

1144

Warszawskie
Towarzystwo Filozoficzne

PROBIERZ PRAWDY

MS. J.

DRUK M. ARCTA W WARSZAWIE, ORDYNACKA 3.
1911

~~1145~~
W. JAMES.

~~845~~
1144

PROBIERZ PRAWDY

PRZETŁOMACZYŁ Z ANGIELSKIEGO

WINCENTY KOSIAKIEWICZ



Nr. Jan. 2144

M-117433

WYDAWNICTWO M. ARCTA W WARSZAWIE

KSIAŻNICA

<http://rcin.org.pl>
POLSKIEGO TOW. PSYCHOLOGICZNEGO

T.1144



2900114400000

T R E Ś Ć.

Racjonalność równoznaczną jest z myśleniem bez przeszkód.— Uproszczenie.— Jasność.— Ich antagonizm.— Nie wystarcza sama abstrakcja.— Myśl o nicości.— Mistycyzm.— Czysta teoria nie może usunąć dziwu.— Powrót do racjonalizmu może być dokonany przez przejście do życia praktycznego.— Przyzwyczajenie i oczekiwanie.— «Substancja» — Świat racjonalny powinien być zgodnym z naszymi władzami.— Ale te u różnych ludzi są różne.— Wiara jest jedną z władz.— Jej nierozdzielność z wątpieniem.— Jej sprawdzenie przez siebie samą.— Jej rola etyczna.— Optymizm i pesymizm.— Czy świat jest moralnym? — co ten problem znaczy właściwie? — Bierność przeciwko energii.— Konieczność czynnych przypuszczeń.— Konkluzja.

Jakiem jest zadanie, które stawiają sobie filozofowie i wogóle dlaczego oni filozofują? Każdy prawie odpowie niezwłocznie: usiłują osiągnąć zrozumienie związku, istniejącego pomiędzy rzeczami, który byłby, jako całość, bardziej racjonalny od tego nieco chaotycznego poglądu, jaki każdy człowiek wyrabia sobie w sposób naturalny. Przypuszczając jednak, że takie zrozumienie możliwym jest do osiągnięcia, w jaki sposób filozof pozna się na jego wartości? Jedyna na to odpowiedź, że rozpozna on racjonalność tego poglądu, jak rozpozna się cokolwiek bądź innego, po pewnych subiektywnych znakach, po pewnych doznanych wrażeniach. Skoro te znaki się pokażą, wnosić może, iż racjonalność osiągnął.

Co więc to są za znaki? Silne uczucie zaspokojenia, zadowolenie, oto jeden z nich. Przejście od stanu zamieszania i niepokoju do racjonalnego rozumienia pełnem jest żywotnej przyjemności i ulgi.

Ale ta ulga zdaje się być charakteru negatywnego raczej niż pozytywnego. Czy należy powiedzieć, że uczucie racjonalności stanowi poprostu brak wszelkich uczuć podrażnienia? Sądzę, że to jest właśnie dobry grunt do oparcia podobnego punktu widzenia. Każde uczucie, w świetle najnowszych badań psychologicznych, zdaje się zależeć nie tylko od fizycznych warunków prostych wyłączenia prądów nerwowych, ale i od ich wyłączenia spowodowanych zatrzymaniem pewnych funkcji, oporem, przeszkodą.

Podobnie jak nie odczuwamy żadnej szczególnej przyjemności przy swobodnem oddychaniu, a w razie przeszkód w czynnościach oddechowych doznajemy silnego uczucia przykrości, — tak i każde nietamowane dążenie do akcji wywiązuje się bez akompanjamentu uczuciowego, a prąd myśli silny i pełny budzi ledwie słabe uczucia; ale kiedy ruch jest wstrzymany lub myśl spotyka trudności, odczuwamy przykrość. I tylko pod naciskiem uczucia przykrości powiedzieć można, iż pragniemy, usiłujemy, dążymy. Skoro zaś cieszymy się zupełną swobodą czy to ruchu czy myśli, znajdujemy się w pewnym stanie równowagi, który określić można słowami Walta Whitmana, jeżeli by nam w tych razach szło o jakiegokolwiek określenia, tyczące się naszej istoty: „Tak jest dobrze, jak jest”. To uczucie, iż nam chwila obecna wystarcza, — ten brak wszelkiej potrzeby, którąby trzeba było

zaspokoić, wyjaśnić, usprawiedliwić—nazwiemy Uczuciem Racjonalności. O ile więc żaden wpływ nie przeszkodzi nam myśleć o pewnej rzeczy swobodnie i potoczyscie, rzecz o której myślemy wydaje się nam tem samem racjonalną.

Wszelki sposób pojęcia świata, który tę potoczystość ułatwia, produkuje uczucie racjonalności. Świat rozumiany przy pomocy takich pojęć, sam stanowi dostateczną dla siebie gwarancję i nie wymaga dalszych filozoficznych formułowań. Ale ta potoczystość otrzymaną być może w różny sposób; a napróżd w sposób teoretyczny.

Świat przedstawia się nam zawsze pod postacią licznych i różnorodnych faktów, ale naszą teoretyczną potrzebą jest rozumienie ich w sposób, któryby sprowadzał ich różne kształty do jedności. Przyjemność jakiej doznajemy, widząc, że chaos faktów jest wyrazem pojedynczego faktu, podobną jest do uczucia muzyka, który zmieszana masę dźwięków zamyka w harmonijny lub melodyjny porządek. Tym uproszczonym rezultatem manipulować można z o wiele mniejszym wysiłkiem myślowym niż oryginalnemi danemi; i filozoficzny pogląd na naturę jest poprostu i bez metafory kombinacją oszczędzającą pracę. Popęd do oszczędności, do obchodzenia się małemi wydatkami myśli, jest popędem par excellence filozoficznym; i wszystko co w poglądzie na świat sprowadza różno-

rodność fenomenów do jednorodności popędowi temu sprzyja i w umyśle filozofa wystarcza za esencję rzeczy, pozwalając mu na ogarnięcie wszystkich innych określeń.

Filozoficzne pojęcia muszą więc posiadać dużą dozę uniwersalności. I o ile nie dadzą się stosować do ogromnej liczby wypadków, nie mogą przynieść filozofowi ulgi. Poznanie rzeczy przez ich przyczyny, co jest często podawane jako definicja racjonalnej wiedzy, będzie dla niego bezużyteczne, o ile nie zdoła on sprowadzić przyczyn do liczby minimalnej, sprawiającej maksymalną ilość skutków. Zmiany fenomenów nie są rzeczywistymi zmianami; każda rzecz to ten sam stary przyjaciel w nieco tylko odmiennym szacie.

Któż nie odczuwa pewnej przyjemności na myśl, że księżyc i jabłko są, w stosunkach swoich do ziemi, identycznymi; albo że oddychanie i palenie jest to toż samo zjawisko; albo że balon unosi się w górę na zasadzie tych samych praw co kamień spada na dół; albo że różnica pomiędzy ssakiem a rybą jest tylko większym stopniem tej samej różnicy, jaka istnieje pomiędzy ojcem a synem; albo że siła, dzięki której wznosimy się na górę lub ścinamy drzewo, jest niczem innym jak siłą promieni słonecznych, które również wydobywają z ziemi rośliny, służące za jarzyny do naszego obiadu.

Obok tego popędu do symplifikacji istnieje jednak inny, bratni popęd, który, —

jakkolwiek może nie tak silny — jest pod pewnym względem współzawodnikiem pierwszego. Jest to popęd do odróżniania; temu idzie raczej o dobre poznanie części niż o zrozumienie całości. Dążenie do jasności, dokładność w spostrzeganiu, niechęć do szkicowania „głównych zarysów”, do niejasnych identyfikacji — oto jego cechy charakterystyczne. Lubi on zajmować się szczegółami w całej ich kompletności, a im ich będzie więcej, tem lepiej. Przekłada pewien zamęt i rozdzielnosc, „fragmentyczność”, że tak powiemy, rzeczy nad taki sposób abstrakcji, która upraszczając rzeczy, jednocześnie pozbawia je właściwej im konkretnej pełni cech. A więc jasność i symplifikacja są w pewnej mierze współzawodnikami i stanowią dla myśliciela prawdziwy dylemat.

Filozoficzna postawa człowieka określona jest przez równowagę tych dwóch w nim prądów. Żaden z systemów filozoficznych, jeżeli jedną z tych potrzeb ludzkich niweczy lub poddaje zbyt pod panowanie drugiej, nie zostanie ogólnie przyjętym. Los Spinozy z jego prostem połączeniem wszystkich rzeczy w jednej substancji z jednej strony; z drugiej los Hume'a z jego również prostą „luźnością i odzielnoscia” każdej rzeczy — żaden z nich nie posiada dziś prawdziwych i systematycznych uczniów, każdy służy za przestroge potomności — pokazują nam, że jedynie możliwa filozofja musi być kompromisem pomiędzy

abstrakcyjną monotonią a konkretną różnorodnością.

Ale jedynym sposobem pogodzenia różnorodności z jednością jest przyjęcie faktów jako wypadków wspólnej esencji, którą w nich znajdujemy. Klasyfikacja rzeczy na „kategorie” jest więc pierwszym krokiem, a klasyfikacja ich stosunków na „prawa” ostatnim krokiem tej filozoficznej unifikacji. Kompletna teoretyczna filozofja nie może być nigdy niczem innym jak tylko kompletną klasyfikacją światowych ingrediencji; a jej rezultaty muszą być zawsze abstrakcyjne, skoro podstawą każdej klasyfikacji jest abstrakcyjna esencja zawarta w żywotnym fakcie, — reszta zaś żywotnego faktu nie jest tymczasem znaną klasyfikatorowi. To znaczy, iż ani jedno z naszych tłumaczeń nie jest kompletne. Sumujemy rzeczy pod nagłówkami ogólniejszemi lub bardziej nam znanemi; ale ostatnie nagłówki, czy to rzeczy czy to ich stosunków, są czystymi abstrakcjami, — danemi, które właśnie znaleźliśmy w rzeczach i piszemy je na górze.

Kiedy, naprzykład, sądzimy, żeśmy wytłómaczyli racjonalnie związek faktów A i B , klasyfikując je pod wspólnym atrybutem x , widocznem jest, żeśmy je w rzeczywistości wytłómaczyli tylko o tyle, o ile jest ich w x . Wytłómaczyć wybuch parowego kotła i uduślenie zwierzęcia przez brak tlenu, jest to pozostawić nietknięte inne własności zarów-

no wybuchu jak i uduszenia,—takie jak konwulsje i agonję z jednej strony a gęstość i sprężystość z drugiej. Jednem słowem, o ile w *A* i *B* zawierają się *l*, *m*, *n*, *i*, *o*, *p*, *r*, oprócz *x*, nie są one przez *x* wytłómaczone.

Proste wytłomaczenie faktu objaśnia go tylko z jednego punktu widzenia. Stosując to do świata widzimy naprzykład, że wytłomaczenie go przez ruch molekularny objaśnia świat o tyle tylko, o ile on jest ruchem. Jeżeli przywołamy „Niepoznawalne”, to ono go tłumaczy tylko jako niepoznawalne. „Myśl” tylko jako myśl. „Bóg” tylko jako Bóg. Co za myśl? Jaki Bóg? — to są kwestje, które zwracają nas znowu do tych danych, z których te ogólne terminy zostały wyprowadzone. Wszystkie te dane, które nie można analitycznie zidentyfikować z atrybutem, przyjętym za zasadę, pozostają niezależnymi kategorjami, empirycznie związanymi z tym atrybutem, ale pozbawionymi racjonalnego z nim stosunku.

Stąd niedostateczność wszystkich naszych spekulacji. O ile zatrzymują one pewną różnorodność w swoich ostatecznych terminach, pozostawiają nas na empirycznym, płytkim, piaszczystym gruncie; o ile zaś wszelką różnorodność usuwają, człowiek praktyczny żażony jest ich próżnią i nagością. Mogą one co najwyżej powiedzieć, że elementy świata są takie i takie, i że każdy jest identycznym

sam w sobie gdziekolwiek się znajduje; ale kwestja „Gdzie on się znajduje?” — człowiek praktyczny odpowiedzieć na to musi własnymi swymi środkami. W ten sposób przyszliśmy do przekonania, iż prosta klasyfikacja rzeczy jest najlepszą możliwie teoretyczną filozofją, z drugiej strony jednak jest najmarniejszem i najmniej kompletnem zastępstwem pełnej prawdy. Dlatego tak mało ludzi troszczy się o filozofję. Szczegółowe różne sprawy, o których ona nic nie wie, są jednak rzeczywistością, rodzącą potrzeby potrzebne i konieczne. Co robić sobie może entuzjasta moralny z filozoficznej etyki? Dlaczego Estetyka każdego niemieckiego filozofa wydaje się artyście wstrętną i smutną?

Grau theurer Freund, ist alle Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum.

Człowiek całkowity, który czuje wszystkie po kolei potrzeby, nie zgodzi się na żaden ekwiwalent życia, bo żaden nie zastąpi pełni życia. Skoro esencja rzeczy rozsypaną jest jako materia faktów skroś całej rozległości czasu i przestrzeni, pragnie on z niej korzystać w jej przyległościach i następstwach. A gdy znużony zostanie konkretną małością i mnogością, odświeży się w kąpieli wiecznych przyczyn albo się wzmocni spojrzawszy na niezmiennosc natury. Ale w tym rejonie pragnie on być tylko gościem a nie mieszkańcem; jarzma filozoficznego nie weź-

mie nigdy na swe ramiona, a zmęczony szarą monotonnością filozoficznych problematów i wążkością rezultatów umknie zawsze do płodnych i dramatycznych bogactw świata konkretnego.

W ten sposób nasze badanie wraca do swego początku. Wszelki system klasyfikacji danej rzeczy jest tylko manipulowaniem tą rzeczą dla jakiegoś szczegółowego celu. Pojęcia, rodzaje, kategorie są instrumentami teleologicznymi. Żadne pojęcie abstrakcyjne nie może być zastępstwem dokładnem konkretnej rzeczywistości, chyba tylko w stosunku do interesów danego badacza. Interes teoretycznej racjonalności, ulga jaką przynosi identyfikacja jest tylko jednym z tysiąca ludzkich celów. Skoro inne podnoszą swe głowy, ten spakować musi małą swą walizę i czekać na swoją kolej. Przesadzona wartość i godność jaką filozofowie przypisywali swym rozwiązaniom jest więc mocno zredukowaną. Jedyłą zasługą ich teoretycznych koncepcji jest prostota, ale proste pojęcie jest równoznacznikiem świata, tylko o ile świat jest prostym, — świat tymczasem jest interesem potężnie skomplikowanym. W każdym razie jest w nim dość jedności, a w nas dość niecierpliwości do jej osiągnięcia, aby uczynić tę teoretyczną funkcję jednym z najmocniejszych popędów ludzkich. Sprowadzenie pierwiastków rzeczy do najmniejszej możliwie liczby pozostanie ideałem pewnych

umysłów dopóty, póki ludzie wogóle myśleć będą.

Przypuśćmy jednak, że cel został osiągnięty. Przypuśćmy, iż posiadamy w końcu system unifikacyjny. Nasz świat pojętym być może teraz jako coś prostego, a umysł cieszyć się zasłużoną ulgą. Nasze pojęcie ogólne uczyniło konkretny chaos czemś racjonalnem. Zapytuję teraz czy ten grunt wszelkiej wogóle racjonalności może nazwany być sam racjonalnym? Wydawać się może na pierwszy rzut oka iż tak. W każdym razie ma się ochotę powiedzieć, iż skoro pragnienie racjonalności zaspokojonem jest przez zidentyfikowanie jednej rzeczy z drugą, może ono więc być racjonalnem samo w sobie. Nic już, żadna rzecz obca nas nie niepokoi, a więc możemy spoczywać w spokoju.

W ten sposób wiele osób zapatruje się na tę sprawę. Prof. Bain mówi:

„Trudność jest usuniętą, tajemnica odgadniętą, skoro można pokazać, iż jest do ona czegokolwiek innego podobną, skoro jest przykładem znanego już faktu. Tajemnica jest izolacją, odosobnieniem, wyjątkiem, to zaś może być pozorną kontradykcją: rozwiązanie tajemnicy znajduje się w asymilacji, identyczności, braterstwie. Skoro wszystkie rzeczy zostaną zasymilowane, to, tak daleko jak ta asymilacja sięga, dotyka ona końca wyłomaczenia rzeczy; tu bowiem jest cel, do którego umysł może dojść, którego inteligencja może pragnąć... Droga nauki w naszych czasach prowadzi do uogólnień coraz to szerszych, aż do uogólnie-

nia najwyższego, do najogólniejszych praw w każdym departamencie faktów; wtedy wyjaśnienie jest dokonane, tajemnica odsłonięta, doskonały pogład osiągnięty”.

Na nieszczęście jednak, taka odpowiedź nie długo zadawalnia badaczy. Nasz umysł tak jest przyzwyczajony do rozpatrywania przyległości, towarzyszących każdemu doświadczeniu, że skoro przedstawione mu zostanie pojęcie absolutne, on idzie drogą zwykłą i usiłuje posunąć się po za to pojęcie, jak gdyby w niem leżała materja do dalszych kontemplacji. Snuje z siebie samego pozytywny wniosek o nicości, która obejmuje byt z jego objawami; a ponieważ to do niczego nie prowadzi, myśl wraca znowu do tych objawów. Pomiedzy nicością a danemi poszczególnemi nie ma żadnego naturalnego mostu i myśl oscyluje to tu to tam dziwiąc się: „Dlaczego jest tu coś a nie nic; i dlaczego mianowicie to a nie co innego?”, i tak bez końca. Rzeczywiście, słowa Baina są tak nieprawdziwe, że w człowieku myślącym właśnie wtedy, gdy usiłowanie ujęcia różnorodności faktów w całość jedności najbliższe jest powodzenia, gdy pojęcie wszechświata jako faktu jedyne go dochodzi do doskonałości, pragnienie dalszego wyjaśnienia powstaje w najsilniejszej formie. Jak powiada Schopenhauer „Niezadowolenie, pochodzące od ruchu nigdy nieustającego zegara metafizycznego, rodzi świadomość, że nieistnienie tego

świata jest akurat równie możliwem jak i jego istnienie”.

Pojęcie nicości można nazwać pokrewnem pragnieniu filozoficznemu w najsubtelniejszym i najgłębszem znaczeniu tego słowa. Absolutne istnienie jest absolutną tajemnicą, bo stosunki bytu z nicością pozostają dla naszego pojęcia ciemne i bez pośrednich terminów. Jeden tylko filozof miał pretensję rzućenia logicznego mostu nad tą przepaścią. Hegel, usiłując wykazać, że nicość i konkretność związane są razem przez serję identyczności syntetycznego rodzaju, włącza każdą rzecz w ogólną jedność, po za którą nie wychodzi żadne pojęcie i gdzie nic nie przeszkadza wolnej obrotowej cyrkulacji umysłu wewnątrz swych więzów. Jeżeli taki niezatrzymujący się ruch daje uczucie racjonalności, wtedy trzeba przyznać, iż na wieczne czasy i w sposób absolutny zostały rozwiązane wszystkie kwestje.

Ale ci, którzy twierdzą, że heroiczny wysiłek Hegla nie powiódł się, nie mają innej drogi nad wyznanie, że gdy wszystkie rzeczy zostały zjednoczone w stopniu najwyższym, pojęcie o możliwości czegoś innego, niż co jest, może pociągać wyobraźnię i wychodzić po nad ich system. Grunt bytu jest dla nas nieprzezroczysty, jest to coś, co my poprostu znajdujemy na swej drodze, i (jeżeli chcemy działać) powinniśmy się nad nim zastanawiać i dziwić mu jaknajmniej.

Logiczny spokój filozofa nie różni się w gruncie rzeczy od spokoju chłopa. Rozchodzą się oni tylko w różnych punktach tej samej drogi. Chłop schodzi z niej bezzwłocznie i w każdym momencie przyjść nań mogą różnego rodzaju wątpliwości. Filozof nie czyni tego dopóki nie osiągnie jedności i tylko praktycznie, a nie zasadniczo, zagwarantowany jest przeciwko niszczącemu podmuchowi ostateczności. Dlaczego? Jeżeli on nie potrafi zażegnać tej kwestji, musi ją ominąć lub ignorować i, uznawszy dane swego systemu jako coś przyjętego z góry, a to przyjęcie, jako coś ostatecznego, poprostu manipulować tem, aby stworzyć sobie życie myśli lub podstawę działalności. Nie ma wątpliwości, że to działanie, oparte na nieprzekniętym gruncie, posiada akompanjament w pewnego rodzaju przyjemności. Zobaczcie szacunek Carlyla dla prostego faktu: „W fakcie leży nieskończone znaczenie”. „Konieczność” mówi Dühring, myśląc tu nie o racjonalnej ale o danej nam konieczności „jest ostatnim i najwyższym punktem, do którego możemy sięgnąć... I to nie tylko jako wiedza, ale także i jako czucie; w tym prapierwszym fakcie możemy osiągnąć ostateczny spokój i idealną równowagę, ponieważ poprostu on nie może być innym niż jest”...

Takiem jest położenie zwyczajnych ludzi w ich deizmie, ponieważ byt fizyczny i moralny stworzony przez Boga jest takim ko-

niecznym i ostatecznym faktem. I takim jest także położenie wszystkich śmiałych analitików i *Verstandesmenschen*. Lotze, Renouvier i Hodgson łatwo wymawiają, iż nie powinno się wcale liczyć z doświadczeniem jako z całością, ale ani usiłują osłodzić nam goryczy tego wyznania, ani też pogodzić nas z naszą niemocą.

Ale próba pogodzenia uczynioną być może na drodze bardziej mistycznej. Spokój racjonalności poszukiwanym być może w ekstazie, skoro logika zbankrutuje. Na osoby religijnych przekonań wszelkiego odcienia przychodzą momenty, kiedy świat wydaje się tak bosko uporządkowany a przyjęcie go przez serce tak szybko staje się kompletnem, że wszystkie kwestje intelektualne znikają; a nawet sam intelekt umilka jak we śnie, — i, jak mówi Wordsworth „nie ma już myślenia; rozplynęło się ono w radości”. Ontologiczna emocja tak napełnia duszę, że ontologiczna spekulacja nie może nad nią dłużej panować i porzuca swą obęcz zapytań i kwestji, którą otacza zazwyczaj egzystencję. Nawet najmniej religijny człowiek czuć musiał podobnie jak Walt Whitman, kiedy spoczywając na łące którego jasnego poranka letniego zeznawał, że „słodko wstaje i rozpościera się wokoło niego pokój i wiedza, które zastępują mu wszystkie argumenty świata. W tych chwilach nateżonej żywotności czujemy coś nędznego i marnego, brzyd-

kiego, w teoretycznym pokarmie i napoju. W oczach zdrowego sensu filozof jest w najlepszym razie uczonym szaleńcem.

Skoro serce zdolne jest w ten sposób przekroczyć granice ostatecznej nieracjonalności, którą głosi głowa, ułożenie tej procedury w systematyczną metodę byłoby dziełem filozoficznym pierwszorzędnej wagi. Ale zostając dotychczas w rękach mistyków, nie rozpowszechniła się ta myśl należycie, służąc rzadko i rzadkim ludziom, i nawet u nich wywołując reakcje i zniechęcenia; a jeżeli człowiek przyjmuje, że metoda mistyczna jest pozbawioną logicznej słuszności, że jest tylko środkiem łagodzącym, a nie lekarstwem, i że idea nicości nigdy nie może być usunięta, to empiryzm musi być ostateczną filozofją. Istnienie więc pozostaje czystym faktem, z którym jako z całością emocja dziwu ontologicznego słusznie będzie się jednozczyć, pozostanie jednak wiecznie niezaspokojoną. Tajemniczość lub cudowność będzie zasadniczym atrybutem natury rzeczy, a wystawianie go i podkreślanie będzie w dalszym ciągu ingredjencją w filozoficznym przemyśle rasy. Każda generacja produkować będzie swoich Jobów, swoich Hamletów, swoich Faustów i swoich Sartorów Resartusów.

Dotychczas rozpatrywaliśmy pozornie możliwość czysto teoretycznej racjonalności. Aleśmy widzieli na początku, że racjonalność oznacza tylko bez przeszkody wykonywaną

funkcję umysłową. Przeszkody, które powstają w sferze teoretycznej mogą, być może, uniknięte, jeżeli strumień umysłowej akcji opuści tę sferę dość wcześnie i przejdzie w granice działalności praktycznej. Zbadajmy więc czem jest uczucie racjonalności w tej *praktycznej* sferze. Jeżeli zadaniem myśli nie jest stać zapatrzoną w świat jako w dziw, jeżeli jej ruch ma na celu wyjście z zamkniętych kanałów kontemplacji czysto teoretycznej, zapytajmy jaką koncepcję świata wywołać mogą te czynne impulsy, zdolne do wyłamania się z teoretycznych więzów. Definicja świata, który powróci myśli wolny ruch, zatamowany w ścieżce czysto teoretycznej, uczynić może świat ten znowu racjonalnym.

Z dwóch koncepcji jednakowo zdolnych do zaspokojenia potrzeby logicznej, ta która obudza czynne popędy i zaspakaja inne estetyczne *) potrzeby lepiej niż inna, przyjętą zostanie jako bardziej racjonalna i przydatna.

Nie ma nic nieprawdopodobnego w przypuszczeniu, że analiza świata przynieść może pewną liczbę formuł, z których wszystkie zgadzać się będą z faktami. W fizyce różne hipotezy wytłomaczyć mogą zjawiska jednakowo dobrze, — naprzykład teoria jednego

*) Autor stosuje przymiotnik „estetyczny” do tych czynności, którym towarzyszy przyjemność, p. t.

fluidu i dwóch fluidów co do elektryczności. Dlaczego nie miałyby być tak samo co do całego świata? Dlaczego nie może tu być kilku różnych punktów widzenia, z których wszystkie dane przedstawiać się będą w harmonji ze sobą, a które z tego powodu obserwator będzie mógł sobie wybierać, lub też poprostu kolekcjonować? Kwartet smyczkowy Beethowena jest rzeczywiście, jak ktoś powiedział, pocieraniem końskich ogonów o baranie kiszki i może być przy pomocy tych terminów wyczerpująco opisany; ale zastosowanie tej nomenklatury nie wyklucza w żadnej mierze użyteczności i zupełnie odmiennego sposobu opisywania. Podobnież i kompletna interpretacja świata przy pomocy terminów mechanicznych zgadza się z jego interpretacją teleologiczną, gdzie i sama mechaniczność znajduje swe miejsce.

Jeżeli więc istnieje tu wiele systemów współcześnie, jednakowo zaspakajających nasze czysto logiczne potrzeby, to można je przepatrzyć jeden po drugim i przyjąć lub odrzucić, stosownie do potrzeb naszej estetycznej i praktycznej natury. Czy można określić kryterjum racjonalności, w zastosowaniu do tej części naszej natury?

Filozofowie oddawna już zauważyli ten niezwykle fakt, że proste przyzwyczajenie do pewnych rzeczy zdolne jest do wywołania uczucia ich racjonalności. Szkoła doświadczalna tak silnie została tą okolicznością

przejęta, że twierdzi, iż uczucie przyzwyczajenia i uczucie racjonalności jest to jedno i to samo, i że żaden inny rodzaj racjonalności nie egzystuje. Codzienna obserwacja zjawisk ułożonych w pewnym porządku rodzi przyjęcie ich wewnętrznego związku. Wytłomaczyć jakąś rzecz to znaczy wrócić z łatwością do jej autecedentów; znać ją, to znaczy przewidzieć z łatwością jej konsekwencje. Przyzwyczajenie więc, które nas prowadzi do obu, jest źródłem racjonalności, jaką rzecz może obudzić w myśli.

W szerokim znaczeniu, w którym określiliśmy racjonalność na początku tego szkicu, widać jasno, iż przyzwyczajenie musi być jednym z jej czynników. Mówiliśmy, że wszelki ruch doskonały i myśl łatwo się wywiązująca, pozbawioną jest uczucia nieracjonalności. Skoro przyzwyczajenie zaznajamia nas ze wszystkimi stosunkami danej rzeczy, uczy nas ono przechodzić płynnie od tej rzeczy do innych i *pro tanto* zabarwia ją charakterem racjonalności.

A teraz, istnieje tu jeden szczególny stosunek, mający większe znaczenie praktyczne od wszystkich innych — mianowicie stosunek danej rzeczy do jej przyszłych konsekwencji. Dopóki przedmiot jest dla nas nie dość zwyczajny, nasze oczekiwania są mylne; stają się one zupełnie określone gdy tylko do przedmiotu dobrze się przyzwyczaimy. Z tego powodu proponuję, jako pierwsze prak-

tyczne wymaganie, które filozoficzna koncepcja musi zadowolnić, następujące: *Musi ono, przynajmniej w sposób ogólny, usunąć niepewność z przyszłości.* Ciągła obecność w umyśle zmysłu przyszłości była dziwnie zaniedbywaną przez większość pisarzy, faktem jednakże jest, że nasza świadomość w danym momencie nie jest nigdy wolną od oczekiwania. Każdy wie, że gdy spotkać ma nas coś przykrego w blizkiej przyszłości, mętne pewne uczucie przenika wszystkie nasze myśli i wpływa na nasze zachowanie się nawet kiedy nie zwracamy na to uwagi; to samo ma miejsce, gdy oczekujemy jakiego szczęśliwego zdarzenia. Ale kiedy przyszłość jest neutralną i zupełnie pewną, nie myślimy o niej i oddajemy całą naszą niezakłóconą uwagę chwili obecnej.

Pozostawcie teraz ten niepokojący zmysł przyszłości bez przedmiotu, pozbawcie go jego związków, a natychmiast uczucie pewnego niezdrovia owładnie umysłem. Otóż to właśnie ma miejsce w każdej nowości, wobec każdego niezaklasyfikowanego jeszcze doświadczenia; nie wiemy co teraz zaraz nastąpi; a nowość *per se* staje się środkiem drażniącym umysł, podczas gdy przyzwyczajenie *per se* jest środkiem uspakajającym, poprostu dla tego, że jedno maści nasze oczekiwania a drugie je utrwała.

Każdy czytelnik odczuwać musi prawdę tych słów. Bo co to znaczy „czuć się na-

reszcie u siebie” na nowem miejscu, albo wśród nowych ludzi? Jest to poprostu, przedewszystkiem, to, że zajmując nowe mieszkanie, nie wiemy w którą stronę otwierają się drzwi, co gdzie leży i co dokąd prowadzi. Kiedy po paru dniach przyzwyczaimy się do nowego układu, uczucie obcości niknie. I podobnie ma się z nowymi znajomościami, kiedy po pewnym czasie przestaniemy oczekiwać zasadniczo nowych manifestacji ich charakterów.

Użyteczność tego emocjonalnego czynnika oczekiwania jest oczywista; „dobór naturalny” w rzeczy samej, przyniósłby go nam prędzej czy później. Jest to rzeczą najwyższej doniosłości praktycznej dla zwierzęcia: umieć przewidzieć właściwości otaczających je przedmiotów, a specjalnie to, aby wiedziało, iż nie należy pozostawać w spokoju wobec okoliczności, które mogą być poprzednikami czy to niebezpieczeństwa, czy też korzyści,—kłaść się, naprzykład, spać nad brzegiem przepaści, albo też przyjmować obojętnie widok jakiegoś nowego przedmiotu, który, przez polowanie, mógłby stać się poważnym dodatkiem do spiżarni. Nowość *powinna* drażnić zwierzę. Wszelka ciekawość posiada więc genezę praktyczną. Wystarczy nam rzucić okiem na fizjonomję psa lub konia, kiedy nowy przedmiot stanie im na widoku, ich niepokój i obawę, aby zobaczyć, iż pierwiastek świadomego niebezpieczeństwa

lub niepewnego oczekiwania leży w zasadzie ich emocji. Ciekawość psa względem ruchów pana jego, lub obcego przedmiotu, o tyle tylko się przedłuża, o ile tyczy się tego, co ma się stać niezwłocznie. Pies, o którym wspomina Darwin, a któremu właściciel przypisał zmysł „nadanaturalności” wskutek niepokoju na widok gazety, poruszanej przez wiatr, zdradzał poprostu rozdrażnienie, spowodowane przez niepewność przyszłości. Gazeta, która sama może się poruszać, była czemś tak niespodziewanem dla biednego stworzenia, że nie było ono sobie wstanie wystawić jaki nowy dziw po tym dziwie nastąpi.

Wróćmy teraz do filozofji. Fakt ostateczny, nawet choćby był z logicznego punktu widzenia nieracjonalnym, zostanie przyjętym przez umysł, jeżeli posiadać będzie właściwość określenia oczekiwań; gdy zaś pozostawi najmniejszą sposobność do niepewności przyszłości, stanie się przyczyną umysłowego niepokoju i przykrości. We wszystkich objaśnieniach świata, które potrzeba racjonalności obudziła w ludzkim umyśle, wymaganie, aby oczekiwania zostały zaspokojone, grało zawsze rolę zasadniczą. Cel, który stawiali sobie filozofowie jako pierwszorzędnym, było wykluczeniem wszystkiego co nie da się obliczyć. „Substancja” naprzykład, znaczy to, jak powiada Kant, *das Beharrliche*, co będzie takie jak było,

ponieważ jej istota jest zasadnicza i wieczna. A jakkolwiek nie jesteśmy zdolni wyprorokować w szczegółach zjawisk przyszłych, które substancja powoła do bytu, możemy jednak uspokoić nasz umysł w sposób ogólny, nazywając substancję Bogiem, Doskonałością, Miłością lub Rozumem, i myśląc że cokolwiek się pokazuje nam, nie może być w sprzeczności w gruncie rzeczy z charakterem tej istoty; tak że nasza postawa nawet wobec rzeczy nieoczekiwanych jest w ogólnym sensie określona.

Weźcie teraz pojęcie nieśmiertelności, które dla prostego ludu wydaje się być probierzem wszelkiej filozoficznej lub religijnej wiary: czemuż to jest, jeżeli nie sposobem wyrażenia, iż określenie oczekiwania jest czynnikiem głównym racjonalności? Gniew nauki na cuda, powstawanie pewnych filozofów na doktrynę wolnej woli, te same akurat mają przyczyny, — niechęć do przyjęcia jakiegokolwiek czynnika w rzeczach, któryby mógł omylić nasze przewidywania, lub obalić stałość naszych poglądów.

Pisarze, odrzucający substancję, bardzo lekceważą tę funkcję: „Jeżeli istnieje pewne takie *substratum*”, mówi Mill, „wyobraźcie sobie, iż zostaje ono w tej chwili oto cudownym sposobem zniszczone, a niechaj wrażenia trwają dalej w tymże co i zwykle porządku, w jaki sposób okaże się brak *substratum*? Przez jakie znaki zdolni będziemy

odkryć, że ono zakończyło swą egzystencję? Czy nie będziemy i nadal mieli tyleż prawa do twierdzenia, iż ono istnieje, co i obecnie mamy? A jeżeli nie będziemy mieli prawa wierzyć w nie, to dlaczego mamy to prawo obecnie?”. Dość słusznie to powiedziane, bo gdyśmy już raz ułożyli nasze fakty w pewien porządek, to możemy się obejść nadal bez żadnego innego usankcjonowania tego porządku.

Co się jednak tyczy faktów przyszłości, sprawa jest inna. Z tego, że substancję można wykluczyć z naszych koncepcji przeszłych, nie wynika, aby potrzeba jej była tylko próżną komplikacją względem naszych pojęć przyszłości. Nawet gdyby słusznem było (choć my wiemy cośkolwiek o tem, iż tak nie jest) to, iż substancja może w każdym momencie wykazać nowy zupełnie kształt atrybutów, czysto logiczna forma odniesienia rzeczy do substancji pozostanie (słusznie czy nie) w związku z uczuciem spokoju i przyszłej bezpieczeństwa. Wbrew najostroższemu nihilistycznemu krytycyzmowi, człowiek pozostanie z tego powodu zawsze zwolennikiem wszelkiej filozofji, która wyjaśnia rzeczy *par substantiam*.

Zupełnie naturalna reakcja przeciwko poglądom teozoficznym i ciemnym przekonaniom o przeznaczeniu rzeczy, któremi lubią się popisywać pospolite umysły optymistyczne, zrodziła pewien czynnik sceptycyzmu do-

świadczalnego, który nie przestaje nam nigdy przypominać o zbiorze możliwości, obcych zwykłemu naszemu doświadczeniu, które może zawierać świat, a które jutro (nic nie pozwala nam przeczyć temu), mogą okazać nam swą wewnętrzną stronę. Agnostyczny substancjonalizm, — podobny do tego jaki nam przedstawia Spencer, którego Niepoznawalne nie tylko jest nieprzenikliwe, ale absolutnie nieracjonalne, — z którym naturalnie niemożliwym jest liczyć się, wywołuje podobne uczucie pewnego przymusu i przestrogi, w których zwyczajny filister znajduje swe bezpieczeństwo. Ale te filozofje niepewności, rozpatrywane jedynie tylko jako reakcja przeciwko kierunkom przeciwnym, nie mogą być przyjęte; nie wystarczą one umysłowi do spokoju i szukać on będzie rozwiązania w czemś pewniejszym.

Możemy więc, sądzę, z kompletnem zaufaniem przyjąć jako pierwszą pozyskaną przez nasze badanie prawdę, to, że pierwszym czynnikiem filozoficznych poszukiwań jest pragnienie określenia naszych oczekiwań; i że żadna filozofja nie osiągnie stanowczego tryumfu, jeżeli w sposób manifestacyjny przeczyć będzie możliwości zadoścuczynienia tej potrzeby.

Przechodzimy teraz do następnego działu naszego zadania. Nie wystarcza to dla naszej satysfakcji, iż znamy poprostu przyszłość jako określoną, gdy to określenie mo-

że być różnego rodzaju, przyjemne lub przykre. Aby pewna filozofja przyjętą została powszechnie, musi ona zdefiniować przyszłość *w stosunku do naszych władz samorodnych*. Ta lub owa filozofja może być doskonałą pod innemi względami, ale jedna z dwóch wad przeszkodzi jej fatalnie do ogólnego uznania. Po pierwsze, jej ostateczne rezultaty nie powinny zasadniczo mącić i rozczarowywać najdroższych naszych pragnień i dążeń. Zasada pesymistyczna, podobnie jak u Schopenhauera nieuleczalnie wadliwa Wola substancja, albo u Hartmana wszystko załatwiająca Nieświadomość, powoływać będą do życia ustawicznie próby nowych systematów filozoficznych. Niezgodność przyszłości z pragnieniami i czynnemi tendencjami jest w rzeczywistości dla większości ludzi źródłem silniejszego niepokoju niż sama niepewność. Świadkiem usiłowania rozwiązania „zagadki złego”, „tajemnicy cierpienia”. Gdy tymczasem niema żadnej „zagadki dobrego”.

Ale drugą i gorszą niż ta sprzeczność wadą w filozofji jest niepostawienie niczego naprzeciw parciu naszej czynnej natury. Filozofja, której zasada tak jest niewymierną z naszymi najistotniejszymi władzami, że aż odmawia im wszelkiego stosunku ze sprawami wszechświata, że posuwa się aż do unicestwienia jednym uderzeniem wszystkich ludzkich motywów, będzie niepopularniejszą od pesymizmu samego. Lepiej mieć przed

sobą wroga niż wieczne Nic! Oto dlaczego materializm nigdy nie pozyska ogólnego uznania, jakkolwiek doskonale potrafiłby stopić wszystkie rzeczy w jedności atomowej, jakkolwiek pewnie przepowiadałby umiał przyszłość. Albowiem materializm zaprzecza bytu obiektom prawie wszystkich najdroższych dla nas impulsów.

Rzeczywiste znaczenie impulsów,—mówi on,—jest to coś, co nie ma dla nas żadnego emocjonalnego interesu. Zarówno uczucia jak i wrażenia zmysłowe są to stany czucia, które nam się przedstawiają jako skutki obiektu. Jak potężny obiekt posiada uczucie strachu! Podobnie i człowiek zachwycony i człowiek przygnębiony są poprostu nieświadomi swych stanów subiektywnych; gdyby byli świadomi, siła ich uczucia by zniknęła. Obadwaj wierzą, iż nazewnętrz istnieje przyczyna, dzięki której czują oni tak a nie inaczej; albo: „Jak pięknym jest świat! jak dobrem jest życie”, lub „Jakim to ciężarem jest istnienie!” Wszelka filozofja, która niweczy zasadniczość stosunków ludzi z przedmiotem ich uczuć lub pozbawia te uczucia słuszności, nie wiele pozostawia umysłowi do roboty.

Jest to podobny tylko odwrócony stosunek do sennych widzeń. We śnie posiadamy motywy do działania a nie mamy władz; tu mamy władze, ale brak nam motywów. Bezimienna *Unheimlichkeit* opanowuje nas

na myśl, że niema nic wiecznego w ostatecznych naszych celach, ani w istocie tych naszych przywiązań i dążeń, które są najgłębszą naszą energją.

Ścisłe równanie pomiędzy światem i jego badaczem, które stawiamy jako ideał poznania, jest doskonale równoległem do niemniej ścisłego równania pomiędzy światem i jego autorem. Wymagamy od tego równania aby nasze uczucia i popędy z jednej strony, znajdowały coś z drugiej. Jakkolwiek jesteśmy mali, jakkolwiek drobnutkim jest ten punkt, przez który świat wywiera swe działanie na każdego z nas, każdy jednak pragnie czuć, że jego oddziaływanie na ten punkt zgodnem jest z wymaganiami obszernej całości, — że on ją równoważy, i jeżeli wolno się tak wyrazić, że on zdolny jest uczynić to czego ona od niego wymaga. Ale ponieważ jego zdolności leżą całkowicie w zakresie jego naturalnych tendencji; ponieważ działanie jego przy akompanjamentie uczuć nadziei, podziwu, powagi i podobnych sprawia mu radość; i ponieważ bardzo niechętnie reaguje on przy akompanjamentie uczuć strachu, zniechęcenia, zwątpienia i rozpacz — przeto filozofja, która usprawiedliwia tylko te ostatnie uczucia, pozostawi umysł niezadowolonym i spragnionym.

Zbyt mało zwraca się uwagi na to, jak całkowicie do celów praktycznych zbudowanym jest intelekt. Teorja rozwoju zaczęła

oddawać prawdziwie dobrą przysługę przez redukcję całej umysłowości do typu akcji odruchowej. Poznanie jest, z tego punktu widzenia, tylko przelotnym momentem,—stacją krzyżowania, pod pewnym względem, czegoś, co w swej całości jest motorem-fenomenem. W niższych formach życia bez zaprzeczenia poznanie nie jest niczem innym jak przewodnikiem do zastosowywania czynności indywiduum. Początkowo w świadomości nie idzie wcale o kwestję teoretyczną: „Co to jest?” ale o praktyczną „Kto tam idzie lub raczej, jak świetnie powiedział Hurwicz”. — „Was fang’ich an?”, („Co mam począć?”)

We wszystkich naszych dyskusjach o inteligencji niższych zwierząt, jedyne kryterium, jakiego używamy, jest rozpatrywanie ich *czynności* jak gdyby były celowe. Poznanie, krótko mówiąc, jest niekompletne, aż dopóki nie nastąpi wyładowanie go w czynie; i jakkolwiek prawdą jest, iż późniejszy rozwój umysłowy, osiągnięty przez hipertrofię mózgu u człowieka, daje początek znacznej ilości teoretycznej czynności wokoło tego, co posiada swe bezpośrednie zastosowanie w praktyce, pierwotny ustrój jest tylko rozszerzony a nie usunięty i czynna natura zawsze korzysta ze swoich praw do celowości.

Skoro wszechświat w swej całości dany jest jako przedmiot naszej świadomości, stosunek ten w najdrobniejszym punkcie nie może być wypaczonym. Winniśmy też od-

działać na świat w pewien sposób pokrewny. Głęboki to był instykt, który podsunął Schopenhauerowi pomysł dodania do swej argumentacji pesymistycznej szeregu obelg, skierowanych w stronę człowieka praktycznego i jego ruchliwości. Dopóki ten jest czynny, niema dla pesymizmu nadziei.

Nieśmiertelne dzieła Helmholtza o oku i uchu w ogólnem znaczeniu nie są czemś wiele większem nad komentarze do prawa, praktycznie określającego, jakie części naszych zmysłowych wrażeń przynoszą nam pożytek i wymagają naszej uwagi, a jakie części należy lekceważyć. Notujemy lub podkreślamy zawartość zmysłową o tyle tylko, o ile od tego zależy zmiana naszych czynności. *Pojmujemy* rzecz jakąś wtedy, gdy syntetyzujemy ją przez identyczność z inną jakąś rzeczą. Ale inny wielki departament naszego rozumienia, *poznawanie*, (we wszystkich językach te dwa działy posiadają swe antytezy w takich słowach jak *wissen* i *kennen*; *scire* i *noscere* etc. *) czemże innem jest jak nie syntezą także, — syntezą pewnej percepcji biernej w połączeniu z tendencją do oddziaływania? Poznaliśmy jakąś rzecz skorośmy się nauczyli jak mamy postępować z nią, albo jak mamy się zachować wobec jej postępów. Zanim do tego punktu dojdziemy rzecz jest jeszcze dla nas „obcą”.

*) po angielsku *comprehension* i *acquaintance* (p. t.).

Jeżeli z tego wszystkiego, cośmy powiedzieli, wypływa cośkolwiek, to przedewszystkiem to, że jakkolwiek myśliciel niejasno określi ostateczny wszechświatowy fakt, nie można jednak powiedzieć iż pozostawił go niepoznanym, jeżeli tylko w najmniejszym choćby stopniu wykazał, że nasza uczuciowa i czynna postawa powinna raczej być ta niż inna w danym razie. Ten kto mówi „życie jest rzeczywistością, życie jest rzeczą poważną”, *) jakkolwiek wiele opowiadać może o zasadniczej tajemniczości rzeczy, daje jednak oddzielne tej tajemniczości określenie, przepisując jej prawo wymagania od nas specjalnego sposobu ujęcia rzeczy: powagi,—co znaczy, iż wola powinna objawiać się z energją, jakkolwiek energia przynosi cierpienie.

Toż samo jest prawdziwem i względem tego, kto twierdzi, że wszystko jest próżnością. Bo jakkolwiek nieokreślonem jest słowo „próżność” sama w sobie, oznacza ona jasno coś, co pozwala na beczynność, proste unikanie cierpienia jako na regułę naszego życia. Nie może istnieć większa sprzeczność dla ucznia Spencera nad oznajmienie jednym tchem, że substancja rzeczy jest niepoznawalną, a zarazem, że myśl o niej powinna napełniać nas czcią, szacunkiem i chęcią przyczynienia się naszego działania w tym

*) „Life is real, life is earnest” znany wiersz Longfellow’a z „Psalmu życia” (p. t.)

kierunku, w którym zdają się dążyć jej objawy. Niepoznawalne może być nieprzeniknięciem, ale jeżeli ono oddziaływa na nas w tak określony sposób, to z pewnością nie są całkowicie obce naszemu poznaniu jego zasadnicze własności.

Jeżeli zwrócimy się do historii i zapytamy, jaki rys charakterystyczny wspólny wykazują wszystkie wielkie perjody odrodzenia i rozszerzenia się ludzkiej myśli, znajdziemy, sądę poprostu następującą rzecz: Każdy z nich i wszystkie razem mówiły do istoty ludzkiej: „Wewnętrzna natura rzeczywistości jest pokrewna władzom, jakie posiadamy”. Na czemże polega emancypacyjna misja pierwotnego chrześcijaństwa, jeżeli nie na oznajmieniu, iż Bóg uznaje te uczucia słabe i rzewne, które pogaństwo tak brutalnie lekceważyło? Weźcie skruczę: człowiek, który nie potrafi nic zrobić dobrze, może przynajmniej żałować tego. Dla pogaństwa zaś ta zdolność do skruchy była czemś zupełnie zbytecznym, jakimś spóźnionem maruderstwem. Chrześcijaństwo czyni z tego pewną wewnątrz nas władzę, która odwołuje się wprost do serca bożego. Po średniowiecznej nocy, w czasie której uciśnięte były nawet szlachetne impulsy cielesne, a rzeczywistość ogłoszoną została za świat natur niewolniczych, czemże było to *sursum corda* platonizującego renesansu, jeżeli nie proklamacją, że arcytyp prawdy leżący w rzeczach pozwa-

Warszawskie
Towarzystwo Filozoficzne

la nam na najszerszą akcję całej naszej istoty? Czemże były misje Luthra i Wesley'a jeżeli nie apelacją do władz wiary i rozpaczy, które posiada nawet najnędniejszy człowiek, a które są osobiste, nie potrzebujące pośrednictwa, i które stawiają twarz człowieka przed twarzą Boga? Co spowodowało tak gorący wpływ Rousseau, jeżeli nie zapewnienie jego, że natura człowieka jest w harmonji z naturą rzeczy, jeżeli tylko paraliżujące zepsucie zwyczajów nie staje pomiędzy niemi? W jakim sposobie Kant i Fichte, Goethe i Schiller zdołali wzbudzić podniesienie ducha u współczesnych, jeżeli nie przez wołanie: „Używajcie wszystkich waszych sił; to jest jedynie prawdziwe posłuszeństwo dla świata”? A Carlyle z swoim duchem pracy, prawdy, faktu, czyżby potrafił nas poruszyć, gdyby nie mówił, że świat nakłada na nas te tylko obowiązki, którym poradzić może najprostszy z ludzi? Wiara Emersona, że wszystko cokolwiek było lub będzie jest tu zamknięte obecnie w osłonie, że człowiek powinien tylko być sobie samemu posłuszny; „Ten kto chce pozostać w tem *czem jest*, jest częścią przeznaczenia”, — w podobny sposób jest egzercyzmem wszelkiego sceptycyzmu przez usprawiedliwienie naturalnych zdolności człowieka.

„Synu człowieczy powstań na swoich nogach a ja mówić będę do ciebie”, oto jedyna rewelacja prawdy, którą zdrowe epoki pod-

nosiły ducha. Ale to było dosyć aby zaspokoić większą część racjonalnej potrzeby. *In se* i *per se* uniwersalna essencja przez żadną z podobnych formuł nie wiele lepiej została określona niż przez agnostyczne *x*; ale proste zapewnienie, że moje władze, takie jak są, nie są nieracjonalne ale pokrewne; że ta uniwersalna essencja w pewien sposób mówi do nich i otrzymuje ich odpowiedzi; że naprzeciwko mnie jest co innego niż bezmyślna próżnia,—wystarczy, aby czu ciom moim nadać racjonalność w sensie wspomnianym wyżej. Niema większego absurdu nad nadzieję ostatecznego zwycięstwa filozofji, któraby odmawiała sankcji, i to odmawiała w manifestacyjny sposób, najpotężniejszym śród naszych praktycznych i uczuciowych tendencji. Fatalizm, którego odpowiedzią na wszystkie kryzysy w świecie jest „wszelki wysiłek jest próżny” nie stanie się nigdy panującym, ponieważ popęd do łączenia pojęcia życia z pojęciem wysiłku jest nieprzezwyjężony. Wiara moralna, na której on się opiera zawsze weźmie górę, pomimo niestałości, niejasności i błądności określenia oczekiwania. Człowiek dla woli swej wymaga prawidła, a skoro jego nie dostaje, sam je sobie wynajduje.

;) Zauważcie teraz pewną bardzo ważną konsekwencję. Czynne ludzkie popędy są tak rozmaicie pomieszane, że filozofja właściwa dla Bismarcka, prawie z pewnością nie bę-

dzie właściwą dla poety. Innemi słowy, jakkolwiek można stawiać za zasadę, że filozofja, która przeczy fundamentalności nadziei, powadze, wysiłkom, która twierdzi, że natura rzeczy jest radykalnie obcą naturze ludzkiej, nie zyska nigdy powodzenia, — nie można jednakże powiedzieć, jaką dozę nadziei lub gnostycyzmu w naturze rzeczy powinna zawierać filozofja dążąca do powodzenia. Powiedzmy w krótkości, że prawie jest pewnem, iż jakkolwiek temperament osobisty daje się tu czuć i że jakkolwiek wszyscy ludzie przyznają — działanie na nich świata w pewien sposób, niewielu przyzna, że ten sposób jest dla wszystkich ten sam. Jesteśmy tu w sferze, do której Matthew Arnold zastosował swą *Aberglaube*, słuszną, nie do usunięcia, ale podległą wiecznym zmianom i dysputom.

Weźcie idealizm i materjalizm jako przykłady i przypuście na chwilę, że oba dają koncepcje jednakowej teoretycznej jasności i konsekwencji i że oba określają nasze oczekiwania jednakowo dobrze. Idealizm wybrany zostanie przez człowieka jednej emocjonalnej konstytucji, materjalizm przez innego. Dotychczas wszystkie natury sentymentalne, pełne chęci do godzenia elementów, dążą do idealistycznej wiary. Dlaczego? Ponieważ idealizm daje naturze rzeczy takie pokrewieństwo z naszym osobistem ja. Nasze własne myśli jest to najbliższa nam rzecz ze wszyst-

kich, najmniej nam obca. Powiedzieć, że świat jest zasadniczo myślą, jest to wyrazić, iż moje ja, przynajmniej potencjalnie, jest wszystkim. Niema tu nic radykalnie obcego, jest wszystko przenikająca poufałość. W pewnych jednak umysłach zmysłowo egoistycznych, to pojęcie rzeczywistości zostanie zacieśnione i zwężone. Wszystko, co jest sentymentalnem, zostanie poświęcone i wygnane. Ten element rzeczywistości, który odczuwanym jest tak chętnie przez każdego silnego człowieka, ponieważ odwołuje się on do jego władz i popędów, — wykluczony zostaje, ponieważ zabardzo nalega na popęd do wspólności. Wielu ludzi przecież są mu właśnie posłuszni, kiedy broniąc hipotez materialistycznych i agnostycznych, reagują na krańcowe przeciwieństwo. Tęsknią oni do życia całkowicie zgodnego w sobie. I przychodzą na nich momenty, kiedy pragną umknąć osobowości, oddać się grze sił, które nie mają żadnego względu dla naszego ja, dać drogę przypluwowi, choćby on płynął po nas. Typy tych dwóch temperamentów umysłowych zawsze, sędzę, istniały w filozofji. Pewni ludzie będą wskazywać na rozum, na zgodność, jaka leży w istocie rzeczy, i twierdzić, że winniśmy działać wspólnie z niemi; inni — na nieprzezroczystość czystego faktu, *przeciwno* której winniśmy reagować.

A teraz, istnieje pewien pierwiastek naszej czynnej natury, który religja chrześci-

jańska otwarcie uznała, a który filozofowie, jakby za prawidło wzięli sobie usunąć z widoku w swoich pretensjach do absolutnej pewności. Mówię tu o pierwiastku wiary. Wiara znaczy to przyjęcie za prawdę czegoś, względem czego teoretycznie wątpliwości są możliwemi; a ponieważ celem każdego wierzenia jest dążenie do aktu, można przeto powiedzieć, że wiara jest gotowością do czynów, których pomyślnie rezultaty nie są bynajmniej nam z góry zapewnione. W rzeczy samej jest ona tą samą moralną właściwością, którą w sprawach praktycznych nazywamy odwagą; i istnieje pewna szeroka tendencja u człowieka silnej natury do przyjęcia pewnej sumy niepewności w swych filozoficznych wierzeniach, podobnie jak ryzyko dodaje smaku czynnościom. Filozofje podawane za absolutnie pewne a szukające *inconcussum* są owocem tych umysłowych natur, dla których pasja identyczności (która jest tylko jednym z czynników racjonalnego pożądanja) gra nienormalnie wyłączną rolę. U człowieka przeciętnego, przeciwnie, siła zaufania, popęd do ryzykowania cośkolwiek po za literalną oczywistość, jest zasadniczą funkcją. Wszelki pogląd na świat, który do tego popędu się odwołuje i który niejako daje człowiekowi władzę do przyczynienia się do stworzenia prawdy, której rzeczywistość metafizyczna znajduje się w jego woli i dąże-

niu, — wszelki taki pogląd może liczyć na licznych zwolenników.

Konieczność wiary, jako jednego z pierwiastków naszego umysłowego życia, podniesioną została z naciskiem przez współczesnych filozofów; ale przez szczególny kaprys przyznają oni tę wiarę w zastosowaniu do jednego jedyne go przypuszczenia — mianowicie, że bieg natury jest jednostajny. Że natura jutro posłuszną będzie tym samym prawom co i dziś; jestto prawda, o której, na co wszyscy się zgadzają, żaden człowiek nie może *wiedzieć*; ale w interesie poznania zarówno jak i działania musimy ten postulat przyjąć. Jak mówi Helmholtz: „Hier gilt nur der eine Rath: vertraue und handle!” A profesor Bain powiada: „Jedynym naszym błędem jest chęć usprawiedliwienia lub wytłomaczenia postulatu, lub też traktowania go inaczej niż powierzchownie”.

Pewna ilość współczesnych nam i bardzo wpływowych ludzi twierdzi wszakże, że w porównaniu ze wszystkimi innymi możliwymi prawdami, przyjęcie wiary jest nie tylko rzeczą nielogiczną, ale nawet bezwstydną. Wiara jest jako dogmat religijny, którego nie można dowieść, ale który skłonni jesteśmy przyjąć jako postulat dla naszych emocjonalnych interesów, podobnie jak przyjmujemy postulat jednostajności natury dla naszych interesów intelektualnych, — uważaną jest przez profesora Huxleya jako „najwięk-

sza głębia niemoralności”. Cytaty tego rodzaju z dzieł przewodników współczesnego *Aufklärung* mnożyć można niemal do nieskończoności. Weźcie artykuł profesora Clifforda o „Etyce wiary”. Nazywa on wierzenie nawet w prawdę bez „naukowej oczywistości”, „winą” i „grzechem”. Ale na co się przyda być genjuszem, jeżeli nie na to, aby przy *jednakowej oczywistości naukowej*, co i inni ludzie posiadają, mózdz osiągnąć więcej prawdy, niż inni? Dlaczego Clifford bez obawy ogłasza swą wiarę w automatyczną teorię świadomości, chociaż „dowody” na to posiadał te same, na zasadzie których Lewes odrzucił tę teorię? Dlaczego wierzy on w pierwotną jedność „materji myśli”, oczywistość której jest zupełnie bez wartości dla profesora Baina? Dlatego poprostu, że na podobieństwo każdej ludzkiej istoty obdarzonej najmniejszą choćby oryginalnością myśli, jest szczególniej wrażliwym na oczywistość, która unosi go w pewnym kierunku. Jest to beznadziejnie jałowe usiłowanie, które dąży do usunięcia takich zamięłowań przez nazywanie ich mętnymi czynnikami subiektywizmu i przez wypalanie ich u korzenia wszelkiego złego. Niech to będzie nazywane „subiektywizmem!” niech przypisują mu czynność „mącaącą”. Ale jeżeli ono pomaga temu, kto, jak mówi Cycero „*vim naturae magis sentiunt*” jest ono dobrem a nie złem. Cokolwiekbyśmy mówili, w czasie gdy for-

mujemy swe opinie filozoficzne, działa cały człowiek wewnątrz nas. Intellekt, wola, gusta i pasje współdziałają wtedy zupełnie tak jak i w sprawach praktycznych; a to już jest szczęśliwa okoliczność, jeżeli ta pasja nie jest to coś tak małego jak ambicja dążąca do osobistego zwycięstwa nad filozofem, który przeszedł nam przez drogę. Głupi pomysł takiego rozumu, któryby formułował słownie wszystkie swe oczywistości, i starannie wyrażał wszystkie możliwości w dokładnych ułamkach na podobieństwo numeratora, jest zarówno bezsensowny jak i niemożliwy w rzeczywistości. Prawie nie chce się wierzyć, iż są ludzie, pracujący na polu filozofji, którzy twierdzą, że jakakolwiek filozofja może być zbudowaną, albo że kiedykolwiek była, bez pomocy osobistych skłonności i zamiłowań. Także im udać się może ich przedsięwzięcie, jeżeli do tego stopnia ogłupili zmysł swój żywotnych faktów ludzkiej natury, iż nie spostrzegli, że każdy filozof, jak i każdy mąż nauki, którego inicjatywa liczy się za coś w rozwoju myśli, brał swój stan wewnętrzny za rodzaj niejasnego przekonania, iż prawda także musi raczej w tym niż w innym kierunku i za rodzaj wstępnego zapewnienia, że to przekonanie można opracować; i ich najpiękniejszy owoc urodził się właśnie z usiłowania tego opracowania. Te intelektualne instynkty różnych ludzi są samorodnymi rozmaitościami, na któ-

rych opiera się umysłowa walka o byt. Najwłaściwsze koncepcje pozostają, a wraz z nimi nazwiska ich wojowników świecą dla przyszłości.

Jedyną ucieczką przed wiarą jest umysłowa nicość. Co cenimy najczęściej w takim Huxleyu lub Cliffordzie, to nie profesorów z ich nauką, ale osobistości ludzkie, gotowe iść po drodze, którą uważają za prawdziwą, wbrew wszelkim pozorom. Człowiek konkretny ma jeden tylko interes — prawdę (to be right). Ona dla niego jest sztuką wszystkich sztuk i wszystkie środki są dobre, co go do niej prowadzą. Przyszedł on na świat nagim i pomiędzy nim a światem nie było reguł cywilizowanej walki. Prawidła gry naukowej, ciężar dowodu, domysły, kompletne indukcje i tym podobne obowiązują tych tylko, kto staje do gry. W rzeczywistości wszyscy do niej stajemy mniej lub więcej, ponieważ to nam pomaga w osiągnięciu naszych celów. Ale jeżeli przyjmiemy, że nasze środki nie prowadzą do żadnych celów i że jesteśmy oszustami, usiłując przy pomocy zgadywania pójść naprzód, to co o nich można powiedzieć? Gdyby wszystkie dzieła Clifforda zostały zapomniane, z wyjątkiem „Etyki wiary”, mógłby on w przyszłych traktatach psychologii doskonale figurować obok człowieka, którego asocjacja idei doprowadziła do przełożenia samego złota nad wszystkie dobra, jakie mógł on za nie kupić.

W krótkości, jeżeli ja przy urodzeniu się otrzymałem pewną wyższość ogólną, dzięki której mogę zgadywać słusznie i postępować zgodnie z tem, i stąd otrzymać korzyści płynące ze słusznych postępów, podczas kiedy mój mniej utalentowany sąsiad (paraliżowany przez swe skrupuły i oczekujący na większą oczywistość, której nie śmie antycypować) stoi ciągle na miejscu wahający się, jakim prawem mam być pozbawiony korzyści mojego wrodzonego daru? Oczywiście, zarówno moją wiarę w tym razie jak i niewiarę przyjmuję na swoje ryzyko, podobnie jak się to czyni we wszelkich wielkich praktycznych decyzjach życia. Jeżeli moje wrodzone zdolności są dobre — jestem prorokiem; jeżeli złe, biada mi! Natura odsunie mnie od swej skarbnicy i będzie ze mną koniec. W całkowitej grze życia ryzykujemy osobę naszą każdej chwili; a jeżeli osoba nasza może pomódz nam w osiągnięciu konkluzji w zakresie teoretycznym, z pewnością nie powinniśmy odrzucić i tego ryzyka, jakkolwiek ta pomoc przedstawia się nam niejasno.

A ja sam czyż nie tracę słów napróżno usiłując dowieść tego, co wszystkim czytelnikom z rozwiniętym zmysłem rzeczywistości wyda się czemś płaskim? Nie możemy myśleć lub żyć bez pewnej dozy wiary. Wiara jest synonimem hipotez czynnych. Jedy-
na różnica polega na tem, że podczas gdy pewne hipotezy obalić można w ciągu pię-

ciu minut, inne ostać się mogą przez wieki. Chemik podejrzewający iż pewne tapety zawierają arsenik i posiadający to przekonanie w dostatecznym stopniu aby zadać sobie kłopot wprowadzenia kawałka obicia w butelkę z wodorem, znajduje łatwo potwierdzenie lub zaprzeczenie. Ale takie naprzykład teorie jak Darwina lub o kinetycznej budowie materji wyczerpać mogą prace pokoleń, gdzie każdy pracownik postępować będzie wedle tej prostej recepty: postęпки swoje uważać on będzie jakby były prawdziwe i oczekiwać, aby przyszłość rozczarowała go w razie, gdyby nie miał racji. Im dłużej rozczarowanie zwleka, tembardziej rośnie wiara w teorię.

W takich kwestjach jak Bóg, nieśmiertelność, moralność absolutna i wolna wola nikt z wierzących nie utrzymuje, iż jego wiara zasadniczo różni się od wiary innych wierzących; jednakże możliwem i dla niego jest zwątpienie w swą wiarę. Wewnętrzne jego przekonanie mówi mu, że to co na korzyść wiary przemawia, dostatecznie jest silnem, aby miał zastosować swe czynności do tej przypuszczalnej prawdy. Ostatnie bowiem słowo, jakie wypowiedzą rzeczy o swej naturze, może być odłożonem do dnia sądu ostatecznego. Co najwyżej więc może on mniemać mniej więcej podobnie: „*spodziewam* się tryumfu wraz ze sławą; gdyby się jednak okazało, co się okazać w rzeczywistości może, żem dni moje spędzał w szczęśli-

wym obłędzie, nic nie szkodzi, lepiej pozwolić się oszukiwać przez takie marzenia, aniżeli być tym przebiegłym czytelnikiem, który przy czytaniu księgi świata odkrywa, po za wszystkimi zasłonami wątpienia, tylko samego siebie". Oświadczamy się, krótko mówiąc, przeciwko materjalizmowi tak, jakbyśmy się oświadczyli przeciwko drugiemu cesarstwu francuskiemu, gdybyśmy mieli do tego możność, i wogóle przeciwko wszelkiemu układowi rzeczy, względem którego niechęć nasza dostatecznie jest silną aby działać, ale nie dość jasną aby oprzeć się na dokładnej argumentacji. Pomiedzy naszym rozumem a objętością naszych uczuć, niewymierność jest uderzająca, mimo to sami ostatniemi powodujemy się bez wahania w naszych czynnościach.

Chcę teraz wykazać, co o ile wiem, nie zostało dotychczas zrobione dostatecznie jasno, że wiara (o ile się mierzy ona akcją) nie tylko wyprzedza i musi wyprzedzać ustawicznie naukową oczywistość, ale że istnieje pewna kategoria prawd, co do których wiara jest poprostu czynnikiem; i że w odniesieniu do tej kategorii prawd wiara jest nietylko pozwolona i słuszna, ale konieczna i nieodzowna. Prawda nie może stać się prawdziwą aż dopóki nie uczyni ją taką nasza wiara.

Przypuśćmy, naprzykład, że wdrapuję się na szczyty Alp i żem wszedł w taką pozycję nieszczęsną, z której wybawić mnie może

tylko straszny skok. Nie mając odpowiedniego doświadczenia, braknie mi pewności czy dokonać tego potrafię pomyślnie; ale nadzieja i zaufanie w siebie zwiększają moje siły i pomagają mi do dokonania tego, co byłoby może niepodobnem bez tych subiektywnych czynników. Przypuśćmy jednak, że, przeciwnie, wzruszenia strachu i nieufności przeważają; lub przypuśćmy, że, przeczytawszy niedawno „Etykę wiary”, uważamy za rzecz grzeszną działać na zasadzie przypuszczenia niesprawdzonego przez doświadczenie,—powiniennem więc wahać się tak długo, aż w końcu, wyczerpany i drżący, rzucając się naprzód w chwili rozpacz, potoczę się w przepaść. Oto wypadek (a należy on do ogromnej klasy) gdzie wierzenie w to, czego się pragnie jawnie, należy do mądrości; wierzenie tu bowiem jest jednym z nieodzownych warunków uprzednich realizacji swego obiektu. *Oto są wypadki, w których wiara sama tworzy swe usprawiedliwienie.* Wierz, a będziesz miał rację, bo wtedy sam siebie ocalisz; wątp i znowu będziesz miał rację, bo sam się zgubisz. Jedyna różnica polega na tem, że wiara obraca się w potężnej mierze na naszą korzyść.

Przyszły ruch gwiazd lub zdarzenia przeszłej historii są teraz określone stanowczo, bez względu na to, czy mi się one podobają lub nie. Są one dane niezależnie od moich życzeń i we wszystkich prawdach podobnych

subiektywne upodobanie nie gra żadnej roli; może ono tylko zaciemnić sąd. Ale w każdym fakcie, w który wchodzi element jakiegokolwiek osobistego wtrącenia się z mojej strony, o ile ta osobista interwencja wymaga pewnego stopnia energii subiektywnej, która w swoją kolej wymaga pewnej ilości wiary w rezultaty—tak że ostatecznie przyszły fakt uwarunkowany jest przez moją w niego wiarę — jakimże potrójnym byłbym osłem, gdybym zabronił sobie użytkowania metody subiektywnej, metody wiary opartej na pragnieniu!

W każdym przypuszczeniu, posiadajacem doniosłość powszechną (a takimi są wszystkie filozoficzne), czyny subiekty i ich konsekwencje zawsze powinny być zamknięte w tej samej formule. Jeżeli M przedstawia cały świat mniej reakcja myśliciela, i jeżeli $M + x$ przedstawia absolutnie całkowitą ilość filozoficznych sądów (gdzie x jest reakcją myśliciela wraz ze swemi konsekwencjami) — to co byłoby prawdą powszechną w razie jednego znaczenia x , stałoby się błędem, gdyby przypisać mu znaczenie inne. Nie mówcie, że znaczenie x jest zbyt nieśkończenie małym, aby mogło zmienić charakter tej olbrzymiej całości, w której jest zawarte. Wszystko zależy od punktu, z którego spojrzycie na daną kwestję. Jeżeli mamy określić świat z punktu widzenia naszych zmysłów, materiał krytyczny naszych sądów

leży w państwie zwierzęcem, jakkolwiek ilościowo jest ono małym. Określenie moralne świata zależeć może od zjawisk jeszcze mniej obfitych. Wiele zdań długich może nabrać odwrotnego znaczenia przez dodanie trzech liter tylko *n-i-e*; wiele mas kolosalnych wyjść może z równowagi przez dodanie najmniejszego ciężarku.

Poprzyjmy to dla jasności paru przykładami. Filozofja rozwojowa dostarcza nam codziennie nowych kryterjów do moralnych odróżnień prawdy od fałszu. Poprzednie kryterja, powiada ona, jako subiektywne, zostawiały nas w niepewności i w *status belli*. Oto jest kryterjum i obiektywne i stałe: *To należy nazywać dobrem, co przeznaczone jest do przewagi i przetrwania*. Ale widocznem to jest odrazu, iż to hasło pozostać może obiektywnem tylko po za mną i po za mojem postępowaniem. Bo jeżeli cośkolwiek otrzymuje przewagę przy mojej pomocy, a bez niej tego nie otrzyma; jeżeli otrzyma przewagę coś innego w razie zmiany mojego postępowania, — jakże ja teraz, mając przed sobą alternatywę różnych sposobów postępowania, z których każdy przypuszczalnie zdolnym jest zmienić bieg faktów, jakże ja teraz mogę decydować, jaki sposób postępowania wybrać, pytając którą drogą pójdą fakty? Jeżeli pójdą one za moim kierunkiem, to oczywiście kierunek ten nie może czekać na nie. Jedy-
nym możliwym sposobem, przez który ewo-

lucjonista wprowadzić może w życie swoje hasło, jest skromna metoda przewidywania, jaką drogą pójdzie przed nim społeczeństwo, a więc stłumiwszy w sobie wszystkie wstręty i pragnienia, iść o ile można bezpośrednio za wlokącym się ogonem, zajmując we wszystkim ostatnie szeregi. Niektóre pobożne dusze znajdować mogą w tem przyjemność; ale to nie tylko łamie nasze ogólne dążenie do przewodzenia (dążenie z pewnością nie niemoralne, jeżeli prowadzić tylko potrafimy po dobrej drodze), lecz jeżeli mamy traktować hasło, to jak powinna być traktowana każda zasada moralna—mianowicie jako właściwa dla wszystkich wogóle — powszechne jej przyjęcie doprowadzi do praktycznego odrzucenia jej przez spowodowanie ogólnej martwoty. Jeżeli każdy dobry człowiek cofnie i czekać będzie na resztę, nastąpi absolutna stagnacja. Szczęśliwie, jeżeli paru łotrów zdobędzie się na inicjatywę, aby przywrócić ruch w świecie.

Wszystko to nie jest karykaturą. Że bieg przeznaczenia może być odmieniony przez ludzi, nie wątpi o tem żaden rozumny ewolucjonista. Każda rzecz, której początki są małe, posiada zawsze pewien zawiązek, który można „uchwycić” przy pomocy niewielkiej nawet siły. Rasy ludzkie również mają początki nieznaczące. Najlepszym według metody rozwoju jest to, co się rozrasta ku końcowi najmocniej. Otóż, jeżeli obecna

rasa ludzka, oświecona przez filozofję rozwojową i zdolna przewidzieć przyszłość, byłaby także zdolną do spostrzeżenia w jakim klanie pobliskim zarodki przyszłej supremacji; gdyby zdolną była przewidzieć, że ci nowi przybysze wyprą ją z dzisiejszych stanowisk, jeżeli pozwoli się im na rozwój nieotamowany, — dzisiejsi mędrcomie mieliby dwie przed sobą drogi: zadusić nową rasę obecnie, a wtedy my zostaniemy; pomódz nowej rasie, a ona zostanie; oba sposoby zarówno zgadzają się celami rozwojowemi. W obu razach akcja stosowaną jest do ewolucyjnego hasła, — jest to przychylenie się na stronę wygrywającą.

W ten sposób fundament moralności rozwojowej jest czysto obiektywnym tylko dla stada istot bezwartościowych, których głosy liczą się za zero w pochodzie wypadków. Ale co się tyczy innych kierowników opinii i potentatów, i wogóle tych, których czynności i genjusz posiadają daleko sięgające znaczenie, jak i co do reszty nas, każdy wedle swej miary, — do jakiegokolwiek sprawy przystępujemy, przyczyniamy się tem samem do jej rozwoju. Prawdziwie rozumny zwolennik tej szkoły przyjmie wiarę jako ostateczny czynnik etyczny. Wszelka filozofja, dla której takie sprawy jak: Czem jest idealny typ ludzkości? Co jest cnotą? Co dobrem? — zależą od kwestji: Co prowadzi do powodzenia? — wszelka taka filozofja musi oprzeć się na wierze, jako na jednym z ostatecznych

warunków prawdy. Bo zawsze i wszędzie powodzenie zależy od energii czynu; energia zaś zależy od wiary w to, że nam się powiedzie; a ta wiara zależy znowu od wiary, że mamy rację, — w ten sposób wiara sama siebie usprawiedliwia.

Weźcie jako przykład kwestje optymizmu i pesymizmu, które czynią właśnie teraz tyle hałasu w Niemczech. Każda ludzka istota musi decydować czasem sama: czy warto jest żyć? Przypuśćmy, że widząc ten świat tak pełnym nędzy, starości, słabości i cierpienia, widząc jak przyszłość własna jest niepewna, przychodzi ta istota do konkluzji pesymistycznych, napełnia się wstrętem i obawą, przestaje walczyć, w końcu popełnia samobójstwo. W ten sposób dodaje ona do M masy światowych zjawisk, niezależnie od jej subiektywności, swój subiektywny dodatek x , który czyni z całości skrajnie czarne malowidło nie rozjaśnione żadnym promykiem dobra. Pesymizm, skompletowany i sprawdzony przez swoją reakcję moralną, przez fakt, do którego doprowadził, jest bez żadnej wątpliwości prawdą. $M+x$ wyraża stan rzeczy całkowicie nędzny. Wiara człowieka dopełnia to wszystko, czego brakowało, aby był takim, i teraz pokazało się, że ta wiara była prawdziwą.

Ale teraz, przypuśćmy, że wobec tych samych złych faktów M , reakcja człowieka x jest akurat odwrotną; przypuśćmy, że zamiast

poddać się złemu, on wyzywa je, i że znajduje dziwną i silniejszą, niż wszelka bierna przyjemność dać może, rozkosz w tryumfie nad cierpieniem i obawą; przypuśćmy, że udaje mu się pomyślnie ta akcja i że jakkolwiek ciężkie nań spadają ciężary, wychodzi zwycięsko dzięki swej nieugiętości,—czy w tym razie nie przyzna każdy iż zła cecha *M* jest tu *conditio sine qua non* dobrego charakteru *x*? Czy nie przyzna każdy, że świat stworzony dla biernej przyjemności człowieka bez niepodległości, odwagi, męstwa, niższym jest z moralnego punktu widzenia, i to niepomierne, od świata przeznaczonego na to, aby wydobyć z człowieka tryumfującą wytrwałość i zwycięską energję moralną?

I tak mówi James Hinton:

„Niewygody, braki, cierpienia—oto są jedyne rzeczy, w których prawdziwie czujemy pełnię życia. Jeżeli ich niema, istnienie staje się bezwartościowem lub złem; stanie się to fatalnem, gdy zdołamy je wszystkie pomyślnie usunąć. Człowiek rozmiłowany w sporcie, spędzający swe wakacje na drapaniu się po górach, nie zna więcej przyjemności nad tę, która nastęrcza pole dla jego wytrwałości i energii. W ten sposób wszyscy jesteśmy zbudowani. Może to być lub nie być tajemnicą lub paradoksem; jest to faktem. A ta przyjemność do pokonywania cze-
gokolwiek jest akurat zgodną z intensywnością życia: im więcej psychicznego wysiłku, tem bar-

dziej wytrwałość stać się może elementem satysfakcji. Człowiek słaby nie może jej doznać. Granica cierpienia, jako źródło radości, nie jest ustalona; zmienia się ona z doskonaleniem się życia. Zbyt wielkie bóle, cierpienia zbyt straszne, łamiące, nie do zniesienia, wyczerpujące cierpliwość,—znaczą tylko, że to *my jesteśmy za słabi*, aby je znieść. W ten sposób pojęte cierpienie nie jest już złem koniecznym, ale zasadniczym pierwiastkiem najwyższego dobra”.

“Najwyższe dobro może być osiągnięte tylko przy obronie naszego życia; to zaś osiągniemy przy pomocy moralnej energii, zrodzonej z wiary, że w ten lub inny sposób dojdziemy do celu, jeżeli tylko będziemy dostatecznie wytrwali. Powinniśmy sobie powiedzieć, że ten świat *jest* dobry, skoro on jest tem, czem my go robimy—a myśmy powinni go uczynić dobrym. Jakże można z poznania wykluczyć prawdę wiary, która zawartą jest w akcie twórczym tej prawdy? *M* posiada charakter nieokreślony, zdolny do zamienienia się w pesymizm zupełny z jednej strony, w meljoryzm i w moralny optymizm (w odróżnieniu od zmysłowego) z drugiej strony. Wszystko zależy od charakteru osobistego dodatku *x*. Gdziekolwiek fakty potrzebują takiego dodatku, aby być sformułowane, *my jesteśmy* upoważnieni logicznie, słusznie i stanowczo do wierzenia w to, czego pragniemy. Wiara tworzy sama swe usprawiedliwienie. Myśl staje się literalnie ojcem

faktu, podobnie jak życzenie było ojcem myśli. *)

Zwróćmy się teraz do głównej sprawy życia — czy świat w głębi swej istoty jest moralnym czy niemoralnym — i zobaczmy czy da się tu zastosować metoda wiary. Jestto, właściwie mówiąc, kwestja materializmu. Czy świat jest czystym faktem, istnieniem *de facto*, o którym co najgłębszego można powiedzieć jest to, iż ot, zdarzyło się, iż jest, jak jest; lub też czy sądy o tem co jest *lepiej* i *gorzej* i co *być powinno* tak są istotnie ze zjawiskami związane jak proste sądy: *jest* lub *niema*? Teoretycy matematyki twierdzą, że sądy o wartości są dla samych siebie czystą materją faktów; że słowa „dobry” i „zły” nie mają sensu osobnego, niezależnego od subiektywnych pasji i interesów, że więc niemi możemy grać swobodnie, jeżeli

*) Proszę zauważyć, że w całym naszym rozumowaniu nie powiedzieliśmy słowa o wolnej woli. Wszystko powiedziane stosuje się tak dobrze do zdeteterminowanego jak i wolnego świata. Jeżeli $M+x$ określone jest z góry, wtedy zarówno wiara, prowadząca do x jak i pragnienie rodzące tę wiarę także są zdeteterminowane. Określone lub nie stany te subiektywne tworzą fenomenalne warunki, koniecznie poprzedzające fakty; a więc konieczne dla utworzenia prawdy $M+x$, której szukamy. W każdym razie, jeżeli wolne akty są możliwe, wiara w ich możliwość, powiększając energję moralną, która je rodzi, spowoduje ich częste opieranie się na sobie u danego osobnika.

nam się to podoba, zupełnie dowoli, i które na nas nie nakładają żadnego obowiązku względem pozaludzkiego świata. A więc, jeżeli jakiś materialista mówi, że woli cierpieć wielkie niewygody, aniżeli złamać przyrzeczenie, chce on przez to tylko powiedzieć, że jego interesy społeczne tak się poplątały, iż ostatecznie dla tychże samych jego interesów lepiej jest dotrzymać przyrzeczenia pomimo wszystko. Ale interesy same dla siebie nigdy nie są korzystne lub szkodliwe, z wyjątkiem chyba w odniesieniu do pewnych późniejszych porządków, które znowu są same w sobie czyste dane bez charakteru zła lub dobra.

Dla absolutnego moralisty, przeciwnie, interesy nie po to są, aby jedynie je liczyć, — należy w nie wierzyć i być im posłusznym. Dotrzymać przyrzeczenia jest nie tylko korzystniej dla moich interesów, ale jest korzystniej dla mnie mieć te interesy i korzystniej to jest też dla całego świata. Podobnie jak w znanej historii nauki świat jest podparty na skale, a ta skała znowu leży na skale, a ta znowu na innej, tak że jest tu szereg skał „aż do samego dołu”, — ten kto wierzy w świat radykalnie moralny, przyjmując musi albo absolutne i ostateczne *powinieneś*, albo serję nakazów *powinieneś* aż do samego dołu”.

Praktyczna różnica pomiędzy tym obiektywnym rodzajem moralności a tamtym jest

ogromna. Subiektywista w moralności zawsze ma wolne ręce do szukania nowej harmonji, odrzucając swe dotychczasowe moralne poglądy, gdy spostrzeże, iż są one w niezgodzie w walce z otaczającymi go faktami. Ponieważ nic nie jest w sobie ani złem ani dobrem, może on zmienić jedno na drugie przez jakikolwiek środek, będący w jego rozporządzeniu. Poddanie się, kompromis, ustępstwo, kapitulacja, oto są konwencjonalne, potępiające nazwy tego, co gdyby przyjęte było dawniej za zasadę, stanowiłoby łatwy i godny pochwały sposób osiągnięcia harmonji pomiędzy wewnętrznymi i zewnętrznymi stosunkami, która i stanowi to co nazywają dobrem. Moralista bezwzględny znowu nie ma wolności do pozyskania harmonji przez poświęcenie swoich ideałów, w razie kiedy jego interesy są w niezgodzie ze światem. Wedle jego mniemania, świat powinien być w zgodzie z jego ideałem, a nie odwrotnie. Opór więc, nędza, męczeństwo, jeżeli potrzeba, tragedia jednym słowem, — takie są solenne uroczystości jego wewnętrznej wiary. A choć kontradycje pomiędzy dwoma ludźmi okazują się codzienną, wszystkie jednak szkoły moralne zgadzają się ze sobą w miejscach ogólnych. Wiara nasza doświadczana bywa w nieprzewidzianych tylko okolicznościach życia: utarte maksymy wtedy zawodzą a my padamy na nasze bogi. Nie można więc powiedzieć, że kwestja „Czy świat ten

jest moralny” jest dowolną i niesprawdzalną, ponieważ ma ona do czynienia z czemś, co jest niefenomenalne. Aby odpowiedzieć na taką kwestję, zdaje się, że możemy postępować zupełnie tak samo jak postępuje przyrodnik, chcący sprowadzić jaką fizyczną hipotezę. Wyprowadza on przez dedukcję z hipotezy pewien fakt doświadczalny x ; ten dodaje on do faktów już istniejących M . Jeżeli hipoteza jest prawdziwą, x zgadza się z M ; jeżeli niema zgody, hipoteza nie jest prawdziwa. Rezultaty postępków danego usprawiedliwiają lub potępiają ideję, z której postępek wypłynął. Tak i tu: sprawdzenie teorii, której przypisujemy obiektywny charakter moralny może polegać tylko na tem, że jeżeli przystąpimy do czynów wedle naszej teorii, to ona zostanie obaloną przez same owoce naszych postępków; jeżeli jest prawdziwą, będzie ona tak doskonale zgadzać się z ogółem doświadczenia, że dalsze postęпки nietylko ją poświadczą, ale jeszcze dadzą jej pełniejszą interpretację, bez zmuszenia nas do najmniejszej zmiany w zasadniczem sformułowaniu teorii. Jeżeli więc istnieje powszechna obiektywna moralność, wszystkie postęпки popełnione na przypuszczeniu jej istnienia, wszystkie oczekiwania, które na niej się gruntują, dążyć będą coraz to bardziej i kompletniej do zgodności ze zjawiskami już istniejącymi. $M + x$ będzie w zgodzie; a im dłużej żyję i im więcej działam, tem

bardziej zadawalająco zgodność będzie wzrastała. Gdy tymczasem w razie nieistnienia takiego moralnego świata, popełniam błąd przypuszczając jego byt, a wtedy bieg doświadczenia coraz to nowe przeszkody stawiać będzie na drodze mojej wiary i coraz to trudniej przychodzić mi będzie określenie doświadczenia w moim języku. Przyjdzie potrzeba budowania cyklów nowych dodatkowych hipotez jednych na drugich, aby dać całości czasowy pozór prawdy; ale w końcu i to upadnie.

Jeżeli jednakże mój sąd, iż świat jest niemoralny, będzie prawdziwy, na czym polega sprawdzenie tego? Na tem oto, że przez odrzucenie interesów moralności, przez zaprzeczenie wszelkich obowiązków względem nich, przez zrzeczenie się wszelkiej postawy dramatycznej, — okaże się, że na ogół i w dłuższym przeciągu czasu dają sobie jaknajdoskonalej radę z faktami życia. „Wszystko jest marność” — oto ostatnie tu słowo mądrości. Choć nawet w pewnych ograniczonych serjach okazać się może duży pozór powagi, ten kto traktuje zawsze rzeczy z prostodusznym sceptycyzmem i stanowczą lekkością, przekonywać się będzie coraz bardziej o słuszności swej hipotezy i nie tylko wyzwoli się z pod cierpienia, ale jeszcze zyska uznanie dla swej mądrości. Podczas gdy ten, który upiera się przy pojęciu, iż pewne rzeczy absolutnie powinny mieć miejsce, a od-

rzuca tę prawdę, że w gruncie rzeczy obojętnem jest to co jest, coraz bardziej zaplątywać się będzie i zawodzić przez fakty rzeczywiste, a doświadczenie dalsze powiększać będzie jego dramatyczne rozczarowanie i ostatecznie go oddali od zgody i harmonji, co niejedna ludzka tragedia stawia nam przed oczy.

Bierność jest hasłem moralnego sceptyka. Energia jest hasłem moralisty. Postępujcie według mojej wiary, woła ten ostatni, a rezultat waszych czynów okaże prawdę tej wiary i przekonacie się że rzeczy są nieskończenie poważne. Postępujcie według mojej, powiada epikurejczyk, a rezultaty dowiodą wam, że rzeczy tylko mają powierzchowne znaczenie; wy i wasze czyny i cała natura jednakowo zostaną sprowadzone do jednej formuły, do powszechnego *vanitas vanitatum*.

Dla prostoty wyrażałem się tak, jak gdyby sprawdzenie mogło być dostępnem dla jednego filozofa, — co jest najwyraźniej nieprawdziwe, skoro różne teorie istnieją jednocześnie, a fakty dają im pozór słuszności. Powinniśmy raczej spodziewać się, że w takiej sprawie weryfikacja musi być dokonana przez doświadczenie całej rasy i że oczywistość nie ukaże się przed końcową integracją rzeczy, aż dopóki ostatni człowiek nie powie swego słowa i nie przyłączy udziału swego do nieskończonego jeszcze *x*. Wte-

dy dopiero dowód będzie zupełny; wtedy dopiero ukaże się bez wątpliwości czy moralne x wypełniło przerwę, która sama przeskadzała M uformować w świecie jedność i harmonję, czy też niemoralne x dokonało samo tego, iż nareszcie M ukazało się tak zewnętrznie pustem jak było niem wewnątrz pewnych umysłów.

Ale jeżeli tak, to czyż nie jest jasnym, że fakty M , wzięte w sobie, nie są dostateczne do usprawiedliwienia konkluzji, jaką dać należy z góry moim czynom? Bo czyny moje są dodatkiem, który, dowodząc zgodności lub niezgodności, objaśnia naturę, na którą działa. Świat może być w rzeczywistości podobnym do czegoś zamkniętego, którego natura, moralna czy niemoralna, nie objawi się nigdy naszemu zagapionemu oku. Pozytywiści, zabraniając nam wszelkiego przypuszczenia, skazują nas na wieczną niewiedomość, bo „oczywistość”, na którą oni czekają, może nie przyjść, dopóki my pozostaniemy właśnie w stanie biernym. Ale natura dała nam w ręce dwa klucze, którymi można spróbować zamka. Jeżeli my próbujemy klucza moralnego i on pasuje, to zamek jest moralny. Jeżeli używamy niemoralnego klucza i on pasuje, zamek jest niemoralny. Jakiegokolwiek innego „dowodu” lub „oczywistości” ja dopatrzeć się nie mogę. Zupełnie jest słusznem zdanie, iż aby tę oczywistość osiągnąć, potrzeba na to współ-

działania całych pokoleń. Ale w tych sprawach (tak zwana) solidarność ludzkości jest pozytywnym faktem. Rzeczą główną do zanotowania jest to, że nasze czynne skłonności są jednym z atutów w grze i że to jest naszą sprawą, jako ludzi, spróbować tego lub owego klucza, tego mianowicie, do którego mamy zaufanie większe. Jeżeli więc próba dopóty jest niemożliwa, dopóki ja nie zaczęną działać, a działając, koniecznie wystawiam się na ryzyko błędu, to czyż mogą mieć słuszość popularni profesorowie, zarzucając mi niegodną „łatwowierność”, której ścisła logika sytuacji wymaga? Jeżeli istnieje rzeczywistość świat moralny; jeżeli przez czyny moje staję się jedną z dźwigni jego przeznaczenia; jeżeli wierzenie tam, gdzie wątpliwości są możliwe, jest samo aktem moralnym, podobnym do głosowania na partję niepewną wygranej;—jakiem prawem chcą mi tego zabronić i odmówić mi najgłębszej zrozumiałej funkcji mojej istoty, nakazując mi nie ruszać ani ręką ani nogą i zawiesić się w wiecznym i nierozwiązalnym zwątpieniu? Wątpienie samo jest już decyzją najszerszego praktycznego znaczenia, jeżeli tylko możemy przez wątpienie cokolwiek wygrać. Więcej nawet! często niemożliwą jest rzeczą w praktyce odróżnić wątpienie od dogmatycznej negacji. Jeżeli ja odmawiam powstrzymania mordercy, ponieważ mam wątpiwości ażali zbrodnia jego nie jest uspra-

wiedliwioną, staje się sam uczestnikiem morderstwa. Jeżeli wobec przepaści górskiej wątpić będę o prawie mojem do ryzyka skoku, przyczyniam się czynnie do mej zguby. Ten kto zabroni sobie wiary w Boga, w obowiązek, w wolność, w nieśmiertelność, zawsze może być upodobniony do tego, kto dogmatycznie przeczy istnieniu tych rzeczy. Sceptycyzm w moralnych sprawach jest czynnym sojusznikiem niemoralności. Kto nie jest za, jest przeciw. Świat ten nie posiada miejsc neutralnych pod tym względem. Zarówno w teorji jak i w praktyce, jakbyśmy się nie wykrecali przy pomocy mądrości sceptycyzmu, jesteśmy w gruncie rzeczy wojskowym ochotnikiem, który staje w szeregach po tej lub innej stronie.

Jakkolwiek jednak widoczną jest praktycznie ta konieczność, tysiące niewinnych czytelników pism zostaje paraliżowanych i ogłuszanych przez powierzchowne negacje, przy pomocy których przywódcy opinji panują nad duszami. Wszyscy ci czytelnicy doznają potrzeby wolności i siły, co jest ich prawem naturalnem a co niszczenem jest przez te głosy. Wszystko, czego serce człowieka pragnie, stanowi szansę człowieka. Odrzucić to samo prawo do ryzyka, którego nikt nie myśli przeczyć w najdrobniejszych sprawach praktycznych, jest to wyrzec się dobrowolnie pewności w kwestjach powszechnych. I jeżeli udało mi się, w tych ostat-

nich kartach, podobnie jak owej myszy z bajki, wyprowadzić choć kilka osób z sieci sofistycznej, która splątała ich lwie siły, zostałem więcej niż wynagrodzony za moje trudy.

W rezultacie więc: żadna filozofja nie zostanie na stałe przyjętą przez ludzi, którą (w dodatku do ogółu potrzeb logicznych) nie będzie usiłowała określić w pewnym stopniu oczekiwań, a jeszcze w większym stopniu uczynić użytek bezpośredni z tych wszystkich władz naszej natury, które cenimy najwyżej. Wiara jako jedna z tych władz pozostanie zawsze czynnikiem niedającym się usunąć z konstrukcji filozoficznych, tembardziej, że w wielu razach stanowi ona swe własne usprawiedliwienie. Na tych punktach więc nie można się spodziewać literalnej zgody całej ludzkości.

Ostateczna filozofja, możemy na tej zasadzie wywnioskować, nie powinna więc mieć form skostniałych, nie powinna oddzielać prawa wierności od herezji linią zbyt ostrą. Oprócz więc pewnych prawd, nad którymi napisaniem zostanie *unique, semper et ab omnibus*, winno istnieć pewne państwo, w którym duszy wolno będzie uniknąć pedantycznych przepisów i użyć wiary własnej na swe własne ryzyko; a wszystko co tu uczynić można, jest to rozgraniczyć wyraźnie sferę, wewnątrz której zostawionem być ma wierze swoboda działania.



KSIĘGA WIADOMOŚCI POŻYTECZNYCH

ENCYKLOPEDIA POPULARNA ILLUSTROWANA

z dziedziny następujących nauk stosowanych

Aeronautyka
Anatomja
Architektura
Astronomja
Botanika
Chemja
Elektrotechnika
Fizjologja
Fizyka

Geografja
fizyczna
Geologja
Higjena
Kosmografja
Matematyka
Mechanika
Medycyna
Meteorologja

Mineralogja
Ogrodnictwo
Przemysl
Rolnictwo
Sport
Technologja
Wojskowosc
Zoologja
Zeglarstwo

Artykuły objaśnione 2.500 rysunkami
na 1.100 stronicach tekstu.

Przeznaczeniem tej Księgi jest podanie czytelnikowi informacji szybkich, zwięzłych, a zrozumiałych i jasnych, przypomnienie rzeczy niegdyś mu znanych lub upewnienie go, że wiadomości, jakie posiada w danym przedmiocie, zgodne są z dzisiejszym stanem nauki.

Liczne i wyraźne rysunki objaśniają tekst.

Cena rb. 6, w opr. w płót. ang. rb. 6 k. 75; w półskórek rb. 7.

PODSTAWY WYKSZTAŁCENIA WSPÓŁCZESNEGO

- Tom I. *Kozłowski Wł. M.* Klasyfikacja umiejętności.
II. *Freeman E. E.* Dzieje Europy.
III. *Creighton M. A.* Historia Rzymu.
IV. *Kozłowski Wł. M.* Historia filozofji. Cz. I do Kanta.
V i VI. *Chmielowski P.* Krytyczno-porównawczy przegląd dziejów piśmiennictwa polskiego.
VII. *Fyffe C. A.* Historia Grecji.
VIII. *Jebb R. C.* Historia literatury greckiej.
IX. *Gibbins H. B.* Historia przemysłowa Anglii.
X. *Worsfold B.* O sędzie w literaturze.
XI. *Freeman E. E.* Instytucje polityczne Greków Rzymian i Germanów. (Polityka porównawcza).
XII. *Kozłowski Wł. M.* Filozofja XIX wieku. I. —
XIII. *Aulard, Carnot, Baz i inni.* Historia rewolucji francuskiej. — 75
XIV. *Tocqueville, A.* Dawne rzady i rewolucja.

Cena każdego tomu 60 kop., w oprawie w płótno ang. 80 kop