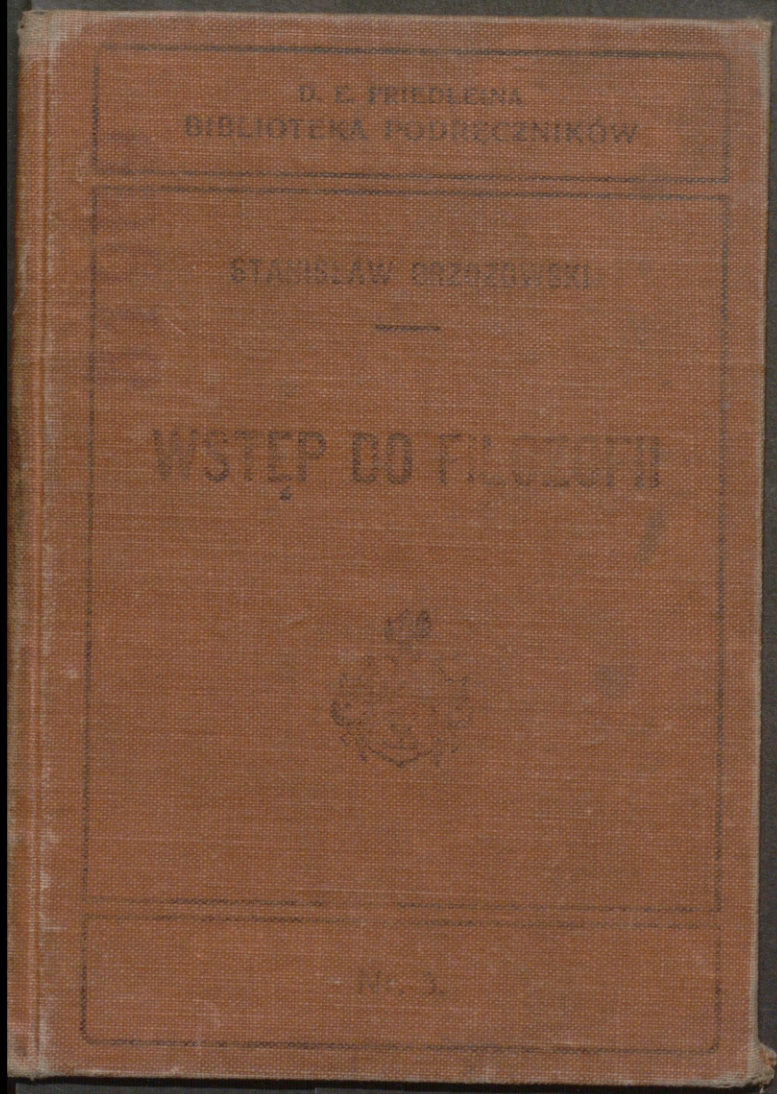
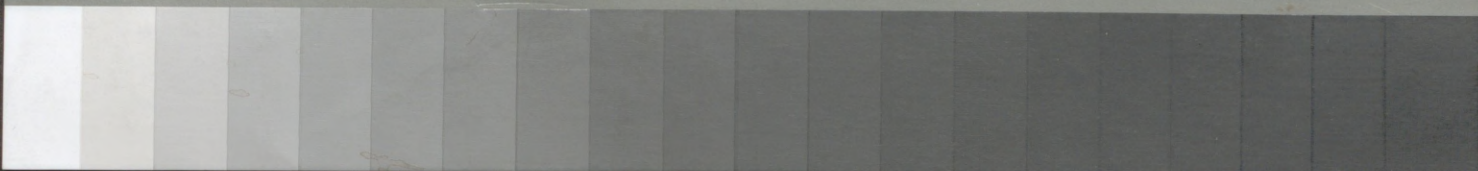


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



D. E. FRIEDLEINA
BIBLIOTEKA PODRĘCZNIKÓW

STANISŁAW ORZĘBOWSKI

WSTĘP DO FIZYKI



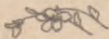
№ 1

D. E. FRIEDLEINA
BIBLIOTEKA PODRĘCZNIKÓW

- Nr. 1. **Loria A.** Socyologia, jej zadania, szkoły i najnowsze postępy.
- Nr. 2. **Piasecki Eug. Dr.** Zasady wychowania fizycznego z 21 rycinami.
- Nr. 3. **Brzozowski St.** Wstęp do filozofii.

Dalsze tomiki w druku.

Cena tomiku pojedynczego w trwałej oprawie płóciennej
Kor. 1.10



- Nr. 4 i 5. **Ingram J. K. Dr.** Historia ekonomii politycznej.
- Nr. 6. **Olszewski Maryan.** Historia malarstwa polskiego.
Cz. I. z licznymi ilustracjami.

ST. BRZOZOWSKI

Eljasz Wielikowski

Warszawa

WSTĘP DO FILOZOFII



קריינער
אפשיקער

KRAKÓW

NAKLADEM KSIĘGARNI D. E. FRIEDLEINA

WARSZAWA — E. WENDE I SPÓŁKA

1906

140



10695/1

CZCIONKAMI DRUKARNI ZWIĄZKOWEJ W KRAKOWIE,
pod zarządem A. Szyjewskiego.

31969

ZAMIAST PRZEDMOWY.

Stanowi to niejednokrotnie przedmiot sporu, czy „wstęp do filozofii“ — jako odrębna dyscyplina jest wogóle potrzebny? A następnie, jeżeli tak, to znowu powstaje pytanie, na czym polegają właściwie jego zadania i zapomocą jakich środków i metod dążyć on ma do ich rozwiązania. Wydaje mi się, że nie pobłądzą, mówiąc, iż ci nawet, którzy uznają potrzebę wstępu, opierają się raczej na mętłym odczuciu, niż ścisłym i do dna przemyślanem uświadomieniu. Czują oni, że istnieje pewien przedział lub przynajmniej dystans pomiędzy myśleniem, jakim posługujemy się w życiu i naukach poszczególnych — a myślą w prawdziwym tego słowa znaczeniu filozoficzną, ale nie umieją sobie ostatecznie zdać sprawy, w jaki sposób przedział ten da się wypełnić lub też most niezbędny przerzucić. Stąd wstępy do

filozofii są najczęściej skrótami systematów filozoficznych, rozumowaniami historjami filozofii i t. p. Prace takie, o ile wychodzą z pod pióra zdolnego do oryginalnego i głębszego myślenia autora, mogą posiadać pewną niekiedy nawet znaczną wartość. Zasadniczego celu swego jednak zdaniem moim chybiają. Błąd polega tu na tem, że czytelnikowi podawane są pojęcia i poglądy filozoficzne bez uprzedniego upewnienia się, czy posiada on organ do ich ujęcia t. j. czy zdoła zrozumieć prawdziwą, realną treść, którą pojęcia te czynić zrozumiałą mają, czy istnieje dla niego ten punkt widzenia, przez ujęcie którego odsłania się przed nami właściwe znaczenie i sens zagadnień i pojęć filozoficznych. W przeciwnym razie pojęcia i teorje będą odpowiedziami na pytania, których czytelnik dotychczas sobie nie zadawał i których znaczenia nie rozumie. Dlatego też nie posiada on żadnego środka kontroli i tak pojęty wstęp do filozofii naraża go na utracenie raz na zawsze zmysłu dla życiowego, poważnego znaczenia filozofii. Współczesne wstępy do filozofii, ulegając w tem jednej z najstraszliwszych plag naszej kultury,

traktują swe zadanie z czysto książkowego punktu widzenia. Wstęp do filozofii jest to książka, przeczytanie której, ułatwić ma czytanie innych książek. Otóż twierdzę, że filozofia ma odpowiadać życiowym potrzebom człowieka, być dla niego sprawą osobistą, lub też pozostać dla niego na zawsze obcą, chociażby przeczytał pół tuzina wstępów do filozofii i tuzin systematów. Twierdzę dalej, że zapoznawanie się z próbami rozwiązania zagadnień filozoficznych przed przeżyciem i uświadomieniem sobie tych zagadnień, jako osobistych t. j. takich, bez rozwiązania których niepodobna żyć w sposób rozumny samowiedny — jest raczej szkodliwe, niż użyteczne. Przyzwyczajają bowiem do czysto werbalnego traktowania tych zagadnień, więc odbiera prawość myślową. Sprawa jest niezmiernie prosta. Albo filozofia odpowiada jakimś życiowym potrzebom, albo też niema żadnej racji bytu.

W ten sposób określone zostaje pierwsze i zasadnicze zadanie wstępu do filozofii: polega ono na uświadomieniu sobie tych potrzeb życiowych, z których filozofia wyrasta i na przeobrażeniu ich, przez to uświadomie-

nie — w określone lub przynajmniej określić się dające zagadnienia.

Dopiero dobrze zrozumiana natura tych zagadnień pozwolić nam może zdać sobie sprawę z właściwych metod myślenia, które mają nas doprowadzić do ich rozwiązania, a więc ukazać nam właściwy przedmiot filozofii. Przedmiot badania jest zawsze odpowiednikiem zrodzonego przez życiową potrzebę punktu widzenia.

Zdaje mi się, że przez uwagi powyższe dostatecznie wyjaśniona została droga myślowa, której trzymać się będziemy, jako jedynie właściwej w swym wykładzie. Pragnąłbym, aby wykład ten odznaczał się charakterem czystej rzeczowości. Dziełko moje nie ma być przygotowaniem do studjowania i względnego słownego przynajmniej rozumienia tych lub owych dzieł filozoficznych — i w założeniu swoim nie liczy się z faktem istnienia żadnego z nich. Pragnie ono punktem wyjścia swym uczynić życiowe źródła filozofii w zagadnieniach przez życie samo stawianych leżące i raz uchwyciwszy ten wątek snuć go i rozwijać. To, co w dotychczasowej filozofii

leży na tak pojętej życiowej, rzeczowej jej linii zostanie przez nas i tak napotkane. Zresztą snując pojęcia z treści życia, a nie każąc czytelnikom do narzuconych mu pojęć treść tę przystosowywać, daję mu w rękę oręż przeciwko sobie. W każdej chwili może on dokonywać konfrontacyi pojęć i formuł z duszą własną i jej istotnymi potrzebami.

Nie potrzebuję mówić, że filozofia w ten sposób pojęta nabiera wielkiej pierwszorzędnej powagi. Pragnąłbym, aby dziełko to przyczyniło się do ugruntowania jej u nas w tej smutnej dla filozofii epoce, smutnej nawet w tych krajach, gdzie niedawno miała ona inne zachowanie. Fakt utraty tego zachowania interpretowany bywa często jako bankructwo filozofii. Nazbyt skłonni jesteśmy uznawać odwrócenie się od uciążliwych zagadnień i zaniedbanie ich za ich przewyciężenie.

Ale zaniedbane zagadnienia mszczą się coraz dotkliwiej, stwierdzając w ten sposób swą wyższą po nad dowolność i w samej przedmiotowej iściznie życia ugruntowaną zasadność.

Jestem przekonany, że z dniem każdym pracownicy w różnych dziedzinach współcze-

snej kultury zużytkowujący swe siły coraz bardziej zdawać sobie będą sprawę z krzywdy, jaką wyrządza epoce brak filozoficznych podstaw.

Jedna nauka tylko stanowić się zdaje wyjątek, ale przecież ta część filozofii, która specjalnie potrzebom nauki czynić ma zadość — teoria poznania, teoria nauki jest stosunkowo uprawiana najgorliwiej i niemal wyłącznie. Przekonamy się jednak, że i tu mści się coraz wyraźniej i przemożniej oderwanie tej cząstki filozofii od całości, która jedynie jest w stanie dać badaniom teorjopoznawczym niezbędną dla nich podstawę.

Nauka jednak w osobie swych przedstawicieli, a raczej co jest ciekawsze w osobie ludzi tytułujących się filozofami po to tylko, aby w imieniu filozofii abdykować na rzecz nauki, rości sobie pretensje do objęcia po filozofii jej zadań i stanie się samowiedzą życia i kultury. Przekonawszy się, że nie jest w stanie ona stać się samowiedzą własną, nie zmieniając natury swej, t. j. nie stając się filozofią.

Dziełko niniejsze liczy pomiędzy zadaniami swemi uzasadnienie nieprzemijającego, gdyż

w samej naturze życia ugruntowanego znaczenia filozofii; a więc co za tem, lub raczej równolegle z tem idzie wyjaśnienie jej prawodawczego stosunku do całokształtu kultury i jej poszczególnych gałęzi: nauki, sztuki, wychowania, ustroju społecznego, zagadnień politycznych, wiary religijnej.

Ma więc książka niniejsza uzasadnić a raczej doprowadzić do świadomości potrzebę filozofii — i w ten sposób sformułować zagadnienia, praca nad rozwiązaniem których stanowi jej zadanie. Rozczłonkowanie tych zagadnień, wyjaśnienie warunków i środków ich rozwiązalności, oraz znaczenie, jakie miałyby ich rozwiązanie — oto najważniejsze, dalsze punkty wytyczne, do których wykład nasz ma doprowadzić. Za wskazaną też uważam formę dIALOGU, jaką posługuję się w znacznej części wykładu. O nic innego przecież nie idzie, jak o wywołanie zagadnień, — a więc dialogu wewnętrznego w umyśle czytelnika. Nie potrzebuję zaznaczać, że nie jest to dialog artystyczny, jakim posługiwał się w swych arcydziełach Plato. Wszelkie uroszczenia w kierunku naśladowania go są dziś śmieszne. Dja-

log Platona zrodziła kultura czasów — gdy o filozofii rozmawiano na rynkach, gdy była ona sprawą społeczną, a nawet towarzyską, gdy była namiętnością całego oświeconego narodu. Nasz djalog może być tylko metodą pisarską, lub też odzwierciedleniem djalektycznego biegu myśli. Oto ostatnie chodzi mi tu wyłącznie.

I.

Na początku filozoficznego myślenia kładł Plato zdumienie; Szopenhauer zarzucał Spinozie, że w jego filozofii niema miejsca na *δαυμάζειν μάλα φιλοσοφικον παδος*, a zatem, że nie jest w stanie wytłomaczyć własnego swego powstania.

Współcześni pisarze skłonni byliby przypuszczać, że pod względem stanu uczuciowego, charakteryzującego ich punkt wyjścia — dociekania filozoficzne nie różnią się w niczem od badań naukowych. To co przedmiotem badań tych się staje, musi wydać się niezgodnem z ustalonymi, nałogowymi, że tak powiem, wyobrażeniami o danej części rzeczywistości, musi ukazać się nam jako coś nowego, czegośmy przewidzieć nie byli w stanie, inaczej bowiem zagadnienie wogóle powstaćby nie mogło. Dopóki ruch rzeczywistości odpowiada poruszeniom i przekształceniom naszej myśli, dopóki możemy bez żadnych przeszkód stawiać wytwory myśli naszej na miejsce rzeczywistych przedmiotów i w rezultatach praktycznych nie spostrzegać żadnej różnicy — dopóty świat jest dla nas zrozumiały, znany, dopóty czujemy się w nim bezpiecznie, spokojnie i *à la longue* nudno. Nie spostrzegamy wprost, że

coś niezależnego od nas istnieje. Dopiero gdy rozbieżność pomiędzy rezultatami przewidywanymi przez nas na podstawie operacji myślowych, dokonywanych nad reprezentującymi w naszych oczach dany zakres rzeczywistości pojęciami, a rezultatami faktycznymi, przekona nas, że istnieje w świecie coś przez pojęcie nasze nieogarniętego, coś z punktu widzenia tych pojęć przewidzieć ani wyłomaczyć się nie dającego, a więc coś „dziwnego“ myśl nasza zaczyna na nowo pracować, świat na nowo zaczyna być „interesującym“ dla badacza. W ten sposób mniej więcej możnaby dowodzić tożsamości Platonowskiego „zdumienia“ ze stanem duszy uczonego specjalisty, który cieszy się, *wenn er Regenwärmer findet*. Z punktu widzenia bieżących rozpowszechnionych pojęć o filozofii, które wypływają z przekonania o jej bezwzględnej jednogatunkowości z nauką, pojęć, na zasadzie których przedmiotem sporów i roztrząsań może być najwyżej pytanie, czy tego rodzaju „nauka“ jest wogóle potrzebna i jakie zajmować ma miejsce w szeregu innych — o innym sposobie pojmowania Platonowskiego zdumienia nie może być mowy. Nie istnieje z tego punktu widzenia żaden przedział pomiędzy myśleniem filozoficznym, a codziennymi, zwykłymi i skonsolidowanymi w naukę stanowiskami i drogami myśli. Jest rzeczą łatwą do dostrzeżenia, że myśl naukowa jest tylko udoskonaleniem w kierunku większej systematyczności i ścisłości naszego naturalnego przednaukowego myślenia. Myśl filozoficzna miałaby być tylko poszczególną

i to niedostatecznie jeszcze wykwalifikowaną i wy-legitymowaną odmianą myśli naukowej. Wszystko jest więc w porządku w tym najprostszym ze światów. Rzeczywistość jest czemś w rodzaju olbrzymiego lüneburgskiego sera, w którym gnieździ się pośród innych przemysłne żyjątko człowiek. Idzie tylko o stworzenie myślowego wzoru, któryby odpowiadał rzeczywistości, o wytworzenie w myśli czegoś w rodzaju siatki geograficznej, za pomocą której dałoby się określić położenie wszystkich rzeczy obecnych, przeszłych i przyszłych. Zagadnienia powstają w punktach, gdzie oczka siatki są jeszcze zbyt szerokie i gdzie wskutek tego „fenomeny“, „fakty“ i t. d. mają zbyt wielką swobodę ruchu. Nie można przeczyć, że istnieją całe dziedziny rzeczywistości, w których nasze środki naukowego „jednoznacznego“ określania zjawisk nie sięgają dalej, niż wiedza geograficzna wieków średnich co do krajów oznaczonych na ówczesnych mapach napisem: *ubi leones*. Niewątpliwie i dziś najbardziej zaciętrzewieni wagnerzy współczesnego „naukowego“ światopoglądu przyznać muszą, że w rzeczywistości istnieją nie tylko mniej lub więcej łatwo ułowić się dające w siateczkę metod i eksperymentów chrząszczyki majowe, lecz i „lwy“ sił i zjawisk groźnych i nieznanych, ale nie wątpią oni, że i te odporne okazy dadzą się z biegiem czasu oswoić, a nawet wypchać lub zasuszyć i świat cały stanie się olbrzymią, dokładnie skatalogowaną kunstkamerą, którą każdej chwili odwiedzać będzie można z zo-

nami i dziećmi. Jest to ideał, być może, w całej bezwzględności nieurzeczywistniony, niemniej jednak krzepiący niestrudzonych entomologów „bytu”. Nowa Jerozolima kosmicznych kolekcjonerów. A podziw, zdumienie $\delta\acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\nu$, czem się stanie wtedy; oto zagapieniem się poczciwca, że katalog ma tyle numerów, że tyle tu muszek, bukaszek, tarakaszek i t. d., słowem emocją uczuciową i naiwną, momentem słabości ducha, który uwierzyć nie chce, iż on sam wszystko to zebrał, popieczętował, za szkłem postawił i w bezpieczeństwie posiada. I dziś już niewątpliwie to, co ze świadomości filozoficznej współczesnego ogółu naszej elektrycznie i gazowo oświetlonej Europy nie stało się treścią jednej z nauk, jest już w opinii tegoż ogółu tylko sentymentem szczątkowym, nie wierzącym we własną swą prawomocność naiwnem roztworzeniem ust wobec niezmierności wszechświata, nieustraszoneści i przenikliwości myśli ludzkiej etc. Jeżeli kamery niema jeszcze, to są przynajmniej jej w niemierzoności wszechświatowej, wśród której myśl współczesna czuje się równie bezpiecznie i swojsko, jak we własnych swych czterech ścianach, założone fundamenty.

Tylko pytanie, na czym opierają się one ?

Odpowiedzi nie zabraknie zrazu: wiry eteru, właściwości przestrzeni, warunki utrzymania się gatunku i t. d. Tylko, że myśl poza każdym ostatniem szuka jeszcze ostatniejszego. I na to odpowiedź. Jest to przeżytek. Myśl ma poznawać stosunki w obrębie

wszechświata i niekonsekwencją jest, gdy rozszerza ona to swoje postępowanie na sam wszechświat, który, jako taki, z niczem ustosunkowywany być nie może. Zresztą nam wszechświat wystarcza, mówi reprezentant nowoczesnego światopoglądu — mniejsza oto — dodaje z ironją, co jest po za nim, skoro w nim się czujemy bezpiecznie. Darujmy więc metafizykom ich zaświaty, gdy nasze kosmiczne domostwo jest bezpieczne i zaciszne.

A jednak.

II.

Ryszard. Filozofowie powinni by pamiętać zawsze o micie greckim, o owym tytanie, który odzyskiwał siły, ile razy zetknął się z matką swoją ziemią, powinni by wyżej, niż dzieje się to zazwyczaj, cenić światopogląd, który jest wspólną glebą dla wszystkich ich systematów.

Emanuel. Co masz na myśli?

Ryszard. Światopogląd ten nie jest związany z żadnym pojedynczym imieniem, nie posiada wogóle żadnej nazwy, jest wspólną własnością, dorobkiem i dziełem gatunku. Tą osobliwością wreszcie się odznacza, iż jaśniej i pełniej przemawia do oka, niż do myśli. Myśl jest już zawsze wysiłkiem indywidualnym. By zaś go zrozumieć, dość jest spojrzeć. Niezaprzeczną jest rzeczą, iż poprzedzał on wszystkie filozofje. Wszystkie one z niego powstały i rozwinęły się. Czy nie jest to wskazówka, jakimi

zasadami posługiwać się należy w ich ocenie? Czy nie mamy najpewniejszego i najnaturalniejszego sprawdzianu dla wszystkich myśli, systematów, pojęć w tem, z czego myśli te i pojęcia powstały.

Emanuel. O jakim jednak światopoglądzie mówisz? Domyślam się wprawdzie tego, ale spór, jaki prowadzimy, wymaga wielkiej ścisłości. Nie zapominaj, jak ważnym jest jego przedmiot. O istotę człowieka w nim idzie, o sprawę tak ważną, jak swoboda? Musimy więc przestrzegać wielkiej dokładności.

Ryszard. Dobrze więc. Rysy najogólniejsze i najbardziej zasadnicze mojego światopoglądu — ja nazywam go ludzkim pojęciem o świecie — dadzą się sformułować mniej więcej w ten sposób. Oto na początku filozoficznego myślenia — o tem, co było na początku mojego myślenia, wogóle nie mówię tu — należy to do psychologów, którzy czynią też w tym względzie różne hipotezy, a więc na początku mojego filozoficznego myślenia znajdują siebie pośród pewnego otoczenia; części składowe tego otoczenia są zmienne, pomiędzy zmianami zachodzącymi w nich spostrzegam pewne stosunki i związki tego rodzaju, że zmianom zachodzącym w pewnej części otoczenia odpowiadają pewne inne. Pośród części otoczenia spostrzegam i moich „współludzi“, gdy w otoczeniu zachodzi jakaś zmiana lub niezależnie od tego współludzie czynią ruchy, w twarzy ich i postawie zachodzą zmiany, wydają oni pewne dźwięki, ja sam czynię to samo. Spostrzegam dalej, że ruchom ta-

kim i dźwiękom u mnie odpowiadają pewne uczucia, myśli i t. p.; przypuszczam, że to samo ma miejsce u moich współludzi; przyznaję, że jest to hipoteza tylko z mojej strony. Jestem najzupełniej w stanie wyobrazić sobie mechanizmy, któreby dawały w swem działaniu te same skutki. Jeżeli uważać napisanie krytyki czystego rozumu Kanta za pewien systemat bardzo złożonych co prawda ruchów, a przecież właściwie to tylko jest nam o jej powstaniu napewno wiadomem, to daje się pomyśleć, że praca ta wykonana została zupełnie automatycznie i że byłaby wykonana zupełnie tak samo, gdyby nie towarzyszyły, nie odpowiadały jej u Kanta żadne myśli. Co więcej w myśl prawa o zachowaniu energii musimy twierdzić, że cała ta praca była uwarunkowana czysto mechanicznie, to jest, że automat piszący krytykę czystego rozumu jest nie zmysłem, lecz faktem; gdyż inaczej krytyka ta powstaćby nie była w stanie. Każde uzewnętrznienie naszych współludzi, nie wyłączając nawet takich, jak *Faust* Göthego, *Zarathustra* Nietzschego, lub *Dziady* Mickiewicza, redukuje się w gruncie rzeczy do pewnego *quantum* pracy wykonanej, a jako takie musi być najzupełniej uwarunkowane w myśl zachowania energii, w sposób niewątpliwie bardzo skomplikowany, lecz nie wykraczający przecież z granic pojęć mechanicznych. Przyznaję więc, że gdy przypisuję współludziom moim myśli i uczucia, wprowadzam do mojego światopoglądu pierwiastek hipotetyczny. Hypotezy jednak, które uznajemy za

takie, nie mogą w żadnym razie wyrządzać nam szkody. Szkodliwą staje się hipoteza wtedy tylko, gdy skutek niedostatecznego uświadomienia i braku krytycyzmu utożsamia się ją z takimi pierwiastkami naszej wiedzy, które nam są dane.

Emanuel. Nie czynię ci też żadnej trudności w tym względzie. Pozwól tylko, że zaznaczę, iż do uznania życia duchowego we współludziach docho-
dzić musisz na tej drodze i że w gruncie rzeczy zrozumiawszym byłby dla ciebie świat, w którym działałyby same automaty.

Ryszard. Domyślam się złośliwej intencji, zawartej w twych słowach. Sądzę jednak, że należyte rozwinięcie tego, co najniesłuszniej nazywasz moim światopoglądem, będzie najlepszą odpowiedzią, na jaką mogę się zdobyć. Najniesłuszniej zaś, mówię, przypisujesz mi ten światopogląd, jako moje dzieło, gdyż właśnie za jego cechę niezmiernie charakterystyczną uważam to właśnie, że nie jest on niczym dziełem, lecz naturalnym światopoglądem ludzkości.

Emanuel. Co do tego, pozwolił, że będę innego zdania i nie zgodzę się, aby naturalnym stanem ludzkości było dochodzenie do uznawania pewnej różnicy pomiędzy automatem a Kantem w drodze hipotezy jedynie.

Ryszard. Nie rozumiesz mnie, ja uważam za naturalne, że hipotezę tę ludzkość czyni, hipoteza ta wchodzi w skład tego naturalnego pojęcia o świecie.

Emanuel. Tak właśnie cię rozumiałem i nie zmieniam pomimo to swego zdania — do tego jednak wrócimy później — teraz słucham cię.

Ryszard. Na zasadzie więc uczynionej hipotezy uznajemy ruchy, dźwięki, wykonywane i wydawane przez naszych współludzi za wypowiedzi, to jest uznajemy, że za ich pomocą współludzie nasi wypowiadają myśli, uczucia, jakie znajdują w sobie, właściwie źle się wyraziłem, to „w sobie“ jest zbyt czyste i spowodowałoby mogło nieporozumienia. Myśli i uczucia znajdujemy, zastajemy, postrzegamy tak samo, jak to co nazywamy rzeczami. Cała różnica na tym się zasadza, że to są rzeczy, tamto uczucia lub myśli. To są ogólne założenia i ramy naszego naturalnego światopoglądu. W obrębie jego powstają wszelkie zagadnienia naukowe.

W nauce nie idzie o nic innego, jak tylko o opis zastanego. Oczywiście rzecz tylko, że opis ten musi unikać wszelkiego rodzaju powtórzeń, t. j. musi jednoczyć to, co się da zjednoczyć, czyli musi być łączny. Nauka ma za zadanie dać nam systemat formuł możliwie najprostszych, któreby zawierały w sobie opis wszystkiego, co zawiera zastane, to jest to, co w jakimkolwiek bądź doświadczeniu napotkane być może. Nauka jest wytworem gatunkowym, społecznym, mającym za zadanie zastąpić wszystkim jednostkom doświadczenie, t. j. uposażyć je w takie formuły, aby za ich pomocą wszystko przewidzieć były w stanie, co w doświadczeniu napotkać mogą. Nie potrzebuję mówić,

że naukę poprzedziła potrzeba, że powstała ona, jako jeden z wyników walki człowieka z przyrodą i jako jeden z oręży, jedno z narzędzi w tej walce.

Emanuel. Zgadza się z tobą najzupełniej, że to co w człowieku nazwaćby można jego stroną teoretyczną, lub teoretyzującą, jest wynikiem i dziełem jego strony praktycznej, czynnej. Prosiłbym cię nawet, byś to zapamiętał. Na razie jednak nie to mnie obchodzi. Pragnąłbym, abyś rozwinął przedemną niektóre części obrazu, któryś naszkicował. Domyślam się wprawdzie całości, lecz radbym z ust twoich usłyszeć potwierdzenie moich domysłów. Wydaje mi się, że cechą zasadniczą twojego biegu myśli jest pewna, że tak powiem, reinstalacja człowieka na łono przyrody. Przypominam tobie nawet, że u jednego z pisarzy cenionych przez ciebie, u Józefa Petzoldta, jeżeli się nie mylę, w jego „wstępie do filozofii czystego doświadczenia“, czytałem „trzeba wrócić człowiekowi przyrodzie“. Ten sam pisarz, o ile mię pamięć nie zawodzi, w każdym zaś razie zgadza się to z ogólnym kierunkiem jego myśli, uważał za jedną z najwyższych zasług naszej wspólnej filozofii to, że zakłada ona podstawy „pod czysto przyrodniczą biologiczną teorię kultury“, t. j. zrozumieć usiłuje społeczeństwo z jego urządzeniami, naukę, sztukę, religię i t. p., jako pewne momenty, że tak powiem, w ewolucji gatunku „człowiek“.

Ryszard. Nie inaczej, sędzę istotnie, że jest to jedna z największych zasług naszej filozofii. —

Sztuka, nauka, kultura cała przestaje być powierzchowną naleciałością, sztucznym wytworem, wprowadzona zostaje w wielki rytm życia przyrody. Uważam to za największą zdobycz XIX. wieku. Złożyły się na nią prace wielu myślicieli. Marx podaje tu rękę Darwinowi, Spencerowi i Häcklowi. Dzisiaj prąd ten dojrzał zupełnie i w pracach Avenariususa oraz innych pisarzy filozoficznych t. zw. empirjokrytycznego kierunku zyskał pełną świadomość podstaw swoich i celów. Ten sam system pojęć, za pomocą którego określamy przyrodę, okazał się wystarczającym do naukowego ujęcia życia ludzkiego i całej kulturalnej twórczości nie wyłączając nauki, której jest dziełem. Myśl ludzka przestała być przybyszem obcym przyrodzie i z nią nie spokrewnionym; wrosła ona mocnymi korzeniami w świat; zanikła przepaść pomiędzy naturą a duchem. Przyroda okazała się dostatecznie rozległą dla objęcia ludzkości z całą jej kulturą. Postęp przestał być uroszczeniem zuchwałem i na niczem prócz śmiałej woli nieopartem rzuconego w nieobjętość wszechświata ludzkiego mrowia, przestał być czemś narzuconem przyrodzie. Teraz dopiero ufność w przyszłość ludzkości zyskała trwałe podstawy. Jest ona czemś równie niewzruszonym jak przyroda sama, gdyż jest wynikiem tych samych sił i praw, które w przyrodzie działają. Przyroda przestała być pokusą, zastawioną przez księcia ciemności, jest nam czemś najbliższem, prawdziwą ojczyzną, a nawet więcej niż ojczyzną, gdyż nami samemi. Jest w nas

zarówno, jak poza nami. Nie potrzebujemy wychodzić poza siebie, ażeby ją odnaleźć. Ernest Mach radzi przeciwnikom darwinizmu, aby zwrócili baczniejszą uwagę na rozwój nauki, na przebieg myśli w nich samych, a odnajdą w bezpośrednim, najbardziej bezpośrednim doświadczeniu, na gorącym uczynku uchwycą niejako, działanie tych sił i czynników, które wydają się im hipotezą tylko, zmyśleniem uczonych. Avenarius zdumiewa się, że można przypuszczać, iż najbardziej oderwana choćby praca myśli, jest czemś obcem życiu. Myśli nasze należą do przyrody, są jej życiem równie dobrze, jak tworzenie się mgieł, chmur tam nad górami, jak rozkwit róż i ich aromat, jak wirowanie w powietrzu muszek pijanych słońcem. Niema zasadniczego przedziału pomiędzy temi potwornymi w swym ogromie siłami, które przeszły tu i wyrzuciły ten łańcuch gór, u podnóża których siedzę z tobą dziś i rozmawiam, a rozmową naszą, a temi nieuchybnymi uczuciami drganiami, które towarzyszą w tobie i we mnie powstawaniu i rodzeniu się myśli. I tu i tam jedno. Ludzkość cała odetchnie swobodą tej myśli. Wszystko, wszystko w niej nabierze swobody i pełni. Święcimy dziś powrót zbłąkanych marnotrawnych dzieci na łono wiecznej rodzicielki.

Emanuel. Widzę, że istotnie przejąłeś się światem myśli, o którym mi mówisz. Wyznam ci jednak, iż boję się, że nie wyjaśniłeś sobie dostatecznie stosunku pomiędzy entuzjazmem swym, a budową logiczną swego światopoglądu. Doświad-

czenie przekonało mnie, że poezja i zachwył poetycki w filozofii są najczęściej maską, poza którą kryją się luki w ciągłości myśli i zagadnienia, rozwiązanie których przekracza granice sił poetyzującego filozofa, a przynajmniej tych środków pojęciowych, jakimi na razie rozporządza. Nie przerywaj mi i pozwól, że ci myśl swą wyjaśnię do końca. Nie chcę, abys mnie źle i opacznie rozumiał i aby rozmowa nasza stała się poszukiwaniem w ciemności. Nie sądz, abym przypuszczał, że wszelkie uniesienie poetyckie wobec świata było z konieczności czysto subiektywnem złudzeniem, przeznaczonem do ukrywania przed nami jego surowej i oschłej istoty. Wręcz przeciwnie sądzę, że subiektywizm ten jest wyłącznie dowodem i wynikiem naszej niemocy, która nie pozwala nam ująć całego piękna, jakie jest w świecie. Jeżeli oznaczać będziemy zapomocą wyrazu prawda — odsłonięcie się przed nami świata takim, jakim jest bez naszego przyczynienia się — na razie pozostawisz na stronie pytanie, czy i o ile to możliwem, a przez piękno naszą uczuciową reakcję na to, cośmy ze świata poznali, to jestem pewien: wobec blasku prawdy zgaśnie wszelkie piękno; gdyby odsłonić przed nami istotę bytu, zapomnielibyśmy o tem, że to my podziwiamy jej wielkość, przepych i świetność, tak dalece wypełniałaby nas szczęśliwa świadomość, że danem zostało nam ją poznać. Wydaje mi się zawsze, gdy czytam wylewy uczuć wobec wielkości i wspaniałości świata, iż autor przyozdobić pragnie

świat szlachetnością swego czującego serca. Nie dowierzam w filozofii uczuciom, które nie przeobraziły się w myśli. Człowiek, któryby poznał na prawdę istotę rzeczy, mówiłby z prostotą, niewyszukaniami i zanikiem wszelkich cech indywidualnych, mówiłby językiem Euklidesa, a pomimo to wobec jego słów gasłby i dziecinnie naiwnym i niepotrzebnym wydawałby się blask i przepych poezji Göthego, Słowackiego, czy Schelleya. Jest głęboki sens w tym, że człowiek potrzebuje poezji. Świadczy to, że mu nie wystarcza poznanie i dlatego musi przeczuwać; świadczy to, że poznanie jego jest niezpełnem, nierównoznacznem i niewspółwymiernem ze światem. Gdy słucham ciebie, wydaje mi się, że wszystko to już było, wydaje mi się, że dostrzegam zlekka ironiczny, trochę niecierpliwy uśmiech na twarzy Kanta, ten uśmiech, z jakim czytałby on poezytującego Schellinga, gdyby żył wtedy, gdyby posiadał pełną świadomość swojej myśli i swego duchowego stanowiska.

Ryszard. I mnie także przyszło coś na myśl teraz, kiedyś cię słuchał: oto przekonałem, się jak nawskróś chrześcijaninem był Kant nie tylko w swojej etyce, lecz i w swojej teorii poznania. Zasadnicza jego myśl, że właściwa istota świata może być dla człowieka jedynie przedmiotem wiary, jest właściwie tylko transpozycją na język abstrakcyjny tej myśli chrześcijańskiej, że dopiero w przyszłym życiu dane nam będzie oglądać oblicze Boga i widzieć to, co dziś jest nam tajemnicą, podawaną do wierzenia. Otóż

nie nie jest nam bardziej obce. Nasza teoria poznania jest nawskróś monistyczna: nie rozdziera ona świata na pozór i istotę, na tuteczność i tameczność, jak wyrażali się polscy filozofowie. Zasadniczą jej myśl na tym właściwie polega, że poznanie i rzeczywistość, jeżeli się nie pokrywają wzajemnie, to w każdym razie są takiej natury, że koincydencja ich daje się pomyśleć. Wspomniany przez ciebie Schelling, zarówno jak Hegel, Spinoza i Bruno są nam sympatyczni właśnie przez wiarę swą w poznawalność świata *). Tylko, że to co w nich było usiłowaniem, myśmy uczynili rzeczywistością. Zarzut poetyzowania i ukrywania w ten sposób słabości myślowych dotyczy może ich tylko, nie zaś nas. Jeżeli miał w ręku krytykę Czystego Doświadczenia Avenariusza, musiałeś się przekonać, że nikt jeszcze w traktowaniu człowieka i kultury nie zbliżył się w takim stopniu do wymaganego przez ciebie Euklidesowego wykładu. Nie sądzę też, abyś mógł zarzucić skłonność do poetycznych i subiektywnych uniesień Darwinowi lub Marksowi. Jeżeli jest w nich piękno — a dla mnie przynajmniej. — „Powstawanie Gatunku“ i „Kapitał“ są dziełami sztuki, a raczej objawieniami najwyższego piękna prawdy w jej królewskiej

Jest tu oczywiście mowa o Schellingu z okresu jego *Naturphilosophie* nie coś o późniejszym filozofie „objawienia“. Nie znaczy to, aby w moim mniemaniu ta ostatnia faza filozoficznej działalności Schellinga zasługiwała na lekceważenie, z jakim się spotyka we współczesnych popularnych historjach filozofii.

prostocie — to nie rodzi się ono z chęci przyozdabiania śwata.

Emmanuel. Nie będę spierał się z tobą o estetyczną wartość tych dzieł. Owszem i ja ją odczuwam i zgadzam się, że zawdzięczają one istotnie temu rąbkowi czystej prawdy, jaki się w nich osłania, a nawet samemu zamiarowi i intencji autorów szczerego obcowania z rzeczywistością. Pomimo to jednak muszę zaznaczyć, że myślą się głęboko i nisko myślą o rzeczywistości ci, którzy sądzą, że przedmiotowość osiąga się przez prosty zanik podmiotowości, przez zrzeczenie. Głęboki sens miały słowa tego filozofa, który powiedział, że nawskróś słończnym musi się stać oko, które ma słońce widzieć w jego prawdzie. Poznać świat w jego prawdzie, to znaczy widzieć go takim, jakim Bóg go widzi. A nisko myśli o człowieku ten, który myśli, że najpodobniejszym staje się do Boga wtedy, gdy jest najmniej sobą. Mówiłeś, że teoria poznania Kanta jest dla ciebie transpozycją abstrakcyjną jednej z zasadniczych myśli chrześcijaństwa. Nie uważam tego za zarzut i nie będę więc od niego bronić swego mistrza. Powiem ci natomiast, że w stosunku do świata Marxa, Avenariusza, Darwina i t. p., jeżeli uważać ich za filozofów, a nie zaś za badaczy, specjalistów i twórców naukowych metod, ja poznaję ten kąć widzenia, pod jakim patrzyli na przyrodę teologowie chrześcijańscy. Powiedz mi, czy Marx widzi w człowieku coś innego niż materię grzechu, lub czy dla Darwina ziemia nie jest padołem łez, tylko, że zbywa

im wiary, więc starają się wmówić w siebie, że grzech jest jedyną możliwą cnotą, a przynajmniej naturą człowieka. Przyjmują oni człowieka upadłego, bez wiary w upadek. Nauka o grzechu pierwotnym mogłaby stanowić przedmowę — preludjum metafizyczne do Kapitału Marxa. Weź do ręki myśliciela, którego poglądy społeczne były konsekwencjami logicznymi nauki o grzechu pierwotnym, hr. Józefa de Maistre'a, a spostrzeżesz, jak blizkim jest jego zasadniczy pogląd na człowieka i życie społeczne do poglądów Marxa. Marx uczynił metodę naukową z nieufności względem człowieka i jego natury, cechujących zapatrywania surowych ojców kościoła.

Widzę jednak z wyrazu twojej twarzy, że cię nie przekonałem i że uważasz to co mówię za ryzykowny paradoks. Nie jest nowa treść moich słów dla mnie. Przeciwnie jestem mocno przekonany o ich prawdzie. Zresztą nie trudno byłoby dowieść, a i ty ze mną się zgodzisz, że poglądy społeczne Marksa urodziły się z nieufności i niewiary w bezinteresowność, w zdolność do bezinteresowności człowieka. Marks ukazał interes tam, gdzie istnienie jego najmniej możnaby się było spodziewać: w sferze teoretycznego myślenia. Nie wierzył on nawet w bezinteresowność człowieka w poznawaniu i myśleniu. Tak konsekwentnie i nieubłaganie nie przeprowadzał wiary w spaczenie natury ludzkiej przez grzech pierwotny żaden teolog. A przecież to co Marks mówi o naturze człowieka zgadza się naj-

zupełniej z teologicznymi poglądami. Podobnie możnaby powiedzieć, że nieufność, podejrzliwość są cechami zasadniczymi współczesnego naukowego myślenia w stosunku do przyrody. Nie będę jednak dłużej się nad tym zastanawiał, ani usiłował cię nawrócić, przeciwnie przekonam się chętnie, że nie mam racji, jeżeli mi tego dowieść zdołasz. Zechcesz może usunąć czynem moje wątpliwości. Powiedziałeś, o ile mnie pamięć nie zwodzi, że wasza filozofia daje lub też zakłada przynajmniej ściśle przyrodniczą teorię postępu.

Ryszard. Nie inaczej. I jest to właśnie zasługą tego samego Karola Marksa, o którym mówiłeś przed chwilą z złośliwą raczej, niż sprawiedliwą i sprawiedliwą wymierzającą przenikliwością. Nie spostrzegłeś właśnie tego, co jest najważniejsze w nim, a co zupełnie obala wszystko co powiedział, tego mianowicie, że cała nauka Marksa jest właściwie teorią postępu i niczem więcej.

Emmanuel. Rozumiem zupełnie znaczenie teorii postępu w waszym światopoglądzie: jest ona tem, czem była w światopoglądzie teologów i myślicieli chrześcijańskich — teodycea. Kamieniem węgielnym teodycei chrześcijańskiej była właśnie nauka o upadku i grzechu śmiertelnym. Widzisz więc, że paralelizm jest zupełny, według teologów człowiek nie zasługuje już na zaufanie, według was nie zasługuje jeszcze. I dlatego właśnie, że uznaję znaczenie, jakie przypada teorii postępu w waszej konstrukcji myślowej z czysto formalnego

już i logicznego punktu widzenia, dlatego właśnie, że tu jest wiązanie stropu, zaciekawia mię ona szczególnie.

Ryszard. Najważniejszym rysem jej jest to, że czyni ona postęp nie dziełem dowolności, nie wytworem planującej myśli i wprowadzającej w wykonania plany tej woli, lecz wprost wynikiem konieczności.

Emmanuel. O tem wiedziałem już, lecz powiedz mi dlaczego to, co następuje jako wynik konieczności ma być postępem.

Ryszard. Widzę, że mnie nie rozumiesz, że chcesz aby rozwój świata i życia szedł w kierunku zgodnym z twojemi wyobrażeniami o tem, co być powinno. Tymczasem, jakem ci to już powiedział, prawdziwe znaczenie teorii naszej polega na tem, że ugruntowuje ona postęp na przedmiotowym biegu rzeczy. Wszystkie ideały zaś, plany, udoskonalenia społeczeństwa i ludzkości uważa jedynie za odbicie tego biegu rzeczy, tego przedmiotowego procesu w intelektałch udzkich. Zgadzam się zaś—niedawno nawet czytałem przekonywujący dowód tego u pisarza, w którym zresztą niewiele znalazłem dla siebie rzeczy pouczających, lecz który o ile cię znam przypadłby ci do smaku, u Henryka Rickerta mianowicie, że wszelkie wyobrażenie o świecie musi być z konieczności ciaśniejszem i jednostronniejszem od rzeczywistości. Wypływa stąd, że żądać aby rozwój świata stosował się do naszych wyobrażeń i co więcej widzieć w zgodności jego z na-

szemi wyobrażeniami sprawdzian i miarę postępu, znaczy to nie liczyć się z rzeczywistością, nie uznawać jej, znaczy to „chodzić na głowie“ według drastycznego wyrażenia Marksa o poprzedzających go filozofach ideologach, a przede wszystkim o Heglu.

Emanuel. Nie będę ci tań, żeś poruszył w swojej uwadze zagadnienie trudne i zahaczające o najważniejsze i najtrudniejsze sprawy, z jakimi filozofia ma do czynienia. Pomimo to jednak nie wydaje mi się, abyś sobie zupełnie jasno zdawał sprawę z prawdziwego znaczenia poglądów, jakich bronisz i aby w zupełnie jasnym świetle przedstawiały ci się stosunki, zachodzące pomiędzy pojęciami, które operujesz. Najistotniejszym rysem twojej teorii postępu, jest to, że jest wynikiem konieczności. Zgodzisz się może, gdy ci powiem, że najściślej określonym pojęciem konieczności jest zgodność z pojęciem świata czy bytu; t. j., że najidealniejszą postacią logiczną konieczności jest tożsamość. Z głębokiego przejęcia się tą myślą wysnuł Spinoza swój system filozoficzny. Nie będę tu występował w obronie jego teorii poznania, lubo zasługującym na uwagę wydaje mi się przekonanie Fichtego, że z pośród wszystkich systematów dogmatycznych, ten jeden jest zupełnie konsekwny i przemyślany do końca. Nie o to jednak idzie. Zgodzisz się chyba, że gdyby można było dowieść, iż coś jest identyczne z pojęciem świata, znaczyłoby to dowieść, że to coś jest konieczne i że byłby to dowód najściślej, jaki tylko można sobie wyo-

brazić. W mojem przekonaniu konieczność przyczynowości wypływa z tego właśnie założenia. Bez udowodnienia nawet tego związku logicznego idealnego — zauważ proszę cię te określenia, a więc związku, który stałby się realnym jedynie wtedy, gdyby wiedza nasza stała się absolutnym całokształtem, ale bez udowodnienia nawet tego związku powtarzam — musisz przystać na to, że w twojem rozumowaniu przyjmuję pojęcie konieczności najściślejsze i najzupełniejsze, jakie tylko istnieć może. A więc przypuśćmy, że konieczność znaczy identyczność z pojęciem świata, że następnie cechą postępu jest konieczność, że zatem postęp i przynależność do świata, to równoznaczniki. Pojęcie postępu zawiera jednak w sobie pojęcie oceny dodatniej pożądaności. Więc cała teoria twoja oparta jest na uznaniu świata za bezwzględnie dobry. Na czem jednak opierasz to swoje uznanie?

Ryszard. W pytaniu twoim jest już i odpowiedź i przytem najsilniejsza, na jaką się zdobyć można. Pragniesz, aby uznanie świata, a więc całokształtu rzeczywistości za dobry, opierało się na czemś; na czemś, co jest, a zarazem nie należy do świata, gdyż jest tą miarą, którą mamy świat mierzyć. Widzisz więc, że przemawiają przez ciebie wprost zastarzałe metafizyczne nawyknięcia; niedolność poprzestawania na rzeczywistości, w gruncie rzeczy przeżytek, datujący aż z czasów pierwotnego animizmu.

Emanuel. Na razie pozostawmy na stronie

genealogię moich błędów i nałogów umysłowych. Wyobraź sobie, że zgadzam się z tobą bezwzględnie, że pełnia bytu jest najdoskonalszym i ostatecznym sprawdzianem. Zresztą i to także jest pogląd nie od dziś datujący: podobno scholastycy jeszcze nazywali Boga — *ens realissimum*. Widzisz idzie o co innego: oto właśnie, że jak sam to powiedziałeś, wszelkie wyobrażenie o rzeczywistości musi być z natury rzeczy ciaśniejsze i jednostronniejsze od niej. Mam nadzieję, że przekonasz się, jak dalece miałeś. mówiąc to, słuszność, ale to już rzecz dalsza. Na razie pragnę cię słuchać, nie przekonywać.

Ryszard. I dobrze uczynisz. Nadajesz bowiem zagadnieniom formę tak abstrakcyjną, że właściwy ich sens, który tkwi w konkretności ich, w całej pełnej, nie zacieśnionej rzeczywistości stawania się, przepływa ci, że tak powiem, pomiędzy palcami.

Emanuel. Być może, być może. Dotychczas jednak nie znam innego sposobu myślowego opracowywania świata, jak zapomocą pojęć możliwie najściślej określonych. Chętnie jednak słuchać cię będę.

Ryszard. Przeciwstawiasz n. p. świat człowiekowi i mówisz, dlaczego świat ma być dobry. Ale przecież człowiek należy też do świata i wszystkie oceny oraz miary wartościowania, jakimi się on posługuje, mówiąc: to jest dobre, a to nie, to pożądane, a to wstrętne — są częścią składową tej samej rzeczywistości, która ocenom tym podlega. Najlepszym wyrazem popularnym, który odpowiada

tu prawdziwemu stanowi rzeczy, wydaje mi się przystosowanie.

Emanuel. Zdaje mi się, że cię rozumiem. Jeżeli się nie mylę, należy sobie wyobrazić ten proces mniej więcej w ten sposób: ów, jak mówisz, przedmiotowy bieg rzeczy wytwarza w umysłach ludzi tego rodzaju wyobrażenia o wartości, tego rodzaju ideały, że następnie na podstawie tych wartości i tych ideałów muszą być uznane za dobre pożądane wartościowe te stany, które ów bieg rzeczy wytwarza.

Ryszard. Tak właśnie. Widzisz więc, że znika jakakolwiekbyż możliwość przeciwstawiania ideału rzeczywistości, jakiegokolwiekbyż rozdwojenie między nimi.

Emanuel. Innemi słowy przyrodniczy bieg zdarzeń wytwarza w człowieku tego rodzaju przekonania, jakie mu są potrzebne, ażeby znaleźć w oczach ludzkich aprobatę i że aby wskutek tego człowiek wierzył w postęp.

Ryszard. W tonie twoim wyczuwam ironję.

Emanuel. Jest ona w takim razie w samej treści, gdyż ja jej nie wkładam. I istotnie sędzę, że jest to światopogląd *par excellence* ironiczny. Rzeczą zupełnie jasną jest, że wszelki kierunek, jaki przybiera rozwój świata i kultury wytworzy w umyśle ludzkości przekonanie, na podstawie którego zostanie uznany za postęp. Czyli, że człowiek zawsze znajdzie racje do uwielbienia faktów dokonanych. Istotnie trudno sobie wyobrazić gruntowniejsze szy-

derstwo z rozkochanego w sobie samym wieku XIX. i, zdaje się, jak dotychczas także XX.

Ryszard. Mój drogi, nie potrzebuję cię chyba powiadać, że marksizm nie jest filozofją faktów dokonanych, lecz wprost przeciwnie.

Emanuel. Nie potrzebnie zupełnie się oburzasz. Ja nie podaję w wątpliwość rewolucyjności czy postępowości usiłowań i dążeń, posługujących się teorią Marksa, jako intelektualnym narzędziem, lecz tylko wysnuwam wnioski logiczne z przesłanek w samej teorii zawartych. Pozwoliłbym mu przypomnieć także, że u Marksa wiara w proletarjat była tylko odwrotną stroną niewiary w burżuazję, w plany odrodzenia społecznego, wytwarzane przez jednostki, które z tej burżuazji wyszły, lubo ją przerastały, a także, że właściwym pozytywnym faktem w życiu twórczym Marksa była owa niewiara właściwie. Dał on w swoim systemacie myślowym doprowadzoną do *non plus ultra* konsekwencji negację wszystkiego, co w obecnym świecie nie jest proletarjatem. Wy zaś z tej negacji czynicie coś pozytywnego, podczas gdy była ona uprzątnieniem miejsca dla pozytywnej twórczości. Dzięki temu ma miejsce paradoksalne *qui pro quo*, że rewolucyjne usiłowania opierają się na systemacie myślowego i duchowego oportunistu, jako na swej filozofii. Wybacz mój drogi, ale czytając naszych marksistów obecnych, doznaję wrażenia, że istotnie idzie im o eksperymentalne stwierdzenie, że przekształcenie ekonomiczne jest wszystkim, a ideo-

logja, czy jak się to u was nazywa niczem. Trudno bowiem o lepszy argument, niż to, że proletarijat staje się z dniem każdym coraz bardziej miarodajnym czynnikiem dziejowym nawet wobec bezwzględnej nicości umysłowej ludzi, którzy się uważają za jego reprezentantów w filozofii i myśli społecznej.

Ryszard. Nie będę tu odpierał twoich inwektyw. Rozmowa nasza i tak zbyt często zbacza. Ale zwróć uwagę na to, że Marks daje nam zupełnie określony kierunek owego biegu zdarzeń, o akceptowaniu więc bylejakich dokonanych, czy mających się dokonać faktów nie może być mowy. Ironja twoja była chybioną.

Emanuel. Gdy mnie przekonasz, sam to chętnie uznam. Ale na jakiej podstawie uznajecie ów określony kierunek za postęp.

Ryszard. Zadajesz pytanie czysto scholastyczne. Przecież ustalonom zostało, że zasługą właśnie Marksa jest to, iż wyprowadził on dyskusję nad postępem społecznym i zagadnieniami społecznymi ze sfery subiektywnych mniemań w dziedzinę obiektywnej konieczności.

Emanuel. Rad jestem, że użyłeś tutaj tego słówka: scholastyczne. Nie schodzi ono wam z ust. Ile razy postawione jest wam zagadnienie myślowe, którego rozwiązać w drodze logicznego rozumowania nie jesteście w stanie, ile razy zostaniecie postawieni oko w oko z sprzecznością, tylekroć posługujecie się niem. Rozwój dziejowy jakoś to rozwiąże, mówicie z obojętnością, która jest prawdzi-

wym cynizmem myślowym. Tak dalece wzięło się w was przekonanie, że istotnie pomimo was, bez żadnego wysiłku z waszej strony, przez samo parcie się dziejowych, stosunków ekonomicznych, rozrost i uświadomienie proletariatu dokona się wszystko. Przekonanie o własnej bezużyteczności. Dzięki temu, dzięki tej cynicznej nonszalancji wobec najistotniejszych zagadnień kultury i myśli wpłynęliście na absolutne zdziczenie umysłowe najlepszej, najwyższej części inteligencji polskiej.

Ryszard. Słyszę inwektywę, radbym poznać podstawy.

Emmanuel. Czy nie spostrzegasz, że dostarcza mi ich twoja właśnie odpowiedź. Pytam się ciebie, dlaczego uznajecie ów określony przez Marksa kierunek rozwoju za postęp: odpowiadasz, że dlatego, iż jest konieczny. Więc postępowaniem jest nie dlatego, że jest konieczny a dlatego, że jest określony; czy też mógłby być określonym zupełnie inaczej, a pomimo to postępowaniem by być nie przestał.

Ryszard. Czy nie dostrzegasz, że pytanie twoje jest istotnie całkiem scholastyczne? Przecież skoro jest określony i jest konieczny, a więc nie może być innym.

Emmanuel. Zechciej jednak zważyć, że teoria ma za zadanie uświadomienie. Jeżeli mamy więc mieć teorię postępu, musimy uświadomić sobie, na czym polega sprawdzian postępu wogóle. Zechciej sobie zważyć dalej i nieogłędność, iż nawet owo twoje ideologiczne przystosowanie dokonywa się

przez ludzi takich, jak ty i ja, że więc, gdy spostrzeżę się w teorii jakąś sprzeczność, to dowodzi, że przystosowanie to w nas nie dokonało się i dokonać się może jedynie o tyle, o ile sprzeczność tę logicznie rozwiążemy, chyba, że ufasz, iż zostanie ono rozwiązane przez przedmiotowy bieg zdarzeń bez świadomego udziału, n. p. w drodze zmian w chemicznym składzie mózgu lub krwi, zmian, które mogą być uwarunkowane przez przeobrażenie w środkach odżywczych, to znowu przez zmiany we wszechwładnych stosunkach ekonomicznych. Byłaby to istotnie konsekwencja w duchu ogólnym systematu: myśl byłaby nadbudową, czemś wtórnem nie tylko już w społeczeństwie, lecz nawet i w jednostce. Ja sądzę jednak, że Marks ustanawiając zasadę, że wszystko w dziejach dokonywa się przez człowieka, pojmował to mniej fizjologicznie i że miał na myśli czyn ludzki, jako czynnik dziejowy; a w dziejach i rozwoju ideologii oczywiście czyn myśli. Nie przeczę, że ów pierwszy sposób pojmowania byłby konsekwentniejszy, przypuszczam jednak, że pomimo różnych restrykcji i niejasności myślowych Marks skłaniał się ku drugiemu.

Ryszard. Możebyć jednak raczył zważyć, że właściwy sprawdzian postępu leży jak na dłoni i że jeżeli nie mówiłem o nim, to dlatego, że rozumię się on sam przez się.

Emanuel. A tym sprawdzianem?

Ryszard. Rzecz ogromnie prosta i żadnym wątpliwościom, jak miemam, nie podległa: — szczęście.

Emanuel. Mniemasz w takim razie bardzo powierzchownie i jak na przedstawiciela najpostępowszego światopoglądu dość reakcyjnie. Kant bowiem przed stu laty przesłó dowiódł już, że szczęście za sprawdzian moralności, za kryterjum moralne, rozstrzygające w rzeczach oceny, wartościowaniu i t. p. uważane być nie może.

Ryszard. Radbym jednak, abyś zechciał dowody te przedstawić. Zasada powagi jest już chyba na zawsze wygnana z filozofii. Samo więc powołanie się na Kanta niczego nie dowodzi i dowiesć nie jest w stanie.

Emanuel. Ależ nikt nie spiera się z tobą co do tego. Tak dalece nawet nie, że nie mam zamiaru podawać ci dowodzenia w jego ściśle kantowskiej formie. Wymagałoby to bowiem pewnych czysto historycznych komentarzy, wyjaśnień i zastrzeżeń; nam zaś idzie o rzecz samą. Otóż przede wszystkim pojęcie szczęścia za sprawdzian wartości uchodzić nie może, dlatego, że jest to pojęcie formalne, zupełnie pozbawione treści z jednakową objętnością do każdej treści przystające. Sprawdzianem może być oczywiście tylko zasada związana w sposób określony i konieczny z treścią: idzie przecież bowiem o ocenę samej treści życia. Zasada więc, która w jednakowej mierze rozpościera się lub rozpostrzeć się może na wszelką treść, nie może być uznana za podstawę szacowania tych treści.

Ryszard. Nie spiesz się jednak tak mój drogi i nie wyciągaj przedwcześnie konkluzji. Sama pod-

stawa bowiem wydaje mi się co najmniej niepewna. Z podziwem słyszę, że szczęście jest pojęciem formalnym, zdawało mi się dotychczas, że jest to właśnie pojęcie najbardziej treściowe, najbardziej konkretne, jakie tylko wyobrazić sobie można.

Emanuel. W takim razie jesteś w błędzie, błędzie tem dziwniejszym, że do wyprowadzenia cię z niego nie potrzeba Kanta, lecz wystarczyłoby konsekwentne przemyślenie etyki Spencera, co prawiada w grzy idzie wtedy cała spencerowska konstrukcja.

Ryszard. Tłomacz się jaśniej.

Emanuel. Rzecz jest bardzo prosta. Z czysto biologicznego punktu widzenia szczęście jest równoznacznikiem zupełnego przystosowania, jest odczuciem równowagi pomiędzy nami, dążeniami naszymi i potrzebami, a otoczeniem. Inaczej mówiąc, jest wyrazem zgody pomiędzy tem, co w nas jest wartością, a rzeczywistością, pomiędzy kierunkiem naszego ja, a światem. Nie mówi jednak nic o tem, jakim jest ten kierunek. Szczęście jest wszędzie tam, gdzie jest przystosowanie zupełne. Nie mówi jednak nic i nic powiedzieć nie jest w stanie o wartości samego stanu rzeczy, przystosowanie, do którego zharmonizowanie się z którym czyni nas szczęśliwymi. Słowem, pojęcie szczęścia nie wyprowadza nas poza system pojęć już rozpatrzonych, poza ów bieg rzeczy, przystosowujący do siebie i kształcący na swój wzór i podobieństwo życie duchowe ludzi. Szczęście, jako wyraz uczuciowy tego przysto-

sowania, nie jest w stanie służyć nam jako sprawdzian, na podstawie którego moglibyśmy ów bieg rzeczy szacować. Należy ono do dziedziny faktu, nie wartości. Charakter szczęścia zasadza się właśnie na bezwzględnym indyferentyzmie wobec wartości. To też eudajmonizm jest absolutnem zaprzeczeniem etyki, za podstawę której bywa uważany.

Ryszard. Nie uwzględniasz jednak pewnych rzeczy, niezmiernie ważnych i zmieniających zasadniczo, jak sądzę, postać sprawy. Przedewszystkiem, czy zastanowiłeś się nad tem, że nie do wszelkich warunków człowiek przystosować się może, że są warunki, w których niepodobna wprost żyć. Czyś był kiedy w hucie lub fabryce zapalek fosforowych, czyś czytał pewne statystyki śmiertelności? Znasz Marksa, czy znasz niektóre opisy z jego pierwszego tomu? Czyż więc nie jest postępem zmiana warunków niszczących sam organizm ludzki na takie przystosowanie, do których to przystosowanie tak wyniosłe sponiewierane przez ciebie przychodzi z łatwością.

Emmanuel. Znam fakty, o których mi mówisz i myślałem o nich, nie traciłem ich z oczu, nie są w stanie one w niczem wpłynąć na zasadnicze postawienie kwestyi. Tak jest, przystosowanie jest wzajemne. W tych punktach, w których człowiek nie jest w stanie ustąpić przyrodzie, w punktach, które przekraczają granice jego plastyczności, musi on zmusić ją do ustąpienia lub zginąć. Idzie tu więc wciąż o to tylko, czy człowiek wogóle zostanie przez

przedmiotowy bieg rzeczy przyjęty, czy też przeciwnie wyrzuconym za nawias. Słowem, celem postępu byłoby ostateczne ustalenie człowieka w przyrodzie, przyjęcie go przez przyrodę, lecz wciąż otwartem pozostaje pytanie, dlaczego ma to być celem, t. j. wartością, czemś pożądanem. W imię czego moglibyście odpowiedzieć człowiekowi, którego ów bieg przedmiotowy zdarzeń miażdży? Przybyszewskiemu, czy Pascalowi, Nietzschemu, czy Laforgueowi. „Nie masz słuszności“. Możecie mu odpowiedzieć: zginięsz, w przyrodzie niema dla ciebie miejsca, ale o tem wie on również dobrze. Zagadnieniem dla niego jest nie siła przyrody, lecz jej uprawnienie, nie kwestja tego co będzie, lecz tego co ma być, co być powinno. Wartość ustępuje wartości tylko, nie faktowi. W języku słuszności i niesłuszności prawa i bezprawia, w języku pojęć moralnych musicie dać odpowiedź wszelkim zbuntowanym i nieszczęśliwym, prometeuszom i męczennikom ludzkości, lub też przyznać, że nie macie odpowiedzi. A póki choć jeden krzyk bólu i buntu pozostaje bez takiej odpowiedzi, przed którą samby się ukorzył — nie macie prawa mówić o postępie, dopóty wasz postęp jest rozwojem tylko, jest jedną z form tego szyderstwa zimnych szatanów-gwiazd, o jakich pisał Słowacki. Przyroda jest szersza i głębsza od was, zabija w milczeniu i usprawiedliwienia wasze są jej niepotrzebne. Postęp, w którym nie człowiek sądzi świat, lecz świat człowieka, jest zimnem nagraowaniem się i wiara w taki postęp jest sprzenie-

wierzeniem się wszystkiemu, co ludzkość najszlachetniejszego wydała, jest sprzeniewierzeniem się ludzkości samej: niesłychaną, fantastyczną wprost zdradą ducha na rzecz mechanizmu. Póki zaś człowiek jest dziełem przyrody, jej wynikiem, nie może być jej sędzią. Głos wytworu przyrody nie wchodzi w rachubę; jest szmerem towarzyszącym reakcji chemicznej i niczem więcej. Uwierz w przyrodę i tak pojęty jak ty go pojmujesz postęp, a do znaczenia takiego szmeru spadną słowa Chrystusa na krzyżu i Pascala skargi i Mickiewicza improwizacja i hymny wedyckie i Upaniszady i tragedia grecka. Ale prawda, tobie to nie czyni żadnej trudności i ty przecież musisz uciekać się do hipotezy, ażeby uznać to wszystko za „wypowiedź“, a nie za zwykłe pokrząpywanie automatu, ba, uważasz nawet stan myśli, w którym jest to tylko hipotezą, za „jedynie naturalny“.

Ryszard. Widzisz jednak, że zmieniły się role. Na początku naszej rozmowy tyś mnie ostrzegał przed poetyzowaniem, maskującym luki i trudności w logicznej budowie mojego systematu myśli, teraz ja mógłbym zwrócić to ostrzeżenie przeciwko tobie. Postawisz tylko na miejsce poetyzowania szlachetne oburzenie, szyderstwo, jakimi postępujesz się zamiast argumentów. Istotnie nie przeczę ci, że w poddaniu się faktom widzę właśnie rys najistotniejszy nowoczesnej myśli i nowoczesnego ducha. Nie sądzę, ażeby można było cokolwiek powiedzieć przeciwko temu stanowisku.

Emanuel. No, o tem pomówimy jeszcze. Ale cóż dalej!

Ryszard. Dalej to, że język faktów jest niezmiennie stanowczy i dobitny. Mówił ci, że celem postępu jest według nas ustalenie człowieka w przyrodzie. Nie przypuszczasz nawet, jak niezmiernie trafna i ścisła jest twoja formuła. Przyznaję, że zupełnie niepotrzebnie powołałem się na zasadę eudaimonizmu: „szczęśliwość“. Jest to jednak twoja wina. Przez twój sposób stawiania kwestyi nieustannie zmuszasz mnie do powracania niejako na stanowiska przewyciężone. Pojęcie szczęścia nie pozbawione jest pewnych rysów subiektywistycznych. Tymczasem całe zagadnienie musi być rozwiązane na ściśle przedmiotowym gruncie. Zresztą innego gruntu niema wcale. Niedawno jeden z najciekawszych pisarzy filozoficznych współczesnych Józef Petzold, wyjaśnił w sposób niezmiernie przekonujący, że zasadnicza różnica pomiędzy człowiekiem, a innymi formami organicznymi na tem polega, że człowiek nie posiada jeszcze swego ustalonego typu gatunkowego. Człowiek znajduje się jeszcze w stanie równowagi niestałej, w fazie zmienności, plastyczności, wahania. Uchodzi to uwagi badaczy przyrodników dlatego tylko, że wobec zasadniczej wagi, jaką ma w życiu człowieka jego system nerwowy, a szczególnie centralne części tego systemu, wobec tego, że właściwie otoczenie oddziałuje na człowieka jedynie poprzez jego centralny układ nerwowy, zmienność ta, plastyczność człowieka zamyka się

w zakresie jego umysłowego życia. Życie umysłowe ludzkości jest jej właściwym życiem gatunkowym, w niem odbija się proces przystosowania gatunku. Niewątpliwym jednak jest, że punktem, ku któremu cały proces zmierza, jest równowaga stała. Ten stan stałej równowagi jest celem postępu, a zarazem podstawą wszelkich norm. Sądzę, że nie mylą się ci historycy filozofii, którzy w zagadnieniu normy widzą centralne zagadnienie filozofii kantowskiej. Dzisiaj jest ono rozwiązane. Podstawą wszelkich pojęć normy, wartości ogólnie obowiązującej, zarówno w dziedzinie poznania, a więc prawdy, jak w dziedzinie moralności, a więc dobra, sztuki a więc piękna — normą, dziś jeszcze nieziszczoną, niemniej jednak rzeczywistą, gdyż leżącą na linii rozwoju gatunku, jest owa ostateczna równowaga, ów ustalony typ gatunkowy, ku któremu ludzkość zmierza. W tym typie więc i wartościach, które on uznawać będzie, tkwi jedyny sprawdzian postępu. W ten sposób przewyciężony zostanie raz na zawsze subiektywizm. Przedmiotowości stnieje przynajmniej idealiter, a takie tylko istnienie jej jest potrzebne, abyśmy mieli prawo przeciwstawiać normę, to, co być powinno, co obowiązuje wszystkich — dowolności subiektywizmowi indywidualnem wahaniom.

Emmanuel. Przypomina mi się aforyzm Nietzschego: prawda jest to złudzenie niezbędne do utrzymania się gatunku, sprzyjające jego rozwojowi.

Ryszard. Za wyjątkiem wyrazu złudzenie, użycie którego świadczy o niedostatecznym wzięciu się w stanowisko nowoczesne, jest on zupełnie słuszny. Istotą prawdy jest właśnie jej niezbędność do utrzymania się gatunku, gdyby nie było rzeczy gatunkowo ważnych, samo pojęcie prawdy byłoby niemożliwe i nie mogłoby powstać.

Emmanuel. Ludzkość jest gatunkiem, o ile rozważa się ją jako część przyrody. Nieprawdaż?

Ryszard. Ludzkość jest częścią przyrody i nie może być inaczej rozważana.

Emmanuel. O tem później. A więc gatunek, czyli przyroda t. j. prawidłowość stawania się poręcza prawdę. Prawda jest to zgodność z przyrodą. Lecz cóż w takim razie poręcza przyrodę. Jeżeli przyroda jest sprawdzianem prawdy, jakże dowiesz, że sama przyroda jest prawdziwa.

Ryszard. Fakt poręcza sam siebie. Istotą jego jest obecność. Jest i oto wszystko.

Emmanuel. Drogocenne wyznanie. Wracasz przez nie właściwie na stanowisko Hume'a i Montaigne'a. Ale do tego jeszcze wrócimy. Teraz pragnę ci podziękować, że wreszcie dzięki tobie zrozumiał różnicę pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Człowiek jest formą nieustaloną. Dlatego dąży, szuka. Z tego więc źródła wypłynęły wszystkie religijne ekstazy, poetyckie uniesienia. Ale zechciej raz wyjaśnić jeszcze jedną rzecz, proszę. Kiedy zostanie on już tą ustaloną formą, cóż wtedy stanie się z jego duchowem życiem. Czy zaniknie ono?

Ryszard. Ależ przeciwnie — wtedy będzie ono nieustannem odczuwaniem szczęśliwości. Dziś jest wyrazem męki i szukania, dziś każda rzecz nas niepokoi, gdyż jest przypomnieniem naszych braków, zmusza nas do stwierdzenia, że nie wystarczamy ani sobie, ani światu, że centr ciężkości leży poza nami. Wówczas każda rzecz będzie dla nas pretekstem do odczucia pełni.

Emmanuel. Jednym słowem skończy się okres kapitalizacji, a zacznie epoka odcinania kuponów. Jest jednak rzeczą charakterystyczną, że wasza filozofja jest tak bezwzględnie i nawskróś abstrakcyjną transpozycją rentjerstwa. Uczyniliście z renty kategorię przyrodniczą i niemal metafizyczną. Psychologję episiera rozszerzyliście na ludzkość całą, na cały rozwój kultury i jej cel.

Ryszard. Znowu ironia...

Emmanuel. Znajdą się i argumenty. Trzeba tylko zstąpić jeszcze głębiej.

III.

Emmanuel. Mówiłeś mi, że jedną z najnowszych i najchlubniejszych zdobyczy filozofji waszej jest włączenie myśli ludzkiej w systemat przyrody.

Ryszard. Tak jest. Cała połowa stulecia ubiegłego pracowała nad tym. Mógłbym tu mówić o Spencerze, który zasadę ewolucji stosował do psychologii, a nawet najpierw w tej dziedzinie właśnie szczegółowo ją rozwinął, Hipolicie Tain'ie, który

stosował metody przyrodnicze do badania sztuki i literatury, o Renanie, który mówił o metodzie eksperymentalnej w nauce religii; mówiłem już o Marksie, ale przede wszystkim i nadewszystko zasługa dokonania tego dzieła przypada Avenariusowi. On to raz na zawsze wygnał wszelki dualizm ze świata. On zburzył ustalony od czasów Kartezjusza w filozofii przesąd o bezpośredniości świadomości, a nawet samo pojęcie świadomości, jako czegoś odmiennego od rzeczywistości samej wyrugował raz na zawsze.

Emmanuel. Zaciekawiasz mnie.

Ryszard. Jest to bardzo proste. Patrz na to drzewo, które przed nami rośnie. Gdy rozważam je w stosunku do gleby, z której wyrasta, do powietrza, gdy badam jego strukturę wewnętrzną, funkcje, jakie w nim zachodzą, drzewo to jest dla mnie przedmiotem zewnętrznym świata, przyrody. Lecz przecież ja mogę je rozpatrywać i z innego jeszcze punktu widzenia. Oto przecież ja widzę to drzewo, ja jego dotykam, w mojej wyobraźni, myśli, czy jak chcesz to nazwać, skojarzyły się w jedno ujęcie obrazy pamięciowe czuć dawniej doznanych — z temi, jakich doznaję obecnie. Z tego punktu widzenia drzewo jest, mówiąc językiem idealistycznej, introjekcyjnej filozofii, stanem świadomości. Cóż zmieniło się w niem. Nic. To tylko zaszło, że rozpatrywałem je uprzednio niezależnie od siebie, niezależnie od osobnika ludzkiego, teraz zaś rozpatruje je w zależności od osobnika w związku z nim, jako treść

rzeczywistej lub możliwej jego wypowiedzi. Niema więc świadomości, jako czegoś odrębnego od rzeczywistości. Nie; doświadczenie, rozpatrywane w zależności od osobnika jest tem, co psychologowie, filozofowie nazywali świadomością; doświadczenie rozpatrywane niezależnie od osobnika bez uwzględnienia związku z osobnikiem, stanowi to, co nazywają filozofowie przeciwstawianym świadomości światem zewnętrznym. Właściwie ten drugi punkt widzenia jest wynikiem abstrakcji, pierwszy tylko uwzględnia pełne całkowite doświadczenie. Przedmiot jest zawsze czymś przedmiotem. Widzisz więc jak niesłusznymi są zarzuty utożsamiające filozofję naszą z materializmem. My wyszliśmy poza przeciwstawienie duszy i ciała, świata zewnętrznego i świadomości. Doświadczenie jest głęboko jednolite. Rozpatrywane w zależności od osobnika stanowi przedmiot psychologii, rozpatrywane niezależnie od niego naukę o świecie zewnętrznym. Nie jest ani cielesne, ani duchowe. Jest czemś głębszem, w obrębie czego przez ujęcie jednego z powyżej określonych punktów widzenia powstają dopiero te rozróżnienia. Myśl i ciało, duch i materja rozplývają się w jednym obejmującym wszystko życiu przyrody.

Emmanuel. Wasza teoria poznania jest więc tylko rozwinięciem i zastosowaniem tych założeń.

Ryszard. Nic inaczej. Przedewszystkiem ważną rzeczą jest poddać ściślejszej analizie pojęcie zależności od osobnika. Nie potrzebuję ci mówić,

że bierzemy je w czysto matematycznym funkcjonalnym znaczeniu. Nie czynimy żadnych hipotez co do ewentualnej natury zachodzących związków i stosunków, poprzestajemy na czystym opisie, doświadczeniu, a do tego wystarcza nam najzupełniej związek funkcjonalny taki, jakim posługuje się matematyka. Takiej a takiej zmianie zachodzącej w przedmiocie X odpowiada taka a taka w przedmiocie Y. Cała nauka sprowadza się do wykrywania i klasyfikowania związków stałych. Otóż od jakich zmian w osobniku ludzkim, zależne są zmiany w doświadczeniu, rozważanem, jako treść jego rzeczywistej lub możliwej wypowiedzi. Jest rzeczą oczywistą, że bynajmniej nie wszystkie części osobnika wchodzi tu w jednakowej mierze w rachubę. Nie trudną rzeczą jest tu przekonać się, że najważniejszą rolę odgrywa tu system nerwowy. Ale i w układzie nerwowym nie wszystkie jego części mają jednakowo wielkie znaczenie. W drodze takich rozważań dochodzi Avenarius do ustanowienia pojęcia systemu C, jako tej części układu nerwowego, która jest niezbędna, aby cokolwiek-bądź treścią wypowiedzi stać się mogło. To też na miejsce zależności od osobnika postawić możemy zależność od systemu C...

Emanuel. Ale nasuwa mi się pewna wątpliwość. Oto system C, jest przecież tu częścią doświadczenia. W doświadczeniu wszystko jest zależnem od systemu C, jakież stanowisko więc

zajmuje wobec tego sam system, który jest jednocześnie i warunkującym i warunkowanym,

Ryszard. Nieustannie to samo. Nieustannie powracasz na dawne przewyciężone drogi myśli: nieustannie pragniesz znaleźć coś bezwzględnego, podczas gdy poznanie jest z natury swej czynnością ustosunkowującą. Z chwilą gdy rozważam doświadczenie jako zależne od systemu C, przyjmuje tem samem system C, od którego zależy to rozważanie.

Emanuel. Lecz co do tego też sama trudność wraca.

Ryszard. To już jest wina natury naszego poznania, jakem ci to już powiedział. W pewnym punkcie jedno i to samo ogniwo zawsze musi występować dwa razy, raz jako uwarunkowujące, drugi raz jako uwarunkowane, jako rękojmia i jako to co jest poręczane.

Emanuel. Poznanie więc według was jest olbrzymiem, zorganizowanym *petitio principii*.

Ryszard. Nie przykładamy do niego tej miary, która właściwa jest jedynie w stosunku do sztucznych wytworów myśli ludzkiej. Przyroda nie jest systematem logicznym, lecz czemś nieskończenie od wszelkiej logiki głębszem.

Emanuel. Nie jest to jednak moja wątpliwość jedyna. O ile dobrze zrozumiałem zasadniczą myśl waszej teorii poznania, przyjmuje ona za podstawę człowieka, jako żywą i integralną część przyrody.

Ryszard. Ależ niewątpliwie.

Emanuel. Daruj mojej niepojętności. I wszelka treść wypowiedzi ludzkiej jest odpowiednikiem pewnej fazy w rozwoju tak pojętego człowieka.

Ryszard. Nie inaczej.

Emanuel. Przyroda zaś jest najogólniejszą treścią rzeczywistych i możliwych wypowiedzi.

Ryszard. O cóż więc idzie.

Emanuel. O drobnostkę. Powiedziateś, że przyroda nie jest sztucznym wytworem myśli ludzkiej. Teraz zaś widzimy, że jest ona treścią wypowiedzi, czyli odpowiednikiem pewnej fazy w rozwoju człowieka. To byłaby rzecz małej wagi, gdyż mógłbyś mi powiedzieć, przypominając poprzednią rozmowę, że posiadasz sprawdzian, przy pomocy którego możesz szacować wartość wszelkich faz w rozwoju człowieka, a mianowicie ten stały typ, ku któremu człowiek w rozwoju swym podąża. Ale widzisz przecież wszystko, co wiemy, czy też wiedzieć możemy o człowieku, jego rozwoju, stałym typie i t. p.; to wszystko wchodzi w skład owej przyrody, która jest treścią wypowiedzi, odpowiadającej według ciebie pewnemu stopniowi, rozwoju tejże przyrody. Nie możesz powołać się na to, że przyroda jest wyższa ponad logiczne normy, gdyż te są obowiązujące dla wypowiedzi, jedynie tylko, gdyż zgodnie z własnymi twojami założeniami przyroda jest tu treścią wypowiedzi przynajmniej o ile jest wiedzą, t. j. o ile wogóle o niej możemy mówić.

Ryszard. W każdym razie jest to stan rzeczy, poza który niema już wyjścia. Pocóż więc daremnie dręczyć się przeświadczeniem o niepewności i niedoskonałości naszej wiedzy, jeżeli mu zaradzić niepodobna.

Emanuel. Nie idzie tu oczywiście o samoudręczanie, lecz o jasną świadomość, osiągnięcie której stanowiło i stanowi jedno z zasadniczych zadań myśli filozoficznej. I tak n. p. mówiłeś poprzednio, że człowiek jest częścią przyrody i że inaczej traktowany być nie może, teraz widząc, że tego rodzaju wypowiedź jest tylko odpowiednikiem jednej z faz rozwoju człowieka i jego poznania, czyli, że jednym z punktów widzenia, jakie wobec człowieka zajmowane być mogą. Przyznasz zaś, że to zmienia postać rzeczy, że co innego jest uznawać coś za wyraz przedmiotowego stanu rzeczy, a co innego stwierdzić, że idzie tu o punkt widzenia zajęty wobec czegoś, co i z innych punktów widzenia rozpatrywane być może i może wskutek tego przedstawiać się zupełnie inaczej.

Ryszard. Ależ w takim razie wszystko jest punktem widzenia.

Emanuel. Nie inaczej. Cieszę się bardzo, że sam to stwierdziłeś. Tak jest, nie wychodzimy nigdy poza punkt widzenia. Przyroda jest właściwie projekcją naszego punktu widzenia: rzeczywistość przedstawia się nam jako przyroda t. j. jako systemat faktów pozostających pomiędzy sobą w prawidłowych t. j. stałych związkach, gdy zajmiemy

wobec niej odpowiedni punkt widzenia, czyli rzeczywistość może być rozpatrywana jako przyroda, ale nie znaczy to bynajmniej, aby rzeczywistość była przyrodą. Mówiłem ci, gdys ciągle występował z niewątpliwością przyrody, że powrócimy jeszcze do tego punktu. Widzisz, jak zmieniło się wszystko: człowiek był dla ciebie częścią przyrody, która go uwarunkowywała, przekształcała, tworzyła, stanowiła o tym co ma uznawać za dobro i zło, za miarę i wartość, za sprawdzian i wytyczną postępowania. Teraz zaś widzisz, że przyroda sama zostaje, jako taka ustanowiona przez człowieka, że jeżeli rozpatruje on siebie, jako część przyrody, to nie dla tego, ażeby był nią wyłącznie i jedynie, aby to wyczerpywało całą jego istotę, lecz dlatego, że chce zająć wobec siebie, wobec rzeczywistości taki punkt widzenia; widzisz więc, że nawet gdy człowiek rozpatruje siebie jako część przyrody, czyli jako część powszechnego mechanizmu, — absolutnie uwarunkowaną i zależną, to i wtedy ta jego niewola jest wynikiem jego ustanowienia, jego czynu.

Ryszard. To co mówisz nie jest mi obce. Jest to stanowisko kantowskie. Ostatecznie stwierdzając, że poznanie jest zawsze ustanawianiem stosunków tem samem stwierdzamy w pewnej mierze, że to co jest poza stosunkami jest niepoznawalne...

Emanuel. Widzę, że uwiodły cię rozpozszecznione a błędne mniemania o filozofii Kanta.

Filozofia krytyczna jest nie nauką o niepoznawalności świata, lecz nauką o swobodzie człowieka;

to przynajmniej jest w niej zasadniczem. Neokantyzm to, który nie w tem jednym zresztą stwierdził, jak dalece istotnej twórczej myśli Kanta nie pojmuje, jak dalece obcą mu jest logiga wewnętrzna kantowskiej filozofii, zdaje się rozumować w ten sposób. Ponieważ świat przyczynowości, świat z którym ma do czynienia nauka nie jest rzeczywistością samą w sobie, lecz wynikiem opracowania rzeczywistości przez myśl, więc też nie jest wykluczonym i to, że człowiek może mieć wolną wolę. Cała niemoc myślowa naszej epoki, jej nieudolność do prawego i konsekwentnego myślenia, jej zamiłowanie do kompromisów odbiły się w tem popularnem pojmowaniu kantowskiej filozofii. Dzięki temu zdaje się tylko współczesnym naszym, że znają Kanta, poznali go oni w sposób najfałszywszy, gdyż za pośrednictwem Szopenchauera i F. A. Langego, wogóle ludzi, którzy Kanta pragną pogodzić z naturalizmem, t. j. z kierunkiem myślowym uznającym samoistne i niezależne istnienie przyrody; ba nie rzadko można spotkać ludzi, którzy pragną zagadnienia kantowskie rozwiązywać w drodze przyrodniczych badań lub przynajmniej przyrodniczego myślenia, jak to i ty próbowałeś uczynić. Kto Kanta chce w jakikolwiek bądź sposób godzić z naturalizmem, ten składa dowód, że z myśli filozofa absolutnie nie nie zrozumiał. Przecież dla Kanta w chwili gdy stawia on sobie zadanie, w jaki sposób nauka jest możliwą, co wychodzi na to samo jakby pytał, w jaki sposób przyroda, jako przedmiot naukowego

poznania jest możliwa, a przecież przyroda jest tylko przedmiotem naukowego poznania i niczem więcej, przyroda nie istnieje, gdyż ma ją uzasadnić, upodstawować, założyć dopiero. Tymczasem wy sędzicie, że ażeby to zagadnienie rozwiązać, trzeba człowieka rozpatrywać jako cząstkę tej nieistniejącej przyrody i sędzicie, że w tem wyraża się wasza wyższość nad Kantem, uwzględnienie postępów wiedzy przyrodniczej. Już F. A. Lange usiłował wspierać Kanta zapomocą metod czy też wyników psychologii fizjologicznej, a Spencer znowu przeciwstawiał mu te wyniki, tak jak gdyby chodziło tu o rzeczy współwymierne. Ale przecież psychologia fizjologiczna operuje pojęciami ilości, przyczynowości, rozpatruje przedmiot swych badań w przestrzeni i czasie; a Kantowi idzie właśnie o założenie tych pojęć, o ich upodstawowanie i stwierdzenie zasadności jako przedmiotu poznania świata rozłożonego w przestrzeni i czasie, poddanego liczbie i prawidłowości, czy też konieczności przyrodniczej. Przyrody więc niema tu jeszcze, ale właśnie toczy się sprawa, czy wogóle ma być ona dla człowieka, dla poznającego podmiotu. Niema również przedmiotu psychologii, niema nic prócz twórczości podmiotu, który to wszystko ma założyć i upodstawować, niema nic prócz celowości podmiotu, prócz świata wartości jego. Tylko to, co on założy jako wartość, będzie istniało. I tę zakładającą, ustanawiającą wartości twórczość właśnie nazwał genialny kontymator genialnego mistrza, konsekwenty nawet wbrew Kantowi uczeń jego Fichte jaźnią.

Najpewniejszą rzeczą jest właśnie jaźń. Ona jest tym gruntem, któregośmy napróżno szukali w obrębie przyrody, gdyż ona samej przyrody gruntem i podstawą i jej pewności używa. Konieczność w przyrodzie panująca ma znaczenie tylko jako ustanowienie jaźni i z niej czerpie moc swą.

Ryszard. Rzecz dziwna, Znam przecież rozumowania te z wielokrotnego czytania. Teraz jednak występują one w oczach moich z nową jakąś, obcą im przedtem mocą. Nie wiem, czemu to przypisywać, czy większej sile przekonywającej, jakie ma słowo żywe w porównaniu z pisanem, czy twojemu zapale i pewności rzeczy, które głosisz.

Emmanuel. Korzystaj z tej sposobności, jaka ci się odsłania, poznania do dna myśli, któreś uważał za znane, a które przecież obcemi właściwie ci dotąd były. Z doświadczenia osobistego wiem, jak często w pewnej szczęśliwej chwili odsłania się nam nagle prawdziwy sens myśli, które dotychczas znaliśmy czysto zewnątrz. W filozofii dzieje się to, i dzieć się to musi wobec metody zaznajamiania się z nią poprzez historję filozofii szczególnie często. Poznawać historycznie, jest to przecież poznawać z przeświadczeniem, że idzie tu już o rzeczy odległe od nas, nie mające dla nas bezpośredniego poważnego znaczenia i nie mogące go już pozyskać; dzięki temu wkrada się pewnego rodzaju nonszalancja i obojętność wobec mniemań, z którymi się zapoznajemy. Są one dla nas tylko mniemaniami, a nie zaś usiłowaniami ujęcia prawdy,

przybliżeniami do niej, być może prawdą samą. Ustanowiłbym jako zasadę pedagogiczną, aby nikt nie brał do ręki historii filozofii, póki sam nie będzie w posiadaniu własnej filozofii, póki nie będzie miał własnej filozoficznej wiary i przekonań. Wtedy czytanie historii filozofii może się stać dla niego walką i zmaganiem o prawdę i rozplócić się w gorące i palące pragnienie. Ile sceptycyzmu, zobojętnienia, ile cynicznego lekceważenia dla wysiłków i pracy genjuszów myśli tkwi w naszym zamiłowaniu do historii filozofii i obojętności dla filozofii samej. Nigdy jeszcze żadna epoka nie była tak parweniuszowsko zarozumiała i tak parweniuszowsko śmieszna. Czy jest jakakolwiek bądź proporcja duchowa pomiędzy bulwarowym myślicielem Remy de Gourmontem, w którego każdym słowie rozbrzmiewa niezamącone przekonanie, iż oto jest on jednym z ostatecznych najwyższych szczytów, na jakie kultura wogóle zdobyć się może, a duchami, które stworzyły Upaniszady. Och, gdybyśmy się nauczyli mniej cenić w człowieku to, iż jest synem pewnej epoki, a za jedyny sprawdzian jego wielkości uważali, w jakim stopniu i mierze był on świadomym synem wieczności. Gdybyśmy pozbyli się wyniosłej obojętności dla myśli, których nie przeżyliśmy, których nie wycierpieliśmy. Czego człowiek nie rozgrzał i nie rozplócił swoją krwią serdeczną, co nie było dla niego namiętnością, tego nie zna. Dlatego też nie daj przeminąć chwili, lecz staraj się wnikać w najgłębszą treść myśli, do której doszliśmy. Tu bowiem zaczyna się wszelka filozofia. W tym punk-

cie człowiek powraca świadomością do samego siebie, odkrywa samego siebie, jako ducha, jako jaźń. A głęboko słusznymi są i dziś, a raczej szczególnie dziś słowa Fichtego: „niezmiernie wielką jest liczba ludzi, którzy prędeziej uwierzyliby, iż są kawałkami lawy na księżycu, niż że są jaźnią“. Uświadomić siebie, jako jaźń, jest ujrzeć przed sobą świat, jako zadanie, jako przedmiot czynu, jest to poczuć się swobodnym, poczuć się sumieniem świata. Filozofia jest wyzwolicielką: czyni duchem, spętany koniecznością wytwór przyrody — obdarza wolnością. Tylko ten może coś o filozofii wiedzieć, kto się przez nią powtórnie z myśli odrodził, kto się przez nią narodził w swobodzie.

Ryszard. Wszystko to słyszałem już nieraz. Któryż z poetów, czy marzycieli, nie wygłaszał hymnów na ten temat? Człowiek jest synem wieczności, powiadasz. Piękne to bardzo; tego rodzaju definicje nadają niewątpliwie uroku stylowi. Rozmowa nasza nie jest jednak popisem krasomówczym, lecz roztrząsaniem, w którym każde twierdzenie opierać się musi na pewnej i sprawdzanej przez analizę podstawie. Być może, że twoja filozofia jest w stanie wytworzyć w głowach twoich adeptów przekonanie, że są wolnymi. Pozwól, że zrezygnuję z takiego wyzwolenia. Nazbyt ono łatwe i w gruncie rzeczy dla życia, objawiającego się w doświadczeniu obojętne. Podczas bowiem, gdy myśl filozofa unosi się gdzieś ponad gwiazdami, w bezprzestrzennej, pozczasowej próżni i upaja się tą swoją wolnością,

wypływającą z braku wszelkich ograniczeń i przeszkód, jakie stawia treść określona, epoka, o której mówisz z takim lekceważeniem, stwierdza w tyśiącznych, znikomych może z waszego punktu widzenia, ale, jak realnych zato życiowo okolicznościach, jak dalece ów wyzwolony przez filozofię duch pozostał, nadal jej produktem, jedną z dróg jej, poprzez jakie się przekształca, jednym z środków, jakimi się posługuje.

Emanuel. Nie rozumiemy się jeszcze. Ty utożsamiasz osobnika, indywidualium z jaźnią podmiotem. Jest to błąd właściwy naszemu czasowi. Tymczasem są to pojęcia niezmiernie różne. Osobnik ludzki konkretny, figurujący na listach obywateli, wplątany w pasmo historii; poddany prawom rządzącym przekształceniami i procesami społecznymi — jest już czynem jaźni, jest już wynikiem zajęcia przez nią pewnego punktu widzenia, jest ustanowiony wraz z przyrodą, jako przedmiot embriologii, anatomii i t. d., jest ustanowiony wraz z dziejami jako przedmiot poznania historycznego. Jaźń zaś jest tem właśnie, co przyrodę i dzieje ustanawia i nie wyczerpuje się przez te ustanowienia. Są one tylko częścią jej czynów, są tylko środkami prowadzić ją mającemi do spełnienia jej zadań. Istotą jaźni jest zaś czyn nieustający. Zrozum mnie: czyn, nie działanie. Działanie jest rzeczą osobnika. Osobnik działa tak jak siła, jak pierwiastki chemiczne tworzą związki. Działanie jest poddane całkowicie prawu przyczyny i skutku. Zrozumienie

filozofii krytycznej zawisło całkowicie od tego, czy zrozumiemy pojęcie czynu. Jest rzeczą dziwną, że pojęcie to dotyczące przecież najbezpośredniejszej treści naszego życia nie zostało dotychczas konsekwentnie i jasno przemyślane, nie zostało poddane analizie logicznej, która wyjaśniłaby, jakim warunkom czynić zadość musi rzeczywistość, aby pojęcie to do niej stosowane być wogóle mogło. Właściwa linia graniczna przedzielająca filozofię krytyczną od wszelkiej dogmatycznej — niezależnie od tego, jaki bardziej specjalny charakter ta ostatnia przybiera, polega na tem, czy uznaje się czyn za rzeczywistość, za wyraz najistotniejszej prawdy, czy też za złudzenie tylko, za formę, w jakiej odbija się w naszej świadomości proces wszechświatowego stawania. Aby wierzyć w czyn, jako w prawdę, jako w coś rzeczywistego, trzeba wierzyć, że świat jest nieskończony i nieokreślony ostatecznie, że my przeistaczamy go i określamy go naszym czynem. Wiara w czyn i wiara w to, że świat nie jest zamkniętą całością, że nawet jako taka całość pomyślany być nie może są właściwie jedną i tą samą rzeczą. Można je tylko razem przyjąć i razem odrzucić. O żadnym kompromisie nie może być mowy. Poznaliśmy już, do czego prowadzi konsekwentne przemyślenie świata, jako zamkniętej, obejmującej nas całości. Przyroda w twojej koncepcyi, obejmująca w swoim zakresie ludzkość całą z całą jej działalnością i twórczością, nie wyłączając poznania — jest właśnie takim zamkniętym w sobie światem. Widzieliśmy, że uznanie,

poznania za cząstkę tylko tej całości, uwarunkowaną przez nią, doprowadza do całkowitego zawieszenia całej koncepcyi, do roztopienia w mgłę nieuchwytnej mniemań całej rzeczywistości. Poznanie jest cząstką świata, lecz sam świat jako taki jest wytworem poznania. Sprawdzianów poznania szukać każesz w świecie, lecz samo przyjęcie świata wymaga podstaw. Chciałeś stworzyć stałszy i pewniejszy grunt dla poznania, czyniąc zeń przejaw życia przyrodę, a oto roztopiło ci się ono w przyrodzie, jako jeden z jej fenomenów, lecz jednocześnie, co gorsza, pociągnęło za sobą przyrodę całą. W sobie tylko możemy odnaleźć podstawę, gdy zwątpimy o sobie, gdy nauczymy się widzieć w sobie tylko cząstkę świata, tylko przejaw jakiejś zewnętrznej energii, utracimy wszystko wraz z sobą. Istotą czynu jest samowładność, gdy tylko szukamy dla siebie uzasadnień i podstaw poza sobą, wątpimy o czynie i tracimy wszystko; czyn bowiem jest jedyną rzeczą pewną, swoboda nasza jedynym gruntem, na którym możemy się opierać, jedynym gruntem, na którym budowę świata oprzeć możemy. Epoka nasza lubi mówić o znikomości jednostek; Mach pisze elegijnie wymowne stronice o uldze, jaką przyniosło mu przekonanie, że ja jego jest tylko próbą pojęciowego opracowania doświadczenia, jedynie hipotezą — tak dobrą, jak wszystko, co wiemy o materyi, energii lub czemś podobnym; hipotezą różniącą się od tych ostatnich w tem tylko, że jest od nich gatunkowo nieskończenie da-

wniejszą, a przeto bardziej utrwaloną. Tacy pisarze, jak Mach lub Hans Cornelius, lub jeszcze, i to najkonsekwentniej, jak się zdaje, H. Taine w przedmowie do swej „Inteligencji“ wypełniają bezwiednie wyzwanie, rzucone w „Zarysie teorii wiedzy“ (termin wiedzowiedza proponowany przez Br. Trentowskiego nie przyjął się) — przez Fichtego, aby ten, kto filozofii krytycznej nie uznaje, popróbował przemyśleć do końca zdanie wręcz przeciwne założeniu, od którego on wychodzi, a mianowicie ja nie jestem ja. Cała nasza filozofia naukowa nie czyni właściwie nic innego. Juliusz Michelet miał wykrzyknąć podobno po przeczytaniu dzieła Darwina „o pochodzeniu gatunków“: — „Niech mi oddadzą moje ja!“. Świadczy to, że ten genialny wizjoner przeszłości umiał i we współczesnej mu epoce odczuwać w wielkich zasadniczych liniach ścierające się dążenia myślowe. Nie mam zamiaru mówić tu o Darwinizmie, jako teorii naukowej — u nas jednak, powiem nawiasem, jest on do dziś dnia aktem wiary, sztandarem napastowanym przez jednych, bronionym przez drugich *quand même* — ale cały ruch filozoficzny, któremu jedni mniej krytyczni i zapalczywi nadają miano filozofii monistycznej, inni wstrzeźliwszy i oględniejsi, a często i obłudniejsi filozofii naukowej, jest systematyczną i metodyczną akcją przeciwko jaźni. Podsuwa się tylko na miejsce jaźni pojęcie osobnika i w ten sposób ułatwia sam sobie w oczach opinii walkę. W istocie rzeczy jednak odrzuca się i samą jaźń.

Nie mówi się o niej dlatego wprost, że się jej nie uznaje, że samo pojęcie jej nie zaświtało ani razu w głowach naszych i nie tylko naszych naukowych „filozofów“. Istotą jaźni jest czyn, jest zasada tożsamości wartości. Co jest uczynione, jest właśnie dlatego zgodne z sobą. Fichte miał głęboką słuszność wyprowadzając jaźń z zasady tożsamości. Należy więc pamiętać, że, kto niweczy jaźń, niweczy tym samym tożsamość. Jaźń jest mocą, która ustanawia wszystko, przez to właśnie, że ustanawia, ustanawia bezwzględnie, mocą swej swobody. Na tej swobodzie bezwzględnego ustanowienia opiera się i jedynie opierać się może prawda i wszelka wartość. Odrzućmy pojęcie jaźni; przemyślny do końca myśl: ja nie jestem ja; jestem tylko wynikiem przyrody, a wszystko stanie się wnet ruchomym piaskiem, na którym pisze przypadek. Gdy niema jaźni, niema i wartości, wszystko jest tylko wynikiem ślepych sił. Przestań wierzyć w jaźń, a będziesz musiał przestać wierzyć i w naukę. Przestanie ona być dla ciebie czemś obowiązującym mocą swej wartości, a stanie się czemś dorywczym i przypadkowym, jak klej wydzielany przez drzewa wiśniowe. W pewnym okresie rozwoju gatunku *homo sapiens* Linu wytworzył systemat mniemań, który na razie sprzyjały jego rozwojowi. Oto wszystko. Ale sam rozwój, samo pojęcie gatunku, wszystko to są koncepcje wchodzące w skład tego systematu mniemań, ginie więc i ta nawet słaba, a właściwie żadna, gdyż pozorna tylko poręka, nie pozostaje nic.

Jedynym światłem, które rozświeca mrok jest swoboda. Co znaczy uznawać swobodę, wierzyć w nią? Znaczy wierzyć, że wszystko, co dziś uznajemy, ustąpić miejsca może temu tylko, co uznamy za prawdziwsze, za bardziej wartościowe jeszcze. Zgodzisz się chyba, że wiara w postęp nauki, czy postęp moralny są nieodłącznie związane z tem przekonaniem. Przekonanie to presuponuje zaś wspólne *tertium comparationis* dla wszystkich dziś i jutro i w mgłanicy wieków, które nastąpić mają uznawanych wartości, presuponują wspólną dla wszelkich wartości miarę — tem jest właśnie jaźń. Poza sobą, poza własną duszą każecie człowiekowi szukać dziś sprawdzianów czynu: tendencje ekonomiczne mają mu je określać, nie przekonanie właśnie, a kto jaźni się wyrzeka, kto z niej rezygnuje, ten wyrzeka się wszystkiego, wyrzeka się bowiem podstawy wszelkich wartości, czy to w czynie, czy to w myśli, wyrzeka się prawdy, wyrzeka się tworenia. Historjozofia, z której wypływa jako wskazanie praktyczne obojętność dla jaźni — jest fałszywa, gdyż nie uznaje tego, co jest właściwym jej przedmiotem — twórczości. Nie dziwię się, że dla ludzi, którzy w siebie nie wierzą, życie duchowe innych jest tylko hipotezą. Podziwiam tylko konsekwencję światopoglądu, który szczyci się tym, że ludzkość wyzwala, a zaczyna od tego, że samistnienie ludzkości czyni przypuszczeniem. Doprawdy, że jedynie właściwy naukowym „filozofom“ brak uzdolnienia do szerokich perspektyw historycznych może sprawiać to, że nie

są oni w stanie własnych stanowisk ocenić, a przez to samo je przekroczyć. Więc naprawdę jest wam w stanie pomieścić się w głowie, że wasz światopogląd z hypotetycznym ja własnym i cudzym wydałby się „naturalnym“ n. p. ludziom renesansu, na powinowactwo z którymi przez dziwnie śmieszne zaślepienie lubicie się powoływać. Tylko w sobie, w jaźni, w wierze w czyn, w swobodę można odnaleźć wiarę w ludzkość. Kto nie wierzy w czyn własny, ten nie może wierzyć i w czyn ludzkości, a zatem w znaczenie ludzkości. Ludzkość cała staje się wtedy jedynie produktem. W olbrzymiej retorcji przyrody odbywa się proces, mocą którego wyłaniają się coraz to nowe generacje homunculusów. Ponieważ zaś świadomość ma za zadanie odbijać stosunek homunculusa do świata, nie więc dziwnego, że każda generacja mierzy sobą wszystko, samą siebie uważa za szczyt doskonałości, czyli wierzy w postęp, który doprowadził do jej wytworzenia. Najdziwniejszem zaś jest to, że sama retorta i cały proces w niej odbywający się jest tylko jednym z poszczególnych mniemań, które jak bańki wypływają na powierzchnię kosmicznej cieczy destylowanej poprzez historję ludzkości.

Ryszard. Powracasz nieustannie do jednego i tego samego.

Emmanuel. Tak jest i czynię to umyślnie. Dopóki bowiem nie przekonasz się, że człowiek nie jest częstką przyrody, lecz, że przeciwnie przyroda jest dziełem jego, jest wynikiem zajęcia przez jaźń

teoretycznego, poznawczego stanowiska, dopóki nie przenikniesz się myślą, że swoboda, samorzutny czyn, swoboda absolutnego ustanowienia — są właściwą naturą człowieka, czyli, że człowiek przede wszystkim i nadewszystko jest *duchem* — jeżeli przez *ducha* rozumiemy czynność nieustającą — dotąd porozumienie dla nas będzie niepodobieństwem.

Ryszard. Powołujesz się na Kanta, dla oznaczenia swego stanowiska posługujesz się terminem „filozofia krytyczna“. Zdaje mi się jednak, że w swoich wywodach przekraczasz właściwe stanowisko Kanta i utożsamiasz go z Fichtem, przeciwko czemu, jak wiadomo, sam mistrz protestował.

Emmanuel. Masz najzupełniejszą słuszość, o ile idzie o faktyczną stronę sprawy. Nie idzie nam jednak o historyczną kwestję co do właściwych stosunków, zachodzących pomiędzy Kantem a Fichtem i dalszemi fazami myśli filozoficznej niemieckiej z początku ubiegłego wieku. Nie będę ci tań zresztą, że jeżeli rzeczywiście poniekąd Fichte nauczył mnie rozumieć Kanta, to jednak gdym po takim rozumieniu już wniknąć usiłował w czyn duchowy, dokonany przez autora trzech krytyk, podziw mój dla niego wzrastał nieustannie. I dziś mam wrażenie, że jeżeli Fichte na pewnym poszczególnym punkcie sięgnął głębiej i doszedł do jaśniejszego uświadomienia, to może to przypisać poniekąd należy i temu, że Kant dzieło swe zakładał szerzej. W „krytyce władzy sądenia“ są myśli prowadzące przez Fichtego aż do Schellinga i Hegla. Tyłko, że

to co u tych trzech wielkich wybujało w jednostronne, ale zato pod pewnym względem do dna przemyślane systematy, to w myśli Kanta było momentami poszczególnymi jakiegoś szerszego zadania, nad jakim łamał się on, widział on szerzej od swoich następców, to też miał więcej problemów do rozwiązania, a więcej trudności do przezwyciężenia. Nie należy to jednak właściwie do rzeczy. Jeżeli więc, jak to zaznaczyłeś, to co mówię, jest raczej fichteańskie niż kantowskie, to dzieje się po części wskutek tego, że podkreślona zostaje przez to najbardziej może zapoznawana strona Kantyzmu. Właściwie źle się wyraziłem, gdy się ją zapozna, nie rozumie się już z Kantyzmu nic. Najważniejszym jest zaś to, że do tego punktu widzenia doprowadziła nas analiza problemów filozoficznych, któremi zajmowaliśmy się. Doszliśmy do przekonania, że poznanie nie może być upodstawowane, jako fakt, że musi być uzasadnione jako wartość.

Ryszard. Zdaje mi się jednak, że teraz przedstawiasz bieg dyskusji i roztrząsania naszego nieco inaczej.

Emanuel. Pozornie tylko. Analiza pojęcia wartości wykaze ci, że innemi słowami mówię to samo, com mówił. Co znaczy wartość? Wartością jest to, co ma znaczenie. Na czym znaczenie się to opiera? zwykle wyprowadzamy jedną wartość z innej, wydaje się nam, że w ten sposób sprawa da się rozwiązać. N. p. dobro moralne wyprowadza się ze szczęścia, rozkoszy. Ale dlaczego rozkosz jest war-

tością? Odpowiesz, bo uznawanie rozkoszy za wartość i zachowywanie się w odpowiedni sposób, sprzyja utrzymaniu się i rozwojowi gatunku; ale dlaczego mam to utrzymanie się i rozwój uważać za wartość i t. d.? Wszędzie i zawsze dojdziemy do jakiejś wartości, którą uznajemy dlatego, że uznajemy, którą ustanawiamy bezwzględnie. Wszystko więc w takim razie opierałoby się na dowolności, na przypadku? Nie możemy tego przyjąć, nie pozabawiając wszelkiego znaczenia prawdy, dobra — a więc nauki i całej działalności ludzkiej. Ponieważ zaś to wszystko ma dla nas znaczenie, więc faktem jest, że uznając wartość za nasze bezwzględne ustanowienie, nie uznajemy jej za przypadkowość. Cóż ją poręcza? Ponieważ jest naszym ustanowieniem bezwzględnem, nie może jej poręczać nic prócz nas samych. Źródłem wartości jest jaźń nasza, jako wartość. Tożsamość jaźni jest podstawą, na której wspiera się cała nauka, cała kultura. Jaźń jest to więc bezwzględnie ustanawiająca czynność, a więc s w o b o d a. Swoboda jest podstawą wszelkiej pewności, wszelkiej wartości. Jaźń i swoboda, to równoznaczniki, tak jak równoznacznikami są swoboda i twórczość nieograniczona. Jeżeli teraz twórczość nieograniczoną, nieokreśloną swobodę czyn — nazwiemy duchem, dojdziemy do ustanowionych już wyników. Analiza istniejącego w danym wypadku współczesnego naturalistycznego światopoglądu doprowadziła nas do uznania zasady: j e s t e m d u c h e m, jestem twórcą wartości. Jest to

punkt wyjścia filozofii: zadanie filozofii, zadanie pojęte w duchu ściśle kantowskiem polegać będzie na rozwiązaniu i upodstawowaniu całej kultury — a więc nauki, sztuki, moralności, religii z punktu widzenia tej zasady. Ta metoda kantowska jest wskazana. Analiza kultury doprowadzić nas musi do tego punktu, w którym da się kultura lub jakieś specjalne zagadnienie jej powiązać z tą najwyższą zasadą. Indukcja i dedukcja winny tu popierać się wzajemnie. Nie mylę się chyba, jeżeli powiem, że najgłębsi z pośród współczesnych zwolenników Kanta aczkolwiek różniący się pomiędzy sobą — Herman Cohen, Paweł Natorp i Wilhelm Windelband tak właściwie pojmują zadania filozofii. Filozofia jest tu istotnie krytyką świadomości, zamieniając treść jej — z pierwotnie, a przynajmniej pozornie nie powiązanych i dotychczas znajdujących się obok siebie luźnie faktów w systemat wartości. Nie tworzy, lecz uświadamia, jest więc ściśle krytyczną. Wyzwała — budzi bowiem świadomość twórczości, budzi przeświadczenie, że to co posiadamy w świadomości, i co często faktycznie nas posiada jest naszym dziełem, naszym tworem, a więc naszą odpowiedzialność. Filozofia jest sumieniem kultury, sumieniem ludzkości. Według waszego światopoglądu ludzkość jest jak gdyby pleśnią porastającą ziemię. Filozofia krytyczna uświadamia nam, że świat jest przedmiotem naszych zadań, materją, w której realizować mamy swe wartości.

Ryszard. I my przecie przyznajemy, że ludzkość jest siłą czynną.

Emanuel. Nie poddawałeś chyba analizie pojęcia siły, inaczej bowiem rozumiałbyś, że siła i czyn są to dwie różne rzeczy, że siła nie czyni, nie tworzy, tylko działa.

Ryszard. Czyż nie są to subtelności już.

Emanuel. Jest to najniezbędniejsze rozgraniczenie pojęć; upodstawowane zresztą i założone w samej mowie potocznej. Nikt nie powie o elektryczności, że czyni. Gdzie jest mowa o czynie tam przyjmuje się odpowiedzialność, a więc tożsamość czyniącego. Gdzie jest mowa o tworzeniu, twórczości tam przyjmowana jest samorzutność, swoboda. Siła i działanie należą do świata konieczności, do świata skończonego lub przynajmniej dającego się pomyśleć jako skończony. Czyn i tworzenie należą do świata swobody. Siła jest względnie tylko czynna, jej działanie jest określone; przynależy ona do świata dającego się określić, a więc pomyślanego jako bierna całość. Przeciwstawienie pomiędzy duchem a przyrodą, to nie przeciwstawienie ciała i duszy. Istotą ducha jest nie to, że jest niematerialny, lecz to, że jest twórczy. Niematerialność jest już wynikiem, gdyż przecież materja jest tylko hypostazą zasady bierności.

Przeciwstawienie pomiędzy duchem a przyrodą to przeciwstawienie czynu i bierności, swobody — i konieczności. Dlatego nie dosyć jest przyznać ludzkości działanie. Człowiek nie działa lecz czyni,

tworzy, jest swobodny, jest duchem. Jestem duchem jest to prawda najbardziej zasadnicza, najpewniejsza, pewniejsza niż to, że słońce świeci, że ziemia obraca się naokoło niego. Jest to jedyny pewnik. Wszystkie inne wypływają z niego, są już naszymi ustanowieniami, a duch to właśnie czynność ustanawiająca wartość.

Ryszard. Zgodzisz się jednak, że dla wielu bardzo wielu ludzi ten twój jedyny pewnik pozostaje rzeczą nieznaną, podczas gdy mało kto chyba wątpi o obrocie ziemi.

Emanuel. Bo istotą ducha jest tworzenie, a nie świadomość tworzenia; to już jest rzeczą filozofii. Zresztą każdy, kto uznaje różnice pomiędzy prawdą i nieprawdą, pomiędzy wartością dodatnią i ujemną, każdy kto czyni, czuje się odpowiedzialnym, kto czyni swe poddaje sprawdzianom, tem samem już milcząco uznaje w sobie moc bezwzględnego ustanowienia, uznaje więc w sobie jaźń, uznaje ducha. My nic nie dorzucamy, ale też niczego nie odrzucamy w świadomości, nie uznajemy tylko za złudzenia — norm logicznych, czy etycznych a przede wszystkim samej postawy normującej, nie uznajemy za złudzenia sumienia, nie uznajemy za złudzenie wiary religijnej, nie uznajemy za złudzenie odróżnienia piękna od tego co niem nie jest, a przede wszystkim przeświadczenia, że się jest sprawcą swoich czynów, lub przeciwnie tłumaczymy to wszystko.

Ryszard. I my też tłumaczymy.

Emanuel. O tak uznajecie konieczność powstawania tych złudzeń, lecz obstajecie przy tem, że są to złudzenia, dlatego, że nie są zgodne z poglądem, którego hypotetyczność uznajecie sami, — a który rozwijany konsekwentnie, prowadzi do sprzeczności i unicestwienia sam siebie. Zgodzisz się chyba, że nazwa naturalnego światopoglądu jest nieco ryzykowna.

Ryszard. Nie idzie o nazwę, idzie o to, że nasz świat jest takim, jaki uznaje nauka.

Emanuel. Jaki uznaje przyrodoznawstwo powiedz. Świat bowiem nauk historycznych jest nieco odmienny. I gdybyście zamiast przepisywać dogmatycznie czem ma być rzeczywistość, analizowali rzeczywisty stan rzeczy, musielibyście to uznać. Zresztą odrębność logiczną przedmiotu badań nauk historycznych po pracach Diltheya, Münsterberga, Rickerta, Windelbanda, Laska, a nawet Simmla, szczególnie w drugim wydaniu jego „Zagadnień dziejów filozofii“ — podawana w wątpliwość może być jedynie w Warszawie. Do tego wrócimy jeszcze. Tu idzie o co innego. Twój świat przyrody, jako przedmiot nauki uznajemy i my, co więcej uzasadniamy go jako ustanowienie jaźni. Nazywa się to transcendentálną dedukcją przyrody i przyrodoznawstwa, co zresztą wychodzi na jedno.

Ryszard. Zdaje mi się, że niezupełnie, ale mów dalej.

Emanuel. Domyślam się, co chcesz powiedzieć przez swoje zastrzeżenie. Kwestja ta jednak

najskuteczniej wyjaśnioną być może przez wykład właściwego stanowiska filozofii krytycznej. Zaznaczam raz jeszcze, że w tym zakresie uważam metodę, oblerającą za punkt wyjścia rozbiór faktycznego stanu rzeczy nauki i następnie dopiero uzasadniającą je w drodze transcendentalnej dedukcji, za jedynie słuszną i pewną.

Ryszard. Nie zupełnie cię rozumiem.

Emmanuel. Rzecz jest niezmiernie ważna i jak najściślej związana z podniesioną przez ciebie wątpliwością. Powiedzieliśmy, że nauka (właściwie nauki przyrodnicze) i przyroda, jako przedmiot tej nauki, zostają przez nas ustanowione. Możliwy przypuszczać, że droga jaką mamy dalej postępować w naszym badaniu, zostaje już przez to samo wskazana i określona. Należy określić, na czym polega ten zasadniczy ustanawiający przyrodę czyn ducha, określić o ile można na podstawie samej natury ducha i następnie wyprowadzić stąd cały system zasadniczych pojęć przyrodoznawstwa. Rzeczą niewątpliwą jest, że Fichte w części przynajmniej uległ tej pokusie, chociaż i u niego znajdujemy bardzo ciekawe zastrzeżenie w tej mierze. Ale też nie możemy się w to wdawać. Postępowanie takie absolutnie dedukcyjne opiewa się na założeniu, że posiadamy bezpośrednią świadomość czynów ducha, że posiadamy bezpośrednią świadomość jaźni w jej ustanawiającej czynności. Jest to błąd: świadomość nasza jest właśnie wynikiem ustanowienia. Czynność jaźni jest nie abstrakcyjnie

myślowa, lecz bezwzględnie twórcza. Jażn przez ustanowienie swe, przez zajęcie podstawy — tworzy cały świat naszej świadomości, o naturze więc tego ustanowienia sądzić możemy na podstawie analizy tej świadomości jedynie: jest to jedyna pewna droga. Filozofia krytyczna nie daje więc nic nowego uzasadnia jedynie. Założeniem przewodniczącem w jej pracach jest przekonanie, że najogólniejsze i najgłębsze cechy naszej świadomości są ustanowieniami jażni. Sama analiza jednak może się pogłębiać i wykazywać, że cechy uznane za najgłębsze uprzednio, takimi nie są. Porównaj „Logikę czystego poznania“ Hermana Cohena z „Krytyką czystego rozumu“ Kanta, a zrozumiesz, co mam na myśli.

Ryszard. Dzieło, o którym mówisz, nie jest mi obce. Przerzucając je doznawałem wrażenia, że właściwa różnica pomiędzy Cohenem a Kantem uwarunkowana jest jedynie przez postępy, jakie w ciągu ubiegłego stulecia poczyniła nauka. Cohen sankcjonuje te postępy tylko. Wybacz, ale właśnie ta książka nasunęła mi myśl, że wszystkie te usiłowania są w gruncie rzeczy zbyteczną i jałową igraszką.

Emanuel. O ile zrozumiałem, cała rzecz przedstawia się mniej więcej w ten sposób: nauka przez badania doświadczalne i uogólnienia dochodzi do pewnego systematu pojęć, filozofia krytyczna zawłada temi pojęciami i czyni z nich swoje „ustanowienia poznającego podmiotu“ — „kategorje“

i t. p. słowem jest całkiem bezużyteczną nadbudową unoszącą się ponad konstrukcjami myśli naukowej. Zapominasz, że tem, co przez jaźń według zasad filozofii krytycznej ustanowione zostaje, jest nie ten, lub inny zespół teorii i pojęć naukowych, lecz właśnie sama badana przez naukę konkretna rzeczywistość, przyroda jako obiekt. Nauka analizuje tę rzeczywistość i w ten sposób doprowadza nas do uświadomienia sobie, cośmy właściwie zakładając przyrodę założyli — nie wyprowadza tego ostatniego wniosku i sądzi, że ma do czynienia z obiektywnym stanem rzeczy i jego cechami, filozofia krytyczna jest właśnie uświadomieniem sobie, że gdy uda się nam całkowicie poznać rzeczywistość, to tem samym poznamy właściwą doniosłość i właściwy charakter ustanawiającego przyrodę czynu jaźni. Przyrodoznawstwo uczy nas władać przyrodą, przez poznanie jej praw i poddanie się im, filozofia krytyczna wyjaśnia, że poddając się tym prawom, poddajemy się własnym ustanowieniom. Mówicie chętnie, że nauka prowadzi do opanowania przyrody, ale panuje tylko ten, kto jest wolny, otóż filozofia daje nam to wyzwolenie...

Ryszard. Umilkłeś nagle i wyglądasz tak, jak gdyby ci przysłała jakaś myśl niespodziewana.

Emanuel. Będę szczerym. Zapędziłem się przed chwilą. Powiedziałem, że poddając się prawom przyrody, poddajemy się samym sobie. To właściwie jest znów Fichteańskie i to Fichteańskie

z pierwszego okresu jego filozofii. Właściwie nie mamy prawa tego twierdzić. Przyroda jako przedmiot poznania zostaje przez nas ustanowione, ale czy w nas samych tylko leży źródło tego ustanowienia. Niewątpliwie i w nas jest twórczość, ale czy niema jej poza nami. Raz jeszcze muszę podziwiać wstrzeмиęźliwość myślową wielkiego Kanta. On nie przekracza takich granic. Był wielkim mistrzem samopanowania myślowego prawości i sumiennosci.

Ryszard. W gruncie rzeczy to właśnie miałem na myśli, mówiąc, że jest pewna różnica pomiędzy ustanowieniem przyrodoznawstwa i przyrody.

Emanuel. Nieszczęśliwego w samej rzeczy użyłem zestawienia, przyroda jest ustanowieniem bezwiednem, przyrodoznawstwo jest już dziełem refleksji. Ale teraz przekonaliśmy się, że różnica jest jeszcze głębsza, że sięga ona już całkiem metafizycznych zagadnień o granicach naszej jaźni; wychodzi już więc poza zakres właściwej krytycznej filozofii. W każdym jednak razie pozostaje pewnem, że gdy mówimy o ustanowieniach jaźni, gdy dokonywamy transcendentalnej dedukcji, posługujemy się wynikami analizy świadomości naukowej takiej, jaka istnieje, przed wdaniem się filozofii krytycznej. Nie należy tracić tego z oczu, gdy będziemy mówili o ustanowieniu samego przedmiotu poznania w najogólniejszych rysach. Jakie są najniezbędniejsze warunki, którym zadość musi czynić to, co jest poznawane — oto musi

być to niezmiennie, musi być pod pewnym względem to samo podczas całego przebiegu czynności poznawczej. Co zaś ma być pomyślane jako niezmiennie, jako w pewnym względzie to samo, to nie może być pomyślane, jako wykonywujące czyn. Ustanowienie przedmiotu poznania polega więc na pomyśleniu świata takim, jakimby był, gdyby w nim nie zachodził czyn. Istotą jaźni jest czyn. Ustanawia ona przyrodę, pragnąc poznać, czem czyn jej ma zawładnąć. Widzisz więc teraz, jak paradoksalnem i skazanem na bezowocność usiłowanie wyprowadzenia z przyrody, kierunku czynu, wartości. Przyroda jest to świat pomyślany jako materja, w której wartość ma być ziszczona, a więc jako materja, niezawierająca w sobie wartości, logicznie wykluczająca ją. Każda wartość może być pomyślana jako fakt, t. j. jako cząstka mechanizmu, którym swoboda ma zawładnąć, ale wartość nie jest faktem. Pomiędzy niemi nicma żadnej logicznej współwymierności. Przedmiot poznania zostaje więc ustanowiony przez pomyślenie świata jako takiego, który ma być poddany czynowi, a więc sam jest nieczynny. Jednocześnie jednak świat ten ma być pomyślany jako taki, który czynowi poddany być może. Jego niezmiennność logiczna musi być pogodzona z tem, że czyn może go zmienić. Niezmiennność musi zawierać w sobie logiczną możliwość zmiany. Świat jest niezmienny, o ile czyn nie wchodzi w rachubę; ale musi być uwzględniona możliwość przyjęcia czynu w rachubę. Takim jest logiczne w trans-

cidentalnem rozumieniu tego słowa założenie czasu. Czas jest ustanowieniem podmiotu, reprezentującym logiczną możliwość wdania się czynu. Wszystko co jest, może być zmienione, czyli wszystko ma przyszłość, wszystko jest w czasie. Ponieważ czas jest zabezpieczeniem możliwości czynu, jako przyszłości, jest więc jednowymiarowy, gdyż określony jest przez ten jeden punkt: możliwość czynu. Konieczność myślenia wielu treści, jako umiejscowionych w jednym momencie czasu, t. j. jako mających jedną i tą samą przyszłość, czyli jako mogących być poddanymi jednemu i temu samemu czynowi stwarza logiczne założenie przestrzeni. W ten sposób ustanowieniem jaźni jest przestrzenny w czasie rozciągnięty świat: pamiętaj jednak, że nie doszlibyśmy nigdy z samej natury jaźni wychodząc do idei czasu lub przestrzeni. Filozofia krytyczna nie wyprowadza czasu i przestrzeni z jaźni, lecz uświadamia je w sobie, jako jej ustanowienia. Na tem zasadza się tyle razy już wzmiankowana metoda kantowska. Podkreślam ją z takim wysiłkiem, należy bowiem do tych stron filozofii Kanta, które bywają najczęściej tracone z oczu.

Ryszard. Zdaje mi się jednak, że Kant argumentuje w sprawie przestrzeni i czasu nieco odmiennie.

Emmanuel. Kant uzasadnia, że czas i przestrzeń nie dadzą się pomyśleć bez sprzeczności inaczej, jak tylko jako subiektywne formy, myśmy doszli do tego wyniku poprzednio już: tu nie chodziło mi

o wykazanie, jak dają się pomyśleć czas i przestrzeń, jako ustanowienia jaźni. O innych różnicach pomiędzy naszym, a ściśle kantowskim punktem widzenia w danej kwestji nie będziemy tu mówili. Łatwo zrozumieć ustanowienie przyczynowości, czyli powszechnej, jednoznacznej określoności doświadczenia, jak wy się teraz wyrażacie. Każda treść, zaliczona do świata, jako przedmiotu poznania musi uczynić zadość warunkom, że świat ten daje się pomyśleć jako ten sam, czyli musi być pomyślana, jako założona w świecie, a więc jako dająca się ściśle określić. Konieczność zatem obowiązuje w świecie jako przedmiocie poznania, nie jest w stanie ona znieść swobody, gdyż sama jest ustanowieniem tej swobody i tylko — jak to widzieliśmy, jako takie ustanowienie zrozumiana być może. Gdy usiłujemy ją pomyśleć jako coś niezależnie od nas istniejącego i ogarniającego nas wraz z naszą myślą i poznaniem, dochodzimy do punktu, w którym zawieszona ona samą siebie. Determinizm dogmatyczny konsekwentnie przemyślany prowadzi do sceptycyzmu i to nie do tego ożywczego sceptycyzmu metody, który jest właściwie tylko źle użytym terminem dla oznaczenia krytycznej oględności i powściągliwości, lecz do sceptycyzmu niemocy i znużenia; do sceptycyzmu słowem nie Kartezjusza, lecz Pyrrhona. Należałoby zwrócić uwagę na to, że filozofia najkonsekwentniejszego sceptyka nowoczesności Dawida Hume'a wydała z siebie filozofię zdrowego rozsądku. Resada, z której tak słusznie szydził Kant. Jest to

bardzo znamienne. I tu i tam mamy właściwie do czynienia z zanikiem wiary w myśl uwarunkowanym przez to samo poczucie niemocy. Sceptycyzm oznacza tu właściwie brak metody, któraby wydołać mogła zagadnieniom. Filozofia zdrowego rozsądku usiłuje zastąpić ten brak wiarą: czyni akt wiary z tego, co powinno być uzasadnione przez myśl. Nie wychodzi więc właściwie poza zwątpienie. Znamiennym także jest tytuł pierwszego i zasadniczego wielkiego filozoficznego dzieła Hume'a: „o naturze ludzkiej“. Gdy się rozważa człowieka jako naturę jedynie i jako część przyrody poddaną konieczności, niepodobna dojść do innych, niż Hume wyników, jeżeli się tylko myśli konsekwentnie. To też bardzo zrozumiałą jest sympatja dla Hume'a, jaką wyczuć można u współczesnych filozofów naukowych, jako też zaciekłość, z jaką mówi o nim Cohen. Fichte uważał Spinozizm za jedynie konsekwentnie przemyślany system dogmatycznej filozofii i miał niewątpliwie słuszość, z tem zastrzeżeniem jednak, że przeciwko Spinozie, Hume ma zawsze rację, czyli, że dogmatyzm konsekwentnie przemyśleć się nie da, gdyż dochodzi się w końcu do wyników, podkopujących założenia i cała budowa zawisa w powietrzu. Jeżeli człowiek jest dziełem konieczności, to dziełem konieczności jest sama myśl, czyli jest wynikiem. powstającym w pewnych warunkach i znikającym wraz z niemi. Na niczem nie da się oprzeć prawomocność tej myśli, staje się więc ona tylko wyrazem pewnej konstelacji w ka-

lejdoskopicznej grze mniemań. Tak więc dalece determinizm nauki nie pozbawia nas swobody, że sam daje się utrzymać wyłącznie jako tej swobody dzieło. Aby wierzyć w konieczność naukową, człowiek musi wierzyć w moc własną, ustanawiającą tę konieczność. Jesteśmy swobodni i mocą tej swobody ustanawiamy świat poddany prawu; -- takim jest nasze stanowisko. Właśnie swoboda nasza, czyn, a więc dążenie do owdzielenia światem sprawia, że myślimy go takim, aby mógł być poddany naszej władzy. Konieczność przyrodnicza jest mechanizmem jedynie, mocą którego swoboda nasza włada światem. Stąd zrozumiesz, że niepodobniestwem jest wyprowadzić z mechanizmu tego celu, ku któremu ma być użyty. W stosunku do przyrody człowiek jest prawodawcą. Czyż więc podobna, aby w przyrodzie prawo to odnalazł? Wszelkie normy i wartości są ustanowieniami bezwzględniemi, ustanowieniami jego swobody: nie może więc ich odnaleźć w świecie konieczności.

Ryszard. Pragnąłbym, abyś zastanowił się szczegółowiej nad pewnem zagadnieniem konkretnem, które stanowi punkt przecięcia zagadnień konieczności i swobody, węzeł, w którym obydwie te pojęcia splatają się w sposób wielce zawiły. Zagadnienie to zasługuje na tem bacniejszą uwagę, że ma wielkie praktyczne, życiowe znaczenie, że życie samo stawia nam je, nie spekulacja.

Emanuel. Nie mogę pominąć milczeniem przeciwstawienia, jakie czynisz pomiędzy życiem

a spekulacją, z wyraźnym lekceważeniem dla tej ostatniej. A jednak spekulacja, to tylko życie głębsze i bardziej uświadomione. Nie znam zagadnień innych, niż życiowe, tylko, że nie wszelkie życie ma jedną i tę samą wartość. Genjalnym filozofem jest ten, kto genialnie, a więc głęboko żyje i doprowadza do możliwie najzupełniejszej świadomości zagadnienia przez takie życie stawiane. Człowiek nie wymyśla na zimno niczego w filozofii, jak i w sztuce. Wszystko musi być przeżyte. Nieszczęściem nowoczesnej kultury, na które tak wyrzekął Nietzsche — jest to, że wszelkie głębokie życie jest w nas podziemnem, ukrytem pod ruchomą powierzchnią powszedniości, że się nie objawia, że pomiędzy prawdą dusz naszych a ukształtowaniem życia niema żadnej współmierności. Dlatego tak kochają Grecję wszyscy głębsi ludzie nowocześni, że wymarzyli w niej sobie kraj integralnego życia, kraj, w którym dusza była plastyczną, gdyż nie kryła się. Okrzyk „on kochał Grecję“ ma w życiu wielu nowoczesnych inne jeszcze, niż w Irydjonie znaczenie: wyraża to, co było jedyną ucieczką dla wielu dusz przez nowoczesność do obłędu i obrzydzenia doprowadzonych. Zważ na przykład, czem była Grecja dla takiego Hölderlina. Wybacz, lecz twoje rozróżnienie spekulacji i życia było dla mnie wyrazem właśnie nowoczesnego, niegreckiego, pozbawionego dostojeństwa ducha. Zresztą zrozumiałem, co masz na myśli. Idzie ci o zagadnienie odpowiedzialności.

Ryszard. Nieinaczej. Zgodzisz się bowiem chyba, że w zastosowaniu do tego zagadnienia wszelkie wątpliwości i trudności występują szczególnie dobitnie. Odpowiedzialność wymaga swobody. Twój punkt widzenia przyznaje człowiekowi tę swobodę. Sądzę jednak, że w zestawieniu z zagadnieniem tem nie ostoi się cała twoja misterna, na subtelnych dystynkcjach oparta konstrukcja filozoficzna. Znaczenie filozoficzne zagadnienia tego na tem właśnie zasadza się, że występuje w niem poważna i słownemi lub pojęciowemi rozróżnieniami zagłuszyć ani przekonać się nie dająca jedność życia. Ten oto żywy człowiek ma odpowiadać za czyn swój! Czy może odpowiadać, jako jego sprawca? Jest li swobodny. Czy też sam jest skutkiem tylko i odpowiedzialność środkiem terapeutycznym przez społeczeństwo przeciwko powtarzaniu się i rozrastaniu podobnych skutków stosowanym? Zgódź się, że tu potrzeba jednolitej i jasnej odpowiedzi. Jakiegoś tak lub nie, któreby było stanowcze i dobitne, jak cięcie miecza. Niepodobna tu rozłączać i rozdzielać tego, co żyje, życiem swem domaga się, by je w jedności brać, lub w jedności odrzucić.

Emanuel. A jednak to właśnie zagadnienie stwierdza i unaocznia całą zasadność i całe znaczenie tego, co za słowną, lub w najlepszym już razie za pojęciową tylko dystynkcję poczytujesz. Powiadasz, czy człowiek, który spowodował coś, za co odpowiedzialność nań spada — jest wolny. Zaiste odpowiem ci, jeżeli rozważamy rzecz z zewnątrz,

a więc o tym lub owym człowieku, o tym lub owym (mniejsza: — naszym lub obcym) dokonanym czynie, nie ma tu miejsca na swobodę — wszystko jest konieczne. Czas jest dziedziną oznaczoności i konieczności bezwzględnej; porówno i przestrzeń. Wszystko więc, co w czasie i przestrzeni rozpatrujemy, podlega konieczności. To tylko jest swobody dziedziną, co wysuwa się istotą swą poza czas i przestrzeń, to, co być ma, przedmiot mego czynu, zadanie moje. W tem tylko, co tworzą i o ile tworzą — swobodnym jestem. Swoboda jest rzeczywistością najistotniejszą. Nie ma bowiem nic, prócz tworzenia. Gdy jednak rozważam coś, jakie stworzone, poddaje to nieuniknienie pod władzę czasu i przestrzeni, pod władzę przyczynowości bezwzględnej.

Ryszard. Innemi słowy: gdy rozważamy czyn jakiś jako dokonywany — a wszelki czyn, który z zewnątrz rozpatrujemy, tak rozważać musimy — brać go musimy, jako konieczny. I pojęcie odpowiedzialności społecznej na tychby trzeba oprzeć podstawach.

Emanuel. Nieinaczej. Pojęcie nie odpowiedzialność istotnej, t. j. tej, w której swobodny sprawca sam siebie mierzy i sądzi, należy do wewnętrznej dziedziny, do dziedziny sumienia, w której waży się czyn.

Ryszard. Wpadasz tu jednak w jaskrawą a dobitną sprzeczność z mistrzem swym Kantem. Utożsamiasz bowiem w życiu praktycznym pojęcie od-

powiedzialności z pojęciem warunków rozwoju i utrzymania się społeczeństwa. Czy nie znaczy to, że człowiek staje się środkiem, a społeczeństwo celem, a przecież Kant, jako najwyższą zasadę etyki ustanawia regułę, że człowiek człowiekowi nigdy środkiem i zawsze celem być tylko może.

Emanuel. Nie sprzeczność tu wykrywasz, lecz formułujesz zagadnienie, najzupełniej uznawane przezemnie. Znaczy to, że zagadnienie odpowiedzialności jest wtedy tylko przez społeczeństwo w sposób moralny rozwiązane, t. j. wtedy tylko jest rozwiązane wogóle — wszelkie bowiem inne rozwiązanie jest złudne, gdy obu tym punktom widzenia zadość zostaje uczynione, to jest gdy warunki utrzymania społeczeństwa zostają zabezpieczone przez to właśnie, iż człowiekowi obciążonemu wobec społeczeństwa odpowiedzialnością zapewniona zostaje swoboda. Właściwie niema tu wcale dwóch różnych punktów widzenia i pozór to tylko. Analiza bowiem i szczegółowe wnikięcie wykazują, że nie społeczeństwu nigdy nie zagraża i nie mści się, jeno tylko skrępowanie faktyczne materialne lub idealne — t. j. moralne albo prawne — swobody obywateli. Jeżeli zaś uzna się, że społeczeństwo, o tyle tylko może mieć wartość moralną, o ile najwyższej zasadzie moralnej nie zaprzecza, t. j. jeżeli widzi się w niem jedynie organizację w celu swobody, wtedy widzimy, że nie coś zewnętrznego mu zagraża i podkopuje je, lecz ujawnia się jedynie jego własna niedoskonałość i niedostateczność moralna.

Ryszard. To co mówisz, jest może słuszne.

Emanuel. Daruj, ale tu nie może być żadnego może, idzie o sprawy, w których jest tylko tak lub nie. Właściwie źle mówię, istnieje tylko tak; nie niema prawa bytu. Przedstawiłem ci już uprzednio, że swoboda jest niezbędną podstawą wszelkich sprawdzianów i wartości poznawczych. Stosuje się to do wszelkich wartości. Swoboda i człowiek, to równoznaczniki. Człowiek niema żadnego innego określenia, jak tylko nieskończona twórczość. To tylko dla niego istnieje, co sam stworzy. Oddzielić sprawę społeczeństwa od sprawy swobody, jest to znieść społeczeństwo. Społeczeństwo, o ile z aprzecza swobodzie, jest niemoralne i samo winno być zaprzeczone. Człowiek ulega tylko sobie.

Ryszard. Zważ jednak, że swoboda, jakęś sam to powiedział, należy do mojej dziedziny wewnętrznej. Społeczeństwo jest zaś faktem zewnętrznym. Można więc przemyśleć teorię swobody własnej przy absolutnej zależności wszystkich innych.

Emanuel. O tak, możnaby, gdyby społeczeństwo było czemś urojonem, czemś narzuconem z zewnątrz. Jest jednak inaczej. Czyjekolwiekbądź ograniczenie jest i moim ograniczeniem, gdyż mam je szanować. Swoboda na czymkolwiek ograniczeniu oparta jest zależnością. I przywilej jest skrzepowaniem. Zrozum więc nareszcie, że swobody ograniczone tylko, ograniczają się wzajemnie. Tylko pomiędzy różnymi stopniami i zakresami niewoli zachodzić mogą przeciwieństwa. Swobody nieogra-

niczone potęgują się wzajemnie i wspierają, obejmują się wzajemnie. Gdyby wykluczały się wzajemnie, żadna z nich nie byłaby swobodą, miałyby bowiem coś poza sobą, coś, coby ją krępowało, dlatego ten, kto mówi swoboda, mówi solidarność i miłość. Kto chce powiedzieć ja, musi powiedzieć my i musi rozumieć, że to jednoznaczne. O, nie potrzeba wyjść poza siebie, aby bliźnich znaleźć. Ty zaczyna się jeszcze we mnie, skoro tylko ducha myślę, już myślę go wolnym i kocham go, inaczej nie mógłbym go pomyśleć.

Ryszard. Nowe rzeczy mi mówisz.

Emanuel. Jak świat stare, mówię ci tylko, że jest ludzkość i że nie jest czczem słowem.

IV.

Fryderyk. Przysłuchiwałem się waszej rozmowie i lubo argumenty Emanuela są przekonywujące, nazbyt zastarzały i nałogowy, że tak powiem, ze mnie sceptyk, ażebym miał uleść im, nie wytoczywszy przedtem wątpliwości.

Emanuel. Słucham cię i naprzód już łagodność mowy twej radośnie podziwiam: nie przyzwyczaiłeś nas do tak sielankowego tonu..

Fryderyk. Bije snąć cicha godzina Przewiduję zgodę, rzekłbym, że odstoniło mi się znacznie słowa jedność. I że tylko to jest, co jest jedno, że więc różnica wszelka jest czemś napotkanem w drodze.

Emanuel. Więcej niż słusznemi wydają mi się twoje słowa i sędzę, że nastanie czas, gdy ludzie zdumiewać się będą nad temi, co mniemali, iż może być coś ponad to co jest, że może coś być a nie być.

Fryderyk. Tak.. ale wiem także, że bywa jedność fałszywa.

Emanuel. Powiedziałbym raczej: zbyt pośpieszna.

Fryderyk. Nie wiem, czy teraz dobrze cię pojąłem. Ale mniemam, że tak; zbyt pośpieszną nazywam jedność, która mniema, iż samą siebie już całkiem ujęła i w przypuszczeniu tem przeciwstawia się czemuś i wyklucza, jako obce jedności.

Emanuel. Nieinaczej.

Fryderyk. Jeżeli więc kto mniema, że wszystkie blask jest w cnocie, a mrok tylko i czarność w występku.

Emanuel. Kwapi się lekkomyślnie; wszelki występki bowiem jest cnotą nieźrąłą: gdy dojrzeje, rozkwitnie i — ukaże, czem jest i z czego, ujawni, że jest w słońcu. Nie wierzy w wielką jedność, kto mniema, że coś jest poza nią.

Fryderyk. A jak jedność określić?

Emanuel. W tem jest, w czem się kochamy: w jedności świat się kocha wszystek i ona świat cały blaskiem osłonecznia. Póki coś nam jest czarne, ciemne, martwe, póty snąć nie umieliśmy zobaczyć go poprzez jedność, w niej więc nie jesteśmy.

Fryderyk. Czy tak więc mówisz: że mrok jeno mrok widzi.

Emanuel. Nieinaczej.

Fryderyk. I że cnota z występkiem są zważnieni bracia.

Emanuel. Tak bym powiedział, że występkiem jest to, co się nie przebudziło jeszcze i co słońca nie przejrzało jeszcze, co tych słów nie pojęło: że syn i ojciec są jedno.

Ryszard. Zbyt spiesznie mówicie. Wyznam wam, że słowa wasze wydają mi się śpiewem.

Fryderyk. Wszelka mądrość w śpiewie się zaczęła i w śpiewie się skończy.

Emanuel. Radbyś jednak, — byśmy ci to przełożywszy na szkolną mowę, zawarowali i poręczyli niejako.

Ryszard. Wyznam, że nie jestem z tych, co szkołą gardzą.

Emanuel. Zrozumieliśmy już uprzednio, że jedyną rękojmą wszelkich wartości jest swoboda.

Ryszard. To już wiem...

Emanuel. Jakim więc może być sprawdzian moralny, bo o to ci idzie, jeżeli się nie mylę. Swobody znosić nie może. Gdyż to tylko ma wartość, co swoboda dla siebie ustanawia. Czyż nie znaczy to, że może nim być tylko to, co swobodę utwierdza, a więc swoboda sama; czyli, że wartością najwyższą to tylko być może, co gdy uznane zostaje — wszystko wartością się staje, wartością może być tylko słońce, ku któremu zdążają nie

znając go wszelkie wartości: ten blask, w którym świat się kocha.

Ryszard. A zatem wszystko wolno.

Emanuel. Nie — nie wolno być niewolnikiem, niewolnikiem zaś jest każdy, kto spełnia coś, nie wierząc, iż jest dobre. Wolno nam czynić wszystko dobro nasze, cały zakres swobody swej mamy spełnić — i nic ponadto.

Ryszard. A cóż jest złe?

Emanuel. Niewola w nas i poza nami.

Ryszard. Ale mistrz twój uczył, że nie wolno ulegać żadnemu popędowi.

Emanuel. Tak, ale dodać zapomniał, a wy czytać go nie umiecie: że trzeba każdy popęd zmieniać w czyn swobodny. Że swobodnym ma być cały czujący, wzruszający się, kochający człowiek.

Fryderyk. Evöë!

Emanuel. A jabym rzekł inaczej i sądzę, że powiesz wraz ze mną.

Fryderyk. Zgadłeś: Alleluja!

Ryszard. Wyznaję, zbyt szybkie i gwałtowne tu łączenie pojęć.

Emanuel. Dla tych tylko co nie rozumieją, że swoboda jest jedyną rzeczywistością człowieka, a więc i miłość — a miłość jednoczy: niema nic prócz miłości, szczęścia i chwały.

Ryszard. A wszystek świat.

Emanuel. Przemija, w ogniu miłości swej i tęsknoty się spala,

V.

Józef. A ja myślę, że przysła już pora, abym przypomniał wam w czyje stąpacie ślady. Nie o największych mówić będę wam mistrzach i objawicielach: tych bowiem i sami znacie, ale o tym, który w czasach już najnowszych przypomniał prawdę co zdała się już pogrzebana. W języku szkoły przypomnienie to pokryte jest śmiešnością i nie lada trzeba śmiałka, aby rzekł, że w dziejach filozofii nowoczesnej Schellingowi przynależy trwała zasługa ustalenia zasady, która stanowi trwałą zdobycz filozofii, — niezrozumianej zasady, powtarzam tożsamości podmiotu i przedmiotu.

Emanuel. Takem wiele już w tak krótkiem mgnieniu zrozumiał, że nie dziwi mię to już: przeciwnie wydaje mi się, iż myśl twą pojmuję. Mów jednak abym się przekonał, że nie jest to z mojej strony urojenie.

Józef. Powiedziałeś więc, że człowiek uznaje tylko to, co sam ustanowi, że zatem całe poznanie jego, cały świat, jaki poznaje i jaki przyjmuje jest jego dziełem i że określeniem człowiekowi, jedynie mu nieuwłaczającym jest właśnie ta swoboda tworzenia.

Emanuel. Tak i raz jeszcze zaznaczam, że człowiekowi nic nie jest danem, że gdy mowa o świecie, szukać należy nie jakichś elementarnych faktów, lecz elementarnych czynów. Z niczem bo-

wiem człowiek nie styka się inaczej, jak przez czyn swój i twórczość.

Józef. Z tej więc strony biorąc nie napotkasz w całym świecie ludzkim, w całym świecie człowieka nic, co by nie było tworzeniem. Teraz powiedz mi, czy człowiek tworząc, rozszerzając, rozwijając swoje poglądy na świat i pojęcie o nim, miłością swą i podziwem odkrywają coraz większy blask, coraz większą wspaniałość naokoło siebie, uznaje, iż czyni to w imię prawdy.

Emanuel. Nieinaczej.

Józef. Widzisz więc, że gdy człowiek pozornie jest najbardziej subiektywny, gdy sobie tylko i miłości swojej ulega, gdy siebie potęguje, to przez to samo sądzi, że prawdę świata ujmuje. I jeżeli zważymy, że cała nieskończona twórczość człowieka jest takim zbliżaniem się człowieka do prawdy, czy nie będzie to zrozumieniem, że nieskończoność świata i nieskończoność działalności ludzkiej jednym są i tem samym.

Emanuel. I że wszystko, co człowiek zdobył już i pozyskał, nie dlatego może być mylnem, iż wspanialsze i bogatsze jest od świata, lecz dlatego tylko, że mu nie dorasta.

Józef. Nieinaczej: jeżeli wartości ludzkie, jeżeli to wszystko, co człowiek kocha i ceni, ustępuje jako pomyłkę, to dlatego, że objęło część tylko światłości powszechnej, część tylko wartości, miłości i piękna, jakie są światem. Człowiek tworzy wartości w nieskończoność, bo świat jest

nieskończenie wartościowy i dlatego tylko przez największe nateżenie, przez najwyższy rozwój swojej twórczości człowiek przybliży się do owego nieskończonego bogactwa. Zła to jest pokora, która każe nam unicestwiać siebie ze czci przed światem. Prawdziwa pokora uczy, iż nawet najwyższym wysiłkiem światu nie podołam, i każe nam najświetniej, najwięcej, najwyżej tworzyć, byśmy świat jak najmniej krzywdzili. Nietzsche wyśmiewa filozofów, iż w filozofii ich zawsze osobistość ich się odbija. Sądzi on, że zajmuje w stwierdzeniu tem całkowicie sceptyczne, wolne od wszelkich uprzedzeń, apryorycznych założeń stanowisko. Jest jednak dogmatykiem. Dogmatykiem niewiary w ludzkość. Osoba ludzka jest mu źródłem złudzeń, nie wierzy, że jest ona organem prawdy, że twórczość osobista własna jest jedynym środkiem, jedynym żywiołem, w który i przez który z prawdą obcujemy. Porozdzierali świat na nic nie wiedzące obce sobie części i teraz napróżno szukają w nim jedności, a jeżeli jedność tę znajdują, jest ona jednością martwoty.

Mówiłeś na początku rozmowy z Ryszardem, że ludzkość ludzkości przedewszystkiem trzeba przywrócić, zanim się ją wróci przyrodzie. Jest to bardziej słuszne, niżes może wówczas przypuszczał, bo nie dojdzie do przyrody, do świata ten, kto wpierw sam sobie nie został przywrócony, nie zrozumie życia świata ten, kto własnego swego życia nie pojmuje. Kto w twórczości swojej widzi tylko

subiektywne złudzenie, jakże kusić się może o zrozumienie twórczości wszechświata, kto nie jest w stanie uwierzyć mowie nieskończoności we własnej swej duszy, jakże pojąć zdoła nieskończoność bytu.

Emanuel. Sądzę, że teraz zrozumiałem istotę tego, co tożsamością podmiotu i przedmiotu nazywasz. Polega ona na tem, że ludzkość nie może wierzyć w siebie, nie wierząc w świat i nie może wierzyć w świat, nie wierząc w siebie.

Józef. Nieinaczej. Nie wierzy bowiem w siebie, jeżeli sądzi, że wszystkie jej wysiłki twórcze są iskrą tylko w jej piersi wśród powszechnych mroków roznieconą, złudzeniem jej tylko. A nie wierzy w świat, jeżeli sądzi, że twórczością swą zdoła go przewyższyć lub przewyższa.

Emanuel. Wydaje mi się to tak proste.

Józef. Jak życie. Filozofia bowiem niczem innym jest, jak jeno podnoszeniem do stanu świadomości tego, co życie samo przez się, bez wysiłku, tem już, iż jest życiem rozwiązuje. Ilekrofilozofia zbliża się do prawdy, zbliża się do prostoty rzeczy oczywistych. We współczesnej filozofii uderza mnie właśnie i zdumiewa lęk jakiś przed prostotą, nieufność do niej. Sądzę, że Adam Mickiewicz, który z taką niechęcią mówi o filozofii niemieckiej swego czasu, dziś nie znalazłby słów oburzenia na to uciemienie, w jakim udręczona jest myśl polska współczesna. W porównaniu bo-

wiem do niewoli u Wundtów, Häcklów, Simmlów etc., niewola u Hegla jest swobodą.

Emanuel. Tak, filozofia nazbyt często jest środkiem i sztuką zatracenia siebie, niedojścia nigdy do punktu, w którym trzeba jakieś tak lub nie wymówić.

Józef. A pamiętaj, że jesteśmy narodem, który ma w sobie instynkt najwyższych potwierdzeń, który, gdy tylko za naturą swą idzie, bierze jako przynależne im w królestwie ducha miejsce najszczytniejsze. Po tem poznaje się natura, po co, gdy sama sobie pozostawiona sama z siebie i przez się sięgnie. Gdy tylko Polak uwierzy, że ma prawo wybierać, wybiera bohaterstwo.

VI.

August. Tu ja się mieszam w rozmowę. Słyszałem, imion wiele: i czcigodnych nie przeczę. Nie padły jednak dotąd najczcigodniejsze imiona. I dziwiłem się, że ludzie polską mówiący mową powołują się na wszystko raczej, niż na te skarby, które każdy z nas zna i zna z powszedniego obcowania, a przez to lekceważy. Powiedzieliście bohaterstwo. Lecz cóż jest bohaterstwem: czy nie będzie to wiara w wielkość ludzkości i świata stwierdzona czynem. A cóż jest bohaterstwem myśli, czyliż nie przekonanie: że najszczytniej myśląc, myśli się najprawdziwiej. A teraz pytam się was, czy nie znaną jest wam rzeczą filozofia tak wszyst-

kie jeszcze przewyższająca, jak bohater przewyższa wszystko inne w świecie. Czy nie znana jest wam filozofia bohaterstwa: inaczej: czyli obce wam są imiona Adama Mickiewicza, Słowackiego, Cieszkowskiego.

Emanuel. Lękam się, gdy ktoś naród narodowi słaWi.

August. A jednak rzekł Józef o Nietzschem, że był dogmatykiem niewiary w osoby, czy ty podobnego dogmatu względem narodu nie jesteś wyznawcą. I cóż jest naród? Ja go też nazwę organem prawdy żywej. Tylko, że jak są prawdy, które już w ciągu jednego żywota poznawane i czynione być mogą, tak są inne, które wymagają współpracy wielu wieków i pokoleń. I to zestrze-
lenie i zogniskowanie duchów, aby prawda poznana była i ciałem się stała, to nazywam narodem i to jest ojczyzną. Źle mówię, kiedy powiadam: nazywam. Powtarzam tu tylko, co jasny duch Mickiewicza ujrzał, wygłosił.

Emanuel. Pomimo to razić mnie nie przestaje to samochwalstwo narodowe.

August. O bo dla ciebie naród jest rzecz przypadkowa. Dziwna rzecz: wy tu nauczyliście już cenić i widzieć piękno, wartości i rozum w człowieku pojedynczym i przyrodzie: a nie zrozumie-
liście jeszcze, że rozumem są przedewszystkiem dzieje: że więc naród i przeszłość jego to nie przypadek — to prawda dojrzewająca, która tylko wiarę w siebie rozumieć i rozwinąć się może.

Przeszłość nie jest rzeczą martwą, jest tem w narodzie, czem jest i w człowieku. Każecie człowiekowi świat poznawać przez twórczość, a wzbraniać się, gdy ja to na naród rozciągam.

Józef. Masz słusność: jest w tem prosta konsekwencja. Naród, gdy wierzy w siebie, w prawdę wierzy; naród bowiem każdy jest dla siebie organem prawdy.

August. To nie znaczy, abym miał rzecz jakąś zwalczać tem, iż jest obca. Nie jest to wiara w naród. Wiara uczy raczej, że każda obca rzecz okaże się nieprawdziwą, prawdą więc ją zwalczać każe. Kto narodowi szukać każe innego oręża prócz prawdy — nie wierzy w naród.

Emanuel. Dziwi mię jeszcze jedno: poetów czynisz mistrzami prawdy i myśli.

August. Tak i sądzę, że im to właśnie prawda zawsze najszczerzej się objawia.

Józef. Nie rozumiem nawet samego zadziwienia i pytania Emanuela. Bo cóż jest sztuka. Zaiste napróżno szukałbym innego określenia, jak tylko miłosne widzenie prawdy.

August. Rozumiem cię, lecz pragnę, abys jaśniej mówił.

Józef. Czem jest cała działalność człowieka, dążeniem w nieskończoność. Rośnie on wciąż i bogaci się. Coraz głębiej kocha, coraz bujniej i nigdy mu przystać nie wolno. Dążenie utrzymuje w nim, to nawet, co już posiada. Gdy wstrzyma się w tworzeniu, traci, co już zdobył. Nie ma bowiem ludz-

kość nic, prócz czynu swego i tworzenia swego. Goryczy pełnym byłby ten pochód, gdyby nie to, że miłość go ożywia. I że miłość w nim wszędzie jest. Sztuka przypomnieniem jest tylko, że wszystko jest miłością, że człowiek nie dlatego rzuca to, co ma, aby tego nie kochał, lecz, że czuje możliwość większej miłości, większego szczęścia i większej jasności. Sztuka ukazuje mu tę ziszczoną już miłość jego. Jest, mgnieniem, gdy to, co jest już kocha siebie. Jest powiecie złudzeniem, bo duch i to rzuci. Lecz jest prawdą, bo na końcu jest spokój i miłość w szczęściu. W sztuce po przez rzecz osiągniętą, ukochaną, przemawia miłość ostateczna, jaką to, co jest wieczne kocha siebie: Nie wierzy w sztukę, kto w prawdę jej nie wierzy. I sztuka ginie tam, gdzie nie ma tej wiary. Bo jeżeli miłość poznaje się miłością, to tylko zachwyt zachwycenie ująć jest w stanie. Czem zaś doskonałość byćby mogła: zachwyceniem wiecznem. Zachwyt uczy nas więc prawdę najwyższą poznawać. I ten kto piękno widzi: — światłość wieczną widzi. Nie lekceważcie sztuki. Bez niej ludzkość z głoduby umarła. Ogieńby strawił ją wiecznej tęsknoty. Pielgrzym wieczny — człowiek: nie miałby nic prócz dążenia. Sztuka sprawia iż to, co najwyższe, w każdej chwili może być obecne. Sztuka jest wieczną wszechobecnością Boga. Niczem innem. Jest więc ukojeniem z najczystszego zaczerpnięciem źródła. Jest cudem, iż człowiek moc pochodzenia czerpie z tego, co celem jest drogi. Sztuka sprawia,

że cel najwyższy zmienia się nam na moc żywotną, która w nas już żyje i nas porusza: jest wiecznym głosem Boga: — jam jest z tobą. I sztuka jest swobodna. Słowacki powiedział: „powiodą was wszędzie“. To jest godło sztuki. Po nad wszystkim rozpina ona swój firmament. W każdej duszy, w każdym drgnieniu życia ukazuje wieczność, ukazuje piękno.

August. Czyście zważyli całą głębokość, jaka spi w tem jednym słówku: „zachwycenie“. Jest niem wszystko, co można powiedzieć o sztuce. Zachwyca. Z tego czerpie co będzie i tem krzepi tych, co sprawić mają aby to było. Jest prorocza. Prorocza szczególnie u nas. U nas wie-szcze sztuką ocalali naród. Bo odtąd już Polak zaginąć nie może, odtąd wie kim jest, i czem stoi. Dali narodowi samodzielną duszę. Sztuka ich zachwycała i powiodła w kraj, gdzie przyszłość narodowa żyje: przeto mówili narodowi z oślepioną jeszcze od błysków najwyższych żrenicą: i my ten blask widzimy — na ich twarzach, czytamy go z ich słów. Błogosławiona niech będzie nam sztuka.

Józef. Manną duchową jest, którą zsyła Bóg.

August. Jak dziwne jest, gdy trzeba przypominać ludziom to, o czem dawno wiedzą. Myśl tylko bywa oporna do uznania tego, o czem nigdy nie wątpił duch. Ludzkość zawsze wierzyła w sztukę: najistotniej bo czynem. Myśl tylko niechce poznać czynów naszych.

Emanuel. Ogólniejsze w słowach tych zawarłeś z wolą lub mimowoli znaczenie. Nie sztuki to tylko dotyczy. Myśl nie chce poznać czynu. Moznaby rzec to o całym życiu ludzkości, szczególnie dziś. Ludzkość żyje, a myśli tak, jakby nie wierzyła w życie: co więcej ci, co o przyszłości mówią, i przyszłość czynić każą, mówią i myślą tak, jakby przeszłość, terażniejszość, przyszłość, wszystko było nonsensem, który ludzkość myśla swą mąci.

Józef. Żyje w tem słuszny instynkt: że człowiek myśla swą świat pomniejsza zawsze.

August. Tylko wniosek nie słuszny: stąd iż myśl świat zawsze krzywdzi — wywodzę, że świat jest obcy myśli, miast, że jest wyższy nad nią — stąd, że człowiek duchem swym świata nigdy nie dosięże, że sięgać więc jak najmniej powinien.

Emanuel. Duszą całą rozpalmy, duszą całą zachwyćmy; myśl zaostrzmy, całych siebie w myśl swą włóżmy, a nigdy przez to nie wyczerpiemy go, nie wysłowimy go, nie wypowiemy go, który jest niewypowiedzialny.

August. Najgórniej więc myślmy, najszczytniej chciejmy i czujmy.

Józef. Kochajmy! kochajmy!

Emanuel. Nic prócz miłości. Ona jest tylko wieczna, wiecznie żywa, nieskończenie tworząca.

VII.

Benedykt. W tym chórze ostatnie słowo mnie więc przynależy. Tu bowiem weszliście już w moją dziedzinę. Czas cały słuchałem i wydawało mi się, że nie słyszę nic, jak coraz to inny tekst, tłumaczyć mający ten jeden wyraz człowiek. Rosło i zmieniało się wam coraz jego znaczenie. Czemże jest on wam teraz. Czy nie skrą miłości, co ponad otchłanią płonie i łuk swój kreśli.

Józef. Nie, bo skra nie powróciła ma, i znowu zagasnąć, lecz ukochać: miłości inaczejby nie było. By zaś ukochać coś, trzeba dorównać. Bo miłością swą kochający wszystko mierzy. Kto chce ukochać słońce, musi być jak słońce.

Emanuel. Bóg z miłością ludzkość stwarzał, a że tworzył z miłości, więc jak Bóg ukochał, Bóg kochać może tylko boskie.

August. Lecz by boską się stać, ludzkość musi boskość w sobie stworzyć. By ją więc boską ukochać dał jej Bóg swobodę. Wszystko z siebie, sobą zdobyć musi; lecz przeznaczona jest do rzeczy najwyższych.

Józef. A gdy najwyższość ta w łonie jej się zbudzi przecuciem i zachwyci, rodzi się sztuka.

Emanuel. Czemże my jesteśmy...

August. Burzycielami mroków, w których ludzkość sama pęta siebie. Filozofia wyłuszczyć i upodstawować ma jak prawo, to, co jest ludzkości wiecznem posiadaniem wiarę w siebie.

Józef. Lecz już mówiliśmy, że wierzyć w siebie nie można w świat nie wierząc.

Emanuel. Dziś ludzkość zwątpiła o wszystkim, o świecie, o sobie, dziejach, sztuce.

Józef. Tem wdzięczniejsze mamy przed sobą pole! — siac mamy zachwyty, szczęście, jasność!

Benedykt. Prawdę.

Emanuel. To znaczy to samo.



31969

15 -
1224/41159

31969



10695/

1