylko taką energię, dla której nie umiemy odnaleźć w myśli zastosowania“. „Zupełnie tak samo, dodaje Maxwell, jak kiedy mówimy o zaburzeniach (disturbations), które nie pozwalają prawu natury objawiać się wyraźnie. Naprawdę zaś — są to tylko dodatkowe okoliczności, których nie znamy, albo których nie zauważyliśmy, albo takie, które odłożyć musimy do późniejszego badania. „Zaburzenie jest czemś wyimaginowanym, nie zaś faktem rzeczywistym. W przyrodzie niema zaburzeń“. Zdawaćby się mogło, że słyszymy tu Spinozę.

Znajdą się jednak inne ustępy, w których Maxwell już nie jest tak metodycznym i konsekwentnym. Podobnie jak i u licznych badaczy przyrody, w teorii jego również znajdziemy

przyczajone od czasu do czasu pojęcia teologiczne, które występują w chwili, gdy Maxwell wyobraża sobie, że stanął już wobec granicy absolutnej, lub może raczej one to właśnie napełniają go wiarą zwodniczą, że u granicy takiej stanął. Podobnie jak Descartes wyprowadzał najwyższe prawa natury z woli boskiej, lub jak głosił Newton, że powiązanie systematu słonecznego nie może być pochodzenia naturalnego, podobnie również jak Linné i Cuvier, którzy powtarzali to samo w stosunku do istot organicznych — lord Kelvin zaś w ostatnich już czasach w stosunku do życia wogóle (32) — tak samo i Maxwell poucza w niektórych miejscach (które z wyżej przytoczonym ustępem pogodzić się jednak nie dają), że jednostajne i niezmienne atomy, stanowiące niejako zupełnie gotowy już produkt wytwórczości, musiały być kiedyś stworzone. A więc, dodaje Maxwell, stoimy już tutaj na granicy wiedzy, ponieważ nauka nie może rozprawiać o stworzeniu z niczego. Powstanie atomu jest zjawiskiem, które nie mogło mieć miejsca w świecie takim, w jakim żyjemy obecnie. A jednak zjawisko takie musiało mieć miejsce, gdyż przecie niedorzecznością byłoby sądzić, iż te absolutnie jednorodne czynniki istniały wiecznie. W czym zaś właściwie tkwi tutaj niedorzeczność, tego Maxwell nie wyjaśnia, i teoria jego o atomach w tem miejscu jest już

najwidoczniej bardziej dogmatyczną, niż w innych twierdzeniach jego, bardziej odpowiadających energii intelektualnej tego przenikliwego badacza.

W innym jeszcze kierunku natknął się Maxwell na granicę wiedzy.

„Jakkolwiek, powiada on, duszę ludzką nazywano już od długiego czasu „niematerialną“, to jednak aż do ostatnich czasów na dnie tego wyobrażenia leżało przypuszczenie, że chociaż duszy nie odnajdziemy drogą badania mózgu przy pomocy czy to anatomii, czy chemii (przez dyssekcję i ważenie), ale za to, gdy posuniemy badanie dostatecznie daleko — natrafimy na ruch materialny, nie uwarunkowany żadną materialną przyczyną, lecz wywołany przez duszę bezpośrednio. Ten pogląd, według Maxwella, znajduje się w sprzeczności z prawem zachowania energii, i twierdzi on też dalej, że przecież nie polegano by na takim eksperymencie, któryby wykazał znaczną różnicę pomiędzy pracą, wykonaną przez żywą istotę, a wchłoniętą i zużytą przez tę istotę. I teraz oto zachodzi pytanie, jakżeż to mogła powstać świadomość? Nic tu nie pomoże przypisanie atomom własności psychicznych, ponieważ świadomość nie może być wyjaśnioną, jako produkt psychicznych atomów. Opuściwszy się aż do tajemnych głębin osobowości, staniemy już poza granicą wiedzy. Faktów obiektywnych niema tam już wcale. Naj-

pierwsze twierdzenie, które w stosunku do podmiotu głosi „jestem“, nie może już być użyte w identycznym sensie w stosunku do dwóch osobników i nie może wskutek tego podlegać naukowemu roztrząsaniu.

Co się tyczy ostatniego twierdzenia, zauważyć trzeba, że jeżeli możliwe było wykrycie różnicy zachodzącej w sposobie przemyślenia tej samej myśli przez dwu osobników, to musi być również możliwe i poddanie tych myśli badaniu, ich porównywanie — i dzięki temu stwarza się już grunt i podłoże dla psychologii empirycznej. I w tym kierunku zatrzymał się Maxwell zbyt wcześnie, co jest o tyle jeszcze dziwniejsze, że sam on powołuje się na obserwację psychologiczną w jednym ze swych twierdzeń, przytoczonych już powyżej.

2. Ten sam problemat poznania został nanowu podjęty, lecz postawiony już inaczej i przytem oryginalnie przez Ernesta Mach'a (ur. 1838); sprawiły to jego skłonności filozoficzne — wcześniej już rozbudzone — w związku z badaniami na polu przyrodniczo-naukowym, głównie zaś studia nad historią przyrodoznawstwa. Ten wewnętrzny proces rozwojowy ujawnił się nzewnątrz w jego działalności profesorskiej. Był on bowiem naprzód w ciągu całego szeregu lat profesorem fizyki (w Pradze), a później (w Wiedniu) wykładał filozofię. Dzieła jego dotyczą

przedewszystkiem historii nauk przyrodniczych (Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit. 1872. — Die Mechanik in ihrer Entwicklung. 2. Aufl. 1889. Die Prinzipien der Wärmelehre. Historisch-kritisch erläutert. 1896). Czysto-filozoficzną pracę dał w dziele „Analyse der Empfindungen“.

Mach miał zaledwie lat 15, gdy wpadły mu do rąk z pośród książek ojcowskiej biblioteki „Prolegomena“ Kanta. Dzieło to, jak opowiadał później, wywarło nań potężne wrażenie, tak, że uważał za szczęście tę okoliczność, iż tak wczesnie już zawarł bliższą znajomość z tym właśnie kierunkiem myśli. Nie pozostawał jednak zawsze bezwzględny wyznawcą Kanta. Tak np. uważał, że Kanta „rzecz sama w sobie“ była zupełnie zbyteczną. W następstwie oddziaływały nań jeszcze studia nad Spinozą, Herbartem i Fegnerem. Według wyrażenia własnego postawił on sobie za zadanie „zajęcie takiego stanowiska, którego by nie był zmuszony porzucić w razie przerwania się z dziedziny fizyki do psychologii“. Gdyż ostatecznie, przecież wszystkie nauki tworzą razem jedną całość. I Mach zdawał sobie jasno sprawę z tego, że teoria atomistyczna w tem znaczeniu, w jakim się ją zazwyczaj przyjmuje, nie daje możliwości zachowania tegoż samego za-

sadniczego punktu widzenia przy przejściu od fizyki do psychologii. W lepszym znajdziemy się położeniu, gdy na wstępie już będziemy uważali ciała za symbole myślowe zszeregowanych wrażeń. Wtedy świat nie będzie się już składał z samych zagadkowych istot z ich wzajemnym na siebie oddziaływaniem i z dodaniem do tego — tajemniczego „ja“. Kolory, dźwięki, stosunki czasu i przestrzeni i t. d. staną się ostatecznymi pierwiastkami, których łączność i zależność wzajemną trzeba jeszcze zbadać, ale które zdołaliśmy już jaknajbardziej celowo ująć w jedną całość i rozgraniczyć, zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym. Będziemy tedy mieli już tylko jedną wielką łączną masę skojarzonych wrażeń, najsilniej zespoloną w pojęciu naszego „ja“, które występuje dzięki temu jako przeciwieństwo tego, cośmy ochrzcili mianem „świata“. Pojęcia takie, jak: „ja“, świat, duch, materya i t. p. są jedynie symbolami myślowymi, oznaczającymi granice i różnice, symbolami, których zachowanie okazało się mniej lub bardziej celowem.

Pogląd ten wypowiedział Mach już w r. 1863 w wykładach swych o psycho-fizyce. Fیزیologiczne badania zmysłów wogóle wywarły wielki wpływ na kierunek jego myśli. Wyrobiły w nim one np. przekonanie, że wyobrażenie przestrzeni jest ściśle związane ze zmysłami i wskutek tego

może mieć jedynie znaczenie w stosunku do tego, co przez też same zmysły objęte być może, tak że nie mamy prawa przypisać własności przestrzennych atomom, gdyż przekraczają już one sferę dostępną dla zmysłów.

Zadaniem nauki jest dać ekonomiczne przedstawienie faktów, czyli takie przedstawienie, przy którym posiłkować się będziemy tylko ściśle niezbędnymi i najbardziej celowymi wyobrażeniami. Pod względem takiego pojmowania zadań nauki Mach uważa siebie za następcę Maxwell'a, ale zato mianuje się poprzednikiem Kirchhoff'a, który również hołdował poglądom, zbliżonym do wyżej wyłuszczonych (33).

Ten pogląd na istotę nauki doskonale się godzi z hipotezą ewolucyi. Mach zwraca uwagę na to, że jeszcze przed Darwinem Spencer rozważał już procesy psychiczne jako objawy przystosowania się do warunków danego środowiska. Sam Mach także, wspierając się na historyi nauk, rozwinął ten biologiczny punkt widzenia odnośnie do poznania w mowie swojej: „O przekształceniach i przystosowaniu w sferze naukowego przyrodniczego myślenia“ (1884)¹⁾. Przystosowanie polega w części na łączeniu w całość,

¹⁾ Über Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken (1884).

w części zaś na wyodrębnianiu (Reduktion); a więc z jednej strony jest podprowadzaniem różnorodnych czynników pod jedną wspólną zasadę ogólną, z drugiej zaś strony polega na oddzielaniu i odrzucaniu tego wszystkiego, co nie jest niezbędnem dla zrozumienia zjawiska. Co do tego zaś, jakie fakty uznać mamy za zasadnicze — to w każdym poszczególnym wypadku rozstrzygnie o tem — czy to kwestya dogodności, czy to tradycya, czy też wreszcie przyzwyczajenie. Jednak same te fakty, użyte dla ułatwienia orientacyi, nie dadzą się już „zrozumieć“. Jeżeli np. mechaniczne stosunki wydają nam się bardziej przydatnymi do wyjaśnienia innych, polega to jedynie na tem, iż przyzwyczailiśmy się do nich bardziej. „Zrozumienie“ czegoś polega zawsze na sprowadzeniu niezwykłych dla nas niezrozumiałości do niezrozumiałości zwykłych. Każdy ustalony przez zwyczaj w pewnej dziedzinie pogląd — w razie przeniesienia go do dziedziny innej i nadania mu tam znaczenia obowiązującego — należy uprzednio, oczywiście, sprawdzić co do możliwości zastosowania w tej nowej dziedzinie. W przeciwnym razie będzie to tylko uprzedzenie. Poznanie nasze wytwarza się i posuwa wciąż naprzód wskutek walki pierwszych poglądów z uprzedzeniami. Podobnie jak żywe istoty nie odrazu wytwarzają nowy organ do jakiejś nowej

funkcyi, która stała się już niezbędną (gdy np. zwierzę kręgowce ma latać lub pływać), lecz próbują zużytkować w tym celu organy już istniejące — tak samo i nauka posiłkuje się przekształceniem stopniowem pojęć dawniejszych do celów opisowego przedstawienia nowych zdobyczy swoich. W „przyciąganiu“ u Newtona tkwi jeszcze odrobina starożytnego wyobrażenia o wyszukiwaniu miejsca, wskazanego przez naturę. Głównie idzie o to, by o nowej rzeczy myśleć sposobem jaknajprostszym, stosując przytem zasadę największej oszczędności.

Arytmetyka oszczędza nam potrzeby bezpośredniego obliczania, gdyż już sama liczba wyraża nam to, że dwa oddzielne rodzaje ugrupowania mogą być identycznymi — nawet przy różnicy, zachodzącej pomiędzy poszczególnymi czynnikami tych ugrupowań. Już Maxwell uczył, jak to zaznacza sam Mach, że znaczenie, jakie ma dla nas pojęcie liczby, polega na analogii.

Geometria znowu bada stosunek wzajemny różnych jednostek pomiaru i oszczędza nam tym sposobem potrzeby bezpośredniego mierzenia. Sfery dostępne zmysłom wzroku i dotyku są różne; a jednak zmiana (*Verschiebung*), zaszła w jednej sferze, odpowiada zmianie w drugiej. Ilościowe ugrupowania są mniej złożone i obejmują więcej zjawisk, niż ugrupo-

wania jakościowe, a zarazem ułatwiają nam systematyczny przegląd i opracowanie wielkich grup doświadczeń. Takie ugrupowania stają się możliwe w nauce o przyrodzie, dzięki wyobrażeniom w rodzaju „siła“, „masa“, „atom“. Wyobrażenia te są tylko środkami, jakimi się myśl posiłkuje, a znaczenie ich polega wyłącznie i jedynie na tem, że wywołują one w pamięci doświadczenia już zszeregowane ekonomicznie; swoją drogą większość badaczy przyrody przypisuje im istnienie rzeczywiste poza sferą myśli. Zależność przyczynowa nie znaczy nic innego, jak tylko najściślejszy związek, dający się wyrazić w formie wyrażenia słownego w jakimkolwiek opisie. Ma ona znaczenie tylko logiczne, nie zaś fizyczne. To samo powiedzieć można o zasadzie ciągłości zjawiska; ustanawiamy pojęcie ciągłości dla takich zjawisk, przy których się okaże, że różnorodność wzrasta wraz z odległością pomiędzy ogniwami, tworzącemi szereg; naodwrot — zmniejsza się w miarę zbliżenia ogniw i wreszcie nam znika. Pożytek, wynikający z zastosowania zasady ciągłości — wszędzie, gdzie jest to tylko możliwem, polega znów na tem, że w danym systemacie stosować możemy podobne kryteria zarówno do większych jego części, jak i do najmniejszych, zaledwie dostrzegalnych cząsteczek. Doświadczenie jedynie będzie

w stanie zdecydować o tem, jak daleko proces ten da się przeprowadzić.

Jak już łatwo wynika z tego, co powiedziane wyżej — ekonomia myślenia podczas przystosowywania się do doświadczenia wymaga stałego posiłkowania się analogiami. W rozprawie swojej p. t. „Podobieństwo i analogia jako czynniki przewodnie przy badaniu“ (pomieszczona w pierwszym tomie „Roczników filozofii przyrody“ Ostwald'a) traktuje Mach o tych pojęciach. Analogia oznacza taki stosunek pomiędzy jednym systematem pojęć a drugim, przy którym jasno uwydatnia się — zarówno różnica, zachodząca pomiędzy dwoma pojęciami, odpowiadającymi sobie w obu tych systematach — jak i zgodność ich wzajemnego stosunku. Umożliwia ona jednoczesne i niepodzielne objęcie myślą różnorodnych faktów i ma przez to wielkie biologiczne i teoryopoznawcze znaczenie, co stwierdza zresztą cała historia nauki o przyrodzie. Ale analogia nie jest tożsamością i należy, oczywiście, odróżniać środki od wyników badania.

Mechanistyczne pojmowanie przyrody opiera się na szerokiej analogii, zachodzącej między ruchem mas w przestrzeni i jakościowymi przemianami rzeczy (odnośnie do temperatury, elektryczności i t. d.). To jednak, że analogia ta daje się przeprowadzić w tak sze-

rokich ramach, nie daje nam jeszcze prawa do twierdzenia, że wszystkie procesy fizyczne są „właściwie“ procesami mechanicznymi. Prawa mechaniki mogą służyć jako wzory formalne, lub jako wskazówki praktyczne. Ruchy ciał w przestrzeni są to zjawiska najmniej złożone i najbardziej widoczne, za którymi przytem w wyobraźni naszej najłatwiej śledzić możemy. Oprócz tego każde zjawisko fizyczne — czy będzie to ciepło, czy elektryczność, czy dźwięk i t. p. ma zarazem i swoją stronę mechaniczną, przejawiającą się, jako rozszerzanie, drżenie, przyciąganie i t. p. Dlatego też możemy jasno i poglądowo przedstawić i wytłómaczyć zjawiska fizyczne przy pomocy analogij mechanicznych, choć — z drugiej strony — nie mamy prawa twierdzić (jak to czyni np. Wundt), że przyczyny wszystkich zjawisk fizycznych są zarazem przyczynami, powodującymi ruch. Niema procesów czysto-mechanicznych, ponieważ prócz samego ruchu występują stale oddziaływania magnetyczne oraz elektryczne, jak również wytwarzanie ciepła. Każde zjawisko należy właściwie do wszystkich dziedzin fizyki.

Takie pojmowanie treści naszego poznania nie jest bynajmniej rezygnacją naukową. Nie pozbawia nas ono żadnej cennej przesłanki, tylko usuwa zbyteczne. Usuwa przytem dogmatyzm, który się zakradł do dzieł wielu badaczy.

Światopogląd, możliwy do zbudowania na gruncie podobnej teorii poznania, nie może być materjalizmem. Jakościowa różnorodność wrażeń nie da się wyprowadzić z czysto ilościowych stosunków i połączeń, ani wogóle psychiczne zjawiska nie dadzą się wyprowadzić z fizycznych. Przedmiotem fizyki i psychologii są właściwie też same grupy zszeregowanych wrażeń; tylko że przy opracowaniu przedmiotu obie te nauki z różnych wychodzą założeń.

Świat jednak nie jest jedynie arytmetyczną sumą wrażeń. Wśród tych ostatnich jedne są funkcjami drugich i dopiero poznanie tych stosunków funkcjonalnych będzie poznaniem rzeczywistości. Różnica pomiędzy idealizmem i realizmem z teoretycznego punktu widzenia jest dla nas bez znaczenia. Istotne elementy bytu nazwiemy wrazeniami, o ile rozważać je będziemy jako elementy świata psychicznego. Zadaniem nauki jest tylko odnalezienie prawidłowego związku, zachodzącego między wszystkimi zdarzeniami. Czyli, że z konieczności nauka dąży do monizmu.

Być może, iż Mach zbyt pospiesznie łączy się z wielkimi trudnościami. Owe „elementy“ wspólne fizyce i psychologii przedstawiają się u niego, jako coś nieokreślonego i mistycznego, podobne do mgły gęstej, jeszcze nieukształtowanej i niezróżniczkowanej. Bo choć

w samej rzeczy różnica pomiędzy fizyką i psychologią wynika z podziału pracy, który okazał się pożytecznym, to jednakże, z chwilą dokonania takiego podziału, usunąć się on już łatwo nie da. Podział taki nabiera charakteru „przesądu“, który trzyma się uporczywie w nauce dopóty, dopóki już z kolei zupełnie ścisłe dane, zdobyte przez doświadczenie, nie wykażą konieczności nowej formy przystosowania się intelektu naszego do zjawisk. I ten fakt właśnie, że podział pracy okazał się niezbędnym i celowym, jest charakterystycznym dla całej kosmologii. Boć chyba, treść bytu nie jest tak niezłożoną, jak to przypuszcza Mach, jeżeli dla jej zrozumienia niezbędnym jest wychodzenie z założeń rozmaitych. Monizm musi być osiągnięty w drodze walki z większymi sprzecznościami niż te, jakie uznaje Mach.

W dodatku niejasnym musi się wydać u niego stosunek samych „elementów“ do ich wzajemnych funkcjonalnych zależności. Dla nich samych nie jest chyba obojętnym, czy znajdują się one względem siebie właśnie w tym określonym stosunku — i naodwrot wzajemne ich stosunki muszą chyba także zależeć od samych elementów. — Cóż jest tedy rzeczywistością? Nie może się ona składać z samych tylko zależności funkcjonalnych. Powstaje tutaj cały szereg pytań o stosunku pojedynczego zjawiska

do całokształtu zjawisk — pytań, których rozwiązanie wywrze wpływ na cały nasz światopogląd.

Mach nie zagłębił się aż tak daleko w dociekanie tych problematów. Nie umniejsza to jednak wartości jego prac. Nietylko poruszyły one myśli w tym kierunku, lecz przyniosły zarazem owoce realne, to też zainteresowanie się nimi wciąż zdaje się wzrastać.

3. W teoryo-poznawczych swych poglądach Henryk Hertz (ur. w 1857 w Hamburgu, zm. w 1894 jako profesor fizyki w Bonn) zbliża się do Macha. Ten genialny, przedwcześnie zmarły, badacz wsławił się przede wszystkim przeprowadzeniem eksperymentalnego dowodu tożsamości zjawisk świetlnych i elektrycznych, t. j. odkryciem, które potwierdziło słuszność przeczucia Örsted'a, idei Faraday'a, wreszcie obliczeń, dokonanych przed Maxwell'a. W mowie wypowiedzianej w roku 1889 na kongresie niemieckich przyrodników wyłożył on odkrycia swoje w formie jasnej i przystępnej („O stosunku światła do elektryczności“). Helmholtz, jego nauczyciel, w słowie wstępnem do trzeciego tomu pism Hertza podał nam charakterystykę osobistości i koleje rozwoju naukowego tego niezwykle wybitnego badacza. Tu zajmiemy się jedynie pytaniem, jak pojmował on podstawowe zasady swojej nauki, jak rów-

nież charakterystyką pracy, mającej za cel⁷ poznanie, podaną przez samego autora. W tej kwestyi wyraził on swoje poglądy w pewnej, jasnej i głębokiej rozprawie, a mianowicie we wstępie do swoich „Zasad mechaniki“.

Zadaniem nauki jest przewidywać przyszłość opierając się na przeszłości. W tym celu tworzymy sobie obrazy czyli symbole, mające tę własność, że konsekwencye ich logiczne będą stale i dokładnie odbijały w sobie konsekwencye naturalne rzeczy przez się wyobrażanych. Doświadczenie wskazuje, iż jest to możliwe, co znowu świadczy o zgodności przyrody i naszego ducha. Trzeba jednak dobrze o tem pamiętać, że obrazy nasze powinny odpowiadać rzeczywistości jedynie pod tym względem, t. j. pod względem uzgodnienia konieczności logicznych z jednej strony, a naturalnych z drugiej. Czy i pozatem jeszcze pojęcia nasze są zgodne z rzeczywistością — o tem doświadczenie nie powie nam nigdy.

Jeżeli będziemy w stanie stworzyć kilka obrazów — jednakowo logicznych i dających się konsekwentnie stosować — to damy pierwszeństwo temu, który będzie najmniej złożonym. Oczywiście jest, że nie będziemy w stanie wyłączyć czynników niepotrzebnych i niedających się zastosować, a to dlatego, że przy tworzeniu symbolów objawia się zarazem stale natura na-

szego własnego ducha. Prostota tych obrazów może być coraz większą, za każdym jednak razem sprawdzić należy praktyczną użyteczność symbolu. Mniemanie, iż natura sama używa sposobów najprostszych — nie daje się uzasadnić.

W swoim wykładzie mechaniki Hertz ma zamiar poprzestać jedynie na symbolach czasu, przestrzeni i masy, uważając pojęcia takie jak „siła“ (energia) i „atom“ za zbyteczne. Nie jesteśmy w stanie poddać obserwacyi ani sił, ani atomów. To zaś, co widzimy — jest zawsze poruszającą się masą. I otóż zarazem w tem co widzimy, nie spostrzegamy ani zupełnej prawidłowości ani ścisłych związków. Dlatego też musimy powziąć przypuszczenie, iż różnorodność zjawisk rzeczywistego świata większą jest, niż różnorodność zjawisk świata objawionego naszym zmysłem. Chcąc otrzymać kompletny i prawidłowy symboliczny obraz świata, zmuszeni jesteśmy domyślać się rzeczy niewidzialnych, ukrytych poza temi, które widzieć możemy. Zrobimy najprościej, jeżeli to ukryte wyobrazimy sobie znowu jako masy uruchomione, pod tym jedynie względem różne od mas widzialnych, że niedostępne naszym zmysłem i zwykłym naszym narzędziom poznawczym. O „sile“ (energii) mówimy tylko wtedy, gdy określić mamy stosunek wzajemny dwóch rodzajów ru-

chu; przez „siłę“ — rozumiemy częściowo przyczynę, częściowo skutek pewnego ruchu, tak, że jest ona pojęciem pochodnem. Również i wyobrażenie „atomu“ jest czystą abstrakcją; dany nam bowiem bywa zawsze tylko systemat materalny, nigdy zaś pojedynczy punkt masy.

Samo przez się jest zrozumiałe, że już mechanice wyłącznie trzeba pozostawić rozstrzygnięcie o tem, czy zadowoli się ona przesłankami, na których poprzestaje Hertz. Tu zaś interesować nas będzie stwierdzenie naoczne, w jaki to sposób próbował wyjaśnić sobie wybitny badacz przyrody istotę swej intelektualnej pracy. A że rodzaj tego wyjaśnienia uzależniany będzie od właściwości tej dziedziny, której się Hertz specjalnie poświęcił, to chyba jest już nie do uniknięcia. Wielkie odkrycie Hertza polega na wykazaniu, iż elektryczne drgania przedstawiają też same właściwości, co i promienie świetlne, lub promienie ciepła, z czego wynika, że w przestrzeni zachodzić musi jeszcze wiele innych rodzajów ruchu — prócz tych, na jakie zmysły wskazują nam bezpośrednio. Rzecz naturalna, że wobec tego niewidzialne masy i ruchy z konieczności odegrały główną rolę w naukowej wyobraźni Hertza. Wielkiego poprzednika miał on pod tym względem w Faraday'u; ten ostatni usiłował mianowicie wykluczyć sferę zjawisk, niepodległych zmysłom, i dlatego też wątpił, by

próżna przestrzeń, lub działanie siły na odległość mogły istnieć w rzeczywistości. Jest wogóle wątpliwe, czy możemy się zupełnie obejść bez pojęcia siły (energii); to też i Hertz chce je właściwie tylko obniżyć do znaczenia pojęcia podporządkowanego i pochodnego. Być może, iż doszedłby on do innego na tę sprawę poglądu, gdyby się był bliżej zajął zagadnieniem przyczynowości. Zasadę przyczynowości — jako przesłankę konieczną — ustanawia i przyjmuje on jedynie w formie hipotezy zasadniczej, iż pomiędzy rozmaitemi względem siebie położeniami systematów materialnych — istnieją pewne stałe, prawidłowe stosunki. Zagadnienie przyczynowości staje przed nami dopiero wtedy w sposób wyrazisty i nieunikniony, gdy zatrzymamy się na poszczególnym momencie, w którym ma już zniknąć stan poprzedzający, a nowy z kolei nie nastąpił jeszcze. Tutaj pojęcie siły oznacza oczekiwanie tego, co nastąpi, pewność wewnętrzną, iż ten przyszły stan będzie związany w sposób prawidłowy ze stanem minionym. I otóż sam Hertz powiada także, że rozprawiamy o sile w tym samym czasie, kiedy odbywa się proces, z pomocą którego z minionych doświadczeń wysnuwamy te, co nastąpić mają (Wstęp, str. 14). Ale, wzięte pod pewnym kątem widzenia, całe życie nasze składa się z takich właśnie momentów, i — wobec tego — stale wyczuwamy

potrzebę tego „pojęcia pomocniczego“, i — mianowicie — tem bardziej, im bardziej intensywną jest nasza praca intelektualna (34).

Hertz różni się od Macha tem, że silniej podkreśla pierwiastek symboliczny naszych pojęć, niż pierwiastek ekonomiczny. Główne dążenie jego zmierza w kierunku zdobycia zupełnie przejrzystych symbolów i jeżeli wyrzekłby się on najchętniej zupełnie — takich pojęć, jak „siła“ i „atom“, to przyczyna tego tkwi, zapewne, w niemożności znalezienia dla nich wykładników pogładowych. Albo umysłowość Hertza odznaczała się stanowczą przewagą obrazów wzrokowych, albo też decydującą była dla niego wyższość symboli wzrokowych nad motorycznymi (muskularnymi), polegająca na tem, iż poddają się one bezpośrednio mierzeniu. Siła jest symbolem, odwołującym się do znanego nam uczucia natężenia mięśni; a właśnie to ostatnie daje się jedynie zmierzyć przy pomocy ruchu, jaki samo spowodowało (35).

Wysoce interesującą jest dla mnie ta okoliczność, że definicya Hertza, dotycząca prawdziwości symboli naukowych, dokładnie odpowiada definicyi jego nauczyciela, Hełmholza, będącej zarazem jedyną, jaką dać możemy definicyą prawdziwości naszych wrażeń zmysłowych. Helmholz w „Optyce fizyologicznej“ podaje nam tę definicyę w następującem jasnym brzmieniu:

„O ile jakościowa strona naszego czucia powiadania nas o pewnej charakterystycznej własności tego zewnętrznego bodźca, którą wywołało dane wrażenie, to ta jakość odczucia może być uważaną za umówiony znak wrażenia, nie zaś za wierne jego odbicie... Taki znak może nie być ani trochę podobnym do tego, co oznacza. Stosunek wzajemny jednego do drugiego wyraża się w tem jedynie, iż ten sam obiekt, będąc bodźcem w tych samych okolicznościach — wywoła znak jednakowy... Wyobrażenia nasze o zjawiskach zewnętrznego świata nazwiemy wtedy prawdziwymi, gdy dadzą nam one dostateczne wskazania co do skutku działań naszych, dotyczących zjawisk świata zewnętrznego — i gdy pozwolą nam wnioskować prawidłowo co do oczekiwanych zmian w rzeczonyj sferze“ (36).

4. W charakterystycznym przeciwieństwie do Hertza stoi słynny chemik Wilhelm Ostwald, gdyż usiłuje on uczynić z energii pojęcie podstawowe, gdy Hertz pragnął właśnie toż samo pojęcie całkowicie usunąć. Interesującym byłoby stwierdzenie, czy u Ostwalda nie przeważają wyobrażenia motoryczne, tak jak u Hertza zdają się przeważać wzrokowe. Równie dobrze jednak sprzeczność ta powstać mogła na gruncie różnicy ich zajęć fachowych, boć przecie chemicy mają więcej powodów do rozmyślenia nad ustosunkowaniem energii, niż

fizycy, a znowu łatwiej zdarzyć się może, że ci ostatni mają do czynienia z szematami wzrokowymi, które w oczach chemików są bardziej typowo-hipotetyczne.

Ostwald (ur. w r. 1853, od r. 1887 jest profesorem chemii w Lipsku) zwalcza wszelki materializm, chce on bowiem materję sprowadzić całkowicie do pojęcia energii. Ta myśl przewodnia zjawia się po raz pierwszy w jego mowie, wygłoszonej na kongresie przyrodników niemieckich („Przez zwyciężenie materializmu w nauce“), szczegółowo zaś jest rozwinięta w jego „Filozofii przyrody“ (1902), dziele poświęconem Machowi. Ostwald starał się następnie współdziałać w opracowaniu naukowem takich zagadnień, które leżą na linii granicznej pomiędzy nauką przyrodniczą i filozofią, i w tym celu założył nowe czasopismo: „Roczniki filozofii przyrody“.

Wszystko jest energią i poza nią nic nie istnieje! Oto twierdzenie zasadnicze Ostwalda. Pojęcie energii obejmuje wszystkie własności materji: masa jest zdolnością powstania energii ruchu; wypełnienie przestrzeni jest przejawem energii objętościowej; waga jest pewnym rodzajem energii położenia; własności chemiczne są rozmaitemi rodzajami energii, jaka występuje przy przemianie materji. Energia jest pracą, albo tem wszystkiem, co z pracy powstaje, lub

w pracę się przemienia. Jest to najszersze pojęcie, jakie kiedykolwiek wytworzyła nauka. Ogarnia ono zarówno pojęcie trwania (substancyalność), jak i pojęcie działania (przyczynowość). Jeżeli będziemy rozumieli pod substancją to, co trwa, to mamy w energii prawdziwą substancję. Spływając ze słońca, rozlewa się ona po całej ziemi, przyczem albo znajduje bezpośrednie zastosowanie, albo też nagromadza się pod postacią energii chemicznej, aby w następstwie już być użytą w działalności życiowej.

Do wytworzenia pojęć takich, jak „materia“ i „ciało“ znajdujemy powód wtedy dopiero, gdy połączenia różnych rodzajów energii wywołują złożony stan równowagi. Aby się cośkolwiek w y d a r z y ć mogło — muszą zachodzić różnice napięcia w rozmaitych rodzajach energii. W rzeczywistości istnieją tylko stany mniej lub więcej zbliżone do zupełnej równowagi. Zasada zachowania materii albo pierwiastków materialnych oznacza jedynie, iż te pierwiastki po każdym dokonaniem połączeniu, do którego weszły jako czynniki składowe, mogą wciąż nanowo być wytworzone.

Ponieważ poza tecryą poznania chciał dać Ostwald filozofię przyrody, więc też usiłuje on podciągnąć życie świadomości pod te same punkty widzenia, jakie stosował do badań nad całą przyrodą organiczną i nieorganiczną. Świado-

mość, według jego zapatrywania, jest również energią. Ta okoliczność, iż wszystko, co jest na zewnątrz nas, wyobrażamy sobie jako energię, daje się wytłómaczyć tem właśnie, że wszystkie akty, odbywające się w świadomości naszej, są pochodzenia energetycznego. Ostwald stara się to udowodnić przez analizę uwagi, pamięci, zdolności porównywania i chcenia. Wskazuje na syntetyczny charakter świadomości, podkreślany już tak silnie przez Kanta, przejawiający się w tem, iż wszystkie przeżywane przez nas stany psychiczne znajdują się w ścisłym związku wzajemnym, a to dlatego, że powstały w jednym i tym samym mózgu — czy też duchu. A przez ten związek przejawia się energia świadomości. Wyobrażenia nasze o świecie zewnętrznym uwarunkowane są naturą świadomości naszej — to też nic w tem niema zadziwiającego, że zachowują one pewne specyficzne cechy tej ostatniej. Znaczenie takich zjawisk, które dotyczą świadomości, polega na tem, że dzięki im otrzymujemy możliwość gromadzenia doświadczeń, a co za tem idzie — możemy porównywać dawne przeżycia z nowymi.

Ostwald przypuszcza, że tym sposobem rozstrzygnął już problemat o wzajemnym stosunku pomiędzy zjawiskami psychicznymi i fizycznymi. Z drugiej strony jednak określenie przezeń energii duchowej jako „nieświadomej

i świadomej energii nerwowej* już samo przez się wykazuje jasno, iż problemat ten powstawać na nowo wciąż będzie, gdyż pozostanie otwartą kwestya odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób dokonywa się przejście od nieświadomej do świadomej energii nerwowej. Odpowiedzieć, iż dokonywa się to przy pomocy uwagi — nie zda się na wiele, gdyż przecie wychodzimy z założenia, iż uwaga jest nieodłączną od świadomości — a więc poruszamy się w błędnem kole. Przypuściwszy naodwrot, że uwaga jest nieświadomą, nie zrozumiemy chyba łatwo, jakim to sposobem powstać mogła świadomość ze współdziałania dwóch nieświadomych procesów. Wogóle, pojęcie nerwowej energii u Ostwalda zjawia się jako pojęcie nawskroś mistyczne.

Znajduje się to w związku z tą okolicznością, że teoria energii Ostwalda opiera się przede wszystkim na danych doświadczalnych ze świata zjawisk zewnętrznych. Energię określa on, jako to, co z pracy wynika i w pracę się przeistacza. Praca zaś, o której tu mowa, polega na przewyciężeniu oporu względem jakiegokolwiek ruchu. Ostwald jest więc w stanie tylko pozornie odrzucić własności geometryczne w swoim pojęciu energii; te ostatnie są równie zasadnicze jak i własności czysto dynamiczne. Energia i masa są to pojęcia współzależne (korrelatywne), z których jedno określa drugie. Masę

poznajemy po stosunku stałym, jaki zachodzi pomiędzy energią i powiększeniem szybkości ruchu, energię zaś poznamy wtedy dopiero, gdy masa i powiększenie szybkości ruchu są nam wiadome. O zwiększeniu szybkości ruchu dowiadujemy się zapomocą mierzenia stosunków, dotyczących przestrzeni i czasu. A więc i przez stworzenie pojęcia fizycznej energii nie wydościliśmy się jeszcze ze sfery stosunków przestrzennych. Podobnie jak nie udało się Machowi i Hertzowi odrzucić pojęcia siły, tak również nie udało się to i Ostwaldowi w stosunku do pojęcia materji. Zresztą dotychczas nie udało się ani jemu ani nikomu innemu stworzyć takie pojęcie energii, któreby mieściło w sobie zarówno pojęcie energii psychicznej, przejawiającej się w łączeniu i dzieleniu pierwiastków świadomości, jak i pojęcie energii fizycznej, przejawiającej się jako przewyciężenie oporu w przestrzeni.

II. HISTORIA NATURALNA ZAGADNIENÍ.

Drogą filozoficzną doszedł Ryszard Avenarius do poglądu na sprawę poznania, pokrewnego poglądom Maxwell'a, Hertza i Macha, poglądom, które dwaj pierwsi osiągnęli przez rozmyślanie nad podstawowemi zasadami swej nauki,

Mach zaś dzięki studjom nad historią wiedzy przyrodniczej.

Avenarius (ur. w r. 1843) odbywał studia uniwersyteckie w Lipsku. Tam dzięki fizyologowi Ludwigowi został zaprawiony do ściśle mechanistycznego pojmowania natury w stosunku do zjawisk organicznych, pod kierunkiem zaś filozofa Drobischa zapoznał się z filozofią Herbart'a i jego teorią o wyobrażeniach, jako przejawach samozachowawczych tendencji, właściwych duszy naszej. Również studia nad Spinozą wywarły nań wpływ wielki, gdyż one to postawiły go oko w oko wobec wspaniałej próby ściśle systematycznego doprowadzenia wszystkich myśli aż do jednej jedynej, będącej na początku. Pierwsze jego dzieło traktuje o filozofii Spinozy („Rzecz o pierwszych obu fazach panteizmu Spinozy“. 1868). Z subtelną przenikliwością starał się on tutaj wykazać, iż systemat Spinozy powstał przez zlanie się trzech różnych szeregów myśli, a mianowicie: religijnego, który się wyraża w pojęciu Bóstwa — przyrodniczo-naukowego w pojęciu natury — i wreszcie abstrakcyjno-metafizycznego, wyrażonego w pojęciu substancji. Ostatecznie zaś wszystkie te trzy pojęcia są u Spinozy jednoznaczne i wyrażają jedno i to samo (deus = natura = substantia). Systematyczne ujęcie kwestyi poznania znajdujemy po raz pierwszy w rozprawie Avenarius'a

„Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung“ (1876)¹⁾. Zasadniczymi przesłankami, które go do podjęcia tej kwestyi przygotowały — i we wspomnianem dziele swój wyraz znalazły — były: dążność sprowadzenia świata organicznego do rzędu zjawisk mechanicznych, dalej pogląd na wyobrażenia, jako na wyraz tendencyi samozachowawczej i, wreszcie, studia nad najdalej posuniętą systematyczną próbą stworzenia teoryi tożsamości. Avenarius przedewszystkiem konstatuje tutaj fakt, iż siła wyobraźni, którą rozporządza świadomość nasza, nie jest bynajmniej nieskończoną; a przeto świadomość musi stosować zasady ekonomii do swoich funkcji myślowych. Otóż świadomość usiłuje to, co jeszcze nie jest przez nas poznane, wyrazić przez pojęcia już wiadome — i taką będzie np. wszelka czynność „ponownego rozpoznania“ oraz wszelkie t. zw. „pojmwowanie“. Czyli, że wogóle usiłuje ona zredukować do minimum wszelkie różnice, wszelką różnorodność. I otóż właśnie filozofia jest dążnością do przemyślenia całokształtu danych doświadczalnych przy użyciu możliwie naj-

¹⁾ „Filozofia, jako myślenie o świecie, zgodnie z zasadą najmniejszego nakładu siły. Prolegomena do krytyki czystego doświadczenia“. 1876.

mniejszego wysiłku. Filozofia usiłuje dojść do czystego doświadczenia przez wykluczenie ze sfery poznania wszystkich tych wyobrażeń, które nie są zawarte w tem, co nam jest bezpośrednio dane. Dopiero, gdy to osiągnięciem zostanie, nie będziemy zużywać na przemyślanie danych doświadczalnych wysiłku większego nad ten, jakiego dane te same przez się wymagają.

W r. 1877 został Avenarius profesorem filozofii w Zurychu i tu opracował i wykończył główne dzieło swoje „Krytykę czystego doświadczenia“ (1880—1890). Jest to teoria problematów, usiłująca wytłómaczyć warunki ich powstania i zanikania jedynie drogą czysto biologicznego i psychologicznego badania. Avenarius chce zająć wobec problematów stanowisko psychofizycznego eksperymentatora, lub też stanowisko psychiatry, i tem samem badać je ściśle według metody przyrodniczej. Według niego, można konstatować stały proces zbliżania się do „czystego doświadczenia“, polegający na coraz dokładniejszym usuwaniu z pojęć — tych wszystkich czynników myślowych, których same przez się dane doświadczalne nie zawierają. I otóż zbliżamy się już do czysto empirycznego wyobrażenia o świecie. O tem, jakie cechy musiałyby odznaczać takie wyobrażenie świata, mówi on szczegółowiej w dziełku swem „Ludzkie pojęcie o świecie“ (1891). Dziełko to

uzupełnia wspomniane najważniejsze dzieło Avenariususa, gdyż tu mianowicie szuka on przyczyny „nieczystości“ doświadczenia w naszym animizmie, albo wogóle w potrzebie naszej pojmowania rzeczy przez analogię z nami samymi.

Dzieło Avenariususa jest owocem głębokich dociekań i opiera się na olbrzymim materiale obserwacji i przykładów. Zaszkodził jednak wpływowi tego dzieła sam Avenariusus przez wprowadzenie w niem nazbyt sztucznej i niepotrzebnej terminologii, która odstrasza wielu czytelników. Tkwi w tem coś tragicznego, iż z tego tylko powodu wybitny wytwór myśli jego nie zdobył sobie w szerszych kołach uznania, na jakie zasługuje. Nadmierna praca, której się z zamiłowaniem oddał, zrujnowała tymczasem jego zdrowie. Napróżno już szukał on złagodzenia cierpień w miejscowościach kuracyjnych, np. w Skodsborg pod Kopenhagą, gdzie podczas spacerów naszych w Tiergartenie — po raz pierwszy zostałem przezeń wtajemniczony w jego „czyste doświadczenie“. Zawarłem z nim znajomość dawniej jeszcze — w Zurychu. W kilka lat potem (1896) umarł Avenariusus. Niezwykła energia umysłu połączona z wrażliwością na sztukę — i otwarte, a przytem łagodne usposobienie — oto są główne rysy duchowej jego fizyognomii, które zachował w pamięci każdy, kto tylko miał sposobność poznać go osobiście.

Charakteryzując filozofię Avenariususa, nie mam zamiaru ani się trzymać ściśle jego wykładu, ani też stosować jego terminologii. Po kilkakrotnem przestudyowaniu głównego dzieła jego stało się dla mnie jasnem, iż zasadnicze jego myśli dadzą się przedstawić w formie znacznie prostszej — w porównaniu z własnem jego przedstawieniem — i że dopiero tak uproszczone mogą uzyskać pełne prawo obywatelstwa.

Avenarius chce nam dać historję naturalną zagadnień i w tym celu stara się wykazać drogą badań fizyologicznych, biologicznych i psychologicznych — w jakich warunkach powstają problemy, jak nabierają one następnie ostrych cech aktualności i jak wreszcie stopniowo znikają z widowni. Materiału do tych badań nie waha się Avenarius czerpać, skąd się da, wychodząc z założenia, iż zarówno dziecko, jak człowiek w stanie dzikim, jak mąż czynu, czy wreszcie człowiek wierzący — posiada swoje problemy, tak samo, jak je posiada uczony i filozof. Wszyscy oni są tutaj zrównani, gdyż chodzi tu o coś takiego, co konsekwentnie wypływa z naturalnego ustroju stosunków ogólnoludzkich. Ta tylko zachodzi pomiędzy nimi różnica, że stawianie i rozwiązywanie problemów w nauce bardziej się zbliża do „czystego doświadczenia“, t. j. do odtworzenia danych doświadczalnych bez domieszki subiektywnych czynników.

Wszędzie, gdzie tylko powstaje zagadnienie, będzie ono zawsze wskaźnikiem stosunku napięcia („nierównowagi życiowej“—Vitaldifferenz“) pomiędzy osobnikiem i jego otoczeniem. Napięcie to powstaje wskutek tego, że bodźce, pochodzące od otoczenia, wymagają energii albo większej, albo mniejszej od tej, jaką może rozporządzać dany osobnik. Jeżeli bodziec (R) i energia (E) zupełnie sobie odpowiadają (wyrazić to możemy formułą: $R = E$), mamy wtedy do czynienia z najwyższym stopniem zachowania życiowego („das vitale Erhaltungsmaximum“). Osobnik rozpoznaje wtedy środowisko, czuje się zadowolonym, spokojnym i polega zupełnie na spostrzeżeniach i wyobrażeniach własnych. Jeżeli zaś zmiana otoczenia wywoła potrzebę nowej, a przedewszystkiem zwiększonej pracy osobnika, w porównaniu z poprzednią, gdy tymczasem energii nie przybyło, lub też pozostał niezmiennym sposób, w jaki energia stosowaną była, to powstaje zagadnienie (stosunek ten może być wyrażonym przez: $R > E$). Osobnik odkrywa pewne wahania, wyjątki i sprzeczności, jakie wykazują dane przedmioty — wydają mu się one „czemś innym“ od tego, co znał przedtem, a może nawet jakby „czemś cudownem“. I oto pewność siebie już go odeszła. Czuje się on obcym wśród świata; rozpoznanie środowiska staje się dlań na razie niemożliwe. Wszelki

problemata rzeczywisty jest niby pewnego rodzaju nostalgia — i wywołuje namiętne dążenie do usunięcia tego poczucia obcości. Ze wzrostem kultury, wykształcenia i zasobu wiadomości wzrasta i możliwość podobnych uczuć. A teraz, gdy, naodwrot, energia przewyższy co do siły bodźce, albo gdy te ostatnie słabną, lub gdy ich ubywa, (co można wyrazić formułą: $E > R$) — to znowu przed osobnikiem staje zagadnienie, wywołane tym razem wskutek przyczyny wręcz odmiennej. Bo oto nie znajduje on zastosowania dla całego zasobu energii. Część energii staje się wolną i zużywa się w kierunku niezwykłym i niewskazanym — jak dotychczas — przez dane środowisko. Jest uczucie tęsknego dążenia wdał, szuka się niebezpieczeństw — cierpienia zaczynają pociągać. I oto następują epoki ruchów emancypacyjnych, czasy burz i parcia naprzód — wogóle, jest to epoka praktycznego idealizmu. Przy tej ostatniej formie zatrzymuje się Avenarius tylko przelotnie. Uważa tylko za możliwe, jako na przedstawicieli tej formy powołać się na imiona Rousseau i innych „subiektywnych myślicieli“. Zaś Hume np. w swojej psychologicznej teorii poznania przykładał wielką wagę do tego właśnie momentu, a jak to później zobaczymy, Guyau i Nietzsche również tylko na tym momencie budują całą swoją filozofię.

Avenarius najbardziej zajmuje taki stosu-

nek, kiedy bodźce wymagają pracy innej, lub większej, niż ta, jaka w danej chwili ściśle odpowiada energii osobnika (formuła: $R > E$). Badając bliżej rezultaty tego stosunku Avenarius dochodzi do wniosku, iż najbardziej naukowym, a więc najbliższym „czystego doświadczenia“ musi być tutaj fizyologiczny sposób traktowania kwestyi. Dzięki bowiem niemu wszystkie te procesy, które, powstawszy same z procesu stawiania problematów, już się wyodrębniły — będziemy mogli rozważać jako procesy, zachodzące w centralnym układzie nerwowym. To zaś, co wypowiada osobnik o stanach przez się przeżywanych, podczas gdy się w nim odbywa naprzd powstanie problemu, później praca nad jego rozstrzygnięciem, i wreszcie samo rozstrzygnięcie problemu — powinniśmy uważać tylko za symptomat zmian, dokonywujących się w centralnym układzie nerwowym. Otrzymujemy w ten sposób dwa szeregi („szeregi życiowe“ — „Vitalreihen“): subiektywny, wyrażający się w oświadczeniach samego osobnika — i obiektywny, na który składają się zmiany zasze w centralnym układzie nerwowym. Pierwszy szereg jest matematyczną funkcją drugiego, wskutek czego można określić go słowem „uzależniony“, zaś drugi określimy, jako „niezależny“ szereg życiowy. Określenie szeregu obiektywnego, jako „niezależnego“, opiera się

zresztą jedynie na względach praktycznych. Sam przez się bowiem stosunek wzajemny obu tych „szeregów życiowych“ mógłby być równie dobrze odwróconym. Ostateczny punkt wyjścia do rozstrzygnięcia tej kwestyi wskazał Avenarius kiedyś przygodnie podczas rozmowy i wyraził go następującemi słowy: „Nie znam pojęcia „fizyczny“, ani „psychiczny“, znam zato „coś trzeciego“. Okazuje się jednak po bliższem zbadaniu tej teoryi, iż mniemanie Avenariususa, jakoby udało mu się oprzeć systemat swój na obiektywnym szeregu życiowym—było tylko złudzeniem. Pierwszy tom jego dzieła ma być poświęcony systematycznemu rozbirowi tego szeregu, zaś rozbirowi subiektywnego szeregu — tom drugi. Ale oto widzimy, iż dla tomu pierwszego charakterystycznym jest zupełny brak przykładów specjalnych. Przykłady takie zjawiają się dopiero w tomie drugim—i są wszystkie z rodzaju „subiektywnych“. Największe bogactwo materiału faktycznego znajduje się więc w szeregu subiektywnym, usystemizowanie zaś szeregu obiektywnego udaje mu się jedynie w formie czysto schematycznej i przytem pełnej luk. Pozatem nawet ten niezupełny schemat dopiero wtedy staje się zrozumiałym, gdy poszukamy dlań odpowiednich korrelatów psychologicznych. Powyższy stan rzeczy jest charakterystyczny dla wzajemnego stosunku psychologii i fizjologii.

Zawiera on w sobie zarazem ostrzeżenie przed powzięciem mniemania, iż osiągamy wyższy stopień „naukowości“, proklamując metodę biologiczną, jako jedynie właściwą w zastosowaniu do kwestyi w rodzaju tej, o jakiej tu mowa (37).

Szereg życiowy jest procesem, za pomocą którego osiąga się nowy stan równowagi, wtedy, gdy poprzedzający stan równowagi uległ wstrząśnieniu przez postawienie problemu. Ma on trzy okresy rozwoju, które określić możemy (aby już pozostać przy szeregu subiektywnym) jako: dążenie, pracę i wyzwolenie. Z kolei, pierwszy okres może się znowu przejawiać rozmaicie: jako uczucie braku i tęsknoty, jako pożądanie, zwątpienie, strach lub ból, jako żal wreszcie lub rozczarowanie. Przytem pamiętać trzeba, iż mówimy tutaj zarówno o zagadnieniach i „różnicach napięcia“, spotykanych w życiu praktycznym, jak i o tych, z którymi mamy do czynienia w dziedzinie czystej teorii. Okres drugi wystąpić może w formie: działania, lub chęci działania, jako walka, lub jako działalność zrównoważona, jako zuchwałé zamierzenie, przez które osobnik naraża siebie, lub też jako cierpliwe gromadzenie wszystkich danych, potrzebnych do rozwiązania zadania. Trzeci okres — jest to czas uczucia zwycięstwa, lub też uczucia zaspokojonego pragnienia.

Trzecie stadyum (rozwiązanie problemu,

deproblematyzacja) może być osiągnięte różnymi sposobami. Jeżeli naprężenie energii jest mniej znaczne, to może być usunięte przez restytucję, przyczem jednak albo zachodzi zmiana otoczenia, dzięki czemu powraca stan poprzedni, albo też indywiduum przystosowuje się chwilowo. Jeżeli zaś naprężenie energii jest większe, to musi nastąpić zastępstwo (Substitution) przy pomocy przyzwyczajania, czy ćwiczenia, albo drogą rozwoju nowych stanów lub zdolności. Całkowite rozstrzygnięcie problemu wymaga rozwoju takich funkcji, któreby odpowiadały stałym i powszechnym stosunkom, nastęrczanym przez otoczenie, tak żeby indywiduum na przyszłość było niezależne od głównych zmian. Przy restytucji „tęsknota do domu“ prowadzi nas do starego ogniska; przy zastępcstwie — pcha nas do stworzenia nowego. To rozstrzygnięcie może być czysto indywidualne (np. przy światopoglądzie, właściwym jednej tylko osobie); może być i socyalne (np. w religii narodowej) lub uniwersalne (np. w nauce). Treścią logiki formalnej są formy, w których, jak się okazało, szereg życiowy może znaleźć ogólne rozwiązanie. Różnice są tu zredukowane do minimum, a tak zwana zasada tożsamości wymaga tylko takiej redukcji, by przy jej pomocy było osiągnięte tak zwane „minimum heterotyczności“, czyli możliwie mała różnorodność treści doświadczenia. Chodzi o wy-

łączenie elementów, mających tylko indywidualne i przejściowe znaczenie i pochodzących z dziedziczności lub podania, a zatrzymanie tych, które ciągle znajdują zastosowanie. Jeżeli nazwiemy pierwsze literą α , drugie zaś a , to możemy powiedzieć, iż chodzi o to, żeby w formule: $y=f(a, \alpha)$ α równało się zeru. Tym sposobem indywidualne lub socyalne rozstrzygnięcie problemu staje się uniwersalnem, a my zbliżamy się do czystego doświadczenia tem bardziej, im więcej obserwacji leży przed nami i im bardziej są one przemyślane. Logicznie mogą być przyjęte koniec końców tylko te elementy, które mają znaczenie ogólne (to jest a , nie zaś α).

Istnieje jednak różnica pomiędzy słusnością logiczną a biologiczną. Może się zdarzyć, że indywidua, narody i epoki nie mogą obyć się bez pewnych wyobrażeń, chociaż te ostatnie nie mają powszechnej ważności (tj. należą do klasy α , a nie do klasy a). Wtedy powstają „formy ochronne“ (Schutzformen), uchylające się z pod kontroli doświadczenia. Tu należy wiele elementów światopoglądu indywidualnego, religii narodowej, systemów filozoficznych i naukowo-przyrodniczych hipotez i zasad. Takie „formy ochronne“, naturalnie, nie pozostaną niezmiennemi; to, co biologicznie niezbędne, będzie się zmieniało wraz ze zmianą stosunków. Być może, że ich moc

oparta jest właśnie na ich niezbędności; w takim razie ich znaczenie „postuluje się“.

To, co dla jednego jest problematem, nie zawsze jest nim dla drugiego, czy to dlatego, że ten drugi mniema się być w posiadaniu jego rozstrzygnięcia, czy też dlatego, że warunki powstania problemu nie istnieją u niego; co dla jednego jest zagadnieniem, to drugiemu może się wydawać rozwiązaniem zagadnienia (np. stworzenie z niczego).

Czysto subiektywny symptomat („pewność“, „samo przez się zrozumienie“) nie gwarantuje nam jeszcze tego, że jest osiągnięte prawdziwe rozstrzygnięcie (absolutna deproblematyzacja) i że nie zostanie postawione nowe zagadnienie (nie nastąpi problematyzacja). Zawsze może wyzwalać się nowy szereg życiowy. póki ciągle powtarzane podrażnienia nie doprowadzą do całkowitego odłączenia się niepotrzebnych i niedających się utrzymać pobocznych wyobrażeń (α), tak iż nie będzie się wyzwalała ani inna, ani większa energia, niż potrzeba (a). Taki proces odłączania się odbywa się ustawicznie i za pomocą jego zbliżamy się do minimum różnorodności. Stanowisko czystego doświadczenia charakteryzuje się głównie tem, że z tego stanowiska poznanie przedstawia się, jako polegające przeważnie na opisie, operującym, ile

się da, ilościowymi, a nie jakościowymi znakami, wykazującym w tym celu nieustannie różne ekwiwalenty i wyprowadzającym to, co następuje z tego, co minęło. W zastosowaniu praktycznym odbywa się rozwój analogiczny, ponieważ okazuje się, że najtrwalszym życiem socyalnym jest takie, w którym różnice społeczne zredukowane są do minimum. Dlatego jest możliwe, że pojedyncza część społeczeństwa, nie mogąc żyć, gdy żyje na koszt innych — żyje, pracując dla zachowania całości.

Avenarius sam przyznaje, że czyste doświadczenie może być osiągnięte tylko w przybliżeniu. Powinien był kłaść większy nacisk na to przybliżenie, a wtedy jego sposób pojmowania zagadnień byłby bardziej owocny. Rzeczywiście przy czytaniu go otrzymuje się wrażenie, że to nasz błąd, iż nie stoimy na stanowisku czystego doświadczenia; nie może to być jednak naszą winą, skoro to stanowisko nie daje się całkowicie osiągnąć. Czyste doświadczenie jest u Avenariususa tem, czem u Platona czysta idea. Nasze poznanie rzeczywiste ciągle pracuje nad tem, żeby osiągnąć czystą ideę lub czyste doświadczenie. Powinniśmy jednak zrobić krok dalej. Czyż może samo czyste doświadczenie obejść się bez pojęć pomocniczych (α), jeżeli ma pozostać doświadczeniem? Przecież nie możemy zlać się w jedność z „otoczeniem“; będzie ono w dal-

szym ciągu nas „otaczało“, chociażby nasze doświadczenie było jaknajbardziej „czyste“ od elementów subiektywnych; różnica między niem i nami nie będzie usunięta. Już stąd, że coś nam jest dane, wynika, iż elementy subiektywne istnieją. Pierwotnie Avenarius stawiał sobie za zadanie próbę zbudowania filozofii w formie myślenia o świecie z jaknajmniejszym nakładem sił; taka próba, według jego zdania, musiała prowadzić do „czystego doświadczenia“ Ale ekonomia myślenia prowadzi nieodwołalnie do symbolizmu, ponieważ nie można dowieść, że względ ekonomiczny (zasada prostoty) jest zasadą czysto ogólnego, a nie po części i subiektywnego znaczenia. W każdym razie zasada ekonomii myślenia nie wyklucza konieczności stosowania pojęć pomocniczych, tak samo, jak niema takiego ekonomicznego gospodarstwa, któreby nie potrzebowało garnków i opału. W tym punkcie Avenarius odstępuje od wyżej wymienionych filozofów - przyrodników; tamci jasno widzieli związek pomiędzy ekonomią a symbolizmem, choć niejednakie znaczenie przypisywali tym dwu stronom poznania. W związku z tem jest ta okoliczność, że Avenarius zajmuje nieco dogmatyczne stanowisko względem stosunku fizjologii do psychologii. Nie widzi on, że my, mówiąc z punktu widzenia teorii poznania, „niezależny szereg życiowy“ poznajemy

za pośrednictwem „zależnego szeregu życiowego“; nie mielibyśmy żadnego wyobrażenia o centralnym systemie nerwowym i jego stanach, gdybyśmy nie posiadali wogóle zdolności tworzenia wyobrażeń, i nawet nasze terażniejsze wyobrażenia o centralnym systemie nerwowym zawdzięczamy takiemu stawianiu zagadnień i ich rozstrzyganiu, które nie odpowiadają wymaganiom „czystego doświadczenia“.

Niedostatecznie także podkreśla Avenarius to, że my ciągle podlegamy rozwojowi i że wyobrażenie idealnego epilogu może mieć znaczenie jedynie jako kryterium biegu i kierunku rozwoju. Zajmuje się on przeważnie wypadkiem $R > E$, t. j. takimi wypadkami, gdzie wymaganie pracy stawia się z zewnątrz. Ale warunkiem postępu życia — zarówno życia poznania, jak i życia woli — jest możliwość postawienia wymagania pracy także i z wewnątrz, kiedy istnieje nadmiar siły, szukającej zastosowania ($E > R$). W całej naturze życie rozpoczyna się takim nadmiarem; umożliwia on rośnięcie i rodzi nowe zawiązki. Właśnie kiedy życie silnie się budzi, dąży ono ponad to co dane, szuka nowych doświadczeń, albo wywołuje je, puszcza nowe pędy (38). Dzieje się to tam, gdzie się człowiek na coś waży, specjalnie jednak tam, gdzie ma miejsce ocena. Gdyby Avenarius, w którego zamiarach leżało napisanie „etyki czystego po-

wietrza“ (Freiluftsethik), był napotkał zagadnienie wartości i zajął się niem, to z pewnością położyłby nacisk na to, że przy wszelkiej ocenie wychodzimy poza to, co nam jest bezpośrednio dane. Elementy subiektywne nie dają się tutaj wykluczyć żadną miarą, jakkolwiek nieustannie muszą być prostowane przy pomocy obiektywnych sprawdzianów. Wrócimy jeszcze do tej kwestyi wtedy, kiedy będzie mowa o Guyau i Nietzsche.

Krytyczne te uwagi zmierzają jedynie ku temu, by usunąć niektóre subiektywne wyobrażenia poboczne (α), które mąciły wzrok przenikliwego badacza i nie dawały mu jasno spojrzeć na sprawę. Gdyby nie to — i gdyby nie odstrasząca forma, w jaką przyoblekł swe prace — jego wyborczy pomysł przedstawienia historyi naturalnej zagadnień (39) wywarłby z pewnością większy wpływ na współczesnych. Pomysł ten będzie znowu podjęty, i praca, którą on włożył w rozwinięcie tego pomysłu — nie przepadnie.

TRZECIA GRUPA.

FILOZOFIA WARTOŚCIOWANIA.

Trzy rodzaje stosunków, zachodzących pomiędzy wewnętrznymi i zewnętrznymi warunkami poznania, rozróżnione przez Avenariususa, mogą nam posłużyć do scharakteryzowania różnic, zachodzących pomiędzy trzema grupami usiłowań filozoficznych ostatniej doby. Istotną cechą charakterystyczną grupy systematycznej jest leżąca u niej w założeniu równowaga pomiędzy potrzebą i zaspokojeniem, albo pomiędzy zdolnością i pracą (a więc $E=R$). Teoryo-poznawczo-biologiczna grupa przywiązuje główną wagę do tego, iż byt może postawić przed nami inne i większe zadania, niż te, którym zdolności nasze sprostać są w stanie (a więc $E < R$). Trzecia grupa wreszcie podkreśla, iż przewaga może być po stronie sił i dążeń (a więc $E > R$), co prowadzi do oceny bytu i do usiłowań wydobycia się poza to, co nam jest dane. Współcześni przedstawiciele tego ostatniego poglądu rozpadają się na dwie grupy, ile że pomiędzy Guyau i Nietzschem daje się zauważyć głębo-

kie pokrewieństwo wewnętrzne, z drugiej zaś strony obydwa ci myśliciele tworzą pewne przeciwieństwo do Euckena i Jamesa, z ich bardziej obiektywnym biegiem myśli. U Euckena spostrzegamy wyraźną tendencję do systematu, ponieważ, podług jego przekonania, żaden głębiej sięgający pogląd na życie nie da się utrzymać, jeżeli go się nie oprze na wyraźnem uznaniu istnienia absolutnego porządku, na uznaniu „świata, dającego się pojąć“ („intelligiblen Welt“). Styka się on tutaj z idealizmem spekulacyjnym dawniejszej filozofii niemieckiej, za odrodzenie której walczy.

Stanowisko Jamesa jest bardziej niezależne. Kładzie on nacisk na osobiste doświadczenie i na konieczności zachowania otwartego horyzontu, w przeciwieństwie zarówno do naturalistycznej, jak do supranaturalistycznej dogmatyki. Pod względem sposobu interpretowania swoich potrzeb przez poszczególną jednostkę oraz pod względem tej pomocy, jaką ona, według swego mniemania, znajduje dla ich zaspokojenia, będą zawsze, sądzi James, zaznaczały się rozliczne kierunki.

Ponieważ życie i pracę Guyau i Nietzschego mamy już przed sobą w całości i ponieważ dzieła ich dzięki swej formie w szerszych kołach wpływ wywarły, niż to zwykle ma miejsce z pracami

filozoficznemi, więc dam bardziej szczegółową charakterystykę tych myślicieli.

Gyau i Nietzsche stoją obydwaj na gruncie teorii rozwoju i spodziewają się nadejścia wyższych form życiowych. Oparciem w tej nadziei jest im wiara w siłę i zdrowie życia, tudzież przekonanie, iż istnieją nieprzebrane zapasy energii, które w obecnym naszym doświadczeniu i wśród obecnych warunków życiowych nie dochodzą do głosu i nie znajdują ujścia. Pesymistycznemu „nie“ przeciwstawiają oni silne „tak“, — jeden głęboko wzruszony, z łagodną rezygnacją patrzący na zmiany i znikomość wartości, drugi pełen zaciętości i pogardy dla przeszłości, gwałtownie, konwulsyjnie wreszcie trzymający się wiary w przyszłość.

Głównem zagadnieniem dla obydwóch jest stosunek pomiędzy instynktem a refleksją, pomiędzy pierwotną niepodzielną energią życiową, a jej zróżniczkowaniem działaniem, występującem w miarę rozwoju kultury i refleksyi. Od czasu, jak pod koniec wieku 18-go zagadnienie to zostało po raz pierwszy podjęte przez Rousseau, Lessinga i Kanta, nikt nie zajął się niem tak energicznie, jak ci dwaj pisarze, którzy nas w tej chwili zajmują. Obydwaj polemizują z jednostronnością intelektualizmu, przyczem za punkt oparcia służy im świat uczuć i woli, który, według nich, nigdy nie może być całkowicie wy-

rażony w formie jasnej i racjonalnej. Podczas kiedy u drugiej grupy bogactwo zewnętrzne może grozić osiągnięciem przewagi nad myślą, tutaj wewnętrzne, z głębi ducha pochodzące bogactwo pcha myśl aż do jej granic.

W związku z tem znajduje się okoliczność, iż dzieła ich znajdują się na granicy pomiędzy filozofią i poezją. Wzruszenie i namiętność przebijają w ich dziełach na każdym kroku, nie zawsze na korzyść jasności i konsekwencji badania, z pewnością jednak na korzyść rozległości literackiego, a nawet agitatorskiego wpływu, jaki wywierają ich pisma. Myśli ich mają znaczenie raczej, jako symptomat tego, co się odbywa w duszach ludzi, żyjących najintensywniej życiem epoki współczesnej, niż jako rzeczywiste przyczynki do rozwiązania zagadnień. A już najbardziej dotyczy to Nietzschego.

Inne jeszcze zachodzi pomiędzy nimi podobieństwo: obydwaj są chorzy i ich myśli i dzieła w znacznej części powstawały w nieustannej walce z chorobą. Nie wynika stąd jednak nic, co by mogło przesądzać o wartości ich pracy. Wszak mogą być myśli, rzucające światło na sprawę życia, rodzące się tylko w takich warunkach. Może pas pograniczny pomiędzy zdrowiem i chorobą jest szczególnie pod tym względem żyzny. Dlatego musimy przedewszystkiem zbadać znaczenie i wartość obiektywną ich myśli, i potem

dopiero, po wypróbowaniu ich w ten sposób, możemy skorzystać z tego, co wiemy o osobistościach dla wyjaśnienia sobie ich kierunku umysłowego.

I. JAN MARYA GUYAU.

Guyau może służyć jako przykład wczesnej dojrzałości umysłowej. Już jako dwudziestoletni młodzieniec (urodził się w roku 1854), uzyskał nagrodę francuskiej Akademii Nauk za historję etyki utylitarystycznej od Epikura aż do naszych czasów. Przedmiotem pierwszych jego studyów były przedewszystkiem dzieła Platona i Kanta; jednocześnie znajdował się on pod silnym wpływem swego ojczyma Fouilléego. Dar świetnego wykładu i głębokość myśli krytycznej zwróciły powszechną uwagę na jego pracę i zmusiły do uznania jej wartości nawet tych, którzy w niej ostro byli krytykowani, jak np. Spencera. W ciągu dalszej pracy zbliżył się on nieco do poglądów, na które poprzednio napadał i nieraz zdarza się — zwłaszcza kiedy nie krytykuje, a samodzielnie pracuje nad przedmiotem — iż z trudnością udaje mu się uniknąć zarzutów, które sam niegdyś wysuwał przeciwko szkole angielskiej. Najwięcej zajmowały go zagadnienia estetyczne, etyczne i filozoficzno-religijne. Dręczące wątpliwości co do wagi i znaczenia, jakie mogą mieć nasze wartości wobec

całości bytu od lat najmłodszych nie dawały mu spokoju i znalazły swój wyraz nie tylko w pracach z dziedziny filozofii, ale i w utworach poetycznych („Vers d'un philosophe“). Jego początkowa, pod wpływem Platona powstała skłonność do racjonalizmu, zagasła później zupełnie, ulegając połączonemu działaniu refleksyi i choroby piersiowej. I chociaż później możliwość absolutnej wartości życia ludzkiego była mu drogą, spostrzegł on jednak jasnym okiem filozofa całą trudność tego zagadnienia. Zauważono w tem rys francuski, że szczerłość wzruszenia, tak często idzie u niego w parze z jasnością myśli. Wie on, że jego myśli i nadzieje są często złudzeniami; trwa jednak przy nich, jeżeli tylko są to złudzenia owocne, zdolne skłonić rozum i wolę do energicznej pracy (wiersz „*Illusion féconde*“). W daleko posuniętem stadyum choroby jasno widzi śmierć przed sobą, chce jednak w ostatnią swoją pieśń („*La cicade*“) tchnąć całą miłość, jaką ma dla ludzkości. Niema chyba drugiego pisarza, któryby pokazał tak, jak on, jaką głębię i wzniosłość może posiadać życie nawet wtedy, kiedy wszystkie dogmaty są uważane za złudzenia. Poza tem — pominąwszy chorobę — żył on naogół szczęśliwie. Oddany badaniom naukowym i twórczości poetyckiej, kochający i kochany, szedł ku śmierci z zupełną świadomością

ostatecznego końca choroby. Umarł w r. 1888 w Mentonie. Na jego nagrobku wyryte są następujące słowa, wyjęte z jednej z jego prac: „Najwznioślejsze nasze usiłowania wydają się właśnie najbardziej bezużyteczne; dadzą się one porównać do fal, którym aż do nas dojsć się udało i które, dlatego, może i dalej pójść będą mogły. Jestem przekonany, iż najlepsza część tego, co posiadam, przeżyje mnie. Co mówię, może nawet żadne z marzeń moich nie przypadnie; inni je podejmą, inni je śnić będą, te same, aż się wciela w czyn. Wszakże tym wciąż mrącym falom zawdzięcza morze, iż wykuło sobie brzegi i to niezmierne łożo, na którym się porusza“.

A. KRYTYKA ETYKI ANGIELSKIEJ.

(La morale anglaise contemporaine. 1879).

Już w pracy krytycznej Guyau spotykamy zapowiedzi pewnych rysów, które będą cechowały jego ostateczny światopogląd. Przeciwno etyce szkoły angielskiej wysuwa on przede wszystkim trzy zarzuty.

Anglicy pouczają, że moralność powstaje wskutek mądrego wyrachowania (Bentham), albo wskutek kojarzenia wyobrażeń (Hartley, Mill, jeden i drugi), albo drogą doboru naturalnego (Darwin), albo też wskutek przystosowania się

do warunków życiowych (Spencer). Trwałość i powszechne znaczenie moralności opierają oni na pewnych określonych stosunkach rozwoju. Poczucie moralne jest im zjawiskiem przyrody, które człowiek uważa za siłę obiektywną jedynie dlatego, iż nie spostrzega, jak ono powstaje. Mimowolne i nieświadome powstawanie i wzrost poczucia moralnego jest głównym przedmiotem etyki angielskiej. Tutaj jednak, zdaniem Guyau, wikła się ona w sprzecznościach i występuje przeciwko samej sobie. Gdyż właśnie te teorie angielskie musiałyby przecież ludziom oczy otworzyć i pokazać im, jak się to rzeczy mają z prawdziwą istotą tego tajemniczego poczucia moralnego. Przedstawiłoby się ono, jako ułuda, od której możnaby się uwolnić. Świadomość zburzyłaby to, co się ukształtowało nieświadomie.

Prócz tego, — czyż mamy tu rzeczywiście z rozwojem do czynienia? Anglicy kładą u samej podstawy egoistyczną potrzebę samozachowania, — a czyż ta nie pozostanie zawsze tym samym egoizmem, choćbyśmy do niej dodali nie wiem ile wyrachowań, asocyacji i przystosowań? Zdolność do bezinteresownego oddania się nie daje się wytłómaczyć przy pomocy takich czynników. Ale to jeszcze nie znaczy, że bezinteresowna sympatya jest skłonnością pierwotną. Tam, gdzie Anglicy widzą egoizm, tam Guyau widzi co innego i coś więcej, coś leżą-

cego głębiej, niż egoizm i sympatya. Widzi dążność do działania, do rozpętania i rozmachu, przejawiającą się wszędzie, gdzie życie jest zdrowe i tęgie. Dążność ta niekoniecznie musi pomijać inne istoty, przeciwnie, może prowadzić do łączności z innymi i do pracy dla nich. A więc nie dopiero dzięki wielu ogniwoom pośrednim, ale już w pierwszym zawiązku dążności ludzkie kryją w sobie możliwość udziału w szerszem życiu, niż życie czysto osobiste. — Guyau rozwija tutaj myśl, która przeblyskiwała już u Vauvenargua i u Rousseau; nie zapożyczył jej on jednak od nich, jak się zdaje.

Kiedy tak położymy nacisk na wewnętrzną, — od przyczyn zewnętrznych po części niezależną — dążność do działania i rozwoju, wtedy nasze usiłowania przestaną nosić charakter wyłącznie tylko środka, jak to ma miejsce w moralności utylitarystycznej. Gdyż mogłoby być tak, iż żyjemy, aby chcieć i działać, a nie tylko odwrotnie. Il faut vivre pour vouloir et agir! Chwila obecna nie ma być ani przeszłości, ani przyszłości składaną w ofierze. W samym akcie woli zawiera się cel: il y a dans la volonté quelque chose de définitif.

B. ETYKA.

(*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 1885.*)

Etykę swoją opiera Guyau na pojęciu życia w najszerszym znaczeniu tego wyrazu, przy którym odpada już przeciwieństwo zarówno pomiędzy egoizmem i altruizmem, jak i pomiędzy tem, co świadome i tem, co nieświadome. Życie przejawia się, jako potrzeba wzrostu, zachowania, rozmnażania, ekspansyi. Guyau chce przy pomocy biologii uniknąć tych trudności, w jakie uwikłali się Anglicy wskutek oparcia się na psychologii; przyznaje on jednak, iż właściwie już Darwin i Spencer wykazali konieczność oparcia etyki na biologii. Najważniuszem wydaje mu się to, że świadomość nie tworzy tych celów, które sobie stawia; proces ten polega jedynie na uświadomieniu sobie tego, co już nieświadomie zostało wytworzone. Cele nie przychodzą zatem do nas całkowicie z zewnątrz.

Etyka staje się więc nauką o środkach, przy pomocy których daje się osiągnąć cel, postawiony przez samą przyrodę: wzrost i rozwój życia. Główne przykazanie etyczne brzmi: rozwijaj swe życie we wszystkich kierunkach! Bądź możliwie bogatym człowiekiem, zarówno pod względem głębi, jak zakresu twoich usiłowań!

Dlatego żyj społem z innymi i ucz się jaknaj-
więcej żyć społem z innymi! Obowiązek po-
wstaje, gdy życie, przelewające się przez brzegi,
chce być zużyte, ofiarować się pragnie. Nie po-
chodzi on z przymusu, ani z zewnętrznej koniecz-
ności, ale jest wyrazem siły. Z szczególniejszą
wyrazistością występuje ta przelewająca się przez
brzegi siła w sympatyi lub w altruizmie. Egoizm
jest natomiast oznaką pewnego zacieśnienia, pe-
wnego odosobnienia i opiera się wreszcie na
złudzeniu. Najwyższą i ponadto najgłębiej w przy-
rodzie samej założoną cnotą jest wspaniałomyśl-
ność (la générosité).

Guyau chciał uniknąć zarzutów, które sam
stawiał szkole angielskiej, i w tym celu uciekł
się do procesów nieświadomych i mimowolnych.
Przeoczył on tutaj różne możliwości — a tem-
samem i różne zagadnienia — zawarte w przej-
ściu od procesów nieświadomych do świado-
mych, i od mimowolnych do rozmyślnych.
Środki przypuszczają cel, i etyka nie może wy-
najdywać środków, nie wiedząc, do jakiego mają
służyć celu. Co zaś uczynimy celem, to zależy
znowu od tego, co uważamy za wartościowe.
Wartości pośrednie (środki) opierają się na war-
tościach bezpośrednich. Od nich zatem trzeba
zacząć, a bez pomocy psychologii nie dadzą się
one odnaleźć. Empiryczna nauka o wartościach
musi służyć za podstawę etyki i gdyby było

kilka zasadniczych wartości, nie dających się sprowadzić do jednej, to wszelka etyka spotykałaby się zaraz na początku z poważną trudnością. Odwoływanie się do biologii wystarcza tylko dopóty, dopóki mówimy w sposób ogólny i nieokreślony. Z chwilą kiedy się postawi określone pytania, wypływa pojęcie wartości. Sam Guyau dostarcza tutaj przykładu. Przeciwno twierdzeniu Bourgeta, iż jest rzeczą dowolną i dogmatyczną czynić rozróżnienie pomiędzy naturalnymi i nienaturalnymi uczuciami i popędami, broni się Guyau (w swej pracy „L'art au point de vue sociologique“, str. 375), mówiąc, iż może być wielka różnica wartości pomiędzy różnymi stanami, nawet gdyby wszystkie powstały z jednakową koniecznością. Istnieje kryterium wartości naturalnej (valeur naturelle) i znajdujemy je w sile i rozmiarach życia i w tem, co jest tej siły i rozmiarów objawieniem wewnętrznym, mianowicie w świadomości i uczuciu rozkoszy. Jasnym jest jednak, iż gdyby „życie“ nie było powiązane z „świadomością i uczuciem rozkoszy“, to — jakkolwiek byłoby ono mocne i ogromne — żadne pojęcie wartości nie mogłoby być ustanowione, i wszelkie roztrząsania etyczne byłyby niemożliwe“ (40).

Potrzeba, którą zaspakaja wzrost życia w sile i w rozmiarach, jest nieświadoma i instynktowa; nie osłabił jej to, gdy stanie się przedmiotem

uwagi i rozmyślań? — Oto główna trudność, którą Guyau znalazł u Anglików i od której musiał się przeto starać uwolnić swoją własną teorię. Sądzi on, że rozum osłabia instynkt wtedy tylko, gdy idzie w innym kierunku, niż instynkt, albo też, kiedy jest jaka korzyść w tem, żeby go zastąpił. Ani jedno, ani drugie nie ma tutaj miejsca. Żywiołowe poświęcenie się i rozlewność mają swoje wielkie praktyczne znaczenie. Przyjemność ryzyka pochodzi z przewyżki siły w życiu, przewyżki, rodzącej wiarę i nadzieję, i umożliwiającej rzeczy, któreby inaczej nie były możliwe. W śmiałym biegu myśli, w natchnionej ofercie wyraża się ta życiowa moc i zdrowie. Jedyną sankcją, jaką uznawać będzie etyka przyszłości, jest przyjemność ryzyka (*le plaisir de risque*). — Nie widzę dlaczego Anglicy nie mogliby się równie dobrze na te same powołać podstawy; czynią też to oni faktycznie, a nawet w znaczniejszej mierze, niż Guyau, gdyż etyka ich jest bardziej empiryczna. Gdyby rozumne wyrachowanie — kojarzenie wyobrażeń i przystosowanie, nie mogły doprowadzić do rzeczy cennych, nie byłyby jak są, stałemi drogami, po których wciąż posuwa się rozwój.

C. ESTETYKA.

(Les problèmes de l'esthétique contemporaine 1884).

Estetyka Guyau jest ciekawym przyczynkiem do tego, w jak różny sposób stawia się to samo zagadnienie, zależnie od różnych warunków czasu. Dawniejsi badacze, jak Kant, Schiller, a o wiele później i Spencer, za zadanie swoje uważali znalezienie godnego miejsca dla sztuki pośród walk życiowych i obok nich. W tym celu uciekali się oni do myśli, która i u Guyau tak wielką odgrywa rolę, wskazywali oni mianowicie na to, iż przewyżka energii uchodzi na czynności analogiczne do walk życiowych, będące jednak naśladownictwem i igraszką. Przeciwno całemu temu kierunkowi w estetyce powiada Guyau: w sztuce szukamy właśnie życia bogatszego i pełniejszego, niż życie zwyczajne; sztuka jest rozszerzeniem życia, szkoda tylko, że jako środków wiodących do tego pełniejszego życia, musimy używać naślownictwa i igraszki. Nierealność nie jest bynajmniej warunkiem piękności artystycznej, a jest raczej kulą u nogi, na dźwiganie której jest ona skazana. Podczas kontemplacji artystycznej rodzi się pragnienie zostać tem, na co patrzymy i zgryzotą poety jest, że nie może zlać się w jedno z całym ogromem i bogactwem życia (wiersz „Le mal du

poète“). Dlatego Guyau wyżej stawia piękno, które spostrzegamy w naturze, od piękna w sztuce.

W związku z tem stoi twierdzenie Guyau, iż wszystkie zmysły współdziałają w odczuwaniu piękna. Łyk mleka w chacie górala, może działać, jak cała symfonia pastoralna. Na poczucie piękna składają się wszystkie strony naszej istoty drogą postrzeżeń, wspomnień i działań wyobraźni. Pięknem nazywa Guyau oddziaływanie, które porusza jednocześnie uczucie, myśl i wolę i budzi radość, płynącą ze wspólnego działania tych trzech czynników. Każda przyjemność i każda rozkosz będzie coraz bardziej nabierała charakteru piękna, tak iż zniknie wreszcie całkowicie — mająca znaczenie na pewnym stopniu rozwoju — różnica pomiędzy przyjemnem i pięknem; różnica ta uwarunkowana jest tem, iż pierwiastki zwierzęce tak wielką jeszcze posiadają w ludzkości władzę. Wartości estetyczne i wartości etyczne zleją się wtedy w jedne wartości naturalne. Okaże się wreszcie, iż żaden artysta nic innego wyobrazić nie jest w stanie, jak tylko swe własne życie, i wartość dzieła będzie zależała od wartości życia! Ktokolwiek, czytając pisma Guyau, spotka się z powyższem twierdzeniem, ten nie będzie mógł oprzeć się myśli, iż słowa te najlepiej dają się zastosować do działalności pisarskiej samego

Guyau, przejętej duchem wielkiej miłości, tak jak życie jego było tym duchem przejęte.

D. FILOZOFIA RELIGII.

(L'irreligion de l'avenir. 1887).

Najważniejszą i najbardziej godną uwagi książką ze wszystkich, jakie napisał Guyau, jest „Bezreligijność przyszłej ludzkości“. Znajdziemy w niej szczęśliwe połączenie najbardziej przenikliwej krytyki z najgłębszym uczuciem, z najzupełniejszym przekonaniem, iż minęły czasy religii, i z niewzruszoną nadzieją, iż wzniosły i idealny światopogląd zawsze znajdzie odpowiednie warunki rozwoju. W tytule zawiera się aluzja, zwrócona przeciwko próbom budowania religii przyszłości, jednocześnie jednak przeciwko „antyreligii“, ponieważ autor w dziele tem stwierdza związek wewnętrzny, zachodzący pomiędzy obydwoma wrogami sobie stanowiskami, religijnem i antyreligijnem.

Zagadnienie religijne znajduje się, według Guyau w ścisłym związku z zagadnieniem etycznym i estetycznym. Wszystkie trzy dziedziny spotykają się, według niego, w pojęciu życia. W skoncentrowanem życiu indywidualnem i społecznem występują wszystkie trzy pierwiastki, i tylko w ten sposób każdy z nich może się

przejawić całkowicie. Religia w początkach swoich jest wprawdzie czemś w rodzaju fizyki mitologicznej; nie przeważają w niej jednak pierwiastki intelektualne. Rzeczą decydującą są tutaj doświadczenia człowieka w tej wspólnotie życiowej, wśród której spędza on życie. Tę wspólnotę życiową rozciąga on nieświadomie na cały byt, tak, iż bogowie i ludzie tworzą jedną społeczność. Religia jest nie tylko antropomorfizmem, ale jest także, i głównie, socjomorfizmem. Różnice pomiędzy religiami zależą mianowicie od tego, czy wyobrażamy sobie wszechświat jako ten, czy inny rodzaj społeczności, — jako rodzinę, czy jako państwo, — a w ostatnim wypadku, jako rządzone przez ojca, czy przez tyra. Społeczny charakter religii znajduje swój najbardziej stanowczy wyraz w obrzędach, za pomocą których człowiek wchodzi w obcowanie z bogami. — Powoli oczyszczają się i idealizują zarówno obrzędy, jak i wyobrażenia religijne. Kult wewnętrzny ciąży do usunięcia zewnętrznych obrzędów, a mistyka wypiera mitologię. Szczyt zostaje osiągnięty wtedy, kiedy Bóg staje się uosobionym ideałem moralnym. Jako istotne cechy wszelkiej religii wymienia Guyau: mitologiczne tłumaczenie zjawisk przyrodzonych, utrzymujące się w doskonalszych religiach, jako wiara w cud — pewien krąg dogmatów, czyli prawd bezwzględnych, — oraz

kult religijny, czyli pewien krąg czynności, pociągających za sobą następstwa nadprzyrodzone. Gdzie nie spotykamy tych trzech rzeczy, tam, według Guyau, nie mamy do czynienia z religią.

Rozkład religii nie następuje wprost, wskutek przyczyn zewnętrznych, a następuje wtedy, kiedy przestają istnieć wewnętrzne warunki życiowe, które ją stworzyły i utrzymują. Dzieje się to powoli, w miarę rozwoju przemysłu, nauki, indywidualizmu i etyki niezależnej. Po między tymi czynnikami największą wagę przywiązuje Guyau do niezależności osobistych przekonań pojedynczej jednostki: jest to czynnik, który odgrywał pierwszorzędną rolę w zwycięstwach pewnych religij nad innymi; on też doprowadzi każdy systemat dogmatyczny do stopniowego rozkładu i temsamem wreszcie spowoduje zupełny zanik wszelkiej religii. Ten proces rozkładowy może trwać długo; idee działają jednak nieprzerwanie i niespostrzeżenie; kroczą one naprzód, chociaż nawet niekiedy — jak pomęczeni żołnierze — śpią podczas marszu.

Ostateczny brak religii (*l'absence finale de religion*), bezreligijność, nie jest jednak tem samem, co antyreligia, zupełne przeciwieństwo religii. Przeciwnie, ma ona być wyższym stopniem religii i cywilizacyi, gdyż to, co jest najlepszego w życiu religijnem, wzrośnie w siłę i wyolbrzy-

mieje po odrzuceniu dogmatu. To co religia ma z wieczności, to jest właśnie dążenie, które ją zrodziło, — żąda wydostania się poza goły fakt i znalezienia większych powiązanych całości. Duch ludzki jest jak jaskółka: jej długie skrzydła nie nadają się do latania tuż nad ziemią, nadają się natomiast wybornie do wysokiego i śmiałego lotu w powietrznych przestrzeniach; chodzi tylko o to, by mogła się wznieść nad ziemię, i to jej często z trudem przychodzi; nieustannie jednak wieczna tęsknota do ideału będzie duchowi wiatr pod skrzydła pędzić. Tęsknota ta, gdy się od religii wyosobni, silniejszą będzie niż kiedykolwiek. Tylko, że mniej będzie odczuwana potrzeba znalezienia pewnego określonego języka, w którym dałyby się wyrazić wieczne zagadki: będą one mówiły same za siebie. Ostatnie hipotezy będą miały zawsze wyraźnie indywidualny charakter. Żadna religia nie jest w stanie wyrazić to wszystko, co zawiera, lub czego potrzebuje poszczególny osobnik z całą swoją odrębnością. Każdy musi sobie stworzyć własnego Boga i własną biblię. Różne przekonania mogą równie dobrze znajdować się obok siebie w ludzkości, jak różne rośliny mogą rosnać na tej samej glebie. Zachowane zostaną i wyswobodzone przedewszystkiem zawarte w religii pierwiastki etyczne. Już teraz u najszlachetniejszych ludzi, religia wykazuje skłonność do

złania się w jedno z miłością. Uczuciowy stosunek do życia i bytu nie będzie prosty, ani stały; będzie ulegał zmianom i wahaniom. Wszak rozwój trwa już całą wieczność, — i w rezultacie mamy tylko ten świat pełen dysharmonii i niepewności! Im bardziej człowiek drogą uprawiania pewnej idealnej socjologii wzywać się będzie w całość bytu, tem większym będzie jego smutek: myśl jest nietylko światłem, ale i bólem. Bóg sam, gdyby istniał, czułby największy ból, gdyż jako istota nieskończona, najbardziej gorzko odczuwałby własną niemożność zaradzenia złemu. Ogólny nastrój będzie miał jednakże charakter wzniosły, tak iż cierpienia tego, który dąży, będą tylko jednym z pierwiastków samopoczucia życiowego. Przewyższka siły zrodzi nadzieję, wiarę i chęć ryzyka. Nawet wobec śmierci, „największej, obok urodzin, senszacyi życia intelektualnego“, wykazuje ten, który dąży, niewzruszony hart intelektualny. Notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiosité!

Powyższe słowa są charakterystyczne dla Guyau, u którego obok niezmordowanej pracy myśli widzimy głęboką powagę, a obok zbolełego serca wielką rezygnację. Mówiono o nim, że wciąż żeglował po niezmiernem morzu, nie zarzucając kotwicy nigdzie. Czy można jednak raz na zawsze zarzucić kotwicę? Co się

tyczy zagadnienia religijnego, sięgnął on tak głęboko, jak niewielu innych i jasno widział przed sobą nieuchronne pytanie, czy koncentracja życiowa, stworzona przez religie za ich najlepszych czasów może zniknąć, nie będąc zastąpiona przez coś równoważnego. Chciał on znaleźć ciągłość w dziedzinie wartości duchowych, jakkolwiek, według jego mniemania, pojęcie religii wtedy tylko stosuje się do tych wartości, kiedy występują one w pewnej określonej postaci. (41). Kładzie on, bądź co bądź, duży nacisk na ciągłość pomiędzy religią i bezreligijnością, twierdząc, iż to, co jest najlepszego w religii (co początkowo było jednocześnie jej właściwą tendencją) musi być zachowane i przy bezreligijności.

II. FRYDERYK NIETZSCHE.

A. CHARAKTERYSTYKA I BIOGRAFIA.

Czy mamy tutaj do czynienia z poetą, czy z myślicielem, to mogłoby być przedmiotem sporu i było przedmiotem sporu. W każdym razie można twierdzić, że dla trwałości znaczenia dzieł Nietzschego byłoby lepiej, a także poeta i myśliciel, którzy są w nim, do większej doszliby harmonii, gdyby był wybrał dla wyrażenia swych myśli formę dramatu lub dialogu, lub może formę podobną do tej, jaką spotykamy w dziełach, napisanych pod pseudonimem Kierkegaarda. Gdyż różne, sprzeczne ze sobą myśli, z jednakową występują u niego gwałtownością. Ma się wrażenie, iż nietylko z różnych dzieł, ale często nawet z różnych kart jednego i tego samego dzieła — różni przemawiają do nas ludzie. Główną swoją myśl — przynajmniej tę, co do której postaram się dowieść, że jest jego myślą przewodnią — przyoblekł on w kształt poetyczny, gdyż tylko językiem wspaniałych symbolów umiał on wypowiadać to, co mu najbardziej leżało na sercu.

Erwin Rohde, najbardziej wybitny człowiek z pośród jego przyjaciół młodości, uważał go z początku za poetę i dlatego ucieszył się, kiedy zaczął wychodzić „Zaratustra“. „Oddawna mam wrażenie, że Nietzsche cierpi przede wszystkim wskutek tego, iż... nagromadza się w nim wielka ilość poezyi, która nie znajdując sobie ujścia we właściwej twórczości poetyckiej, jest dla niego powodem gorączki i męki wewnętrznej“. O stosunku pierwiastku poetycznego do pierwiastku filozoficznego w twórczości Nietzschego i o znaczeniu, jakie miały dla niego obydwie te pierwiastki, wypowiedział się on sam bardzo jasno w przedmowie (z r. 1886) do nowego wydania swej młodzieńczej pracy p. t. „Narodziny tragedyi“. Wskazuje on tam, jako swe nieustanne zadanie, traktowanie nauki pod kątem widzenia sztuki, a sztuki pod kątem widzenia życia. Twierdzenie to jest jednocześnie dowodem, iż słusznie nazwałem kierunek filozofii Nietzschego, tak samo jak kierunek filozofii Guyau, — filozofią wartości. Siła i bogactwo życia stanowią — tak samo jak i u Guyau — najrdzenniejszą treść jego myśli; czytał on też z wielkiem zajęciem niektóre prace Guyau. Dąży on przede wszystkim do nowego, pozytywnego owartościowania życia na podstawie rozważań z dziedziny historii kultury. W porównaniu do tego, wszystko to, co w szerokich kołach najbardziej rzuca się

w oczy, a więc teoria moralności panów i moralności niewolników, dualizm społeczny i pogarda dla wielkiej gromady (dla „stada“), jest tylko wywnioskowane i podporządkowane, i do tego, jak to postaram się wykazać, fałszywie wywnioskowane. Najbardziej rażące sprzeczności spotykamy właśnie w tem miejscu, w miejscu powiązania właściwej jego myśli przewodniej z poszczególnymi poglądami i antypatjami. Te jego prace, w których zawierają się powyższe twierdzenia, będące w stosunku do jego myśli przewodniej czemś wywnioskowanym (i to czemś fałszywie wywnioskowanym) — są jednak najbardziej czytane. Jego wpływ literacki opiera się na tej stronie jego działalności pisarskiej. Nie chcąc bynajmniej wznawiać sporu, jaki z powodu Nietzschego toczyłem przed kilku laty z Jerzym Brandesem, nie mogę pominąć uwagi, iż wprowadzenie Nietzschego do literatury duńskiej pod hasłem nacisku na tę właśnie stronę jego działalności nie było szczęśliwym zdarzeniem. Największą wagę przywiązywano nie do rzeczy zasadniczych, a do najbardziej rzucających się w oczy. Teraz, kiedy — zwłaszcza po wydaniu tak wielu prac i szkiców ze spuścizny rękopiśmiennej Nietzschego — można poniekąd zrobić ogólny przegląd jego produkcji literackiej, wychodzi na jaw rzecz komiczna. Jedyne punkty, co do którego panowała

zgoda pomiędzy mną, a moim przeciwnikiem, przedstawił się teraz w takim świetle, iż okazało się, że w tym właśnie punkcie obydwaj byliśmy w błędzie. Zgadzaaliśmy się mianowicie obydwaj na to, iż Nietzsche był przeciwnikiem etyki dobrobytu, teraz jednak okazuje się, że Nietzsche był twórcą etyki dobrobytu w wielkim stylu. Należy to uwydatnić tutaj, gdzie nas nic nie obchodzą rzeczy, które pod względem literackim mogą sobie być najbardziej epokowe, obchodzi nas natomiast to, co jest rozstrzygające pod względem filozoficznym: myśl przewodnia, jej uzasadnienie i jej walki.

Rola, jaką u Nietzschego odgrywa pierwiastek literacki i poetyczny sprawia, iż zarys i charakterystyka jego działalności pisarskiej przedstawia większe trudności, niż to ma miejsce u innych filozofów. Aby dać w pewnej mierze trafny jego wizerunek, praca moja musi być bardziej szczegółowa, niż by tego było potrzeba, gdyby chodziło tylko o załatwienie się z jego myślami. Będzie to jednak niezmiernie zajmujące pod względem psychologicznym — zbadać stosunki, zachodzące pomiędzy myślą, sztuką i życiem u geniusza, którego namiętnem dążeniem było oddać wszelką myśl i wszelką twórczość poetycką na usługi pogłębienia życia i uczynienia go bardziej wzniosłym. Wynik

tych badań psychologicznych będzie tu miał i filozoficzne znaczenie.

Fryderyk Nietzsche urodził się 15 października roku 1844 i pochodził ze starej rodziny pastorskiej, osiadłej w pruskiej Saksonii. Sam on wolałby być bardziej szlachetnego pochodzenia i sądził, iż pradziad jego był szlachcicem polskim. Niektórzy jego krytycy mniemają natomiast, iż w kierunku jego myśli przejawia się właśnie syn pastora. Jako młodzieniec ulegał on innym, nie kościelnym wpływom, gdyż w szkole i w uniwersytecie z wielką gorliwością oddawał się studjom klasycznym. Bezpośrednie zbliżenie się do życia umysłowego Grecyi i zapisał, jaki ono w nim zbudziło, wpłynęły w sposób rozstrzygający na całe życie Nietzschego, na jego twórczość poetycką i jego ideały. Obok tego głęboko sięgające znaczenie posiadało studyowanie Schopenhauera, uprawiane jednocześnie ze studjami filologicznymi. Wpływ wywarli na niego pomiędzy innymi filozofami Dühring i Albert Lange; ale Schopenhauer stał się właściwym jego „wychowawcą“. Z powodu swego zajęcia się Schopenhauerem pisał on (1869) do swego przyjaciela Pawła Deussena: „Filozofia, którą przyjmujemy, powodując się jedynie czystym instynktem poznania, nigdy nie będzie naszą własną, ponieważ nigdy naszą własną nie była. Prawdziwą

filozofią każdego pojedynczego człowieka jest *ἀνάμνησις* (wspomnienie)“. Instynkt poznania występuje u Nietzschego zawsze w nierozzerwalnym związku z instynktem sztuki i instynktem życia. Jest to jego mocną — jednocześnie jednak jego słabą stroną; słabą, jako myśliciela, ponieważ wskutek impulsywności i nieharmonijności jego natury, zbyt często nastrój chwilowy albo reakcja przeciwko tendencyjom świata zewnętrznego dyktuje im jego myśli.

Drugim wielkim wychowawcą Nietzschego był Ryszard Wagner. Już za czasów studenckich w Lipsku zawarł on osobistą znajomość z wielkim artystą, a kiedy w r. 1869 został profesorem filologii w Bazylei, wtedy zawiązała się pomiędzy nimi przyjaźń i często bywał on u Wagnera i jego żony, którzy w owych latach mieszkali w pobliżu Lucerny.

Trzeciego jeszcze miał on wychowawcę: chorobę, która przez długie lata, jak robak toczyła jego siły i przeszła wreszcie w nieuleczalną chorobę umysłową. Nabawił jej się podobno podczas wojny francusko-pruskiej, w której brał udział jako sanitaryusz. Przyczyną było zarażenie się i dlatego Möbius („O tem, co jest patologiczne u Nietzschego“), twierdzi, iż choroba mózgu, na którą Nietzsche cierpiał, nie daje się bezpośrednio powiązać z jego indywidualnością pierwotną, jakkolwiek

wywarła ona pewien wpływ na jego rozwój późniejszy i jakkolwiek należy przypuszczać, iż był on już dziedzicznie predysponowany. Według Möbiusa stan Nietzschego pogorszył się wskutek fałszywego leczenia i wskutek nadużycia chloralu. Gdy jednak Möbius jednocześnie mniema, iż może wskazać w dziełach Nietzschego pewne określone miejsce, w którym zaczynają występować na jaw skutki choroby, to mniemanie uważam za zupełnie nieuzasadnione; ale o tem później. Choroba doprowadziła go do tego, iż po długiej walce musiał wreszcie porzucić pracę w uniwersytecie; przytem dziedzina filologii stała się już dlań za ciasną, wielkie zagadnienia nie dawały mu pokoju, pobudzając wciąż jego myśl i wyobraźnię. W r. 1879 wziął on dymisyę i odtąd mieszkał zwykle latem w Engandinie, a zimą na Rivierze. Tutaj, na łonie cudnej górskiej przyrody Engandinu z jej czystem powietrzem i przepyszными efektami światła, daleko od pospolitych interesów ludzi, rojących się w dolinach, tutaj wysoko, „w powietrznych przestrzeniach“ zrodziły się, według własnych słów Nietzschego, najbardziej znamienne jego myśli.

Szczególną właściwością Nietzschego jest, że wpływ wszystkich trzech jego „wychowawców“ polegał przedewszystkiem na wywołanej przez nich reakcyi, albo na uwarunkowaniem przez

nich działaniu kontrastu. Choroba zahartowała jego wolę i główną jego cnotą było męstwo w cierpieniu. Z blizka i bezpośrednio zapoznał się on z męką życia, poznał jednak jednocześnie wielką niespożytość i wielką moc życia, która pomimo wszystko dała mu możliwość wytrwania i uratowania swej fizyonomii duchowej. Od wychowawczego wpływu choroby nie miał się on już nigdy uwolnić; od obydwóch zaś pozostałych swoich nauczycieli odwrócił się później, przynajmniej pozornie. Zerwanie z żyjącym jeszcze wychowawcą, z Ryszardem Wagnerem, było wypadkiem bolesnym. Od Schopenhauera odepchnął go pesymizm, który w pewnym momencie jego rozwoju stał mu się wrogi; od Wagnera odsunął go zarówno pesymizm tego ostatniego, jak i skłonność do chrześcijaństwa średniowiecznego, występująca, jak mu się zdawało, u wielkiego muzyka (42), którego ludzkie słabostki odkrywały się jedna po drugiej przed jego bystrym wzrokiem. Podziwiał on i miłował „Zygfryda“; już Wotan — bóg jako pesymista! — budził w nim pewne wątpliwości; „Parsyfala“ zaś nienawidził. Z początku podziwiał sztukę Wagnera, jako sztukę „dyonizyjską“; później widział w niej objaw upadku.

Badając biografię Nietzschego, szukamy z natury rzeczy wypadków życiowych, któreby go

wprowadzały w styczność z ludem, z wielkim tłumem, ze „stadem“, jak on się sam później wyrażał. Możliwy przecież mniemać, iż szczególnie często miał on sposobność oglądania ludzi, występujących tłumnie, Widzimy jednak, iż dwa razy tylko zdarzyła mu się taka sposobność, i obydwie te zdarzenia wzbudziły w nim pogardę. Za pierwszym razem chodziło o pijanych piwem niemieckich studentów. Za drugim razem tłumem była publiczność teatralna w Bayreucie, która zawiodła jego oczekiwania co do idealnego koła słuchaczy, współdziałających w odrodzeniu wielkiej sztuki. Natomiast nigdy nie miał Nietzsche sposobności życia wśród ludu, poznania jego dążeń, jego zdolności do rozwoju i organizacyi; najdonioślejsze zdarzenia w życiu społecznym wieku XIX były mu zupełnie obce.

W przebiegu choroby można odróżnić kilka okresów. Wzrost choroby ma miejsce około r. 1879, w latach następnych choroba słabnie, i potem znowu się wzmacnia w r. 1888, poczem następuje katastrofa. Do kilku znajomych wysłał on listy, podpisane albo „Dyonizos“, albo „Ukrzyżowany“. Pewnego dnia w Turynie padł zemdlony na ulicy. Jeden z jego przyjaciół zawiózł go do Bazylei, skąd potem przewieziono go do rodziny. Ostatnie lata przeżył w stanie zupełnego stępienia w Weimarze, pod staranną opieką swych najbliższych. Umarł 25 sierpnia

1900 r. Ponieważ nie robiono obdukcji, więc ani o rodzaju, ani o lokalizacji choroby nie da się powiedzieć nic zupełnie pewnego. Siostra Nietzschego widzi przyczynę ostatniej choroby w nadmiernem użyciu chloralu.

Nietzsche był człowiekiem przeciwnych krańców. Przeciwnieństwo, które wysuwa się u niego na pierwszy plan, które nadaje odrębne piętno całej jego działalności i posiada rozstrzygające znaczenie dla całego jego życia i dla znaczenia, jakie mieć może jego twórczość, jest to przeciwieństwo pomiędzy natchnionym zachwytem i głębokim wstrętem. W normalnych stosunkach dwa te przeciwieństwa nie są niczem innym jak dwoma stronami jednego i tego samego zasadniczego kierunku uczuciowego; u Nietzschego były to dwie wrogie potęgi, walczące ze sobą o panowanie nad światem jego uczucia i jego woli. W tych zapasach zginął. Podziw i tęsknota do tego, co wielkie i wzniosłe, stanowiły zapewne najistotniejszy rdzeń jego duszy; nienawiść i pogarda dla tego, co niskie i słabe, przeważyły jednak, zahypnotyzowały go tak, iż w następstwie okazało się, że rzeczy, w imieniu których walczył, musiały ustąpić tym, które zwalczał. Uczucia, będące odpowiedzią, „reaktywne“ — któremi pogardzał, gdy je u innych spostrzegał — brały u niego coraz bardziej górę nad innymi. Sam on czuł, jakie taki stan

rzeczy kryje niebezpieczeństwa dla jego życia umysłowego. W r. 1874 pisze on do panny von Meysenbug: „Jakżeż ja się będę czuł, gdy wyrzucę z siebie wszystko to, co jest oburzeniem i negacją, a spodziewam się, iż za jakie pięć lat będę już blisko tego wspaniałego celu“. Nadzieja ta nie stała się rzeczywistością nawet wtedy, kiedy już rozpoczął pozytywny wykład swych ideałów. Jeszcze w ostatnim roku przed katastrofą przerwał on rozpoczętą pracę, ażeby dać wyraz swym antypatyom, jakkolwiek i przedtem klapy bezpieczeństwa dość często były otwierane.

Przeważające miejsce, jakie w twórczości jego zajmują antypaty, stoi w przeciwieństwie nietylko do jego zdolności zachwycania się, ale i do pełnego miłości i słodczy usposobienia, przejawiającego się w stosunku do najbliższych. I z tego także zdawał sobie sam sprawę. W liście do panny von Meysenbug (1875) pisze on: „Tej jesieni robię tak, iż co rano pytam się siebie: czy niema kogo, komubym dziś mógł zrobić co dobrego? ... Zbyt wiele zgryzoty przyczyniam ludziom swemi książkami, abym nie miał próbować jakoś im to wynagrodzić“. Kilka lat później (1883) pisał on do Erwina Rohde, iż wie dobrze, że ten jego obraz, który się maluje w jego książkach (wtedy, kiedy jego działalność pisarska polegała na najgwałtowniejszej

polemice) jest bardzo różny od tego, który przyjaciel jego nosi w sercu. Twierdził on, iż posiada w istocie „drugą naturę“ (prócz tej, która się wówczas przejawiała w tem, co pisał); gdyby był miał tylko „pierwszą“, byłby się już dawno zmarnował!

Silna przewaga antypatyj u Nietzschego sprzeciwia się nie tylko miłości i zdolności do zachwyty, ale i optymizmowi, którego Nietzsche w latach późniejszych tak namiętnie bronił. Coraz dobitniej i coraz patetyczniej domagał się on potwierdzenia życia, uznania wartości życia. Jakże on jednak mógł tego wymagać, skoro świat jest pełen nędzy i obrzydliwości, jak on to sam zawsze wykazywał i nigdy wykazywać nie przestał?

Sprzeczne nastroje nie mogły u niego dojść do zgody ani w postaci humoru w wielkim stylu, ani w postaci głębokiego smutku. O Szekspirze powiedziano, że humor jego jest wyrazem wierności, z jaką malował życie. Do takiej wierności Nietzsche był niezdolny; pochodziło to może stąd, że nie był ani zdecydowanym poetą, ani zdecydowanym myślicielem i że pod tym względem także walczyły w nim dwie natury. Współczesny mu i pod wielu względami pokrewny myśliciel Guyau znalazł harmonię i równowagę w smutku i w wiecznym dążeniu myśli. Nie było sądzone Nietzschemu dojść na-

wet do takiej równowagi. Nie znalazł on głosu, któryby pogodził dźwięczące w nim sprzeczne tony. Nieustanne wahanie się pomiędzy dyoni-
zyjskim szalem i podcinającą siły dysharmoni-
ą posuwało coraz dalej proces rozkładu. Tutaj słu-
sznie można doszukiwać się wpływu choroby. Walczył on z nią dzielnie, gdyż był człowiekiem
mężnym, człowiekiem woli. Czuł on głęboko
„die Vehemenz der inneren Schwingungen“
(potęgę drgań wewnętrznych); ale kiedy jego
krytycy nazwali go „ekscentrycznym“, wtedy
powiedział z dumą: „Ci panowie, nie mający
żadnego pojęcia o moim centrze, o wielkiej na-
miętności, w służbie której żyję, nie mogą chyba
trafnie ocenić tego, kiedy ja byłem poza swoim
centrem, kiedy byłem naprawdę ekscentryczny“.
Męstwo jego wykazywało się w pracy i w cier-
pieniu, w zapoznaniu i samotności: „Żaden ból
nie zdołał i nie zdoła skłonić mnie do dania
fałszywego świadectwa życiu, takiemu, jakie po-
znałem“ (Listy z r. 1880). „Życie jest mi stra-
szliwym ciężarem; dawnobym go zrzucił, gdyby
nie to, iż najbardziej pouczające próby i ekspe-
rymenty w dziedzinie ducha i moralności czynię
właśnie w tym stanie cierpienia i prawie zupeł-
nego wyrzeczenia się; ten radosny głód pozna-
nia wznosi mnie na wyżyny, na których zwy-
cięzam wszelką męczarnię i wszelką beznadziej-
ność. Naogół jestem szczęśliwszy, niż kiedykol-

wiek w życiu“ (Listy z r. 1880). A później pisał on pewnego razu: „Proszę zwrócić na to uwagę: te lata, kiedy miałem najmniej sił życiowych, były właśnie latami, kiedy przestałem być pesymistą“.

Bał się tylko jednej rzeczy: litości. Sparzył się na niej w okresie pesymistycznym, kiedy Schopenhauer był jego wychowawcą. Ta obawa, tworząca dziwną sprzeczność z jego męstwem, znajduje tłumaczenie po części w tem, iż sam się zahartował, ale jest także w związku z miękkością jego natury, dla której litość mogła się stać pokuszeniem. Pod litością rozumie on bierną, sentymentalną formę współczucia, osłabiającą zarówno współczującego, jak i przedmiot współczucia. Litość wydaje mu się wreszcie ostatnim wielkim grzechem, w który można popaść wtedy, gdy już inne grzechy stały się niemożliwe. Szczególny wpływ hypnotyczny, jaki na Nietzschedo miały jego antypatye, przejawia się i tutaj. W końcu w całej Europie, gdziekolwiek stąpił, czuł powietrze szpitalne.

Na formę dzieł Nietzschedo wpłynęły jego temperament i jego chorowitość. Czuł on potrzebę skupienia się, i są w jego twórczości pewne myśli przewodnie, które pragnął do głębi przemyśleć. Nie był on jednakże w stanie zmiany chwilowych, niezmiernie u niego intensywnych, nastrojów poddać wymaganiom zasa-

dnicznej myśli i zasadniczego zabarwienia uczuciowego. Tej miary, która czyni mistrza, nie posiadał. Stąd dwoistość jego twierdzeń; omamienie jednej chwili nie zawsze się zgadza z omamieniem drugiej. Aforyzm stał się jego formą ulubioną. W każdym poszczególnym aforyzmie może pojedynczy punkt widzenia znaleźć zupełny, często niezmiernie trafny wyraz, poczem nasz aforyzm ustępuje miejsca innym, które najspokojniej w świecie wypowiadają rzecz wprost przeciwną. Właściwa praca myśli nie jest tutaj wykonywana. Słusznie nazwano formę aforyzmu niebezpieczną dla Nietzschego. Używał on tej formy po części naśladowując dawniejszych pisarzy francuskich, a głównie Larocheoucaulda, którego cenił niezmiernie wysoko, po części zaś wskutek chorowitości, uniemożliwiającej systematyczną pracę. Tworzył on na spacerach i zapisywał swe wyśli urywkowo; inni musieli je redagować. „Bazgrzę podczas wycieczek tu i ówdzie na karteczkach; nie piszę nic przy biurku; przyjaciele odcyfrowują moje bazgroty“ (List do Eisera, 1880). Znaczną część swej popularności zawdzięcza Nietzsche z pewnością tej formie, która tak ułatwia zawarcie powierzchownej znajomości z jego książkami. Sam mówi on o jednym ze swych w tej formie napisanych dzieł: „książka, na podobieństwo tej oto, nie jest przeznaczona do rozczytywania się i odczy-

tywania, lecz do przerzucania, zwłaszcza w podróży lub na przechadzce“. („Jutrzenka“, afor. 453). Nie łatwo jest, jak on to sam zaznaczył, znaleźć właściwe jego centrum; jego sposób pisanania uczynił to zadanie trudniejszym, niż było ono samo przez się.

B. DZIEŁA NIETZSCHEGO.

Wskutek dysharmonijnego i chwiejnego temperamentu Nietzschego dzieł jego nie można chronologicznie uporządkować, lecz zaledwie podzielić na grupy, które będziemy charakteryzowali według ich stosunku względem panującej w nich zasadniczej myśli.

1. Grupa pierwsza. Tu problemat jest postawiony i naszkicowane jego ostateczne rozwiązanie. Charakterystycznym dla tej pierwszej grupy jest zaczerpnięte przez Nietzschego z jego studyów filologicznych kulturalno historyczne podłoże, na jakim stawia on swe zagadnienie; opiera się on na socyologii, podczas gdy Guyau opiera się głównie na biologii. „Narodziny tragedyi“ (1872) jest nietylko pierwszym znaczącym dziełem Nietzschego, ale także w tem, co się tyczy istotnego traktowania problematu — może i najważniejszym ze wszystkich jego dzieł. Jego myśl zasadnicza co do nowej oceny życia

Występuje tu już na jaw. W jednym ze swych
ostatnich dzieł („Zmierzch bożyszcz“) sam po-
wada: „Narodziny tragedyi“ było to moje
pierwsze przewartościowanie wszystkich warto-
ści. Tragiczno-patetyczny pogląd życiowy, sym-
bolizowany przez Dyonizosa i Apollina, prze-
wstawa się intelektualnemu optymizmowi,
przedstawicielem którego był Sokrates. Stosu-
nek pomiędzy nauką, sztuką i życiem uosobiony
jest w tych trzech postaciach i Dyonizos zaj-
muje najwyższe miejsce, chociaż pierwiastek apol-
loński, kształtujący i ograniczający, znajduje tu
więcej uznania, niż w dziełach późniejszych.

Uzyskany w ten sposób punkt widzenia za-
pewnowany jest w „Rozmyślaniach nie na cza-
s“ (1873—1876) do ówczesnej niemieckiej kul-
tury duchowej. Z czterech rozmyślań pierwsze
wyraża ostrą krytykę Straussa, drugie — pole-
micznie przeciwko przecenianiu historycznego spo-
sobu widzenia, trzecie i czwarte wysławiają
Schopenhauera i Wagnera, jako wielkich wy-
twórców. Porywające, tragicznie nastrojone
obiektywności przeciwstawiają się tu z jednej strony
zadowolonym z wyników swej kry-
tyki, a z drugiej strony czysto obiektywnemu
opisaniu się przeszłością. Później Nietzsche
dźwiżył, że włożył swój własny pełen nadziei na-
kład w Schopenhauera i Wagnera, będących
rzeczywistości dekadentami, i w późniejszych

swoich dziełach nie przestaje reagować przeciw swojemu poprzedniemu zachwytowi. Pali co uwielbiał, i ciągle rozpala stos na nowo.

W dziełach, należących do tej pierwszej grupy — prócz idei o stosunku pomiędzy nauką i sztuką i życiem — przeblyskują i inne zasadnicze myśli Nietzschego: radykalny arystokratyzm uważający wielkich ludzi za cel historii i związany z tem dualizm socyalny, rozróżniający wolnych i niewolników.

2. Druga grupa. Tu jaśniej występuje sprzeczność w biegu myśli Nietzschego, a jednocześnie jego stanowisko innym silniej się przeciwstawia. Najważniejszym jest tu całkowity rozbrat z Schopenhauerem i Wagnerem. Nietzsche mówi później o antyromantycznej kuracji, której się poddał, gdyż cierpiał na romantykę w jednej z jej niebezpieczniejszych postaci. Chodzi o obronę życia przed wnioskami, wyciąganymi z cierpienia, złudzeń i samotności. Nietzsche mówi tu o tem samem zapewne, o czem mówi w jednym liście z roku 1883, gdzie mówi o dżigim i ciężkim ascetyzmie duchowym, którego się poddawał w ciągu sześciu lat. Wzmiankowana kuracja i asceza polegała na studiach realistycznych. Zawiązał znajomość z naukami przyrodniczymi, ze starą francuską i najnowszą angielską filozofią. Jednocześnie w jego kierunku myśli zjawiał się nowy element, który niełatwo

dał się pogodzić z dawnymi i który posłużył za powód do nowej polemiki i nowej reakcji. W tym okresie Nietzsche zaczął używać formy aforyzmów i nie mógł już uwolnić się od niej. Panowanie tej formy musiało być, naturalnie, tem silniejsze, im bardziej występowały na jaw najrozmaitsze tendencje, sympatye i antypatye, i im bardziej każda z nich domagała się wcielenia.

Kuracya jednak, którą odbył, nie była tylko czemś przejściowem. Zagadnienie etyczne coraz dobitniej domagało się rozwiązania, występując jako specyalna forma ogólnego zagadnienia kultury, postawionego w pierwszych dziełach. Powstało w nim gruntowne zwątpienie, tyczące się wartości założeń, na których opiera się moralność, panująca dotychczas w życiu i w myśli. „Zacząłem podkopywać naszą wiarę w moralność“. (Przedmowa z 1886 r. do „Jutrzenki“).

Z tego okresu pochodzą prace: „Ludzkie, arcyłudzkie“ (1878—1880), „Jutrzenka“ (1881), „Wiedza radosna“ (1882).

W końcu „Wiedzy radosnej“ znajduje się po raz pierwszy myśl, która u Nietzschego w latach późniejszych odegrała wielką rolę, mianowicie, że rozwój bytu jest rytmiczny, tak, iż to, co raz się zjawiało, w następnym okresie powróci ze wszelkimi szczegółami. W związku z tem występuje postać Zaratustry, jako wiel-

kiego proroka potwierdzenia życia, który zstąpił do ludziom, by im głosić, że życie jest tak piękne, że należy chcieć jego powtórzenia. („Wiedza radosna“ afor. 341—342). Wkrótce potem Nietzsche opracował pierwszą część swego dzieła o Zaratustrze. Do swego przyjaciela pisze (czerwiec 1883): „Wszystko, co mi pozostało w życiu (mało, jak myślę!) musi służyć do całkowitego i zupełnego wyrażenia tego, dla czego wogóle znośłem życie. Czas milczenia przeszedł mój Zaratustra, którego Ci w tym czasie wysłałem, zdradzi Ci, jak wysoki lot uniósł moją wolę. Niech Cię nie łudzi legendowa forma tej książki. Poza prostymi i osobliwymi słowami ukrywa się w niej moja najgłębsza powaga i cała moja filozofia“. Nie rozumiem, dlaczego Möbius myśli, że w przytoczonym miejscu „Wiedzy radosnej“ choroba umysłowa Nietzschego zaczęła już atakować jego wyobrażenia, gdy poprzednio wstrząsnęła tylko jego życiem uczuciowym. Postać Zaratustry zajmowała Nietzschego jeszcze w młodości, a prócz tego była przygotowana już przez postać Dyonizosa w „Narodzinach tragedii“. Myśl o powtórzeniu wszystkich rzeczy Nietzschego zawdzięcza swoim studjom greckim, gdyż myślenie występuje u pitagorejczyków i stoików: u niego zaś zjawia się ona całkiem naturalnie jako potrzeba bierz tego, jak wielką jest potrzeba potwierdzenia

nia życia. Idea ta może się komuś wydać zbyt jaskrawą; ale właśnie w tym czasie jest ona u Nietzschego psychologicznie zrozumiałą. On sam mówi w pewnej uwadze autobiograficznej: „Zasadnicza koncepcja „Zaratustry“, myśl o wiecznym powrocie, ta najwyższa forma potwierdzenia życia, jaka tylko może być osiągnięta, odnosi się do sierpnia r. 1881; myśl ta rzucona jest na kartce z przypiskiem: 6.000 stóp ponad ludźmi i czasem! Poszedłem w owe dni nad jezioro Silvaplana przez lasy; zatrzymałem się obok potężnej piramidalnie wznoszącej się skały niedaleko Surlei. Wtedy przyszła mi do głowy ta myśl“.

Książki o „Zaratustrze“ nie zaliczam do tej grupy. Praca nad nią była ciągle przerywana wskutek potrzeby Nietzschego dawania w nowych aforyzmach wyrazu swoim nastrojom polemicznym i antypatyom. Nie udało mu się wypowiedzieć całkowicie „swojej wielkiej powagi i całej swojej filozofii“. „Poza dobrem i złem“ (1886) musiało być komentarzem do „Zaratustry“ (który był jeszcze nie skończony — i nie miał być nigdy skończony). Jest to jednak komentarz, który przypuszcza zrozumienie całej komentowanej i niedokończonej książki. Nietzsche pisze w jednym liście (w październiku 1886): „Dałeś sobie radę z mojem „Jenseits“? Jest to rodzaj komentarza do mojego Zaratustry. Ale jak dobrze

trzeba było mnie zrozumieć, jeżeli to ma być komentarz!“ Niepodobna wstrzymać się od pytania, czy wielu z tych, którzy, jako dobrzy Nietzscheaniści, zaczęli żyć „poza dobrem i złem“, w istocie wypełniło powyższe żądanie swego mistrza. Zadanie, postawione im przez Nietzschego, jest wprawdzie wcale nie łatwe. Jest to nowa forma tragedyi życia i myśli Nietzschego, że pisał on komentarze do dzieł nieskończonych, komentarze, wymagające z kolei samych dzieł komentowanych jako komentarzy! „Genealogia moralności“ (1887) ma być znowu dopełnieniem dzieła „Poza dobrem i złem“. Jest to próba historycznego uzasadnienia dualizmu socyalnego, tak ostro wysuwającego się na pierwszy plan w aforystycznych dziełach Nietzschego.

W obu tych pracach wyraźnie występują na jaw teorye o buntach niewolników na polu moralności i o konieczności stworzenia, absolutnie nowych wartości, chociaż sam Nietzsche odnosi powstanie tych teoryj do „Menschliches-Allzumenschliches“ i do swego pobytu w południowych Włoszech, w roku 1876. Te właśnie myśli zwróciły na Nietzschego uwagę szerokich kół. Najsilniej występuje tu u Nietzschego popęd do trzymania się zdala od tłumy „patos odległości“, oraz jego moralność kastowa, wyrażona w najjaskrawszej formie. Należy przyjąć jednak pod uwagę, że obie prace są tylko

właśnie poszukiwał Nietzsche, ale nie udało mu się wyrazić jej całkowicie. Nie zauważył jednak, że radykalny arystokratyzm i socyalny dualizm, głoszone przez niego w dziełach, którym zawdzięczał swoje największe tryumfy literackie, stały w nieprzejednanej sprzeczności z głównymi jego myślami, z jego zasadniczymi wartościami: siłą, zdrowiem i szczęściem życia. W dwóch niedokończonych dziełach Nietzsche pracował nad tem, aby te główne myśli przeprowadzić, jako ostateczne kryteria wartości. Jedno z nich to „Tako rzecze Zaratustra, książka dla wszystkich i dla nikogo“; cztery części tego dzieła wyszły w okresie od 1883—1886 roku. Z temi czterema częściami związany jest bardzo ważny szkic części ostatniej, wydrukowany w 12-tym tomie dzieł (str. 321). Drugie dzieło, w bardziej filozoficznej formie dowodzące tego, co „Zaratustra“ dał w formie poetycznej, jest to „Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości“; istnieje ono tylko we fragmentach, które się ukazały w 15-tym tomie dzieł. Miało się ono tak kończyć, jak „Zaratustra“, gdyż dla ostatniej książki przeznaczony był tytuł: „Dyonizos. Filozofia wiecznego powrotu“. — Nietzsche jednak tak dalece się wyczerpał przez swoje antypatye, że już mu zabrakło sił do upostaciowania swojego własnego ideału pozytywnego w obrazach

i myśli. Mianowicie tak odwykł od konsekwentnego myślenia i taką nieufność miał ku niemu, jak i ku każdej określonej formie, ostatecznie Apollo równie mało, jak Sokrates mógł wyrazić, co myślał Dionizos. W swojej ekstazie Dionizos rozszarpał samego siebie.

C. KULTURALNO-HISTORYCZNY PUNKT WYJŚCIA

Nietzsche chciał nowego odrodzenia i podobnie, jak włoskie odrodzenie, zaczyna on o wychwalania Greków. Jego interesy filologiczne i filozoficzne zawarły tutaj przymierze. Otrzymał mawszy, jako zupełnie młody człowiek, katedrę filologii w Bazylei, bał się stać filistrem lub „człowiekiem stada“, jeżeli się zagłębi w specjalności. Chciał on krwią świeżą przepoić swoją naukę, używając jej do oświecenia wielkich problemów życiowych. Przy tej próbie Schopenhauer i Wagner mieli być jego przewodnikami.

W „Narodzinach tragedyi“ Nietzsche zwraca szczególną uwagę na połączenie dyonizyjskiego zapału z harmonią apollinijską jako na najważniejszy moment w dziejach kultury greckiej. Bachiczne szaleństwa, przejawy przelewającej się pełni życia, zostały ujęte w jasne formy, dzięki wpływom delfickim, którym użyczyły obrazowego i artystycznego wyrazu. Początkiem sztuki tragicznej były dyonizyjskie chóry satyrów; treścią pieśni chóralnych

y z początku wizye chóru, który w wielkich
azach widzi prześladowanie, zgubę i zmar-
chwstanie swojego boga. Tym sposobem tra-
ya narodziła się z ducha muzyki, jako wy-
naczenie wielkich losów życia. Panujące poj-
wanie hellenizmu, które zawdzięczamy Win-
lmannowi, Goethemu i Schillerowi, przeo-
o tytaniczną głębię podkładu harmonii an-
nej: Dyonizosa, jako poprzednika Apollina!
raz, słowo i myśl są czemś wtórnem i po-
dnem w porównaniu z wielkiem bezpośred-
ego popędu życiowego.

Tragedya grecka upadła dzięki sokratyzmo-
który kładł nacisk na to, iż najważniejszą
ją jest wiedza i pojmowanie. Pod tym wpływ-
n Eurypides stał się pierwszym trzeźwym
ykiem; następnie tragedia musiała ustąpić
jsca trzeźwej, mieszczańskiej komedyi i Plato
aizuje na temat natchnienia poetyckiego,
re samo nie wie, co czyni. Zjawia się tu
y typ człowieka: człowiek teoretyczny, ba-
z, który koniec końcem wyżej stawia poszu-
anie, niż znalezienie. Od tego czasu ciągle
a walka pomiędzy tragicznym a teorety-
ym poglądem na świat, póki nie zjawia się
zwolenie dzięki Faustowi Goethego, krytyce
umu Kanta, światopoglądowi Schopenhauera
muzyce Wagnera. Najwyżej jednak pomiędzy
i wyzwalającemi mocami — stoi sztuka mu-

zyki — w tej formie, w jakiej ją uprawiał Wagner: dzięki niej przykładamy ucho do serca bytu, w niej porusza się dyonizyjska, bachiczna, zawsze niespokojna tęsknota, jako najwewnętrzniejsza siła i podłoże całego bytu. Ważnem jest, że budzi się potrzeba obrazów; ale tęsknota wychodzi poza ramy każdego obrazu. Sztuka jest nietylko naśladowaniem natury, lecz także jej dopełnieniem i przewyciężeniem.

Nietzsche stosuje historję kultury w szerokich rozmiarach; tyczy się to nietylko jego poglądów na grecką kulturę, ale także jego zdań o chrześcijaństwie, reformacyi i rewolucyi w późniejszych pracach. W Dyonizosie, Apollinie i Sokratesie, Nietzsche symbolizuje trzy tendencje, które w życiu ludzkości prowadzą ze sobą nieustanną walkę. Z punktu widzenia czysto historycznego nie ma on racyi, uważają sokratyzm za główną przyczynę upadku greckiej kultury. Główna przyczyna była w tem, że życie greckie było wciągnięte w wir wielkich wypadków świata i że w swej (jeżeli chcecie — apollinińskiej) formie małych państewek nie mogło przystosować się do nowych warunków. Psychologicznie także jednostronnem jest przypuszczenie, że energię kształtuje wyobraźnia, a myśl poucza obydwie. W każdym poszczególnym człowieku, zarówno jak i w całym gatunku przejawia się jednocześnie także i prąd

przeciwny od myśli, przez obraz, do uczucia woli. Sam Sokrates był siłą pozytywną, wzorem wielkiego, szarmonizowanego charakteru w końcowym okresie starożytności klasycznej, gdy już nie chodziło o śpiewanie chórem, lecz przeciwnie, głos pojedynczego człowieka w całości dramatyzowanej tragedji miał świadczyć, co zyskał on w życiu (44).

D. CEL HISTORJI I DUALIZM SPOŁECZNY.

O przesadzonem znaczeniu, jakie podług Nietzschego otrzymało w najnowszych czasach kształcenie historyczne, Nietzsche woła: Pamiętajcie o tem, że trzeba żyć życiem! (*Memento vivere!*). Nie pozwalajcie, aby przeszłość zbyt silnie nad wami ciążyła, żeby od tego padał instynkt, indywidualność, sztuka i myślenie! Inaczej bowiem przyjdzie czas — jak przewidywał się już Hezyod — że ludzie będą się starcami!

Znaczenie dziejów nie polega, jak zwykle się myśli, na nieskończonych procesach rozwoju w masach na doli wielkich mas. W pojedynczych postaciach i w życiu wielkich ludzi koncentruje się cała wartość historyi; w nich osiąga ona swój cel, i w nich sam proces historyczny jest brany pod uwagę. Dlatego, że daje pobudkę i siłę niezbędną do zjawiania się takich ludzi. Cel ludzkości nie leży u kresu historyi, lecz jedynie w wyż-

szych egzemplarzach ludzkości. Liczne rozprawy o rozwoju historycznym są nudne i szkodliwe: marnują nasze siły i podniecają masy. Wielkie masy ludzi są tylko środkiem lub zawadą lub kopia — „im übrigen hole sie der Teufel und die Statistik!“ (a wreszcie — niech je porwą dyabli i statystyka!). Wielkość nie polega na działaniu na masy; to co najszlachetniejsze i najlepsze wcale nie działa na masy.

Tu Nietzsche wykazuje swój radykalny arystokratyzm (radykalizm arystokratyczny nie jest prawidłową nazwą). („Unzeitgemässe Betrachtungen“, zweites Stück (45). Radykalnym jest ten arystokratyzm w tem znaczeniu, że jest arystokratyzmem, przeprowadzonym do końca. Rzecznik „radykalizm“ Nietzsche uznałby z trudnością, ponieważ we wszystkim, co się tyczy „stada“ był konserwatywnym. Tu trzeba wybierać: nie można być zwolennikiem Nietzschego i jednocześnie radykalnym pod względem socyalnym i politycznym, a właściwie nawet i kościelnym. Z pomiędzy jego zwolenników widział to jasno pseudonimowy Peter Gast, który redagował, wydawał i komentował wiele jego dzieł.

Tym sposobem pierwsze umotywowanie arystokratyzmu u Nietzschego stoi w związku z jego pojmowaniem historyi, znaczenie której stara się on zredukować do minimum, co mu

się bez kwestyi udaje, gdy przedstawia wielkiego człowieka, wzniesionego nad przeszłością i przyszłością, powstałego bez współdziałania pierwszej i nie będącego przyczyną lub środkiem ostatniej. Niekonsekwencya polega tu na tem, że wielka masa jest nietylko zawadą lub kopią, ale także i środkiem. Trudno zrozumieć, jaki interes miałyby statystyka, która „wreszcie“ ma zajmować się masą, jeżeli ta masa nie jest uważana nawet za środek, zawadę ani kopię; a także jaką przyjemność mogłaby sprawić dyabłu, jeżeli nie jest uważana za zawadę. Wpływ Schopenhauera, od którego Nietzsche nie mógł się nigdy uwolnić, ukrywa się poza jego filozofią historii. Dziwna rzecz, że Nietzsche nie zauważył, jak pesymistycznym jest ten pogląd, choć w ciągu całej ostatniej części swojej działalności pracował nad tem, aby się pozbyć pesymizmu. Wskutek tego występuje w tym punkcie na jaw ostra sprzeczność, jak to zobaczymy poniżej.

Nieco później podaje on trochę inne umotywowanie swego arystokratyzmu, niż to historyczno-filozoficzne i pesymistyczne. W „Ludzkie arcyłudzkie!“ bierze za skalę siłę życia i pierwotność kultury: jeżeli życie ma postępować naprzód i wwyż, to jego postęp i wywyższenie może być reprezentowane tylko przez wyższą kastę, mogącą zajmować się wolną pracą

i przypuszczającą istnienie niższej kasty, która, jak pewien rodzaj cyklopów, może się zajmować pracą materyalną, będącą zawsze pracą mniej lub więcej przymusową. Tylko ta wyższa kasta posiada możność swobody ducha. „Wyższa kasta“, mówi Nietzsche w jednym ze swoich późniejszych dzieł („A n t y c h r y s t“, § 57) — zwą ją najmniej licznymi — ma jako doskonała, także przywileje najmniej licznych: tu włącza się przedstawicielstwo szczęścia, piękności, dobroci na ziemi“. Obydwie te kasty są różne. Ich antagonizm jest niezbędny. Niższa kasta powinna o ile można posiadać zalety maszyn lub zalety stada. Religia, zwykła moralność i cnoty mieszczańskie nadają się dla stada, a nie dla wybranych. „Nie chciałbym“, mówi Nietzsche („Wola ku mocy“, afor. 472), „zbyt nisko cenić miłych cnót; ale wielkość duszy nie daje się z niemi pogodzić“. Wyższa kasta jest wyłącznie celem, a nie środkiem. Podług Nietzschego jest to oznaką rozkładu, jeżeli arystokracja nie uważa się za istotny sens i *raison d'être* społeczeństwa i jeżeli nie ufa swemu prawu zamienienia niezliczonej masy innych ludzi na ludzi niezupełnych, na niewolników i swoje narzędzia. Społeczeństwo egzystuje tylko jako fundament i rusztowanie dla istot wybranych, z jakich się składa arystokracja, tak jak roślina pełzająca na Jawie opiera się na dębie,

żeby wierzchołkiem swym dosięgnąć światła i pokazać wszystkim swoje szczęście! („P o z a d o b r e m i z ł e m“, afor. 257). Już przez sam fakt swojego istnienia arystokracja wyraża to, co nadaje życiu wartość. Przytem znaczenie jej nie polega na tem (jak to np. Platon i Comte przedstawiają w arystokracji swoich państw idealnych), że powinna ona prowadzić i podnosić inne stany. Przeciwnie. Pod koniec („W o l a k u m o c y“, afor. 12) Nietzsche oznajmia swój „zasadniczy punkt widzenia“, mianowicie, że zadanie wyższej rasy nie polega na przodowaniu niższej, a tylko, że ta ostatnia jest fundamentem, na którym rasa wyższa może żyć dla swoich własnych zadań. Ale i ta wyższa rasa ma swój cel w przyszłości: pracować na przyjęcie nadczłowieka. „O, bracia moi“, mówi Zaratustra („T a k r z e c z e Z a r a t u s t r a“, III), „wyświęcam was na nowe szlachectwo: macie mi być twórcami i hodowcami, siewcami przyszłości!... Macie kochać ziemię dzieci waszych, ta miłość niechaj będzie waszym nowym szlachectwem!“. A więc w przyszłości istnieje cel, arystokracja zaś nie jest ostatecznym celem historii; od wyższej rasy wymaga się wytworzenia nowej rasy. Jak widać, problemat jest trudniejszy, aniżeli wydawało się z początku (46).

Rasa niższa, demokracja, służy za podstawę materialną, ma za zadanie wykonywać pracę

materyalną. Instytucje demokratyczne, pomimo całej ich nudy, mają tę pożyteczną właściwość, że zabezpieczają od tyranii. Jakim jednak sposobem można utrzymać rasę niższą w określonych granicach, tego się nie dowiadujemy. Sam Nietzsche mówi w pierwszych swoich dziełach, że niema nic okropniejszego nad stan barbarzyńskiego niewolnictwa, nauczonego patrzeć na swoją egzystencję, jak na niesprawiedliwość i gotującego się do zemsty. Czyż można jednak zabronić cyklopom stać się uświadomionymi i porównywać? Bez kwestyi, łatwiej jest przekonać panów, że im są potrzebni niewolnicy, aniżeli przekonać niewolników, że potrzebują panów. Tu Nietzsche jest już za bardzo dziecinnie romantycznym, czy może za bardzo barbarzyńskim. Zachowanie państwa militarnego Nietzsche uważa za ostateczny środek podtrzymania wielkiej tradycyi najwyższego, silnego typu ludzkiego („Wola ku mocy“, afor. 327)— jest to oświadczenie, rzucające światło na wewnętrzny związek Nietzschego ze stosunkami, panującymi w Niemczech obecnie. Przyjaciel jego, Piotr Gast, sławi także militarizm, jako „die herrlichste, straffste, männlichste Einrichtung unserer plebejisch und merkantilisch effeminierten Zeit!“ („najwspanialszą, najtęższą, najbardziej męską instytucję w naszych plebejuszowsko i merkantylnie zniewieściałych cza-

sach“). Oświata ludowa dlatego jest szkodliwa, że odstręcza rasy niższe od uznawania się za środek lub kopię!

Od wyższej rasy wymaga się jednak surowej pracy i wielkiego panowania nad sobą dla zachowania swego stanowiska. Szlachta powinna prowadzić swoje życie tak, aby zachowano dla niej szacunek. Wyższe kasty nie mogą żyć tak, jak spóółstwo. Powinny żyć umiarkowanie i bez rozkoszy na pokaz wystawionej. Pozłocna brutalność i głupia nadętość może zachwiać szacunkiem dla kultury. Niebezpiecznym jest także nagłe wzbogacenie się bez pracy i zły podział własności („Ludzkie, arcyłudzkie“). Dlatego też wymaga się przyjęcia pewnych względów, by wyższa kasta czy rasa nie żyła tylko dla siebie. Powinna się ona sama rządzić a może nawet i innymi kastami (mianowicie, gdy militarizm...).

Niełatwo jest zrozumieć, dlaczego wielkość czyni się mniejszą przez wypełnianie jakiejś funkcji. Jak gdyby dostojęstwo siły ucierpiało przy użyciu siły! Tam, gdzie rzeczywiście jest nadmiar siły, istnieje także możność jej stania się celem i środkiem jednocześnie i to nawet w wielkim stylu. Doniosłość działania jest jedynym kryterium siły.

W tym punkcie występuje zasadnicza różnica pomiędzy Nietzschem i Guyau. Obydwaj

zgadniają się pod tym względem, że nadają wielkie znaczenie sile i przelewającej się pełni życia. Jest to przedmiotem ich wspólnej wiary. Nietzsche zaopatrzył swoje egzemplarze książek Guyau w uwagi na marginesach, tyżące się zapatrywań Guyau w tym kierunku; uwagi te wyrażają jego uznanie i zgodę. Kiedy jednak Guyau w mimowolnej ekspansywności widzi podstawę poświęcenia i sympatyi, jak dla ludzi, tak i dla idei, Nietzsche protestuje w swoich uwagach i gdy ta myśl powtarza się u Guyau, Nietzsche pisze na marginesie: „*idée fixe!*“ Sam on mianowicie tłumaczy mimowolny, wskutek nadmiaru siły powstały, popęd do działania, jako „*wolę ku mocy*“, czyli jaśniej, jako popęd do wywierania swej władzy nad innymi. Tak, jak Laroche foucauld, chce on wszystkie uczucia i dążenia sprowadzić do egoizmu, a na egoizm zapatruje się specjalnie, jako na popęd do „*wywierania władzy*“. (47). Bez wątpienia Guyau miał rację, sądząc, że ten mimowolny popęd leży głębiej, niż różnica pomiędzy egoizmem a altruizmem. Nietzsche jest tu bardziej dogmatyczny, niż filozof francuski.

Wielka sprzeczność występuje w dualizmie socyalnym, gdy wymaga się od niższej kasty, żeby zachwycała się i czciła kulturę, w której nie ma udziału. Jak może stado mieć respekt przed wielkimi zjawiskami, jeżeli nie stoi z nie-

mi w żadnym duchowym związku? — Carlyle miał tu więcej racji, niż Nietzsche, gdy (Past and Present“ I, 5) robi uwagę z powodu wyrażenia „arystokracja talentu“: „prawdziwy pogląd na talent przypuszcza istnienie prawdziwego szacunku dlań i — o nieba! — tyle innych rzeczy! Te inne rzeczy Nietzsche pozostawia na uboczu, całkowicie zaprzątnięty „patosem odległości“.

E. BUNT NIEWOLNIKÓW NA POLU MORALNOŚCI.

Dualizm socyalny jest, podług Nietzschego, nietylko sprawiedliwym i pożądanym, ale także i naturalnym. Znajduje on wytłómaczenie w historycznym pochodzeniu moralności. („Z genealogii moralności“). Pojęcia i oznaki moralne pochodzą od panujących, silnych i szczęśliwych i wyrażają ich uczucia szczęścia i godności własnej w przeciwieństwie do słabych i bezsilnych. „Dobrymi“ byli pierwotnie dostojni, potężni, możni. „Dobry“ znaczy „pierwszorzędny“; nie ma to z początku nic wspólnego z uczynkami nieegoistycznymi. Wyższa kultura zaczyna się często od tego, że rasa mocniejsza ujarzmia słabszą, przez co powstaje pomiędzy nimi odległość, która czyni dotykaniem pierwszeństwo. Pojęcie politycznego pierwszeństwa staje się pojęciem pierwszeństwa duchowego.

Gorliwe studyowanie Theognisa, którym Nietzsche zajmował się we wczesnej młodości, zostawiło tu ślady. U Theognisa, arystokraty do szpiku kości, wygnanego ze swego rodzinnego miasta Megary, — „dobrzy“ oznaczają „arystokratów“, a „źli“ — pospólstwo. Zresztą jako przykłady historyczne, służą Nietzschemu wędrówki narodów, Odrodzenie i Napoleon. Możliwe, że i wrażenia z jego dzieciństwa miały tu wpływ. Naumburg, jego rodzinne miasto, było biurokratycznym centrum prowincyi, a poczucie własnej godności radców tajnych było pierwszym rodzajem „dostojności“, z którą mógł się zapoznać przyszły apostoł arystokracji ducha. W każdym razie charakterystycznym jest to, że rozpatruje on tę odległość pomiędzy kastami z jednej tylko strony i nie zastanawia się nad tem, jak ta odległość może działać na tamtą część, jakie uczucia strachu i czci, zaufania i podziwu mogą wzbudzać wielkie i promienne postacie. A tymczasem z tej strony właśnie pochodzą pojęcia moralne. (48). Najkonsekwentniej byłoby, gdyby Nietzsche sam się z tem zgodził, gdyż „znakomite“ natury zgodnie z jego pojmowaniem, na sobie samych polegają, sami sobie żyją, nie znając uczuć, będących wyłącznie reakcją. Dlatego niekonsekwentnym jest kazać im stworzyć pojęcia względności lub wogóle dochodzić do uświadomienia sobie odległo-

ści. Zresztą rasa panująca musiała tworzyć jeszcze przed zawojowaniem pewne społeczeństwo, a w niem powstawały pojęcia moralne na zasadzie wartości jego cnót (np. męstwa), mających wielkie znaczenie dla danego społeczeństwa.

Wartość naturalna, pochodząca od silnych i szczęśliwych, u których wola mocy swobodnie mogła panować, jest według Nietzschego obalona przez bunt niewolników na polu moralności, skutki którego dziś jeszcze odbijają się na naszej kulturze. Winni są mianowicie żydzi — ten naród, nazywający się wybranym, który jednak Tacyt z wielką słusnością nazwał urodzonym dla niewolnictwa; ich prorocy głosili, że być bogatym i szczęśliwym, znaczy być bezbożnym i złym. Słowo „świat“ było obelgą, ubóstwo i cierpienie było zachwalane. Dalszy ciąg i pełny rozwój tego kierunku nastąpił wraz z ukazaniem się pierwotnego chrześcijaństwa. Szczególniej w objawieniach Jana można odczuć nienawiść bezsilności. Objawioną była wojna pomiędzy Judeą a Rzymem, pomiędzy słabością i siłą. Swoboda, duma i samodzielność ducha, były przyniesione w ofierze. Mianowicie Paweł był wyrazicielem tego kierunku myśli. Apostołowie nie zrozumieli śmierci Jezusa, będącej wielkim, wolnym czynem; zrobili z niej ofiarę pokutną, apoteozę cierpienia. — W pó-

źniejszych swoich dziełach Nietzsche tak zło-
ręczy chrześcijaństwu, że jego siostra stara się
to objaśnić nadmiernem używaniem chloralu
w ciągu ostatnich lat przed katastrofą.

Podług Nietzschego był nietylko jeden bunt
niewolników na polu moralności, ale wiele.
Przed chrześcijaństwem były już takim buntem
buddyzm i sokratyzm, tylko w odrębnym ro-
dzaju. W późniejszych czasach reformacja była
buntem przeciwko dostojnej światowości kościoła
katolickiego i Odrodzenia; ba, także wolnomyśl-
ność, rewolucya, demokracja i — nauki przy-
rodnicze (które, opierając się na zasadzie po-
wszechniej uległości prawom natury, są demo-
kratyzacją przyrody!) są to takie same bunty.
Z wielkim pośpiechem rozwija Nietzsche poję-
cie buntu niewolników na polu moralności;
z chwilą, kiedy mu się ukazało, stało się ono
jego *idée fixe* i znalazło zastosowanie w najbar-
dziej odmiennych, wzajemnie wykluczających
się usiłowaniach. — Jeżeli można gdzie w po-
mysłach Nietzschego znaleźć świadectwo jego
chorobliwego stanu, to właśnie tu, gdzie sam
podcina gałąź, na której siedzi.

Jednego tylko nie zauważył Nietzsche, mia-
nowicie, że „życie“ właśnie jest bogate i silne
u tych, których nazywa on niewolnikami. Pier-
wotne chrześcijaństwo jest tem właśnie, co Nietz-
sche nazywa ruchem dyonizyjskim, przełomem

duchowym, po części w formie ekstazy, przejawem wielkiej tęsknoty, excelsior! Rolę, podobną tej, jaką odegrały Delfy w bachanaliach, odegrała hierarchia i organizacja kościelna, tamując bystry potok; zapewne nie zawsze w sposób apolliniński, pomimo całej świetności, jaka charakteryzowała w oczach Nietzschego zorganizowaną hierarchię. Podobne uwagi można zastosować i do innych „buntów niewolników“.

Uzasadnienie swojej teorii powstań niewolników znajduje Nietzsche w rzekomej obserwacji, jakoby szczęśliwi byli lepszymi ludźmi, niż nieszczęśliwi. Szczęśliwi żyją z samych siebie, mimowoli rozwijają swoją działalność, jak z wewnątrz określoną akcyę. Oni nie potrzebują nienawiści, ani przewrotności, gdyż nie są zależni. Działalność nieszczęśliwych bywa określona z zewnątrz, jest charakteru reaktywnego; zawiść, niedowierzanie, nienawiść i oszukaństwo są im bliskie, ponieważ są oni zależni. Szczęśliwi potakują, — nieszczęśliwi zaprzeczają. — Naturalnie, nie można zaprzeczyć, że gdy aktywne lub szczęśliwe natury przejawiają swoją władzę w taki sposób, który przyczynia wokoło cierpienie, — to zapomnienie jest dla nich łatwiejsze, niż dla tych, nad którymi tę władzę przejawiali. Niekonsekwentnie jest jednak przypisywać pogardzie tak wielką rolę w psychologii

szczęśliwych; gdyż jest ona stanowczo uczuciem reaktywnym.

To uzasadnienie jednak nie jest ostatecznym. Decydujące uzasadnienie dualizmu socyalnego i teoryi powstania niewolników, Nietzsche znajduje — dziwnym sposobem — w zasadzie pomyślności.

F. FILOZOFICZNE UZASADNIENIE DUALIZMU SOCYALNEGO.

Nietzsche często nazywa siebie immoralistą i oznajmia, że chce znieść wszelką moralność; jak wiadomo, nazywa on jedno ze swych dzieł „Poza dobrem i złem“. Z poprzedniego jednak widać jasno, że chce on wytępić tylko moralność niewolników. W jednym miejscu powiada także (analogicznie do pewnego znanego epigramatu Schillera), że chciałby usunąć morał gwoli „moralności“. Chce on przewartościowywać, ale do tego potrzebna jest pewna skala, pewna zasada, która koniecznie musi wyrażać zasadniczą wartość. Jeżeli zapytamy, jaka jest ta zasada wartości, to przekonamy się ku naszemu zdziwieniu, że jest to zasada pomyślności („das menschliche Gedeihen“, patrz wstęp do „Genealogie der Moral“). Zasadniczym pytaniem Nietzschego jest pytanie, czy dawna ocena moralna sprzyjała pomyślności rodu ludzkiego, czy nie. Główne jego zagadnienie leży w tem: czy pewna dzia-

łałość lub osobnik oznacza wzrost czy upadek siły życia. Stawia on sobie za zadanie — prawda, że nieco zapóźno — naukowe uporządkowanie wartości podług stopni, określonych przez potęgę i zakres siły („Zahl- und Masskala der Kraft“. „Wola ku mocy“, afor. 353). Niestety, Nietzsche tak się uniósł deklamacją przeciwko moralności niewolników i stada, że nie zajął się seryo rozwiązaniem tego zagadnienia i rozwinięciem w bardziej określonej formie tego, co nazywa naturalizmem moralnym („Wola ku mocy“, afor. 192). Potrzebna jest ocena dyonizyjska, etyka siły życiowej i radości życia. Od tej wyżyny radości, gdzie człowiek czuje się boską istotą i samousprawiedliwieniem natury, aż do radości zdrowych chłopów i zdrowych półludzi, pół-zwierząt — całą tę długą, ogromną, świetlaną i kolorową drabinę szczęścia Grecy nazywali — nie bez dziękczynnej czci wtajemniczonych — Dyonisos! („Wola ku mocy“, afor. 482). Chodzi więc o to, aby stworzyć szczęście, któreby odpowiadało danemu poziomowi życia. Etyka pomyślności, wyszydzana tak często przez Nietzschego, może — odsunawszy na bok pewne „dostojności“, kryjące w sobie nierozwiązane zagadnienia — całkowicie pisać się na ten pogląd, tembardziej, że Nietzsche wyraźnie oznajmia, że chodzi tu nietylko o szczęście pojedynczych osobników lub jednej kasty, lecz że wymaga mo-

cnego rozwoju i szczęścia w życiu dla całego rodzaju „nur das Gesamtlebens willen“. Tylko w interesie całego rodzaju może być przyznana wartość samozachowaniu pojedynczego osobnika; właściwie pojęcie jednostki, pojęcie pojedynczego osobnika, tak, jak je rozumiano dotychczas, opierało się na błędzie („Zmierzch bożyszcz“. Niewczesne dywagacye, afor. 33).

Dualizm socyalny i moralność panów znajdują tu swoje ostatnie uzasadnienie. Panowie i nadludzie nie są celem sami w sobie; wartość ich ostatecznie zależy od tego, czy wnoszą oni życie gatunku, czy nie, a więc zależy od ich przyczynienia się do rozwoju życia ludzkiego. Piotr Gast, uczeń i komentator Nietzschego, przyznaje, że mistrz jego był w pewnem znaczeniu utylitarystą; różni się jednak od zwykłego utylitaryzmu, mającego na względzie tylko pożytek najbliższy. (Gdzie jednak można znaleźć ten „zwykły utylitaryzm“, to nie jest powiedziane, niestety. Utylitaryzm we wszystkich jego formach wymaga śledzenia skutków działalności, jak można najdalej).

Zasadniczo nie byłoby w tem nic niemożliwego, gdyby pomyślność gatunku wymagała ostrego przeciwieństwa pomiędzy panami a niewolnikami, chociaż trudno jest zrozumieć, jak taka różnica mogła być przeprowadzona na tym stopniu kultury, na jakim stoi Europa zachod.

dnia. Nie było jednak poważnej próby wykazania tego. Próba, jaką Stuart Mill swojego czasu i ze swego demokratycznego stanowiska przedsiębrał w celu udowodnienia konieczności wolności indywidualnej, odrębności i powagi jednostki, była daleko poważniejsza, niż próba, zrobiona przez Nietzschego z jego arystokratycznego punktu widzenia dla udowodnienia niezbędności stanu niewolniczego. Pomimo to Nietzsche pogardliwie traktuje Milla, zarówno jak i innych myślicieli angielskich, którym — jeżeli chodzi o ścisłość i metodyczność badania — niegodzien jest rozwiązać rzemyka u butów.

W każdym razie jedno można twierdzić stanowczo: można przypuścić, że dualizm socyalny mógłby posłużyć ku ulepszeniu rodzaju ludzkiego; ale niemożliwe jest, ponieważ to samo sobie przeczy, widzieć ostateczny cel w pojedynczych indywiduach lub kastach i jednocześnie w pomysłności całego rodzaju.

Zresztą, w ostatecznych rozstrzygających punktach Nietzsche nie jest filozofem, lecz poetą. To, czego nie mógł przetrwać w myślach, przedstawiało mu się, jako wielka wizya przyszłości i do tej wizyi właśnie musimy się zwrócić, aby usłyszeć jego ostatnie słowo (49).

G. OSTATNIE „TAK“ — I ŚMIERĆ ZARATUSTRY.

Do tej myśli lub wizyi, będącej w ostrej sprzeczności z tem wszystkiem, co Nietzsche twierdził przedtem lub jednocześnie, jako polemika, pociąga go przede wszystkim nadzwyczajne działanie kontrastu, zaciekle chęć całkowitego przewyciężenia tego światopoglądu, którego był wyznawcą we wczesnej młodości pod wpływem Schopenhauera i Wagnera. Jako polemista występuje on przeciwko swoim współczesnym; przez swoje wizye występuje przeciwko samemu sobie i nie może znaleźć dostatecznie silnych wyrażień dla tej reakcyi. Sama myśl nie wystarcza tutaj, ale zato ma on na rozkazy wysoką, potężną w nastroju poezyę. Teraz znowu wraca do zasadniczej myśli swej młodocianej pracy o narodzinach tragedyi. Życie powinno być uwielbiane. Popęd do życia przejawia się, jako wola ku mocy i ta wola może i powinna być tak silna i mężna, że wybiera nawet cierpienie — i nietylko jako środek — że wybiera powtórzenie życia, tego samego życia, które już raz przeżywała z jego mazołem i cierpieniem.

Zaratustra, prorok, zebrał wysoko, w swojej pieczarze górskiej, ludzi wyższych, tych, którzy cierpieli zapoznani i prześladowani przez demokratyczny motłoch. Oznajmia im, że będzie im coraz gorzej i trudniej, że coraz więcej

będzie ich ginąć. Chodzi mianowicie nie o zachowanie ludzi, ale o powstanie nadczłowieka. W człowieku możemy kochać tylko przejście i zagładę. Tu są czynne tak wielkie, dalekie i mocne siły, że nic dziwnego nie będzie, jeżeli rozbiją kruche naczynie, w którym się rozwijają. Współczucie dla tych wyższych ludzi jest ostatnim grzechem Zaratustry. („Tak rzecze Zaratustra“, IV).

Cóż więc jest nadczłowiek? Jest on formą egzystencji, mającą się do człowieka tak, jak ten ostatni do małpy. Jego powstanie jest „senssem ziemi“. Jest to nowy typ życiowy, który musi być urzeczywistniony, i słowo „nadczłowiek“ oznacza pojęcie lub symbol tego typu. („Wola ku mocy“, afor. 390). W urzeczywistnieniu tego typu ludzkość — kiedy na drodze rozwoju nastąpi wielka godzina południa — będzie widziała swoją nadzieję i swoje zadanie. Nietzsche podkreśla teraz nadzieję, rzut oka w przyszłość bardziej, niż poprzednio. Co jednak najważniejsze: wskazówki, jakie daje Nietzsche w swoich bardziej pozytywnych wywodach, co do nowego typu życiowego, ukazują inny kierunek, niż opisywana przezeń moralność panów. Nie żąda on już samej siły tylko, lecz wzniosłej miłości wszechludzkiej. Nawet w chrześcijaństwie znajduje się teraz zamało miłości, ponieważ przeklinało ono roześmianych i gro-

ziło im cierpieniem. Jak tylko Nietzsche rozwija swój ideał pozytywny i oddala się od nastrojów wtórnych, pojęcie o nadczłowieku ulega przesunięciu. Przedewszystkiem daje się to zauważyć w Zaratustrze. Skłoniwszy ludzi wyższych do zgodzenia się na jego myśli, czuje on, że zbliża się wielkie południe. Nie może więc dłużej pozostawać w swojej wzniosłej samotności górskiej. Coś go skłania, by podobnie słońcu, promieniował światło na wszechświat. „Jasności ty olbrzymia“, mówi on do słońca, „ty, szczęścia oko głębokie, czemużby było twe szczęście, gdybyś nie miało tych, którym świecisz!“ („Tak rzecze Zaratustra“, IV. „Znak“). „Raz jeszcze chcę ja między ludzi, pośród nich umrzeć pragnę, konając, chcę im dać dar swój najuboższy! Od słońcam się tego nauczył, gdy zachodzi, przebogate: złoto sypie podówczas w morze z niewyczerpanej skarbnicy bogactwa, że najuboższy nawet rybak, złotem wiosłem wiosłuje. Ujrzałem ja to niegdyś, i przy tem patrzaniu łzami nasycić się nie mogłem!“ („Tak rzecze Zaratustra“, III. „O starych i nowych tablicach“). Teraz nienawidzi Zaratustra swoją własną nienawiść. „Błogosławiącym jam się stał, zawołanie „tak“ głoszącym; przetom tak długo się borykał, aby mieć kiedyś wolne dłonie ku błogosławieństwu!“ (Tamże. „Przed wschodem słońca“). — Tu bez kwestyi wola ku mocy prze-

jawia się w inny sposób, niż tam, gdzie Nietzsche daje się unosić pogardzie dla stada. Do tego szczytu doprowadza właśnie Nietzschego popęd do życia, popęd do wygnania pesymizmu ze wszystkich kątów. Tutaj zasadnicza myśl Nietzschego została już zupełnie rozwinięta.

Teraz, gdy Zaratustra poznał jasno swój cel i swoje istotne zadanie, zaczyna nucić swoją pieśń północy. Tę pieśń (Nietzsche nazywa ją „najsamotniejszą pieśnią, jaka kiedykolwiek była napisana“) stworzył Nietzsche pewnej nocy w loggii na Piazza Barbarina w Rzymie; w dziele swoim przenosi ją na godzinę północy przed pieczarą Zaratustry. W tych strofach jest wyrażona taka pełnia nastroju i taka wszechobejmująca myśl, na jaką kiedyindziej Nietzsche zdobyć się nie umiał. Tu doszedł do najbardziej natchnionej rezygnacyi i najbardziej zwycięskiej nadziei, jaka jest wogóle możliwa. Pieśń brzmi:

O Mensch! gib acht!

Was spricht die tiefe Mitternacht?

„Ich schlief, ich schlief —

Aus tiefem Traum bin ich erwacht:

Die Welt ist tief,

Und tiefer als der Tag gedacht.

Tief ist ihr Weh —

Lust — tiefer noch als Herzeleid:

Weh spricht: Vergeh! •

Doch, alle Lust will Ewigkeit —
— will tiefe, tiefe Ewigkeit!“

Człowiecze! Słysz!

Co brzmi z północnej głuszy wzwyż?

„Jam spał, jam spał —

Z głębokich snu się budzę cisz:

Świat głębin zwał,

Głębszych, niż, jawo, myślisz, śniesz.

Ból — głębi król —

Lecz nad ból rozkosz głębiej łka:

Zgiń! — mówi ból —

Rozkosz za wiecznem życiem łka —

— wieczności chce bez dna, bez dna!“

Drogą cierpienia, zwątpienia, zgryzoty i pogardy Nietzsche doszedł do głębokiej wiary w życie. Wyraża on w poetycznej formie starą biologiczną teorię o uczuciu radości, jako wyrazie siły i postępu życia. W każdym poruszeniu radości widzi wolę zachowania i dalszego rozwoju życia.

Ale ta ostatnia myśl, wola zachowania życia, przybiera u Nietzschego dziwną formę. Stanowi ona jedność z pragnieniem powtórzenia życia. Nietzschemu zaczęło się wydawać koniecznością, iż to, co raz się stało, w przyszłości powtórzy się w ten sam sposób. Wychodzi on z założenia, że świat składa się z określonej ilo-

ści elementów, tak, że tylko pewna określona, skończona ilość kombinacji jest możliwa. Gdy ta ilość się wyczerpie, musi nastąpić powtórzenie. Życie świata jest ruchem kołowym, który się już nieskończoną ilością razy powtarzał i będzie się powtarzał w przyszłości(50). Myśl ta napełniła Nietzschego przerażeniem, gdy ją powziął. Uważał ją za konsekwencję przyrodniczą i naturalną konieczność; poddała ona ciężkiej próbie jego optymizm. Nietylko, że trzeba wybierać i przyjmować teraz cierpienie, ale i znowu cierpieć wszystko przecierpiane. Tem większa była jego zwycięska radość, kiedy przezwyciężył strach przed powtórzeniem i w tem zwycięstwie znalazł najwyższy stopień potwierdzenia życia, jaki jest wogóle możliwy. Ciekawe jest, że Nietzsche schodzi się tu z Kierkegaardem, dla którego powtórzenie było również probierzem siły i powagi życia. Zdanie Kierkegaarda: „kto chce powtórzenia, ten jest człowiekiem“, należy także do zasad Nietzschego. Ta myśl jest myślą zasadniczą w dziele o Zaratustrze, gdzie jednak zaciemnia ją to, iż najprzód rzucają się w oczy aforyzmy, stojące z nią w dość niejasnym związku. Gdyby Nietzschemu udało się wypracować zakończenie książki, idea dzieła wystąpiłaby na jaw bardziej przekonująco.

Tę myśl o wiecznym powrocie głosi Zaratustra z początku ludziom wyższym, których

zebrał przed swoją górską jaskinią. Po chwili oporu z ich strony skłania ich do przyjęcia tej idei tak, iż nawet „najszeptniejszy człowiek“ wykrzykuje: „War Das — das Leben? — Wohlan! Noch einmal!“ (Więc To było życie? A więc jeszcze raz!). Poczem Zaratustra schodzi w niziny, by głosić warunki życia wielkim masom ludzi. Zbiera ludzi podczas święta i daje im nowe prawa. Ustanawia się hierarchia, podłożem której są istotne wartości życiowe. Walka kasty jest szczęśliwie zakończona. Zadaniem kasty panującej jest zdobywanie sobie głębokiej, bezwarunkowej ufności ze strony podwładnych. Nienawiść ku demokratycznej niwelacyi miała swój czas, który już przeszedł. Zaratustra przystępuje teraz do swoich własnych zadań. Z początku głosi wielką nadzieję przyjścia nadczłowieka, które będzie możliwe, jeżeli się wprowadzi w życie nowe wartości. Następuje potem wielka, straszna chwila, gdy Zaratustra głosi ludziom, że wszystko się powtórzy. Teraz jednakże nie tylko on sam, ale i inni są w stanie znieść tę myśl. Gdyż na pytanie: „Czy chcecie wszystko jeszcze raz?“ wszyscy odpowiadają „Tak“, i Zaratustra umiera z radości. (Patrz szkice do 5-ej i 6-ej części „Also sprach Zaratustra“, Werke XII, str. 321 i nast.).

Tutaj, w formie poetycznej, Nietzsche cofa swoją teorię dualizmu społecznego i moralności

panów. Dowodem tego jest już choćby ten fakt, że Zaratustra zstępuje z góry, by gromadzie ludzkiej zwiastować najwyższe prawdy; jest to również dowodem, że skończyła się walka kast. Rodzaj ludzki ma teraz wspólny cel.

Nie da się zaprzeczyć, że Nietzsche na ciężką próbę wystawia naszą wiarę w życie. Można by przecież mieć wielką wiarę w życie, nie życząc sobie wcale wciąż na nowo popęłniać te same głupstwa, czy niedorzeczne figle szkolne, wciąż na nowo przechodzić te same bóle i zgryzoty. Bo też nie mamy żadnej podstawy do przyjmowania teorii absolutnego powrotu. Doświadczenie nie wykazuje nam nic podobnego, a im bardziej zagłębiamy się w istotę bytu, tem bardziej byt wydaje nam się niewyczerpany, tem większą przedstawia różnorodność i więcej ukazuje dalekich możliwości. Światopogląd walczący — a każdy światopogląd, który chce zajrzeć w oczy rzeczywistości, musi być światopoglądem walczącym — musi główne miejsce pozostawić dla myśli o rzeczach nowych i nieznanych, to ukazujących się jako wiszące niebezpieczeństwo, to jako drażniące zadanie, to jako migotliwa nadzieja. Nic nie przemawia za tem, żeby granice bytu były tak ciasne, iżby przez całą wieczność tylko pewna określona ilość istnień wykluczyć się miała. Nasza wiara w życie nie potrzebuje zatem przechodzić przez ten czy-

ściec, który jej przygotował Nietzsche w swym dyonizyjskim zapale.

Tak, jak przedtem uczucie dysharmonii i pogardy dochodziło w nim do najwyższego napięcia, tak i teraz w ostatecznych jego wywodach, reakcja przeciw pesymizmowi dochodzi do najwyższej potęgi. Wybuchowość uczucia panuje wszędzie nad jego myślą. Miejsce w historii filozofii stworzyło mu nie naukowe traktowanie zagadnień, ale ten namiętny sposób i często genialny patos, z jakim dochodzą u niego do głosu wzajemnie ścierające się ze sobą punkty widzenia, dzięki czemu każdy z nich występuje niezmiernie jasno i dobitnie. Znaczenie Nietzschego jest symptomatyczne. Uczynił on nas świadkami wewnętrznego dramatu, odbywającego się w duszy, która głęboko i silnie odczuwała prądy epoki i prądy życia.

III. RUDOLF EUCKEN.

Po całym szeregu prac przygotowawczych (mianowicie: „Jedność życia duchowego“, 1888 i „Walka o duchową treść życia“, 1896) ten głęboki myśliciel (ur. w r. 1846), mieszkający w Jenie, starożytnym ognisku idealizmu, wypowiedział się w dziele swoim „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ (1901) w kwestyi problemu religijnego.

Eucken nie ma zamiaru dawać w nim systemu religijno-filozoficznego. Według jego zdania, takowy jest na razie niemożliwy wskutek niejasnych i nieokreślonych stosunków, panujących w dziedzinie religii: „Wobec anarchii duchowej naszych czasów niepodobna znaleźć jakiegoś pewnego i ogólnie uznanego punktu oparcia; wszelkie głębsze roztrząsanie powinno schodzić do fundamentów i od nich zaczynać nanowo budowę. I my musieliśmy więc, wychodząc z ogólnego roztrząsania bytu ludzkiego, zaledwie krok za krokiem posuwać się w pracy do takiego punktu, gdzie powstaje zagadnienie religii, żeby wprowadzić następnie stać się już w krótkim czasie centrem wszelkich usiłowań

w kierunku znalezienia duszy i sensu naszego istnienia. Autor uważa się tylko za poszukiwacza i zwraca się do szukających. W dobie obecnej znajduje silną tęsknotę do religii, związaną z jasnym uśw atomieniem, że obecna jej forma jest niewystarczająca. Nowy typ życiowy, którego tak broniło Odrodzenie, i wprowadzona przezeń praca myśli oddaliły nas od chrześcijaństwa. Jednak ta imponująca kultura, w którą wcielił się nowy typ życiowy i nowe myślenie, zaplątały się w wewnętrznych sprzecznościach, i wiara w to, że jest wystarczająca, została także zachwiana. Dlatego też nasuwa się myśl, czy niema w religii takich pierwiastków, które nie mogą i nie powinny być zatracone. Czuje się brak wielkiego celu, który mógłby nietylko rozjaśniać całą sferę życia ludzkiego wogóle, ale także wznosiłby pojedynczego człowieka ponad jego często marne warunki życiowe i stosunki. Przytem występują znów na pierwszy plan zagadki życiowe, uznane za rozwiązane albo przynajmniej zapomniane. Mianowicie, czuje się ostrą sprzeczność pomiędzy zadatkami duchowymi człowieka, a jego właściwym stanem. Wszystko to doprowadza do walki między religią a kulturą.

Ani religia sama w sobie, ani kultura, nie rozporządzają jednak środkami do ostatecznego rozstrzygnięcia tej walki. Może ona być roz-

strzygnięta taką tylko drogą, że jak w religii, tak i w kulturze powinniśmy odróżniać, co jest wieczne, a co przemijające, co niezbędne, a co nie do przyjęcia. Trzeba zrobić rewizję zasadniczych warunków naszego życia duchowego, i taka rewizja jest zadaniem filozofii. Nie w tem znaczeniu, że filozofia może budować religię. Religia jest czemś faktycznem, przejawem bytu realnego, który się wprawdzie daje wykazać, jeśli istnieje, ale nie może być sztucznie stworzony. Ponieważ jednak chodzi tutaj o ujawnienie faktu duchowego, więc nie jest to wcale rzeczą tak prostą; niezbędna jest przy tem praca duchowa w celu znalezienia dla religii właściwego jej miejsca w całokształcie życia. Filozofia w tym wypadku jest w stanie wskazać zaledwie możliwości, przetwarzające się w rzeczywistość tylko za pośrednictwem wielkich indywidualności i często z głębokimi przewrotami w stosunkach ludzkich. Jeżeli się jednak wyjaśni, że religia jest w ścisłym związku z najgłębszą podstawą naszego bytu, to każdy zamach na nią i każda próba krytyki mogą posłużyć tylko do wyjawienia jej wiecznego najgłębszego jądra.

Problemat ten jest uwarunkowany położeniem, jakie zajmuje życie duchowe w bycie ogólnym. Zachowanie i rozwój tego życia pozwalają przypuszczać, że poza procesami duchowymi, znanymi nam z doświadczenia, istnieje

wieczny, zjednoczony świat duchowy („substancja duchowa“, „niezmiennność duchowa“), zawierający możliwości nowych form i rezultaty dotychczasowego rozwoju. Życie duchowe powinno być czymś więcej, niż zjawiskiem, a więc czymś więcej, niż jest w stanie ujawnić psychologia. Powinno nosić w sobie wieczną zasadę. Trzeba stosować do niego nie tylko psychologiczne, ale i metafizyczne badania. Takie badania wykazują, że istota i wartość są jednym i tem samym, ponieważ najwyższym objektem tego badania jest właśnie pełne znaczenia jądro bytu. Tylko przy pomocy takiego roztrząsania możliwe jest znalezienie głównej treści życia.

Starożytna kultura przeceniała formę; kultura, wytworzona przez Odrodzenie, przeceniała siłę. Prawdziwa kultura, o charakterze religijnym, wysuwa na pierwszy plan „rozwój treści“ (Wesensbildung) w przeciwieństwie do „rozwój formy“, jak również do „rozwój siły“. Jak forma, tak i siła powinny służyć cennej treści. Sam rozwój formy doprowadza do zastoju w dziełach sztuki plastycznej, które miały wyobrażać to, co „wieczne“. Rozwój siły doprowadza do bezustannego ruchu, tak iż wszelka treść zanika. Przeciwnie zaś, rozwój treści ustanawia nieprzerwane wzajemne oddziaływanie na siebie wieczności i czasu, ponieważ wieczne możliwości drogą działalności twórczej przetwarzają się z czasem

w rzeczywistość, z drugiej zaś strony rezultat tej działalności twórczej zachowuje się w formie wieczności. Zachowanie danej z wytworzeniem nowej treści powinno iść ręką w rękę, żebyśmy mogli dotrzeć do prawdziwej rzeczywistości.

Bieg myśli, doprowadzający do uznania możliwości i niezbędności „rozwoju treści“, Eucken nazywa noologicznym (od νοῦς, rozum, duch, który neoplatonicy stawiali wyżej, niż ψυχή, duszę), i przeciwstawia go psychologicznemu sposobowi rozważania, zajmującemu się jedynie danym w doświadczeniu życiem świadomości. Według jego zdania, nie wypowiada on nic nowego, lecz powtarza tylko starą prawdę, wskazaną już przez Kanta w jego odróżnianiu logicznego, etycznego i estetycznego sposobu rozpatrywania z jednej strony i empiryczno-psychologicznego z drugiej. Tu ważność (Gültigkeit) albo wartość przeciwstawiają się rzeczywistości, ale w taki sposób, że ważność koniec końców uznaje się za najwyższą rzeczywistość.

Noologiczny bieg myśli różni się od spekulatywnego albo metafizycznego dawnych czasów, który uważał za możliwe osiągnąć pojmowanie zjawisk drogą teoretycznych abstrakcyj. Metoda noologiczna opiera się na doświadczeniu, na fakcie. Objasniać noologicznie znaczy podporządkowywać każdy przejaw życia duchowego całokształtowi tegoż, wskazywać jego miejsce

i jego rolę w życiu duchowem i tym sposobem oświetlać go i umacniać. Ta metoda różni się od psychologicznej, polegającej na tem, żeby ujawniać procesy, za pomocą których człowiek zdobywa i przyswaja sobie treść duchową. Stosować należy obie metody, aby przewyciężyć przeciwieństwo pomiędzy idealizmem a realizmem. Idealizm ugruntowuje niezależność i samodzielność treści duchowej; realizm usprawiedliwiony jest tem, że wysuwa na pierwszy plan warunki naturalne. Metoda realistyczna ma rację bytu tam, gdzie jej się udaje znaleźć specjalne prawa i przyczyny w całości duchowej (całości psychicznej), ustanowionej drogą metody noologicznej; nie ma zaś racji wtedy, gdy sądzi, że objaśnienie przyczyn może dać ostateczne kryterium prawdy. Idealizm miał prawo żądać cennej treści bytu, ignorował natomiast warunki realne.

Metoda noologiczna prowadzi więc, według Euckena, bezpośrednio do faktu, potwierdzonego przez religię: istnienia absolutnego życia duchowego, stojącego wyżej, niż zjawiska, występujące w doświadczeniu, ujawniającego w nich jednak pewne działanie. Niema religii bez żywej obecności wyższego świata w naszym świecie empirycznym, przyczem jednak oba te światy stoją w irracjonalnym do siebie stosunku. Religia może istnieć bez wiary w bogów, o czem świad-

czy prawdziwy buddyzm. Ale religia jest tylko pustem słowem, jeśli nie otwiera perspektyw, wiodących poza świat doświadczalny. Motyw każdej religii polega na przeciwieństwie pomiędzy treścią a formą istnienia; w czystym doświadczeniu życie duchowe przedstawia się jako dodatek do materialnego, jako coś podrzędnego; to jednak sprzeciwia się bezwzględny wymaganiom życia duchowego i wzniosłym wartościom, ustanowionym przez nie.

Z tego zasadniczego punktu widzenia religii rzeczywistość przedstawia się inaczej, niż poprzednio. Światopogląd, wychodzący z religii, skierowuje uwagę na to, co stałe (w przeciwieństwie do tego, co zmienne), na to, co wolne (w przeciwieństwie do tego, co naturalne), na to, co rozumne (w przeciwieństwie do tego, co nierozumne). Ma on specjalnie na względzie te punkty, gdzie się zaczyna nowa sfera, a więc przejście od świata nieorganicznego do organicznego, od życia natury do życia psychicznego, od życia psychicznego do życia umysłowego, i cały ten stopniowy szereg przejść uważa za rozwój najrdzenniejszej treści bytu. Dowieść jednak takiego religijnego światopoglądu nie można. Ma on charakter osobistego, wewnętrznego przekonania, a nie nauki. Rzeczą filozofii jest oznaczyć granice i stosunki między światopoglądem naukowym a religijnym.

Źródło religii leży w pewnej potrzebie duchowej. Mowa tu nie o empirycznej szczęśliwości człowieka i o jej zabezpieczeniu; przeciwnie — najważniejszą rzeczą okazuje się tutaj całość i jedność życia duchowego, tego fundamentu wszystkich specjalnych i indywidualnych przejawów życia. Zachowanie tego podłoża jest postawione na kartę, ponieważ samo doświadczenie go nie stwierdza. Wszystko sprowadza się do tego zagadnienia: czy zbudziła się dosyć silna potrzeba, żeby można się było w tym względzie oprzeć na jakimś określonym przekonaniu. Z punktu widzenia empirycznego są podstawy do wątpienia. Doświadczenie nie ukazuje nam świata ducha, jako jakiegoś samodzielnego świata, a tem bardziej — jako podstawy bytu. W biegu rozwoju kultury indywidua stają się ofiarami społeczeństwa i postępu. W samem życiu duchowem ujawniają się tendencje dysharmonijne; część powstaje przeciw części, część przeciw całości; prądy duchowe walczą ze sobą i zło okazuje się rzeczywistą potęgą.

Wynikającym z tego powodu wątpliwościom Eucken przeciwstawia przedewszystkiem to, że silne uczucie dysharmonii jest właśnie skutkiem zbyt wielkich wymagań od życia. Gorczy cierpienia i moc oporu świadczą o głębi naszego bytu i o obecności sił wyższych w naszej istocie. Razem z kontrastami znikłby i ból

Nie było takich epok nieszczęśliwych wypadków i ciężkich komplikacyj, kiedyby ludzkość zwątpiła o swoich idealnych zadaniach i, przeciwnie, taka wątpliwość kwitła w epokach, kiedy panował leniwy dobrobyt i urojony przesyt.

Dalej Eucken jest przekonany, że taka wątpliwość musi być pokonana przez silniejszą i bardziej skoncentrowaną formę religii, niż ta, jaką przedstawia wyżej opisana, nieokreślona i uniwersalna religia. Wskazuje na znaczenie, jakie odegrały w historii religii wielkie osobistości. W nich boskość ujawniała się głębiej i silniej, niż w innych ludziach, i oni jaśniej i jaskrawiej mogli wyrazić różnorodne doświadczenia życiowe. Tam przebijało się nowe życie i wdzierało się w historyczny rozwój gatunku. Wysuwając na pierwszy plan ich znaczenie, przechodzimy od religii uniwersalnej do religii charakterystycznej. „Religia charakterystyczna“ oznacza według Euckena historyczne albo pozytywne religie, o ile one — każda na swój sposób odrębny — dają nowy, jasny w swych zasadniczych zarysach, całkowity obraz życia i przeciwstawiają ten obraz światu doświadczalnemu. Religia ta różni się od „religii uniwersalnej“ tem, że ma określoną formę, bez której nie można utrzymać takiego przeciwieństwa w stosunku do świata empirycznego. Ona pochodzi od wielkich osobistości i wznosi się

ponad wszelką kulturę narodową, jako bezpośredni wyraz najgłębszej istoty życia duchowego. Bez takiej charakterystycznej religii samodzielne przeniknięcie jest niemożliwe. Chodzi tu nie tylko o upiększenie życia, ale także o przebicie się nowego życia, nowej rzeczywistości. Tymczasem takie przełomy, rodzące nowe religie pozytywne, są tylko najwyższymi i zwrotnymi punktami wielkiego procesu. Boskość, przebijająca się w nich, powstała wcześniej od nich. Życie wyższe, stąd pochodzące, nie może być wyrażone naszymi pojęciami. Musimy wezwać do pomocy fantazyę z jej symbolami. W tem właśnie leży najboleśniejse miejsce religii. Fantazyę warunkuje zawsze dany stopień kultury i jej tradycye, dlatego też symbole przybierają charakter historyczny. Ale przyjdzie czas, kiedy znaczenie tego, co w ciągu tysiącleci było może wyrazem najwyższej prawdy i co wydawało się świadomości ludzkiej ściśle związanem z treścią religijną — będzie zachwiane i będzie musiało ustąpić miejsca nowym formom, często po ciężkich wstrząśnieniach i ostrej walce, podczas których zwątpienie, nie zwracając się ku symbolom, może zaatakować jądro religii.

Religia uniwersalna jest ciągle potrzebna, jako korektywa i wstęp do religij charakterystycznych, które, pozostawione samym sobie, łatwo kostnieją albo stają się tylko środkami

pociechy. Znaczenie religij charakterystycznych nie na tem polega, że jedna albo druga z nich znalazła ostateczny wyraz prawdy wyższej, lecz na ich ożywiającem i wzniosłem działaniu w czasie niepokojów i zmian. Trzeba znowu ustawicznie śledzić, czy tradycje historyczne spełniają w istocie taką pracę. Kościół ma jednak tendencję do niewolniczego stosunku względem każdego, raz na zawsze danego wzoru i skłonny jest mniemać, iż prawda polega tylko na naśladownictwie i powtarzaniu. Dlatego też konieczna jest ustawiczna walka w dziedzinie religii. Znaczenie wielkich ludzi polega na tem, że zmuszają nas oni do wyboru.

O miejscu, jakie zajmuje Eucken w filozofii współczesnej, decyduje jego stanowcze przekonanie, że wartości wtedy tylko dadzą się utrzymać, jeżeli poza światem doświadczalnym uznamy istnienie wyższej rzeczywistości, w której życie duchowe, ujawniające się w doświadczeniu w formie rozproszonej i zmiennej, przedstawia się w formie jedności i wieczności. W sposób głęboko przenikliwy i pełny uczucia stwierdza on niezbędność tego przeciwieństwa, to opierając się na dawnej mistyce, to w sposób przypominający idealizm romantyczny, to wreszcie tak, iż w słowach jego znajduje wyraz wzniosła poezja osobiście przeżytych walk życiowych. Przytem jednak podkreśla silnie to, że filozofia może

nam wskazać jedynie możliwości i że tylko indywidualia prorocze urzeczywistniają i nadają określoną formę tym możliwościom. Kiedy on — żeby uniknąć subiektywizmu — stwierdza potrzebę metafizyki (albo „metapsychiki“), to ta metafizyka ma być konieczną właściwie tylko wskutek wartości prawdy, dobra i piękna. Metoda, którą on nazywa „noologiczną“, różni się od psychologicznej tem, że stara się wykazać, iż wartość ta daje się stwierdzić jedynie za pośrednictwem przypuszczenia jakiejś ogólnej całości, noszącej w sobie cenne przejawy życia, które występują w doświadczeniu zaledwie oddzielnie i przelotnie. Noologiczna metoda roztrząsania przywiązuje mianowicie wagę to wielkich porywów, pełnych znaczenia początków i wartościowych różnic życia duchowego, znanych nam z doświadczenia. Eucken uważa za beznadziejne usiłowania nauki doświadczalnej w celu dowiedzenia ciągłości zjawisk w świecie, tłumaczy jednak, że przerwy w empirycznym związku zjawisk są tylko oddzielnymi uchyleniami od wielkiej transcendentalnej nieprzerwanej ciągłości, królestwa możliwości, ostatecznych celów i wartości, które w świecie skończoności przejawia się tylko urywkowo i błyskawicznie. Pod tym względem Eucken jest spokrewniony z romantycznym idealizmem. Ale od metody spekulatywnej noologia różni się tem, że przy-

puszczenie takiego powszechnego związku opiera na zaczerpniętem z doświadczenia wyobrażeniu o wartości. Stąd jasnym jest, że jej punkt wyjścia jest empiryczny i osobisty. Podnieść się ze świata doświadczenia do „metapsychiki“ pozwala jej naprężenie, wywołane przez wielki dylemat. Albo — twierdzi Eucken — należy rozpatrywać życie duchowe, jako przelotne zjawisko, jako dodatek do natury materialnej, albo musimy przyjąć, że tworzy ona sama w sobie i dla siebie wielką całość i przedstawia jedność z najgłębszym jądrem bytu. Dylemat ten pojawia się u Euckena zarówno tam, gdzie on rozwija ideę „religii uniwersalnej“, t. j. kiedy chce przejść od empirycznego do religijnego punktu widzenia bardziej nieokreślonego charakteru — jak i tam, gdzie przechodzi do „religii charakterystycznej“, chcąc dowieść niezbędności religii w jej historycznej formie. Charakterystyczne są mianowicie następujące słowa: „przy rozstrzygnięciu tego dylematu stawia się na kartę nie tylko to lub owo, lecz i całość życia duchowego. W doświadczeniu ludzkim życie duchowe zajmuje miejsce pośrednie, pozbawione oparcia; człowiek musi albo wrócić się od doświadczenia ku nagej naturze i przyznać, że wszelkie osobliwe dążenia są ciężkim błędem, albo odważnie iść naprzód i zapewnić nowym dążeniom nowy świat. Tylko niejasne myślenie może szukać

między temi dwiema drogami drogi pośredniej, tylko znużone czucie może znieść ten dylemat. W każdym razie wniosek jest taki, że bez religii życie duchowe pozbawione jest rzetelności, a ludzie wewnętrznej wielkości“. (Der Wahrheitsgehalt der Religion“, str. 238). „Czy życie ludzkie jest prostym dodatkiem do natury, czy początkiem nowego świata: od tego pytania zależy całe ukształtowanie naszych stosunków, cały kierunek naszej działalności. Religia chciałaby podnieść byt ludzki na ponadświatową wyżynę i przez to uratować nasze życie od nicości, w którą w przeciwnym razie pewnieby wpadło. Jeśli to przedsięwzięcie wydaje się lotem Ikarowym, to upada cała nadzieja, to wszystko, co najszlachetniejsze i co najlepsze, wydaje się pustem urojeniem, to wszystko kończy się nonsensem“ (tamże, str. 319).

Tem, co nas popycha do wyboru, jest koniec końcem właśnie osobiste doświadczenie życiowe, mianowicie, wybór ten zależy od tego, w jak wysokim stopniu jest nam drogi los wartości w świecie rzeczywistym. Niema wprawdzie podstawy do wprowadzenia nowego terminu; „noologia“ nie jest ani niezbędnem, ani pomyslnem wzbogaceniem już i bez tego dostatecznie obszernej terminologii filozoficznej. Z prywatnej uwagi Euckena, którą przytaczam, nie popelniając, mam nadzieję, żadnej niedyskrecyi,

widać jasno, że doświadczenie osobiste w dziedzinie kontrastów życiowych, a zwłaszcza wielkiego kontrastu między ideałem a rzeczywistością, zadecydowało o jego własnym wyborze i doprowadziło go do „noologii“. W jednym liście do mnie, napisanym po przeczytaniu mojej Filozofii religii, robi on uwagę z powodu psychologicznego przeważnie charakteru mojej próby traktowania problemu: „Pomimo całej sprzeczności z dawną ontologiczną metafizyką, zawsze mnie ciągnie coś do metafizyki i do metafizycznego uzasadnienia religii; boję się bez tego wpaść w subiektywizm, a przeciwko temu bronię się dla tego, że znajduję się pod silnem wrażeniem wielkich, nierozwiązanych w naszym doświadczeniu konfliktów naszego bytu — krótko mówiąc, myślę i muszę myśleć dualistycznie“. W tych słowach Eucken wyraźnie wskazuje na to, że doświadczenie indywidualne jest określone przez osobliwości poszczególnego osobnika. One określają jego punkt widzenia. Im jaśniej jednak występuje ta podstawa, tem naturalniejszym będzie stawiać filozofii religii za zadanie badanie psychologicznego gruntu, z którego wyrastają różnorodne religijne punkty widzenia, do tego zaś dołączyć teoryo-poznawcze i etyczne rozpatrzenie myśli i dążeń, przez które wyrażają się te punkta widzenia. Filozofia religii nie potrzebuje do tego żadnej specjalnej metody,

i tak zwana „noologia“ jest właśnie drogą pośrednią między spekulacją metafizyczną a wiarą praktyczną. Jako spekulacja, podlega ona kompetencji teorii poznania, jako wiara praktyczna — kompetencji psychologii i etyki. Wypływające stąd pojmowanie zadania i metody filozofii religii wydaje mi się najbardziej zgodnym z duchem filozofii krytycznej, w którym chce pracować Eucken. „Metafizyczne“ uzasadnienie religii, którego wymaga Eucken od filozofii, opiera się, jak się okazuje ostatecznie według jego własnych słów, na potrzebie rozstrzygnięcia wielkiego dylematu praktycznego.

Punkt widzenia Euckena — jego „noologia“, która go doprowadza do metafizyki religijnej — jest przykładem, jak osobiste doświadczenie życiowe może popchnąć do wiary w zachowanie wartości. Dla mnie każda wiara, nawet występująca w najbardziej filozoficznej postaci, jest tylko obiektem filozofii, a nie jej produktem. W każdym razie filozofia, która ją zrodziła, jest sama produktem osobistego doświadczenia życiowego. Filozofia zaś, jako nauka, nie ma innych metod do rozporządzenia, jak metodę logicznego wnioskowania, psychologicznego wyjaśnienia i etycznej oceny.

IV. WILLIAM JAMES.

Pracę syntetyczną z dziedziny psychologii religii dał filozof amerykański William James w swoim dziele „The varieties of religions experience. A study in human nature“. London, New York and Bombay (1902). („Różne postacie doświadczenia religijnego. Studium o naturze ludzkiej“).

James należy do najprzedniejszych myślicieli dzisiejszych czasów. Łączy w sobie głębokie wiadomości z wielką zdolnością do obserwacji, ostrą krytykę z idealistycznym zapałem, bezstronność z poważnem przekonaniem. Najważniejszem jego dziełem jest: „Principles of psychology“ (1890) („Zasady psychologii“), gdzie w wielu miejscach znajdują zastosowanie nowe punkty widzenia w psychologii, i gdzie nowe zagadnienia roztrząsane są w sposób bystry i pobudzający do myślenia. W zbiorze rozpraw, który się ukazał pod tytułem: „The will to believe and other essays in popular philosophy“ (1897) w swobodniejszej już formie James dał wyraz swemu szczególnemu połączeniu filozofii empirycznej z wybitnie idealistycznym poglądem na

życie i tutaj już zapuszcza się w dziedzinę kwestyj religijno-filozoficznych. Nowe dzieło poświęcone jest całkowicie problematowi religijnemu, mianowicie czysto psychologicznemu oświeceniu tego problemu, w ten sposób jednak, że występują i inne punkty widzenia, z jakich problemat ten może być rozpatrywany. James korzysta tu ze specjalnych prac młodszych pisarzy amerykańskich (Starbuck, Lenba, Coe i innych), prócz tego jednak opiera się na obszernej literaturze, o charakterze biograficznym, przeważnie nawet autobiograficznym. Widzi on jasno, że materiał jest zanadto rozmaity, by go można wyczerpać w jednym wizerunku, dlatego też — i zarazem w celu uniknięcia sporu o znaczenie słowa „religia“ — oznajmia, że w tem roztrząsaniu będzie się trzymał określonego znaczenia słowa „religia“, albo określonej strony religii i określa ją, jako czucie, postępek i doświadczenie ludzi indywidualnych, o ile ci ludzie w samotności swej uważają się za stojących w pewnym stosunku względem bóstwa, jakkolwiek zresztą wyobrażałoby sobie to bóstwo. Tę religię osobistą przeciwstawia on religii ustanowionej (institutional Religion) z jej mniej lub więcej rozwiniętą teologią lub mitologią i organizacją kościelną. Twierdzi on, że religia instytucjonalna (ze wszystkimi przynależnościami) jest w porównaniu z religią oso-

bistą zawsze rzeczą wtórną; to wypływa już stąd, że opiera się ona na podaniach. Gdybyśmy chcieli pozostać jedynie przy religii ustanowionej, to badania nasze dotyczyłyby tylko obrzędów, ofiar, ceremoniału i organizacyi kościelnej, a religię możnaby określić, jako sztukę zdobywania łaski bogów. Zaś w religii osobistej punkt ciężkości leży w osobistych stanach wewnętrznych, w sumieniu, wartości, niemocy i niedoskonałości ludzi. Jeżeli się zatrzymamy przy tej stronie religii, to pojęcie religii staje się obszerniejszem, niż gdybyśmy uznali religię ustanowioną za najważniejszą.

Religia osobista jest to sposób reagowania człowieka na życie, jako całość, (a man's total reaction upon life), w przeciwieństwie do reakcyj chwilowych i specjalnych. Doświadczenia, jakie mamy z życia i świata, działają na nasz indywidualny temperament i czynią nas energiczniejszymi lub obojętniejszymi, pobożniejszymi lub więcej szyderczymi, przybitymi lub natchnionymi w stosunku do życia, jako całości. Nasza „reakcja“, często niesamowolna i napół nieświadoma, wyraża się w dokładnej odpowiedzi na pytanie: jaki jest charakter tego bytu, do którego należymy? James jednak nazywa taką reakcję dopiero wtedy religijną, kiedy jest wywołana przez poważny i podniosły nastrój, który na szczycie swego natężenia pobudza do wyrze-

czenia się swoich pragnień, do dobrowolnego poddania się cierpieniom rzeczywistości, dlatego że czujemy się pociągnięci przez siłę wyższą, niż ta, jaką rozporządzamy sami. Każde wybitne uczucie religijne zawiera w sobie element tragiczny, pochodzący stąd, że uczucie wyższego szczęścia ruguje uczucie niższego. Uczucie religijne ogarnia sobą lub przypuszcza tyle sprzeczności, że jest jednym z najbogatszych uczuć ludzkich. Świat staje się bogatszym dzięki obecności dyabła, jeśli istnieje św. Michał, który może mu postawić nogę na karku. Ta cecha występuje, naturalnie, najwięcej w ostatecznych formach religii, które wydają się anormalniejsi prostemu, codziennemu pojmowaniu; do pewnego stopnia jednak cecha ta jest właściwa wszystkim formom świadomości religijnej.

A. TRZY PUNKTY WIDZENIA.

James nazywa swoje stanowisko, zarówno w filozofii ogólnej, jak i w filozofii religii, stanowiskiem doświadczalnym. On we wszystkim chce być empirykiem. Wszystkie operacje intelektualne — odnoszące się bądź do budowy, bądź do porównania, czy krytyki — przypuszczają bezpośrednio doświadczenie. James przyłącza się do starej angielskiej szkoły, założonej przez John'a Locke, która wymaga, żebyśmy liczyli się z doświadczeniami, na których budu-

jemy nasze pojęcia. Tej szkole, według jego zdania, należy się bardziej, niż Kantowi, zasługa wprowadzenia do filozofii metody krytycznej, jedynej metody, czyniącej z filozofii naukę, którą mogą się zajmować ludzie poważni. Chodzi jednak nie tylko o doświadczenia, któreśmy już mieli, ale także i o te, których oczekujemy, lub konsekwentnie sami wywołać musimy, jeśli myśli nasze posiadają jakąkolwiek ważność. Wartość naszych myśli zależy od wniosków, jakie możemy z nich wyprowadzić. Jeśliby wszystkie twierdzenia, które wypowiadamy, były praktycznie obojętne, t. j. gdyby nic z nich nie wynikało, to czy moglibyśmy rozróżniać prawdziwe i fałszywe myśli? Napróżno dogmatyzm szukał kryteriów prawdy, któreby nas uwolniły od apelowania do przyszłości. W przeciwieństwie do dogmatyzmu spotykamy u Jamesa pragmatyzm, który bada każde twierdzenie, wyprowadzając z niego konsekwencje. Ten pogląd (w którym James przyłącza się do amerykańskiego myśliciela Charles Peirce; od niego pochodzi właśnie wyraz „pragmatyzm“), przypomina po części biologiczno-ekonomiczną teorię poznania, rozwiniętą, jak widzieliśmy wyżej, przez Ryszarda Avenariususa i Ernesta Macha.

Empiryczny punkt widzenia Jamesa doprowadza go do sceptycyzmu względem poglądów

spekulatywnych i teologicznych. Stwierdza on mianowicie różnorodność bytu i jest krytycznie nastrojony względem monizmu w jego rozlicznych formach. Pluralizm, nauka o wielorakości, będzie zdobywał sobie, według zdania Jamesa, coraz więcej uznania, zarówno w nauce, jak i w religii. Wychodząc z doświadczenia, niepodobna osiągnąć nic uniwersalnego, żadnej absolutnej i wszechogarniającej jedności. Różne tłumaczenia mogą być zastosowane do rozmaitych dziedzin bytu. Z religijnego punktu widzenia mają tu znaczenie osobliwie doświadczenia, dotyczące się zła: czyż Księga Hioba nie dowiodła raz na zawsze niemożliwości rozstrzygnięcia zagadnienia, postawionego przez te doświadczenia? Tutaj hipoteza monistyczna nasuwa wielkie trudności, i czyż nie będzie najprostszym środkiem przypuszczenie, że świat od początku obejmuje elementy, nie harmonizujące z całością? Ludzie zwykli są zawsze mniej lub więcej politeistyczni, a jasnym jest także, że z żadnych doświadczeń niepodobna wyprowadzić nieskończoności Boga. Z doświadczenia wiemy conajwyżej, że stoimy w związku wewnętrznym z czemś, co jest wyższe od nas; nie można jednak dowieść, że to coś jest nieskończone.

Wszystko, czego może dokazać myśl w obrębie religii, sprowadza się do podporządkowania, określania i tłumaczenia faktów, a nie do ich

tworzenia. Filozofia jest tutaj zawsze czemś wtórnem. Może jednak okazać się bardzo pożyteczną, albowiem świadomość religijna wyraża swe doświadczenia w formach, zaczerpniętych z tradycyji intelektualnych, pod wpływem których się znajduje. Dlatego też tylko porównanie krytyczne może wysledzić to, co bezpośrednio i prawdziwe, i odróżnić je od tego, co miejscowe i przypadkowe. Przytem zadaniem filozofii jest wymaganie poglądów niekonsekwentnych i stanowczo przeczących doświadczeniu nauki. To, co przeszło przez ten czyściec, należy uważać za hipotezy, których moc i znaczenie mogą się stać przedmiotem najbliższego rozpatrzenia, po zredukowaniu ich do najprostszych form.

Tyle o roztrząsaniu teoryo-poznawczem. Chociaż James nadaje mu energicznie duże znaczenie, jednak sam interesuje się bardziej metodą psychologiczną, której dzieło jego zawdzięcza większą część swego znaczenia.

Psychologia religii oddaje ważne usługi ogólnej psychologii. Jest dużo zjawisk psychologicznych, które dają się studyować najlepiej w dziedzinie życia religijnego. James zwraca szczególną uwagę na to, że zjawiska religijne wykazują, jak mała jest ta część naszego życia duchowego, którą jesteśmy w stanie jasno i wyraźnie wytłómaczyć. Tu świadomość przechodzi

przez wiele stopni, zanim rozplynie się w nieświadomości, albo — jak woli wyrażać się James — w podświadomości. W nas poruszają się bezpośrednio popędy i przecucia, dające nam często, choć tego nie spostrzegamy, najpierwsze przesłanki, na których opierają się jasno uświadomione myśli. Świadome argumenty poruszają często zaledwie powierzchnię naszej istoty, zaś mimowolne i bezpośrednio przekonania kryją się w głębi nas. (The deep thing in us). Dalej, badanie życia religijnego zapoznaje nas z wielkimi różnicami pomiędzy ludźmi, zarówno pod względem rodzaju życia uczuciowego, jak i stopnia zdolności odbierania wrażeń, na które w innych warunkach nie zwrócilibyśmy uwagi. Uczymy się, jak rozwój może dążyć do jednego i tego samego celu najrozmaitszymi sposobami, to idąc bez przerwy, to znowu zapomocą nagłych skoków. Już z czysto teoretycznego lub przyrodniczego punktu widzenia studyowanie życia religijnego ma duże znaczenie.

Psychologiczna metoda roztrząsania jest ważna dla zrozumienia problemu religijnego. Zjawiska religijne przedstawiają się, jako specjalne formy zjawisk, znanych nam z innych dziedzin psychicznych, i podlegają prawom, znanych nam także skądinąd. James powołuje się tutaj na badania Starbuck'a w kwestyi nawracania w związku z organicznym i psychicznym rozwojem

w ciągu lat przejściowych. Szczególny nacisk kładzie James na to, co się dzieje „pod progiem“ świadomości, albo za jego „granicą“ (Margin). Uważa on, że bardzo trudno jest przeprowadzić tu ścisłą granicę i zarzuca psychologii atomistycznej, że przedstawia sobie świadomość, jako składającą się z pojedynczych, stałych i określonych elementów. W każdym razie wpływy subliminalne albo ultramarginalne (wpływy, pochodzące z za progu świadomości i z poza jego granic), mają ustawicznie znaczenie, i James skłonny jest do uważania tych wpływów za drogi, po których działa wyższy porządek rzeczy na nasze wnętrze. Te objawienia wewnętrzne stanowią nasz najbliższy, nasz własny świat; tak ściśle ze światem zewnętrznym związani nie jesteśmy. Tu James odnajduje punkt styczny religii i psychologii, choć bliższe jego określenie uważa za interpretację, wychodzącą poza granice czystej psychologii. Interpretacja taka nie gra roli rozstrzygającej; jest ona zawsze czemś pochodnem i jedno i to samo przeżycie może być przedmiotem rozmaitych interpretacji religijnych. (51). Większości ludzi brak pod tym względem krytyki i ostrożności, a nie wiary (faith). Są oni zbyt skłonni do przypuszczeń dogmatycznych (belief), zjawiających się nagle po każdym, bardziej żywym wyobrażeniu, zwłaszcza

gdy z tem ostatniem wiążą się jakieś nieświadome interesy.

Trzeci punkt widzenia, etyczny, występuje przy ocenie zjawisk religijnych. James ustanawia określoną różnicę pomiędzy przeżyciem a jego wytłómaczeniem, a także pomiędzy opisem lub objaśnieniem przeżytego, a jego oceną. Nawet to, co z czysto medycznego punktu widzenia nazywa się nienormalnem, może mieć dużą wartość, dzięki swojej treści. Wartość stanu psychicznego nie zależy od tego, jak on powstał. Jeżeli nazywamy wiadome stany wyższymi od innych, to dzieje się to niezależnie od tego, co jakoby wiemy o ich warunkach organicznych. Jeśli myśli świętej Teresy są pełne znaczenia, to jest zupełnie obojętne, czy była ona histeryczką, czy nie. Siłę oceniamy według jej działania, a nie według pochodzenia. Żaden spekulacyjny, ani teologiczny systemat nie może być podstawą oceny. I tutaj winniśmy być empirykami. Zjawiska religijne oceniamy wedle ich owoców, i tak w istocie zawsze czynili ludzie. Kult bogów zanika, kiedy przestaje oddziaływać na duszę i kiedy dzięki swemu charakterowi przeczy temu, znaczenia czego doświadczyliśmy tak zasadniczo, że się go już nie możemy wyprzeć. Bogi, których się ludzie trzymają, są takie, jakich oni mogą używać dla swoich celów, i których rozkazy potwierdzają

żądania, stawiane przez ludzi sobie i innym. Zawsze posługujemy się ludzkimi miarami (human standards). Zapytujemy, jak dalece życie religijne okazuje się idealną formą życia ludzkiego. Skala zmienia się, naturalnie, z czasem, innej jednak nie posiadamy. Trzeba ją tylko zawsze poddawać próbie, ponieważ przy nowych stosunkach może doprowadzić do nowych rezultatów. Ocena może być także różną dla rozmaitych ludzi. Jeżeli badanie psychologiczne wykazuje, że pomiędzy ludźmi są wielkie różnice pod względem ich najgłębszej istoty, to musimy także przyjąć, iż potrzebują oni różnicznego pokarmu duchowego, tak, iż różnią się i pod względem religijnym.

Do religii James odnosi się z wyraźną sympatyą. Najlepsze owoce doświadczenia religijnego są, według jego zdania, najlepszymi rzeczami, jakie można znaleźć w historii. Czuje on, że tu życie wewnętrzne posiada powagę i energię, działa z wewnętrznym skupieniem w przeciwieństwie do tego wszystkiego, co mogłoby je hamować i rozdrabniać. Zdaje nam się, jak gdybyśmy się wznieśli do jakiejś wyższej i czystszej atmosfery. James powołuje się w tym względzie na ocenę religijnych osobistości przez Sainte-Beuve'a w jego sławnym dziele o Port-Royalu.

Znajdujemy zatem u Jamesa trzy główne punkty widzenia przy filozoficznym roztrząsaniu

pytań religijnych. Zapowiada on, że w następnym dziele wystąpi przeciwko próbom (czynionym i dzisiaj) traktowania filozofii religii bardziej spekulacyjnie — próbom, które częściej spotykają się w Anglii i Ameryce, niż w Europie. Tymczasem praca jego jest ważnym świadectwem tego, że w filozofii religii należy stosować wyżej wymienione trzy punkty widzenia. Na nie szczęście, nie byłem w stanie, przy mojej charakterystyce poglądów Jamesa, oddać szczerości, świeżości i daru słowa, właściwych temu autorowi.

B. NATURA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO.

Uczucie religijne nie jest, według Jamesa, uczuciem specjalnym ani pierwotnym. Każde uczucie może w pewnych warunkach otrzymać charakter religijny, jeśli współdziała w syntezie ludzkiego doświadczenia życiowego, nazwanego przez Jamesa „całkowitą reakcją przeciw życiu“. Nieco bliższe określenie religii daje jego wyrażenie, że religia jest jedną z dróg, za pomocą których może być osiągnięta jedność w naszym życiu. Jedności — powiada James — towarzyszy uczucie spokoju i szczęścia, przewyższając wszystko, czego tylko można doświadczyć. Ta jedność może być osiągnięta przez nagły przełom, lub też przez długi rozwój; tu występują indywidualne różnice. Główna rzecz w tem, że indywi-

duum, które czuło się przedtem podzielone i skrupowane, poniżone i nieszczęśliwe, teraz posiada uczucie harmonii, świeżości i wzniosłości. Myśli, będące dawniej idealnemi możliwościami na peryferyi duszy, są teraz jej centralną własnością. Jest tak, jakby na indywiduum napłynęła nowa energia ze źródeł, leżących nazewnątrz jego świadomości, energia, która nie mogłaby się wyzwolić drogą świadomego wysiłku. To drugorzędne znaczenie wszystkiego, co świadome i dowolne (the hopeless inferiority of voluntary to instinctive action) w porównaniu do tego, co nieświadome i mimowolne, jest charakterystyczną cechą religijności. Jeśli brak chęci lub intelektualnej siły do ukształtowania i wytlómaczenia takich doświadczeń, to powstają formy chorobliwe.

Doświadczenie religijne ma charakter mistyczny, po części wskutek niemożności wypowiedzenia go, ponieważ każdy może pojmować innych ludzi tylko pośrednio, po części wskutek bezpośredniości, gdyż myślenie dyskursywne nie gra tu żadnej roli, po części wskutek krótkiego trwania stanów psychicznych a także trudności odnowienia ich w pamięci, po części wreszcie, wskutek biernego stosunku, w jakim stoi indywiduum względem tych doświadczeń. Pozareligijne życie świadomości zna także analogiczne stany. Charakter zaś religijny tych stanów powstaje wtedy, jak to już było powiedziane, gdy

stosunek ludzi do życia, jako do całości, przychodzi do obrachunku; dzięki temu, osiągają one jedność i energię, których nie posiadały. Mistycyzm, w ciaśniejszem znaczeniu tego wyrazu, jest tylko pewną, często krańcową formą tego, co występuje we wszystkich doświadczeniach religijnych.

C. NAJWAŻNIEJSZE TYPY.

James oświadcza, że najważniejszym rezultatem, do jakiego doszedł, dzięki swoim badaniom nad świadomością religijną, jest odkrycie wielkich różnic, jakie ta ostatnia następuje. Dlatego też znaczna część jego pracy dąży do sprowadzenia tych różnic do pewnych typów.

Jest jedno przeciwieństwo, które James bardzo silnie podkreśla, jest to przeciwieństwo pomiędzy zdrową i chorą duszą, albo — używając wyrażenia, którego zapożyczył od Francis'a Newman'a — pomiędzy raz urodzonymi a dwukrotnie urodzonymi (the once-born and the twice-born). Chore dusze potrzebują zmiany, kryzysu, nawrócenia, by osiągnąć jedność i spokój, podczas gdy zdrowe dusze osiągają ten cel przez bezpośredni rozwój. Religie zdrowych nazywa James naturalizmem, religie zaś chorych — salwacyonizmem. W każdej z tych grup jednak mogą występować najbardziej różnorodne osobistości i kierunki.

Religijność zdrowych dusz jest to entuzjazm, który zatrzymuje się tylko na jasnych stronach bytu i może nawet uważa ciemne jego strony za złudzenie. Nawet jeżeli takim duszom nie brak zrozumienia przeszkód i ciemnych stron bytu, to jednak są one przekonane, że przeszkody te dadzą się przewyciężyć; tak wielkie jest ich zaufanie bezpośrednie do wewnętrznej harmonii i energii, panującej we wszechświecie. Ten kierunek występuje wyraźniej w hellenizmie, niż w chrześcijaństwie, bardziej w katolicyzmie, niż w protestantyzmie, bardziej u ras łatyńskich, niż u germańskich. W nowszych czasach występuje on u Spinozy i Rousseau, a także w liberalnym tłumaczeniu chrześcijaństwa, przeważnie w unitaryzmie (Emerson, Parker). W Ameryce stanowi on ostrą sprzeczność z metodyzmem i ruchem rewiwalistów („odrodzeńców“). W ostatnich czasach jest jego charakterystycznym przykładem tak zwany ruch „mind-cure“ („leczenie duchem“). Ruch ten leczy zarówno duszę jak i ciało, poddając i utrwalając myśl, że ból jest złudzeniem, a w rzeczywistości wszystko jest jasne i wspaniałe. Strach i troska są wygnane. System ten działa przez sugestję, a także przez autosugestję. Przez nieustanne wołania na cześć życia i wszechświata człowiek utwierdza się w wierze, że wszechświat zasługuje na to.

Chora dusza podlega cierpieniu i dysharmonii. Próg świadomości jest dla tego rodzaju doświadczeń zawsze niżony, podczas gdy u duszy zdrowej podniesiony. Świat wydaje się pustym i czczym; jest ciągły strach o to, co bieg życia przyniesie; dusza czuje się grzeszną i upadłą. Uczucie pustki, strachu i grzechu — są to trzy główne postacie choroby duszy. U Tołstoja pierwszeństwo ma uczucie pustki, u Bunyana — uczucie strachu i grzechu. Tu jest jakaś pierwotna dysharmonia temperamentów, która wymaga powtórnego urodzenia. Nawet w razie osiągnięcia takiego odrodzenia natury tego rodzaju z trudnością zdobywają uczucie pełni życia, właściwe zdrowym.

Na świecie jest, naturalnie, całe mnóstwo form przejściowych między tymi dwoma typami. Ale w swoich ostatecznych formach tworzą one tak wielkie przeciwieństwo, że się zaledwie rozumieją. Każdy z nich chce uważać swój pogląd na życie za jedyny. Tak, na przykład, Wesley twierdził, że nawrócenie jest jedyną drogą, wiodącą do spokoju, gdy Emerson cenił bardziej te natury, które potrzebują tylko jednych narodzin, niż takie, które są zmuszone prowadzić zaciętą walkę z dyablem wewnętrznym. Sam James sądzi, że doświadczenia życiowe, na jakich opierają się „dwukrotnie urodzeni“, są głębsze i pełniejsze, niż doświadcze-

nia pierwszego typu. Żaden prorok nie przyniósłby ludziom rozstrzygającego posłannictwa, gdyby nie mówił rzeczy, brzmiących realnie dla ludzi takich, jak Bunyan i Tolstoj. Najpełniejszymi religiami mogłyby być te, któreby zarówno znały najpotężniejsze elementy życia, jak i zwalczały je. Na tem właśnie polega wyższość buddyzmu i chrześcijaństwa nad innymi religiami.

W porównaniu do tego wielkiego antagonizmu, inne, dające się wykazać przeciwieństwa mają, według Jamesa, mniejsze znaczenie. Takim jest przeciwieństwo pomiędzy rozwojem nieprzerwanym a rozwojem za pomocą skoków — przeciwieństwo pomiędzy takimi naturami, w których elementy, przeznaczone na zagładę, muszą najpierw stracić swoją siłę żywotną, a takimi, w których nowe życie może przeniknąć na wierzch, zanim dawne się wyczerpie — i przeciwieństwo pomiędzy rozwojem, wymagającym świadomego wysiłku (gdyby nawet wysiłek ten nie prowadził prosto do celu), a rozwojem, który odbywa się nieświadomie.

Przy sposobności, obok nauki o typach ogólnych James napomyka także o swojej własnej, czysto indywidualnej wierze. W okresie długotrwałego stanu nerwowego zmęczenia szukał pomocy w ruchu „mind-cure“ („leczenia duchem“) i przypuszcza, że ją znalazł, co mu jednak nie przeszkadza zapatrywać się na ruch

ten krytycznie. Dowodząc, że mistycyzm daje tylko w ostatecznej formie to, co zawiera każde doświadczenie religijne, dodaje, że jemu osobiście stany mistyczne są nieznane. Swoją wiarę charakteryzuje w ten sposób, że nie mogąc przyłączyć się do zwykłego chrystyanizmu lub spekulacyjnego teizmu, jest przekonany, że dzięki stanom, w których człowiek jednoczy się wewnętrznie z czemś wyższem, — w świecie powstaje nowa siła i nowe punkty wyjścia; tylko o tyle wiara jego jest supranaturalistyczna, przyjmuje wpływy nadprzyrodzone i przypuszcza istnienie boskiego wpływu w dziedzinie doświadczeń naturalnych. James dodaje, że wie dobrze, iż panujące w kołach akademickich mniemania zmierzają w przeciwnym kierunku. — Wiara w nieśmiertelność ma dla niego podrzędne znaczenie (choć w jednym specjalnem dziełku próbował dowieść, że taka wiara jest niezbitą). Z tego powodu robi uwagę: jeżeli tylko ktoś opiekuje się naszymi ideałami „w wieczności“ — to nie widzę, dlaczego byśmy nie zechcieli w istocie opiekę nad nimi oddać w te cudze ręce.

D. ZASADNICZA MYSL RELIGII.

Chociaż religia, według zdania Jamesa, ma podstawę w życiu uczuciowem i jego doświadczeniach, i chociaż występuje w najróżnorodniejszych formach, jednak fundamentem jej jest

jedna zasadnicza idea lub hipoteza. Jest to hipoteza o możliwości osiągnięcia harmonii, jedności i pokoju wtedy nawet, gdy to staje się drogą walk i kryzysów — i że cel ten osiąga się dzięki wpływowi energii z rozleglejszego porządku rzeczy, który psychologicznie rzecz biorąc, przejawia się w nas w dziedzinie nieświadomego. Jak sobie tłumaczymy szczegółowo to, co się tutaj dzieje, to nie jest rzeczą istotną; zawsze będą tutaj wchodziły w grę często indywidualne uzupełnienia i interpretacje (over-beliefs). Główna rzecz w tem, że tragedye, spotykane na drodze życia, są dla świadomości religijnej zawsze tymczasowe i częściowe. Rozbicie i rozprzężenie nie jest ostatnim wyrazem bytu. Wszelka religia wychodzi koniec końców z założenia, będącego hipotezą kosmiczną. Natomiast zachowanie religii nie zależy wcale od jakiegoś specjalnego przypuszczenia dogmatycznego. Naturalnie, jeśli religię utożsamia się z światopoglądem animistycznym albo stawia się ją w zależność od takiego pojmowania, to czas religii przeminie, gdy umrze animizm; to samo będzie, jeżeli będziemy ją utożsamiali z magią lub fetysyzmem. James sądzi, że spór, jaki się toczy w tej materji, łatwo staje się sporem o wyrazy. Dla niego rozstrzygającym jest to, że doświadczenia wewnętrzne, na jakich najistotniejsza część religii jest zbudowana, są

najbardziej konkretne i bezpośrednie, z tych wszystkich jakie posiadamy. W porównaniu z nimi wszystko, czego możemy doświadczyć w zewnętrznych stosunkach świata, ma charakter abstrakcyjny i ogólny. Niema podstawy do przypuszczania, że czas takich doświadczeń minie, nawet jeśliby się wydzieliły ze związku z elementami, z którymi skłonne były stapiać się dotychczas.

E. UWAGI O FILOZOFII RELIGII JAMESA.

Studyowanie dzieła Jamesa, które ukazało się w rok po mojej własnej próbie filozofii religii, było dla mnie bardzo interesujące. Nietylko dlatego, że dawno już nie czytałem książki, któraby uczyła patrzeć na ludzi i życie takimi nowymi i świeżymi oczami, jak właśnie to dzieło amerykańskiego filozofa, — ale także dlatego miało ono dla mnie szczególne znaczenie, że cały jego kierunek i sposób traktowania kwestyj, pomimo całej różnicy w niektórych punktach niepozba- wionych znaczenia (np. w stosunku do tego, co James nazywa „supranaturalizmem“) blisko jest spokrewiony z moim kierunkiem. Dlatego nawet względy osobiste skłaniają mnie do zwrócenia uwagi na to dzieło. Dzięki swojej dowcipnej formie i wielu ciekawym szczegółom, zasługuje ono zresztą na przestudyowanie, nawet jeśli się czytelnik bardziej rozchodzi z jej kierunkiem,

niż ja (52). Poczynię tutaj tylko kilka uwag, zmierzających do odgraniczenia mego własnego stanowiska.

A w moich oczach James ma zupełną słuszność, odróżniając religię osobistą od ustanowionej. Jest to różnica łatwiejsza do uchwycenia w wyższych religiach, niż w niższych; dlatego też może historycy religii nie chcą jej czasem przyznawać. Psychologiczny interes jednak zwraca się z natury rzeczy przedewszystkiem do osobistego elementu religii, gdy obiektywna, czyli „ustawiona“ strona ma dla niego jedynie znaczenie symptomatu. Chodzi przedewszystkiem o to, że problemat religijny dotyczy właściwie jedynie strony subiektywnej. Pytanie o terażniejsze i przyszłe miejsce religii w duchowem życiu ludzkości zależy przedewszystkiem od tego, czy uczucia i potrzeby ludzkie będą w stanie trwać przy istniejących formach i symbolach, i czy będzie można znaleźć i stworzyć nowe, gdy te przestaną zadawalniać. Kto zwraca uwagę na ciągłość duchowego rozwoju, musi przypisać główne znaczenie subiektywnej, osobistej dziedzinie życia religijnego, choćby jaknajbardziej była ona zasłonięta historyczną przewagą form zewnętrznych.

Zdaje mi się jednak, że James zbyt łatwo pomija trudność, jaką tu nasuwa zagadnienie ciągłości. Nie jest to wcale zrozumiałe samo

przez się, że element osobisty religii zachowują się wtedy, gdy odpadają formy historyczne. Jak widać z mojej filozofii religii, stoję tu na takim stanowisku, że widzę możliwość zachowania powagi i koncentracji życiowej, związanej z historycznymi formami religii, chociaż nie mogę przytoczyć żadnych przekonujących dowodów na to, iż koniecznie tak się stać musi, ani nawet na to, iż w zamian może powstać coś równo ważnego. Stoimy wobec możliwości utracenia wartości. Historia pokazuje nam bezustanny, wzajemny stosunek elementu osobistego z ustanowionym. Jeżeli ten wzajemny stosunek ma trwać w przyszłości, to trzeba, aby duch ludzki na drodze swego rozwoju zachował zdolność wynajdywania lub tworzenia wielkich symbolów dla oznaczenia najgłębszych doświadczeń życiowych — symbolów, mogących mieć znaczenie ogólne dla większych lub mniejszych grup ludzkich. Można mieć taką nadzieję, lecz dowiedzieć tego niepodobna. A tymczasem jest to jedno z najważniejszych zagadnień, dotyczących przyszłości naszego gatunku. Trzebaby zapatrywać się na wielkie konflikty życiowe bardzo lekkomyślnie i bardzo mętnie, by nie odczuwać żądła tego problemu. — Czy można przy nowych warunkach używać w dalszym ciągu wyrazu „religia“ — jest to pytanie obojętne, które James traktuje ze słuszną ironią.

Porównywając opis doświadczenia religijnego u Jamesa i u mnie, spostrzegamy zgodność, która świadczy, że obaj zwróciliśmy uwagę na jedne i te same zjawiska. Doświadczenie religijne charakteryzuje się według niego tem, że przedstawia „całkowitą reakcję“ człowieka na życie; jest ono doświadczeniem pokoju, jedności i energii, zdobywanem często przez kryzys, wiodący do wyparcia mroku i dysharmonii. Tu nie widzę określonego wskazania na to, że dysharmonia, o usunięcie której walczy cała świadomość religijna we wszystkich swych przejawach, jest dysharmonią pomiędzy wartością a rzeczywistością. Religiję człowieka określa stosunek znanych mu wartości do znanej mu rzeczywistości. Wartościowem może być dla niego właśnie życie fizyczne, jego zachowanie i rozwój; ale może być także i dobro idealne. Całkowite jego uczucie względem życia zależy wyłącznie od tego, czy niebo wartości jest zachmurzone, czy nie. Wychodząc z tego punktu widzenia, doszedłem do mojej hipotezy, że zachowanie wartości jest zasadniczą ideą religii, czyli aksyomatem religijnym. James kładzie nacisk na uczucie wewnętrznej jedności i na doświadczenia, stwierdzające przypływ energii wewnętrznej, nie wchodząc dostatecznie w to, że ta jedność i podwyższenie energii mają dla ludzi to znaczenie, że znoszą dysharmonię między wartością a rzeczywistością. Nie sądzę jednak,

żeby James nie zgodził się na moją hipotezę. Jak wyżej nadmieniam, sądzi on, że religia oparta jest przede wszystkim na doświadczeniu subiektywnym, jednocześnie jednak opiera się mniej lub więcej świadomie na tej przesłance, że tragiczny element w świecie może być tylko częściowym i przemijającym, że rozbicie i rozprzężenie nie mogą być ostatniem słowem bytu. Świadomość religijna musi zatem stosownie do swej natury czynić pewne przypuszczenia o stosunkach kosmicznych, o najwewnętrzniejszej istocie bytu. Jest to punkt, w którym religia od dawien dawna skłonna jest przechodzić w metafizykę i naodwrot, metafizyka, niezawsze zdając sobie z tego sprawę, wychodzi w swoich konstrukcjach z założeń religijnych. Według zdania Jamesa, każda próba określonego i konkretnego sformułowania tych założeń jest „over-belief“, t. j. prowadzi z dziedziny myśli i doświadczenia w sferę fantazyi i mistycyzmu. Oczywistym przykładem tego jest „supranaturalizm“ samego Jamesa. O absolutnych początkach, które przyjmuje, ma on prawo powiedzieć tylko tyle, że przyczyna ich tymczasem nie daje się określić; to zaś, że mogłyby one mieć przyczyny „nadprzyrodzone“ — nie jest w jego teorii wcale umotywowane.

Jest jeszcze jeden punkt zasadniczy, w którym zgadzam się z Jamesem, mianowicie, co do wiel-

kiego nacisku, jaki on kładzie na różnice indywidualne, tyżące się religijnego doświadczenia i wiary religijnej. Jego mistrzowski opis przeciwnictwa, pomiędzy zapatrywaniem na rzeczy zdrowych dusz i chorych, zawiera ważną obronę tego, co ja nazywam „zasadą osobistości“ (?). Przeciwnictwo to odpowiada wskazanemu przezemnie przeciwnictwu pomiędzy naturami ekspansywnymi a dysharmonijnymi („Filozofia religii“ § 36—37, por. § 94). James jednak przeprowadził charakterystykę z taką siłą i wyrazistością, że pytanie, czy różne osobistości mogą mieć rzeczywiście „tę samą“ religię, występuje z większą jeszcze koniecznością, niż dawniej.

KONIEC.

UWAGI.

(1). Ten strach przed materyalizmem może doprowadzić do niebezpiecznych następstw. Wundt, żeby utrwalić samodzielność psychologii, całkiem naturalnie stara się ograniczyć do minimum „elementy“, ponieważ odpowiedniki fizyologiczne potrzebne są tylko dla elementów, a nie dla ich połączeń. Uważa on za niebezpieczne, że ja nazywam nową właściwość, jaką otrzymuje czucie przy rozpoznawaniu — jakością („jakością rzeczy znanych“), ponieważ sądzi, że ja chcę tem samym zastąpić objaśnienie psychologiczne fizyologicznem. Widzi on w tem cechę czasu: „Ten badacz nie może być zaliczony do głównych reprezentantów psychologii materyalistycznej. Ale wydaje mi się znamiennem dla zachwaszczenia literatury współczesnej hipotetycznemi i psychologicznie bezpłodnemi próbami objaśnienia fizyologicznego, że nawet... tacy bezstronni psychologowie, jak Höffding, nie mogą się zupełnie od nich wstrzymać“. (Studyja filozof., X, str. 61). Na to mogę odpowiedzieć, że, według mego poglądu, przy wszystkich zdarzeniach psychicznych należy py-

tać, czy możliwem jest znaleźć objaśnienie fizyologiczne; tyczy się to połączeń i porównań, zarówno jak i pojedynczych elementów i jakości. Stosownie do hipotezy identyczności, do jakiej skłania się i Wundt, objaśnienie fizyologiczne nie wyklucza psychologicznego; każde zjawisko powinno być, o ile można, oświetlone z obydwóch stron. Bezpośrednie rozpoznawanie pojmuję psychologicznie według analogii z asocjacją podobieństwa i z porównaniem, jako poszczególny i skrajny wypadek tych aktów, mianowicie, jako elementarną formę, w jakiej występuje w świadomości stosunek podobieństwa. Objaśnienie psychologiczne, dane przez Wundta, zaciera różnicę pomiędzy bardziej elementarnymi i bardziej złożonymi procesami psychicznymi, ponieważ przypuszcza, że swobodne wyobrażenia przyjmują udział w najprostszych wypadkach rozpoznawania. Podobne stanowisko, jak w sprawie bezpośredniego rozpoznawania, zajmuje Wundt przy rozważaniu prawa Webera, rozróżniając czucia i ich „porównanie“ („Psychologia fizyologiczna“, 5 wyd. I. str. 541). Jest to wielkie pytanie, czy takie rozgraniczenie w stosunku do najelementarniejszych czuć da się utrzymać. Z literatury o Wundt'cie polecam szczególnie: Edmunda Königa: „W. Wundt. Jego filozofia i psychologia“. Stuttgart, 1901. (Fromman: „Klasy cy filozofii“). A 1-

lan Vannérus: „Studjum o psychologii Wundta“ (Stockholm, 1896). Pożytecznym był także dla mnie niedrukowany referat mojego młodego przyjaciela, Mag. art. Augusta Bjarnason'a, o Wundtcie, jako psychologu.

(2). Por. np. Wundta: „System psychologii“ (wyd. I) str. 533: „Ponieważ wzrost energii duchowej polega tylko na jakościowym wydoskonaleniu kształtów organicznych, więc przy tym wzroście ilość energii fizyczno-chemicznych pozostaje nietknięta... Zatem postęp rozwoju organicznego tak samo nie przysporzył sił natury, jak nie przysporzył materji. Ale wartość sił przyrody i ich substratów wzrosła niepomieranie dzięki rozwojowi życia organicznego. Wogóle, określenie wartości stało się możliwem, a zarazem koniecznem po raz pierwszy tylko dzięki powstaniu celowej akcyi woli, oraz związanych z nią wyobrażeń i uczuć“. Por. także „Fizyol. psychol.“⁵, III, str. 781.

(3). Aktualne pojęcie o duszy zjednało sobie znaczenie dzięki Fichtemu, zawiera się jednak już w poglądzie Kanta na świadomość, jako na syntezę. W Danii jest ono bronione przezemnie i przez F. C. Sibberna. (Patrz mianowicie moją rozprawę „O rozpoznawaniu asocjacyi i aktywności psychicznej“ („Vierteljahr-schr. für wiss. Philos.“) XIV, str. 311—315).

(4). Wundt sądzi, że ja w swojej wyżej wymienionej (uwaga 3) rozprawie (str. 193) fałszywie zrozumiałem jego zdanie o apercepcyi w 3-em wyd. „Psychologii fizyologicznej“, ponieważ z tego, że różnica pomiędzy assocyacją a apercepcją opiera się na abstrakcyi, wywnioskowałem, że on nie uważa tych procesów za dwie rzeczy różne; tymczasem chciał on powiedzieć tylko, „że one faktycznie zjawiają się **z a w s z e r a z e m**“ („Studia fil.“ VII, str. 229). W nieco później drukowanem 4-em wyd. „Psychologii fizyologicznej“ Wundt powiada jednak o najprostszycy połączeniach wyobrażeń (II. str. 447): „Te procesy różnią się najzupełniej od aperceptywnych połączeń wyobrażeń, o których później będzie mowa, tem, że wola nie wywiera wpływu na sposób ich powstawania“, a dalej (str. 479): „Assocyacja łączy wyobrażenia tylko w takie związki, w które one układają się same, na zasadzie swych właściwości, niezależnie od wszelkiego wewnętrznego działania woli“. A ponieważ Wundt nieustannie (a także w 5 wyd. swey głównej pracy psycholog.) przypuszcza istnienie osobnego centrum apercepcyi w mózgu, więc zdaje się stąd wynikać, że apercepcya i assocyacja nie zawsze muszą zjawiać się razem. Działalność, wyrażającą się w apercepcyi, my, według zdania Wundta, uświadamiamy sobie bezpośrednio za pomocą „uczu-

cia czynności“ (Tätigkeitsgefühl), właściwego każdej apercepcyi. („Psych. fizyol.“ II, str. 266, 270, 279). W innych miejscach (np. „Studia filoz.“ X. str. 109) określa on apercepcyę, albo wogóle działalność woli, jako przedmiot bezpośredniej intuicyi. (Por. także „Psych. fizyol.“ II. str. 560: „Pojęcie o czynności opiera się przedewszystkiem na naszych własnych działaniach woli i dopiero od nich przenosi się na zewnętrzne, ruchome przedmioty“). W poprzednim swoim wykładzie Wundt stwierdzał ścisły związek pomiędzy świadomością działalności i bezpośredniem czuciem innerwacyi, co później odrzuca. Dziwna rzecz, że o trudnościach, połączonych z wszelką świadomością aktywności, Wundt nie wspomina. Por. w tej sprawie moją „Psychologię“ VII. B. 4 i moją rozprawę „O rozpoznawaniu“ („Vierteljahrschr. f. wissensch. Philos.“) str. 292—310.

(5). Porównaj rozprawę Wundta „O deficyi psychologii“ („Studia filoz.“) str. 517. Fryderyk Paulsen: „Wstęp do filozofii“, Berlin, 1892, str. 116—132 („Intelektualistyczna i woluntarystyczna psychologia“).

(6). W moim wykładzie psychologii starałem się już w pierwszym wydaniu (1882) dowieść istnienia działalności psychicznej przy postrzeganiu zmysłowem assocyacyi wyobrażeń, bólu i rozkoszy, oraz przy tem, co specjalnie

nazywają chceniem, i w woli znalazłem najistotniejszą i najwewnętrzniejszą naturę życia duchowego (IV, 7e). Gdybym mógł teraz gruntośnie to dzieło przerobić, to zrobiłbym z niego psychologię i pod względem formy woluntarystyczną.

(7). Charakterystyczne poglądy Wundta na metafizykę znajdują się w „Stud. fil.“ XIII, str. 80, 428. „Wstęp do filozofii“, strona 348—352.

(8). Wundt szerzej omawia ten punkt w swoim „Systemie filozofii“, IV, 1, 3 (Wyd. I., str. 361—367). Bieg jego myśli wydaje mi się niezupełnie jasny; wyłożyłem go tak, jakem zrozumiał.

(9). Por. co do tego zagadnienia moją „Psychologię“ III, 10—11; „Filozofię religii“ II, 6; „Zagadnienia filozofii“ III, 4. W swej wspaniałej mowie o Fechnerze Wundt słusznie charakteryzuje spekulację Fechnera, jako zbudowaną na analogii w przeciwieństwie do metody naukowo-przyrodniczej, wymagającej indukcji. Stosunek pomiędzy analogią i indukcją jest, podług Wundta, taki, że pierwsza ogranicza się małą ilością cech charakterystycznych, druga zaś wymaga ich znacznie więcej. (Gustaw Theodor Fechner. Mowa na uroczystość stoletniej rocznicy jego urodzin. Lipsk, 1901, str. 70—73). Przy analogii trzeba przede-

wszystkiem mieć na uwadze punkt wyjścia (zwany przez Wundta „Angriffspunkt“), albo punkt podobieństwa. Analogia jest to podobieństwo stosunków, i rozstrzygającym jest tu określenie, w jakim stopniu to podobieństwo stosunków da się rozważać, jako oznaka głęboko leżącej identyczności. W metafizyce i religii byt tłómaczy się, jako coś całkowitego, drogą wyobrażenia o jednej z jego części (lub stron), i tu analogia musi zawsze pozostać niedoskonałą.

(10). Por. moją „Filozofię religii“ § 80—91; 129.

(11). Pod postacią „heterogenii celów“ Wundt pojmuje to samo, co ja nazywam obiektywną przemianą wartości (patrz moją „Etykę“ XIII, 4). On sądzi, zdaje się, że przemiana motywów (subiektywna przemiana wartości) przypuszcza zawsze, iż skutek zawiera w sobie więcej niż zamiar. Niezawsze jednak jest to niezbędne, ponieważ po części przyzwyczajenie do rezultatu czynności, po części inne występujące względy mogą wywołać powstanie nowych motywów. W czysto psychologicznej formie przemianę motywów opisał już Spinoza, Hartley i James Mill. W historii filozofii Hegel przywiązywał wielką wagę do „metamorfozy celów“.

(12). Por. moje uwagi krytyczne z powodu etyki Wundta w „The Monist“, lipiec 1891, str. 532 (gdzie wykazałem, że Wundt w swojej

polemice przeciwko moralności utylitarnej wspomina o swojej własnej nauce o „metamorfozie celów“) i w mojej „Etyce“ VIII, 4; XIII, 4.

(13). Co się tyczy historyi filozofii włoskiej przed Ardigò, mogę wskazać na Louis Ferri: „Histoire de la philosophie en Italie au XIX siècle“ (Paris, 1869). „Historia filozofii włoskiej XIX wieku“, Paryż, 1869. Alfred Espinas „La philosophie experimentale en Italie“ (Paris 1880): „Filozofia eksperymentalna we Włoszech“, Paryż 1880. W podręczniku „Ueberweg“ znajduje się przegląd, napisany przez Luigi Credaro. W związku z potępieniem krytycyzmu porównaj Rudolfa Euckena: „Tomasz z Akwinu i Kant, walka dwóch światów“, Berlin, 1901.

(14). Ostatnie uwagi o ekwiwalencie spotykają się w dziele „L'unita della coscienza“ (str. 410—413), które się ukazało o wiele później, niż rozprawa „La formazione naturale“. Wydają mi się one jednak niebardzo dokładne, ponieważ jeżeli przypuszcza się, że prócz wewnętrznych dyspozycji muszą się zjawiać i zewnętrzne warunki dla powstania „distinzione“—to specjalne formy mają swoje ekwiwalenty nie tylko w samem „Indistinto“, ale i w jego układzie, w warunkach zewnętrznych. Zawiera się też to właściwie w nauce Ardigò, ponieważ uważa on każde „Indistinto“ za ogra-

niczone, a różnicę pomiędzy „indistinto“ a „distinto“ — za względną.

(15). Quando il pensiero perdi di vista l'infinito, fissandosi nel distinto finito, esso infinito lo assiste inosservato, e costituisce la stessa forza della logica del suo discorso. „Form. nat.“, str. 136. („Opere filos.“ II). („Kiedy myśl gubi z oczu nieskończoność i koncentruje się na tem, co określone i skończone, to sama nieskończoność pomaga myśli nieznacznie, przebijając się w logicznej sile jej rozumowań“).

(16). Ardigò uważa to za sprawę załatwioną, że prawda nie polega na podobieństwie myśli do przedmiotu, o którym się myśli, ale na właściwej, wewnętrznej naturze myśli. („La psicologia come scienza positiva“, str. 228. „Opere filos.“ I). Ale to nie objaśnia prawdy. W innym miejscu (patrz „L'unita della coscienza“, str. 441, „Opere filos.“ VII) nazywa prawdę właściwością myśli (una qualità del pensiero). Jeżeli jednak myśl jest zjawiskiem na równi z innymi zjawiskami, to co ma wspólnego ta właściwość myśli z temi ostatnimi? Tu występuje na jaw u Ardigò pewien dogmatyzm.

(17). W późniejszym wydaniu „Psycologii“ (1882) Ardigò, omawiając „psychofizyczną rzeczywistość“, dodaje następującą uwagę: „Questa espressione, sostanza psicofisica, non è altro che l'Indistinto naturale precedente e

sottostante ai due fenomeni distinti del mondo della psiche e di quella della materia“ (str. 387); „to wyrażenie „psycho-fizyczna substancja“, nic innego nie oznacza, jak naturalne „Indistinto (stan indyfferencyi), poprzedzające i leżące u podstawy dwóch różnych światów zjawisk: świata zjawisk duchowych i świata zjawisk materyalnych“ (str. 387). Pojęcie o „Indistinto“ spotykamy po raz pierwszy w rozprawie „La formazione naturale“ (1877).

(18). Ardigo polemizuje tu specjalnie z Mamianim. Patrz rozprawę „La religione di T. Mamiani“ w „Opere filos.“ tom II.

(19). William James niedawno oświadczył w gorących słowach o swoim przyłączeniu się do starej szkoły angielskiej i oznajmił, że buduje na jej gruncie. (Patrz mój artykuł: „Z powodu niektórych prac religijno-filozoficznych najnowszych czasów“. Program uniwers. 1903 r. str. 71). Ta zgoda jednak tyczy się jedynie pewnych zasad ogólnych, uznanych teraz przez większość filozofów i spotykanych u Jamesa z takimi modyfikacjami, które nie mogą być wyprowadzone z zasad starej szkoły angielskiej.

(20). Prócz wymienionych dzieł Bradley napisał jeszcze cały szereg rozpraw w czasopiśmie „Mind“. Skorzystałem też z niektórych w dalszym ciągu mego wykładu.

(21). Bradley jest stanowczo przeciwnikiem woluntaryzmu. Już z jego punktu wyjścia wynika, że w apelowaniu do woli nie może on znaleźć rozstrzygnięcia swoich zagadnień. „To, co znamy jako wolę, przypuszcza stosunek i proces, a jednocześnie nieubłaganą dysharmonię elementów. To samo tyczy się energii, działalności i t. p.“ („Apparence and Reality“, str. 483). Bradley wychodzi stąd, że pojęcie, na którym budujemy nasz światopogląd, powinno być skończone samo w sobie i nie może prowadzić do nowych zagadnień. Tak, jak Goethe, uważa on, że „Urfenomen“ (pra-zjawisko) jest to coś takiego, co nie potrzebuje objaśnienia. (Por. moje „Problem. filoz.“ str. 68). Co do tego, że wola jest pojęciem, prowadzącem do nowych zagadnień, Bradley ma bez kwestyi rację. Schopenhauer, patryarcha woluntaryzmu w XIX wieku, przeoczył to. Lecz czyż nie tyczy się to wszystkich tych pojęć, które próbujemy przedstawiać, jako skończone? I czyż nie tyczy się to przede wszystkim pojęcia doświadczenia, na którym chce budować Bradley? Pomijam tutaj czystą psychologiczną stronę kwestyi. Bradley nie opublikował jeszcze swojej psychologii. Z jego rozpraw w „Mind“ („On active attention“, 1902. — „The definition of will“, 1902—1903) widać, że psychologia jego ma charakter przeważnie intelektualistyczny.

Przeciwko James Wardowi, krytykującemu Bradleya z punktu widzenia woluntaryzmu, występuje A. E. Taylor, myśliciel zbliżony do Bradleya, zaznaczając, iż trzeba się zgodzić z tem, że aktywność (Aktivität) nie może być wyrazem czegoś najwyższego, absolutnego, ponieważ przypuszcza zawsze opór. („Mind“, 1900, str. 258. Por. moją „Filoz. religii“ §§ 18, 22). Na taki zarzut niema innego wyjścia, jak to, do którego tak często uciekali się filozofowie teiści, mianowicie: uważać bóstwo za ograniczone, jak np. B. Rashdall w rozprawie „Personality, human and divine“ (w „Personal idealism“). Szczególniej problemat złego doprowadził wielu myślicieli do tego rezultatu. Stąd widać jasno, jak wynikają ciągle nowe problematy. „Absolut“ jest podług Rashdalla nie Bogiem, lecz społeczeństwem, obejmującym boga i wszystkich duchów“. Niema potrzeby oczywiście wprowadzać roztrząsania problematu w dziedzinę mitologii.

(22). Pojedynczych rysów do charakterystyki Tainea zapożyczyłem u Boutmy (Taine, Renan, Schérier. Paris, 1900) i z mowy Alberta Sorelsa, poświęconej pamięci Tainea, wypowiedzianej przy wstąpieniu jego do Akademii francuskiej (1895).

(23). Charles Renouvier: „Esquisse d'une classification systematique des

doctrines philosophiques“. („Próba klasyfikacji systematycznej doktryn filozoficznych“). Paris, 1886, II, 395. Porówn. zresztą o Renanie G. Séailles: „Ernest Renan. Essai de biographie psychologique“. Paris, 1894. („Zarys biografii psychologicznej“). M-me Darmstetter: „La vie d'Ernst Renan“, Paris, 1898. Ed. Platzhoff: „Ernst Renan. Ein Lebensbild“. Leipzig, 1900.

(24). Por. moją rozprawę: „Wiederkennen, Assoziation und psychische Aktivität“. Vierteljahrschr. f. wissensch. Philos. XIV str. 307, „Psychologie“ VII B. 4.

(25). Renouvier umarł w r. 1903.

(26). W ostatnim roku jego życia ukazał się „Le personalisme“ (1903).

(27). Renouvier przejął tę myśl od swojego przedwcześnie zmarłego przyjaciela Jules Lequiera, na którego często się powołuje. W rozprawie „Doute ou croyance“ („L'année philosophique“, 1896) str. 44—51 przytacza długą cytate z niego. Cały ten pogląd przypomina filozofię Fichte'go. Walka pomiędzy dogmatyzmem a idealizmem podług Fichte'go może być rozstrzygnięta przez wybór, a wybór zależy od rodzaju człowieka. Patrz o tym wyborze specjalne dzieło Fichte'go: „Die Bestimmung des Menschen“ (Berlin, 1800) str. 186, 193 („Przeznaczenie człowieka“).

(28). W „Le personalisme“ jest to przedstawione w inny sposób.

(29). Szczegółowiej o tem w mojej „Psychologii“ V. D. i w „Problematach filozoficznych“ str. 72—75. O ostatnich dniach Renouvier'a patrz L. Prat „Les derniers entretiens“ (de Ch. Renouvier). Paris, 1904.

(30). Patrz wstęp do rozprawy Maxwell'a o liniach siły Faraday'a (niem. tłóm. Boltzmana w „Klassikern der Naturwissenschaft“ Ostwald'a, N. 69, str. 4). Myśl, że zastosowanie nauki o liczbach do zjawisk natury opiera się na analogii była wypowiedziana później przez Helmholtza w jego rozprawie w jubileuszowym zbiorze na cześć Zellera (1887) „Zählen und Messen erkenntnistheoretisch betrachtet“ (Liczenie i mierzenie, z punktu widzenia teoryj poznania) i przez Ernesta Mach'a w jego dziele „Die Prinzipien der Wärmelehre historisch-kritisch erläutert“ (1896). Jak bardzo zajmowało Maxwell'a pojęcie analogii, widać z tego, że z tych czasów, kiedy napisał rozprawę o teorii siły Faraday'a, posiadamy własnoręczny jego urywek, w którym rozpatrywane jest zagadnienie, czy w naturze istnieją realne analogie. (Urywek ten był wydrukowany w Campbell and Garnett, „The Life of James Clerk Maxwell“. London, 1882, str. 235—244). Ostateczny rezultat jego nie wy-

daje mi się jednak zupełnie jasnym. Właściwie jest to tylko szkic, tłumaczący różne analogie, mogące mieć znaczenie dla poznania. O wpływie filozofii krytycznej na myśli Maxwell'a świadczy uwaga jego o analogii pomiędzy podstawą a przyczyną: „Reasons, when spoken of with relation to objects, get the name of causes, which are reasons, analogically referred to objects instead of thoughts“ (str. 238). („Kiedy mowa o obiektach, rzeczach, to podstawy logiczne otrzymują nazwę przyczyn, które są właśnie logicznymi podstawami, przeniesionymi z myśli na przedmioty“).

(31). Już Cournot („De l'euchainement des idées fondamentales“, 1861) rozwijał podobne myśli.

(32). Na zebraniu University College Christian Association w maju 1903 lord Kelvin oświadczył, że tam, gdzie rzecz się tyczy powstania życia, nie można mówić, iż nauka ani nie potwierdza ani nie przeczy istnieniu siły twórczej; nie, nauka stanowczo twierdzi, że istnieje siła twórcza i kierująca, ponieważ siły czysto fizyczne nie wystarczają do objaśnienia życia. Te słowa wywołały żywą dyskusję, w której Thiselton-Dyer, Karl Pearson, Ray-Lankaster i inni wystąpili stanowczo przeciwko Kelvinowi. („Times weekly“, 8, 15 i 22 maja). Tylko auto-

rytet wielkiego fizyka w dziedzinie jego nauki mógł wywołać zwrócenie uwagi na tak niekrytyczne twierdzenie.

(33). Poglądy Kirchhoff'a Boltzman (Gustaw Robert Kirchhoff. *Festrede*, 1888, str. 25) przedstawia w sposób następujący: „Celem jego nie jest tworzenie śmiałych hipotez o istocie mateoryi i odgadywanie z ruchu molekuł ruchu ciał, — lecz tworzyć równania, wolne od hipotez, o ile można wiernie i ilościowo dokładnie zgadzające się ze światem doświadczenia, nie troszcząc się o istotę rzeczy i sił. Tak, w swojej książce o mechanice Kirchhoff chce nawet usunąć wszystkie pojęcia metafizyczne, jak pojęcia siły, przyczyny ruchu; szuka jedynie równań, możliwie wiernie odpowiadających obserwowanym ruchom“.

(34). Por. „*Philosophische Probleme*“, str. 55—57.

(35). Na kongresie filozoficznym w Paryżu 1900 przy rozważaniu jednej rozprawy, napisanej ze stanowiska podobnego do stanowiska Macha i Kirchhoffa, było wypowiedziane, że kiedy nauka na miejsce pojęcia siły stawia pojęcie przyspieszenia, to dzieje się to jedynie w celu zamiany symbolów mięśniowych na wzrokowe, a to znowu objaśnia się większą łatwością wymierzenia tych ostatnich.

(36). Por. co do tego dynamiczno-symbolicznego pojęcia prawdy „*Philosophische Probleme*“, str. 45.

(37). Por. „*Philosophische Probleme*“, str. 18—22. — Fr. Carstenjen, uczeń Avenarius'a, dał resumé pierwszego tomu „Krytyki czystego doświadczenia“ w swojej pracy: „*Richard Avenarius biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie*“ (München, 1894). W wielu punktach dzieło to jest bardziej jasne w tłumaczeniu Carstanjen'a, — ale osiąga on tę wyrazistość dzięki czerpaniu przykładów psychologicznych z drugiego tomu dzieła, czego nie powinien był czynić, gdyż powinienby przecież „niezależny“ szereg oświecić „zależny“, a nie naodwrot. Prócz tego, sam Carstanjen dodaje wiele „symptomatów“, których użyłem w tekście. Przytoczone w tekście ustne wyrażenie Avenariususa znajduje się w rozprawie: „*Richard Avenarius. Ein Nachruf von Fr. Carstanjen*“ (*Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*. XX). Wundt w swojej skądinąd wybornej krytyce Avenariususa („*Über naiven und kritischen Realismus*“, „*Philos. Stud.*“ XIII, str. 331) nazywa jego naukę niesłusznie materyalizmem.

(38). Por. moją „*Religionsphilosophie*“, § 88 (w końcu).

(39). Podczas gdy Avenarius dał historię naturalną zagadnień, ja w mojej rozprawie „*Philosophische Probleme*“ postawiłem sobie za zadanie odnalezienie tego, co charakteryzuje treść różnych zasadniczych zagadnień. Moje badanie potwierdza badanie Avenariususa tak dalece, jak dalece okazuje się, że w każdym tak zwanym problemacie występuje na jaw stosunek pomiędzy przerywalnością a ciągłością. Zasadniczo różnimy się tem, że ja podkreślam niewyczerpanie doświadczenia (bytu), podczas gdy Avenarius operuje wyobrażeniem o ostatecznym stanie. Dlatego też ja kładę większy nacisk na stałą irracjonalność naszego intelektualnego stosunku do bytu.

(40). Z podobnego do mojego punktu wyjścia teoria Guyau była skrytykowana w brytyjskim artykule Ch. Christophle'a: „*Le principe de la vie comme mobile moral selon J. M. Guyau. Etude critique*“ (1901). (Przedruk z „*Revue de Methaphisyphe et de Morale*“).

(41). Por. z tem moją „*Religionsphilosophie*“, § 31. Fouille („*Le mouvement idéaliste*“, str. XXII) nazywa „antyreligię“ Guyau religią przyszłości, chociaż sam Guyau nie nazywał jej tak. F. Buisson („*L'éducation morale et l'éducation*“

religieuse“ w zbiorze „Questions de Morale“. Paris, 1900, str. 329) sądzi, że ona przede wszystkim zasługuje na nazwę religii. Naturalnie, nazwa nie wiele znaczy. Dobrą charakterystykę Guyau wraz z przeglądem jego idei dał jego ojczym Fouillee w pracy „La morale, l'art et la religion d'après Guyau“. Paris, 1889. Josiah Royce, amerykański filozof religii, dał również bardzo sympatyczną krytykę Guyau (w rozprawie w swoich „Studies in Good and Evil“. New-York, 1898, str. 379 do 384).

(42). W swojej książce: „Richard Wagner, poète et penseur“ (3 éd., str. 429 do 432) Henri Lichtenberger starał się dowieść, że Nietzsche niesprawiedliwie posądzal Wagnera o „nawrócenie“. W poglądzie Wagnera na życie — pomimo różnych odcieni — jest ciągłość. To, że on później wyżej zaczął stawiać chrześcijaństwo, niż buddyzm, choć z początku uważał te dwie religie za równie wzniosłe, to świadczy przede wszystkim o tem, iż nastąpiła u niego, tak jak i u Nietzschego, tylko w inny sposób reakcja przeciw pesymizmowi. „Konfesyonalnym“ w swoich zapatrywaniach religijnych Wagner nie był nigdy.

(43). Siostra Nietzschego, pani Elisabeth Förster Nietzsche, zaczęła wydawać biografję,

której ukazały się dotychczas dwa tomy („Das Leben Friedrich Nietzsches“, I i II, 1. Leipzig, 1895—1897). Doprowadzone są one do roku 1890. Następnie są listy Nietzschego (dwa tomy, 1900—1902). (Później ukazał się ostatni tom biografii [II, 2] i trzeci tom listów). W biografii Erwina Rohdesa, napisanej przez Crusiusa, jest wiele przyczynków do zrozumienia Nietzschego; a także w pięknej książce Pawła Deussena: „Erinnerungen an Nietzsche“ (Leipzig, 1901). Malvida von Meysenbug, przyjaciółka Nietzschego, dała w swojej książce „Individualitäten“ (1901) str. 1—41, bardzo interesujący wizerunek osobistości Nietzschego.

(44). Względem Sokratesa Nietzsche jest wogóle surowy i niesprawiedliwy. Nie znajduje dla niego dość urągliwych słów. W „Narodziinach tragedyi“ Nietzsche zarzuca Sokratesowi prócz intelektualizmu jeszcze optymistyczną wiarę w życie. Później („Wiedza radosna“, afor. 340) gani go za pesymizm, który widzi w ostatnich słowach Sokratesa, zwróconych do Platona z prośbą o ofiarowanie Eskulapowi koguta. Sokrates patrzył na życie jako na chorobę! Nietzsche traktuje to znane wyrażenie wedle tradycyjnego, neoplatonicznego tłumaczenia. Profesor Heiberg dowiódł, że je można wytłó-

maczyć daleko prościej i mniej mistycznie, gdy się weźmie pod uwagę całe tło, na jakim ono występuje. Patrz przegląd działalności Duńsk. Król. Akademii Nauk. 1902. J. L. Heiberg: „Sokrates'sidste Ort“ (Ostatnie słowa Sokratesa).

(45). W ostatniem swoim dziele: „Wille zur Macht“ („Wola mocy“) Nietzsche sam nazywa swoje stanowisko arystokratyzmem (Werke, XV, str. 427). W cytowanym miejscu Nietzsche zdaje się polemizować z Guyau i Fouillée, przypisującymi tak wielką wagę do metody socjologicznej i jej znaczenia dla poglądu na życie.

(46). Tu pogląd Nietzschego zmienił się, gdyż w „Unzeitgemässen Betrachtungen“ („Rozmyślenia nie na czasie“) (drittes Stück, § 5) pisze, że jest zadaniem wszystkich ludzi współdziałać w powstaniu nadczłowieka. Tu dualizm nie jest jeszcze tak ostro zaznaczony, a problemat nie tak zawikłany.

(47). Egzemplarze książek Guyau, należące do Nietzschego, z jego uwagami na marginesach, znajdują się w archiwum Nietzschego w Weimarze, skąd Fouillée wypisał ważniejsze uwagi. Fouillée użył ich do interesującego rozdziału swojego dzieła: „Nietzsche et l'Immoralisme“ (1902) Livre III: „Les jugements de Nietzsche sur Guyau d'après des documents inédits“.

(48). Por. moją „Etykę“ X, 3 (przy końcu) o znaczeniu wzorów według analogii ze znaczeniem odmian w biologii.

(49). Nie wdaję się tutaj w rozpatrzenie tych dorywczych wskazówek z dziedziny teorii poznania i metafizyki, jakie Nietzsche dał specjalnie w 3-m tomie swej „Wille zur Macht“. Pogląd jego na zasady poznania przypomina ekonomiczno-biologiczną epistemologię, a jeszcze bardziej przypomina jego metafizyka woli filozofię Schopenhauera (tylko, że mówi on o „woli mocy“ a nie o „woli życia“).

(50). Myśl o powrocie wszystkich rzeczy nie jest nową. Nietzsche prawdopodobnie zapoznał się z nią dzięki swoim studjom klasycznym. Jest to myśl starożytna, związana z wyobrażeniem o świecie, jako o ograniczonej całości. Jeżeli przyjmie się, że elementy i siły są niezniszczalne, to rytmiczne powtórzenie jest konieczne. Według stoików, takie powtórzenie zjawiało się po każdym pożarze świata, jak dla bogów, tak i dla ludzi. Wszystko na nowo się dzieje po dawnemu: Sokrates żeni się znowu z Ksantypą itd. Podporą spokoju duszy stoików było przekonanie, że nic nowego się nie stanie; i nasi potomkowie nie ujrzą nic istotnie nowego, i nasi przodkowie widzieli ten sam świat, co i my. W nowszych czasach teoria powtórzenia była najczęściej rozważana, jako mniemana konse-

kwencya poglądu przyrodniczo-naukowego, mianowicie przez Blanqui, Le Bon, Nägeli, Guyau (por. Fouillée, „Nietzsche et l'Immoralisme“, IV., 3: „Le retour éternel“). I u Dostojewskiego występuje ta myśl — jako pokusa dyabelska! (por. Merezkowski: „Tołstoj i Dostojewski“. Paris, 1903, str. 300). Powtórzenie jest, naturalnie, tylko wtedy konieczne, jeżeli się przypuszcza, że świat jest ograniczony, i jednocześnie jeśli się posiada dogmatyczną wiarę w absolutną wartość zasad naukowych. Jeżeli zaś niemożliwe jest dla nas pomyśleć o jakimś absolutnem ograniczeniu świata pod względem czasu, przestrzeni, energii, i jeżeli te zasady naukowe są dla nas tylko przewodniemi hipotezami w badaniach, to wcale się nie wyłącza możliwości powstania nowych elementów i kombinacyj. Prawo względności prowadzi nas całkiem naturalnie w tym kierunku i stawia nas w obliczu możliwości irracjonalności bytu. Por. w tej kwestyi moje „Philosophische Probleme“, rozdz. II. i III. Dlatego też Goethe miał największą słuszość, gdy powiedział: „Neu ist immer die Erfahrung“. U Nietzschego nauka o konieczności powtórzenia nie jest konsekwentna. Kładzie on bowiem w swej teorii poznania wielki nacisk na to, że zasada identyczności i inne zasadnicze postulaty są postulatami naszej woli, wyrażają nasze dążenie do tego, by naszej wła-

dzy podporządkować przyrodę. My sami przypisujemy przyrodzie identyczność. „Konieczności tworzenia pojęć, gatunków, form, celów („świat identycznych zdarzeń“) praw nie należy pojmować tak, jak gdybyśmy przez to byli w stanie ustalić prawdziwy świat — lecz jako konieczność przygotowania dla siebie takiego świata, w jakim możliwe by było nasze istnienie — tym sposobem stwarzamy sobie świat, dający się obliczyć, uprościć, wytłómaczyć i t. d.“ („Der Wille zur Macht“ Aphor. 270). Jeżeli Nietzsche przypuszcza, że niema w rzeczywistości wypadków identycznych, to powinien konsekwentnie wyrzec się wiary w absolutne powtórzenie. Doświadczenie wskazuje tylko pewne przybliżenie do absolutnej identyczności i powtórzenia. Metafizyka Nietzschego i jego teoria poznania nie zgadzają się wzajem. Pomimo to polemizuje on niekiedy z naukami przyrodniczymi dlatego, że te ostatnie wprowadzają równość przed prawem do przyrody.

(51). W tym punkcie James przyłącza się do Leuby. „Leuba is undoubtedly right in contending that the conceptual belief... although to often efficacious and antecedent, is really accessory and non-essential, and that the joyous conviction can also come by far other channels than this conception. It is to the joyous conviction itself, the assurance that all is well with

one, that he would give the name of faith par excellence“. („Varieties of religions belief“, str. 246 i dalej). Por. także „The will to believe“, str. X.: „What mankind at large most lacks is criticism and caution, not faith. Its cardinal weakness is to let belief follow recklessly upon lively conception, especially when the conception has instinctive liking as its fact“. „Większości ludzi brak przeważnie krytyki i ostrożności, nie zaś wiary. Główna ich słabość w tem leży, że wierzą oni bez apelacji w swoje wyobrażenie o życiu, szczególnie, jeśli to wyobrażenie ma za sobą instynktowne uczucie miłości“. James dodaje, że gdyby miał mowę w Armii Zbawienia lub innem podobnem kółku, to nie podkreślałby woli i prawa do wiary; tego rodzaju kółka potrzebują daleko więcej „świeżego powiewu nauki“, żeby wyzbyć się chorobliwości i barbarzyństwa. Przemawia on jednak w kołach akademickich, mających zupełnie inne potrzeby: „Paralysis of their native capacity for faith and timorous abulia in the religions field are their special form of mental weakness“: „spalizowanie ich zdolności wrodzonych do wiary i bojaźliwa abulia w dziedzinie religii — oto specjalne formy ich choroby psychicznej“.

(52). Z filozoficznych krytyk o książki Jamesa nazwę dwie: jedna napisana przez genewskiego psychologa Th. Flournoy w „Revue

philosophique“ (Novembre 1902), druga — przez J. M. Muirhead (profesora w Birminghamie) w „International Journal of Ethics“ (Januar 1903). Flournoy entuzjazykuje się Jamesem; Muirhead ma dla niego uznanie, jako dla psychologa, ale nie podoba mu się jego metafizyka.

TREŚĆ

Wstęp	5
-----------------	---

GRUPA PIERWSZA.

KIERUNEK OBJEKTYWNO-SYSTEMATYCZNY.

I. Wilhelm Wundt.

1. Droga rozwoju	13
2. Zagadnienie psychologiczne	23
a) Fizjologia i psychologia	24
b) Właściwość życia duchowego	27
c) Elementy życia duchowego	31
3. Zagadnienie poznania	36
a) Realizm naiwny i realizm krytyczny	36
b) Postrzeganie, rozsądek, rozum	39
4. Zagadnienie bytu	45
a) Metafizyka i doświadczenie	45
b) Idee	47
c) Uwagi krytyczne	52
5. Zagadnienie etyczne	54
a) Historia i etyka	54
b) Społeczeństwo i jednostka	57
c) Etyka i metafizyka	60

II. Robert Ardigò.

1. Filozofia włoska od czasów Odrodzenia. 63
2. Droga rozwoju Ardigò 66
3. Teorya rozwoju i teorya poznania . . 73
4. Psychologia 77
5. Etyka 82

III. Francis Herbert Bradley.

1. Idealizm w najnowszej filozofii angielskiej 87
2. Bradley i filozofia 89
3. Zjawisko i rzeczywistość 95
4. Charakterystyka i krytyka 102

IV. Alfred Fouillée i współczesna filozofia francuska.

1. Wstęp (Taine, Renan). 108
2. Fouillégo filozofia rozwoju 124
3. Filozofia przerywalności 132
4. Karol Renouvier 133
5. Emil Boutroux 147

GRUPA DRUGA.

KIERUNEK TEORYO-POZNAWCZO- BIOLOGICZNY.

- Wstęp 154

I. Filozofujący przyrodnicy.

1. James Clerk Maxwell 157
2. Ernest Mach 166
3. Henryk Hertz 177
4. Wilhelm Ostwald 183

II. Historia naturalna zagadnień.

yszard Avenarius 188

GRUPA TRZECIA.

FILOZOFIA WARTOŚCIOWANIA.

7step 206

I. Jan Marya Guyau . . . 211

. Krytyka etyki angielskiej 213

. Etyka 216

. Estetyka 220

. Filozofia religii 222

II. Fryderyk Nietzsche.

. Charakterystyka i biografia 228

. Dzieła Nietzschego 243

. Kulturalno historyczny punkt wyjścia . 252

. Cel dziejów i dualizm historii. 255

. Bunt niewolników na polu moralności. 263

. Filozoficzne uzasadnienie dualizmu so-
cjalnego 268

. Ostatnie „tak“ i śmierć Zaratustry . . 272

III. Rudolf Eucken 281

IV. William James.

A. Trzy punkty widzenia 300

B. Natura doświadczenia religijnego . . . 308

C. Najważniejsze typy 310

D. Zasadnicza myśl religii 314

E. Uwagi o filozofii religii Jamesa . . . 316

UWAGI 323



K. T.
J-17
155

Książnica naukowa i artystyczna.

Serya pierwsza.

- I. CYPRYAN NORWID: O Jul. Słowackim. Sześć prelekcij. — Cena 1 K. 50 h.
- II. R. W. EMERSON: Przedstawiciele ludzkości. Przełoż. z angielskiego M. Kreczowska. (Treść: Znaczenie wielkich ludzi. Plato, czyli filozof. Swedenborg, czyli mistyk. Montaigne, czyli sceptyk. Szekspir, czyli poeta. Napoleon, czyli natura życiowa. Goethe, czyli pisarz). — Cena 3 K.
- III. KAROL VOLLERS: Religie świata. Przekład z niemieckiego. (Treść: Trzy religie świata. Rozpowszechnienie ich i liczba wyznawców. — Religie północno-semickie. — Religia starego testamentu. — Religia perska. — Indye i buddyzm. — Chrześcijaństwo. — Islam. — Literatura). — Cena 2 K. 50 h.
- IV. HARALD HÖFFDING: Współcześni filozofowie. Przełożył Bron. Gałczyński. (Treść: Wilhelm Wundt. Robert Ardigó. Francis Herbert Bradley. Alfred Fouillée i współczesna filozofia francuska. — Filozofujący przyrodnicy: Maxwell — Mach — Hertz — Ostwald — Ryszard Avenarius — Jan Marya Guyau — Fryd. Nietzsche — Rudolf Eucken. — William James).