



KSIĄŻNICA  
NAUKOWA I ARTYSTYCZNA.

WSTĘP  
DO METAFIZYKI

HENRYKA BERGSONA.

KRAKÓW-WARSZAWA

1910.

**WSTĘP  
DO METAFIZYKI**

**PRZEZ**

**HENRYKA BERGSONA**

**PRZEŁOŻYŁ I WSTĘPEM POPRZEDZIŁ  
KAZIMIERZ BŁESZYŃSKI.**

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

14

8357/1



## PRZEDMOWA TŁÓMACZA.

Stoimy znowu wobec powrotnej fali myśli metafizycznej w filozofii. Znowu: powiadamy, albowiem podobne przyływy i odpływy stanowią właściwą treść i istotę dziejów tego najdziwniejszego z tworów kultury ludzkiej, którego sama nazwa — jak wiadomo zresztą, czysto przypadkowa — jest już symbolem jego problematyczności. Jakże zmienne koleje przechodziła metafizyka, że się ograniczymy tylko do najnowszych czasów, w ciągu ostatniego półtora stulecia!

„Bojowiskiem nieskończonych sporów“ nazwał ją Kant w przedmowie do pierwszego wydania „Krytyki czystego rozumu“ w r. 1781. I sporami tymi znużony, postanowił położyć im koniec i sprawę metafizyki — sprawę odwiecznych zatargów pomiędzy sceptykami a dogmatykami, empirystami a racjonalistami, załatwić ostatecznie i już raz na zawsze. Albowiem „obowiązek filozofii na tem polegał, jego zdaniem, by mamidło powstałe z mylnego rozumienia rzeczy, usunąć,

choćby przytem w nic rozwiać się miało mnóstwo sławionych i ulubionych urojeń<sup>1)</sup>. A przeto powołał po temu „trybunał“ i nazwał go „Krytyką czystego rozumu“. Trybunał ten miał podjąć „najuciążliwszą z wszystkich prac, pracę poznania (rozumu przez) siebie samego“, aby ubezpieczyć rozum „co do słusznych jego wymagań, a natomiast wszelkie bezpodstawne uroszczenia usunąć nie za pomocą ukazów, ale wedle jego praw odwiecznych i niezmiennych“<sup>2)</sup>. A „wprowadzona przez tę Krytykę na bezpieczną drogę umiejętności“, metafizyka miała i mogła zdaniem Kanta „całe pole należących do niej poznań objąć całkowicie, a więc dzieło swe wykończyć i złożyć je do użytku potomnych, jako skarbiec nie dający się już nigdy zwiększyć“. „Do takiej zupełności“ była ona, co więcej, nawet „zobowiązana, jako umiejętność zasadnicza“<sup>3)</sup>.

Ale niestety! trybunał bardzo prędko okazał się bezsilnym, jak bezsilną jest zawsze czysta myśl wobec życia, któremu służyć jest jej jedynym zadaniem. Wyroki, które miały być już ostateczne, zaledwie ogłoszone, przestano szanować. Już w roku 1799 widział się Kant zmuszonym

---

1) Przekład Chmielowskiego, wydanie pierwsze i niestety! jedyne, chociaż wyczerpane, str. 6.

2) Ibidem str. 5 i 6.

3) Ibidem str. 23.

do zaprotestowania przeciwko Fichtemu, że nadużywa jego imienia do celów, które z właściwym krytycyzmem Kantowskim nie miały nic wspólnego. „Dreiviertelkopf!“ rzucił w odpowiedzi Fichte. „Za sto lat dopiero zostanę zrozumiany“, wyraził się Kant kiedyś w rozmowie prywatnej. I nie omylił się. Bezpośrednio po nim fala metafizyki wezbrała pod niebiosami, ponoszona przez szumny ocean romantyzmu, którego prąd w początkach ubiegłego stulecia zalał Europę całą.

Zresztą Kant nie miał nigdy zamiaru niweczyć samej metafizyki: na to za głęboko znał on naturę ludzką. „Doświadczenie nigdy nie czyni zadość rozumowi“, pisał. „Metafizyka jest może więcej, niż jakakolwiek inna umiejętność, przez naturę samą w nas ugruntowana“. Zwał ją też „ulubionem dziecięciem rozumu“, a narodziny jej, jak i wszelkie inne, mniemał, że nie „przypadkowi“ przypisać należy, ale „pierwotnemu załączkowi“, który „mądrze“ i „ku wielkim celom“ został utworzony<sup>1)</sup>. Był zresztą w metafizyce, jak sam się wyrażał, „zakochany“. — Kant przeto kwestjonował tylko pewien rodzaj dążeń metafizycznych, pewną ich metodę i możliwość metafizyki, jako nauki a priori na podstawie pojęć, dążącej do poznania rzeczy transcendentnych. Znaczenie

---

<sup>1)</sup> Prolegomena cz. III. § 57. —

„regulatywne“ ideom transcendentálnym pozostawił i metafizykę „krytyczną“ uznawał, jako immanentny „systemat czystej filozofii teoretycznej“ i jako na wierze oparty światopogląd. W ten sposób sądził, że uda mu się położyć kres zarówno uroszczeniom dogmatycznym, jak i tej „całkowitej wzgardzie“, którą — już on pisał, że „modny duch czasu nakazuje okazywać obecnie“ metafizyce<sup>1</sup>). Że nadzieja ta wkrótce płonną się okazała, niema w tem nic dziwnego. Ludzie, pośredniczący między ostatecznościami (ten charakter pośrednika w Kancie podkreśla zwłaszcza Külpe), widzący wszędzie pewną część prawdy, są bezwarunkowo zawsze najmądrzejsi i najrozumniejsi, ale cóż robić! życie nie chce być rozumem. I zapewne rozumem w tem ludzkim znaczeniu nawet być nie może, albowiem sam nasz rozum jego jest dziecięciem.

Opowiadać, czem była epoka Fichtego, Schellinga i Hegla, byłoby zbytecznem. Była wielką i twórczą, więc jak każda wielka, twórcza i potężna, wydała głęboką myśl metafizyczną i w metafizyce swojej była jednostronną. Taki to już los ludzki wiecznie niedoskonały, lecz świadomość tej jego niedoskonałości nie powstrzymała dotąd jeszcze żadnego z wielkich od jednostronności (mistrze Odrodzenia byli wielostronni pod względem

---

<sup>1</sup>) Kr. czyst. roz. str. 4.

uzdolnień i talentów, lecz kierunek ducha ich był jednostronny). A gdyby powstrzymała, to byłoby to tylko znakiem — wielkości podrabianej. Tej jest dziś zwłaszcza dużo. Simmel, chyba najmądrzy i najsubtletniejszy z epigonów współczesnych, pociesza się otwarcie: No tak — „epigonami“ jesteśmy — cóż robić? — „Wielkość jednostronności“ nie jest nam dziś daną — ale też „jednostronność wielkości“ nam nie grozi, przynajmniej tej możemy uniknąć („Kant u. Goethe“ stronica ostatnia). Jeśli mamy być szczerzy, marna to pociecha! Duch siły twórczej, choćby jednostronnej, lepszy jest od centnara wszechstronnych subtelności. Ale też jednostronność Hegla, w którym metafizykowanie ówczesne szczyt swój osiągnęło, doszła do tego wreszcie, że gdy mu kiedyś niezbitcie wykazano, iż myśl jego stoi w wyraźnej sprzeczności z doświadczeniem przyrodniczym, odrzekł najspokojniej: A więc natura omyliła się... Na dobitkę heglizm stał się oficjalną filozofią rządu pruskiego (podówczas!). Krach więc nastąpić musiał. A że się tutaj nic tak nie mści na człowieku, jak gwałt zadany naturze, doświadczeniu — bodajby przez ten rozum, któremu ono przecież „nigdy nie czyni zadość“, i że zbiorowe życie duchowe jest, zda się, skazane na skrajności, zrozumiano przeto krach ten, jako bankructwo wszelkiej metafizyki i wszelkiej wogóle filozofii. Nastaly czasy

myśli politycznie wprawdzie wolnościowej, ale filozoficznie będącej erą skrajnej reakcji ciemnoty materialistycznej. Chodzącego „na głowie“ Hegła odwrócono i postanowiono „na nogi“ (Marks). Na szczęście tytan „głębi i nonsensu“ operacji takowej nie dożył. Z wyjątkiem bowiem Marksa, który i filozofem głębokim umiał bywać, operatorzy do pięt nie dorastali operowanemu. A w bezmyślności byli tak zawzięci, że aż Marks miłościwie raczył Hegła bronić. A zresztą metafizyka, a z nią i filozofia i wszelka głębsza myśl wkrótce w doszczętne poszły zapomnienie. Czytając dziś książki Büchnera, Moleschotta, Vogta itd., nie chce się wprost wierzyć, że były one napisane serjo, a nie dla parodji. Wierzy się natomiast zupełnie, że myśl jest tu w istocie nie sobą, lecz tylko mechaniczną wydzieliną mózgu<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Ale po co mamy sięgać aż tak daleko? Duchowi potomkowie i spadkobiercy tych zaiste metafizyków jaskiniowych żyją i działają dotąd: Haeckel i jego „absurdy“ Platona (dosłownie), jego wywody o Descartes'cie i jezuitach, o duszy w komórce itp. kwiatuszki humorystyki filozoficznej — Monistenbund niemiecki — nasi moniści polscy... „Myśl niepodległa“ dowodziła kiedyś: Albo się jest monistą i mówi się to — albo się jest dualistą i mówi się owo. Pewien człowiek dowcipny, zlewnąwszy, dokończył: Albo się jest człowiekiem myślącym i mówi się zupełnie co innego. Ale my jesteśmy krajem tak nieszczęsnym, że u nas dotąd zwykła apelacja od zabobonu do rozumu musi jeszcze uchodzić za myśl, ba! za postępek.

Jednakże nie chcąc być niesprawiedliwym, albo, co gorsza, święcie oburzonym (niektórym takie święte oburzenie na tępość materializmu i mętno-wzniosłe frazesy o duchu zastępują w zupełności jakąkolwiek określoną filozofię własną), nie należy nigdy zapominać o tak licznych w tej sprawie okolicznościach łagodzących: o tem, że z ostateczności w ostateczność wpada się tak łatwo, o wiekopomnych w istocie zasługach tej epoki na polu nauk przyrodniczych, techniki itd. Mimo to, rzecz prosta, podobne pohańbienie myśli filozoficznej nie mogło trwać długo. Jakkolwiek prostacką i naiwną była ówczesna metafizyka materialistyczna, i ona jednak tylko metafizyką była. Jeszcze nikt dotąd nie widział i nigdy nie ujrzy atomu — podobnie, jak nie zobaczy nikt nigdy chodzącego po świecie logarytmu. Ba! i samej materji, tak przyrodnikom drogiej, nikt dotąd nie miał w ręku, jak nikt jeszcze nie zdołał, ani ktokolwiek zdoła obrobić naprzykład kwasem siarczanym w epruwetce cnotę, albo chemiczną formułę saletry. A przeto taka metafizyka „golarczyków i uczniów aptekarskich“ (Schopenhauer) nie mogła na dłużej wystarczyć. Człowiek jest ssakiem, lecz metafizycznym. Za przewodem Helmholtza w latach 70-ych rozległ się znany okrzyk: z powrotem do Kanta! zaczęła się zwolna era filozofii.

Ale nauczeni smutnem doświadczeniem, filo-

zofowie z fachu porzucili wszelkie „mrzonki metafizyczne“, a nawet najsurowiej sami ją potępiłi. Zajęli się natomiast teorią poznania, historią filozofii, Kantowską filologią. Wspomniane słowa Kanta sprawdziły się zupełnie. W sto lat po ukazaniu się „Krytyki czystego rozumu“ wrzała nad nią w najlepsze wytężona praca. Filozofia krytyczna, teoria poznania, kantyzm stały się oficjalnem wyznaniem przedewszystkiem niemieckich profesorów. Bo we Francji tymczasem kwitnął dalej comtyzm i odnowa budziły się (wcześniej niż w Niemczech) prądy metafizyczne.

I taki stan skromności i wstrzemięźliwości trwał w filozofii długo — poczęści trwa dotąd od czterech lat dziesiątków. A rezultaty dla metafizyki? Materjalistyczna metafizyka żyła i prosperowała wciąż w najlepsze pośród ogółu inteligentnego, a z niej, na podścielisku samych nauk ścisłych, lecz w oderwaniu od wszelkiej tradycji filozoficznej i niezależnie od niechających nic o metafizyce słyszeć filozofów z fachu, myśl metafizyczna rozwijała się dalej i powoli nawet pogłębiała. „I w ten sposób, pisze Wundt, zachodzi oto szczególne widowisko, iż w tej właśnie chwili, gdy się przypuszcza, że starą metafizykę złożono do grobu, nieznacznie powstaje nowa, która wprawdzie za nic nie chce niekiedy za taką uchodzić, a'e która nosi na sobie tak oczywiste cechy właściwe metafizyce wszystkich czasów, że

chętnie czy niechętnie, ale musi się zgodzić być do niej zaliczoną. A tworzą ją „chemicy i fizycy, zoolodzy i fizjologowie itd. 1,„). Ta metafizyka to znana energetyka Ostwaldowska, to nieudolny, ale junacki szczebiot metafizyczny wielkiego skądinąd zoologa Haeckla, to rozpowszechniony dziś tak bardzo monizm, który właściwie tyle się tylko różni od materializmu, ile według znanego dowcipu komiwojażerów woda selterska od sodowej. Wundt do metafizyki tej, jako odmianę krytyczną, zalicza zresztą i filozofię Macha. W tem ma zapewne trzy czwarte słuszności.

Ale podobny, jak ten, stan rozdwojenia i obcości pomiędzy filozofią fachową, a metafizyką kół naukowych i inteligentnych, dłużej utrzymać się nie da. Z jednej strony przyrodnicy, jak Driesch<sup>2)</sup>, przechodzą na czystą filozofię, z drugiej – pośród filozofów z fachu zaczyna się powoli świt metafizyczny. Już w 1896 roku jeden z najkonsekwentniejszych przedstawicieli t. zw. filozofii immanentnej, dochodzący aż do solipsyzmu teorjo-poznawczego, R. v. Schubert-Soldern pisał we wstępie do dzieła „Das menschliche Glück und die soziale Frage“ : „Wielu, a nawet większość będzie zdania, że z punktu widzenia teorjo-po-

---

1) Kultur der Gegenwart. Cz. I. Oddz. VI. str. 105.

2) Znany zoolog, neowitalista, obecnie profesor filozofii przyrody w Heidelbergu.

znawczo-solipsystycznego niemożliwa jest żadna metafizyka, czyli że metafizyka jest zawsze transcendentną. Po dojrzałym namyśle nie mogę przyłączyć się do tego zdania. Oto są moje dowody; byłbym bardzo rad, gdyby stały się one punktem wyjścia dla naukowego tej sprawy wyjaśnienia". Ale podówczas jeszcze w Niemczech rzecz była przedwczesną. We Francji, gdzie to wszystko innemi szło drogami, gdzie krytycyzm i teoria poznania — ta zamaskowana metafizyka intelektualistów, nigdy nie panowały aż tak samowładnie i tak jak w Niemczech nieomal scholastycznie, w tej Francji, która pomimo rzekomej swej degeneracji zawsze przodem kroczy, proces omawiany odbył się wcześniej, łatwiej. Pierwsza książka Bergsona wyszła w roku 1888<sup>1)</sup>.

Ale i w Niemczech, jakżeśmy mówili, zwrot ku metafizyce w ostatnich latach silnie się zaznacza. Nigdy właściwie nie ginęła ona doszczętnie; jest to dla niej zgoła niemożliwe. Mówią i o niej, że jest, jak feniks, co z własnych swych popio-

---

<sup>1)</sup> A mianowicie „Essai sur les données immédiates de la conscience“. Druga „Matière et mémoire“ w roku 1896, trzecia, główne dzieło Bergsona, „Evolution créatrice“ w 1907. Prócz tego „Śmiech“ — genialna ilustracja bergsonizmu (istnieje przekład polski) w r. 1900. Niniejszy zaś „Wstęp do metafizyki“ drukowany był w N. I. „Revue de la métaphysique et de la morale“ za r. 1903. Tamże w r. następnym (1904) bardzo ważny artykuł o paralelizmie psycho-fizycznym.

łów wciąż się odnowa rodzi. Ale ściśle rzecz biorąc, popiołów nie bywa tu właściwie nigdy, gdyż i samo przeczenie jest przeważnie tylko pewną swoistą odmianą twierdzenia. Reakcja materialistyczna była wskrós metafizyczną. Ale i z pośród fachowych filozofów już między rokiem 1850-ym a 60-ym zabłysnął na dłużej Schopenhauer, niby jadowita i żałobna gwiazda; a zaraz po nim Hartmann, potem Nietzsche; nieco wcześniej Fechner skupiał dokoła siebie gromadkę stronników i czcicieli, metafizykował Lotze. Tęsknoty metafizyczne przenikały zwolna i przenikają dalej sfery specjalistów. Niezmiernie znamienym jest pod tym względem Lipps, w szerokich kołach znany dotąd przeważnie, jako psycholog, a zwłaszcza estetyk. W wydanym przez Windelbanda ku czci Kuna Fischera dziele zbiorowem pt. „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts“, ogłosił on zarys filozofii przyrody, której myśl przewodnia brzmi, że natury inaczej pojąć niepodobna, jeno przypuściwszy, że w jej podstawie leży boska wszechświadość. Tu inteligentna i pozbawiona przesądów publiczność nie wie, co ma myśleć, a moniści, wśród których Bóg ma osobistych wrogów, bowiem inaczej, niżli osobiście, jako starego pana z siwą brodą, oni go sobie zwykle nie wyobrażają, że zgrozą zatykają uszy lub uśmiechają się lekceważąco, z współczuciem, pobłażliwie — względnie do temperamentu. Ale pogłębienie myśli metafizycznej — od ich metafizyki naiwnej (Wundt zwie

ją mityczno-poetycką) do opartej o tradycję filozoficzną i o całokształt nauk (a więc i nauki o duchu, nie tylko przyrodnicze), słowem o całokształt i najwyższe szczyty życia historycznie-kulturalnego, idzie i musi iść naprzód.

Na ostatnim kongresie filozoficznym w Heidelbergu przewodniczący Windelband powiedział w przemówieniu wstępnym: Coraz jaśniej-  
szem staje się, że „droga filozofii do poglądu na świat poprzez krytykę nauk nie wyklucza bynajmniej żywego związku pomiędzy filozofią a rzeczywistością. Bowiem, gdy filozofia mówi — z jakimkolwiek zresztą wynikiem — o takim stosunku skreślonego przez naukę obrazu świata do rzeczywistości, że w nim jest tegoż prawda, to musi ona mówić właśnie i o samej tej rzeczywistości. Słowem, nie można myśleć o stosunku świadomości do bytu, aby nie myśleć przy tem i o samym bycie: i w tym sensie niema teorii poznania, któraby nie oznaczała metafizyki“<sup>1)</sup>. A przeto ci, co byli dla metafizyki jedynymi przeciwnikami serjo, zaczynają powoli zmieniać stanowisko. Już nie wystarcza teoria poznania ani psychologizm, ani antipsychologizm; oznaki nowej ery metafizycznej mnożą się coraz bardziej. Pragmatyzm podkopuje zwolna scholastykę racjo-

---

<sup>1)</sup> Bericht über d. III. Internation. Kongres für Philosophie, hrsgb. v. Elsenhans. 1909. str. 58.

nalistyczną i sam zmuszony jest przez to pogłębiać myśl swą naogół dosyć po dziennikarsku płytką. Wśród biologów rozwija się neowitalizm, który, nie przesądzając, czym jest dla nauki ścisłej, ma jednak to do siebie, że przedstawiciele jego są mniej więcej o sto procentów głębsi pod względem myślowym od mechanistów, którzy i myślenie zmechanizowali. Wzgardzona zarówno przez fachowych filozofów-kantystów, jak i przez przyrodników, filozofja przyrody, jakieśmy widzieli, do czci powoli zostaje przywracana. Takich oznak więcej przytoczyćby można. Jeszcze raz stwierdza się odwieczna prawda, że metafizyki zabić niepodobna, że jak mówi Hartmann, z ostatnim człowiekiem dopiero umrze ostatni metafizyk. — Możliwoby przeto śmiało zastosować do metafizyki słowa, które Horacy wyrzekł o naturze, iż „widłami ją wygnaj, a przecież w końcu wróci“. Bo snadź częścią składową samej natury ludzkiej są metafizyczne nasze potrzeby i dążenia, a natura ta jest — cóż robić? — znacznie głębszą, niż się to zwykle podoba przyjmować przeważnie tak krzykliwym przeciwnikom wszelkiej myśli metafizycznej. Więc chyba darmo przeciw ościeniowi wierzczać. Czyż nie logiczniej będzie przyjąć ją wraz z całą swą niedoskonałością, jeśli ta nazwa wogóle sens posiada, aby i nią także i jej najgłębszem odbiciem — wciąż zmiennymi i wciąż powstającymi dążeniami metafizycznymi — żyć

możliwie pełnie, po ludzku, świadomie? Aby i z nich wyciągnąć wszystko, co tylko można, w walce o przyszłość świata. Kultura nasza na tem tylko zyskać może. Driesch mówi w przedmowie do niemieckiego wydania swej „Filozofji natury organicznej“: „Filozofja niemiecka była wprawdzie długo w więzach teorii poznania i psychologii. Mnożą się jednakże oznaki, zwłaszcza w młodem pokoleniu, że rodzi się potrzeba krytycznie ufundowanej filozofji przyrody, a ta jest zawsze wrotami do metafizyki. Więc może i filozoficznie biorąc, dzieło to się zjawia we właściwym czasie. Oby i dla szerszych kół inteligencji w Niemczech posłużyło ono, jako przeciwwaga przeciwko płytkiemu popularnemu monizmowi naszych dni. Jest to już po prostu kwestja kulturalna“. I tak jest w istocie. Stoimy wobec nowej fali metafizycznej, którą też z radością powitać winniśmy.

Bo że jest ona zjawiskiem pożądanem, tego rękojmią dostateczną przeszłość. Być może, a nawet z pewnością, w metafizyce niepodobna nigdy marzyć o ścisłości ani pewności innych nauk (czy zresztą one same, z wyjątkiem formalnych, są aż tak pewne, jak się to przypuszcza, albo przynajmniej, czy pewność ich tej jest natury, za jaką zwykł ją podawać racjonalizm?). Być może, iż metafizyka, jak i filozofja wogóle, musi się zadowalać tylko prawdopodobieństwem. Być może,

iz osobistość poszczególnych myślicieli w metafizyce odgrywa większą, niż gdzieindziej, rolę (nawet tak jest z pewnością). Być może, iż metafizyka zależy całkowicie od stanu wiedzy, moralności, zwyczajów, układu społecznego i wogóle kultury każdej epoki, co ją rodzi; że powiedzenie Hegla o filozofji, iż jest ona „swym czasem, ujętym w pojęcia“, do metafizyki stosuje się właściwie; że jest metafizyka tylko symptomatem stanu epoki, wykładnikiem jej wiedzy, wiary, kultury, sił twórczych... Wszystko to być może, ale fakt mimo to pozostaje faktem: Wszystkie wielkie epoki miały zawsze wyraźną i sformułowaną metafizykę swoją, wszelka siła duchowa rodzi ją niechybnie. — I jest z nią, jak z miłością. Bezsilni, prawda, iż ją parodjują tylko swemi przesadzonemi a bezpłodnemi wzdychaniami, albo też są do niej zupełnie niezdolni i pozostają zdala — zimni, zrezygnowani, gardzący, urażeni, lecz zawsze bezsilni. Ale pełnych życia, pełnych mocy twórczej któż i cóż od niej wstrzyma? Sama ich moc przechodzi w nią, organizując najdalsze sfery życia, najwyższe szczyty ducha. Mów zakochanym o marności uciech, o znikomości życia; mów metafizykowi o słabości rozumu, o niepodobieństwie rozwiązania, albo nawet o nieistnieniu żadnej zagadki bytu. Będą słuchali, zgodzą się może nawet na racje logiczne, przyznają, że prawda — tak — cóż robić?... by dalej robić —

swoje. I będą mieli słuszość. Wszelka rezygnacja jest tylko słabością, a słabość nie kocha — przynajmniej płodnie, twórczo; zaś metafizyk jest w metafizyce swojej, jak Kant, zakochany. Cóż z tego, że nikt nigdy nigdzie itd?... Jeszcze nie było dotąd człowieka, co nie umarł; ale i nie będzie aż po koniec świata człowieka, coby nie chciał żyć. Chyba, że go tej chęci pozbawi to, co mu ją dało i co ją w nim codziennie od nowa rodzi.

A przeto tak jest i z metafizyką także. Wszelka szczerą, silną i twórczą działalność duchową nieubłaganie w końcu do niej wiedzie<sup>1)</sup> — więcej: już ją poniekąd naprzód w sobie kryje. I jeśli nieświadomie, to tem gorzej dla niej; metafizykować przez to nie przestaje, świadkiem choćby Haeckel, Ostwald i tylu innych. Może conajwyżej, jak to agnostycy czynią, o zagadnieniach metafizycznych nie chceć świadomie my-

---

<sup>1)</sup> Ale nie odwrotnie. Dlatego też bardzo łudzą się ci, co myślą, że dość jest powtarzać metafizyczne zdania i tęsknić do „głębi“, albo wogóle metafizykę „uznawać“, lub nawet jakąś jedną przyjąć, aby czemś być, czemś stać się, coś robić, coś znaczyć. Jak życia na raty, tak z życia zrodzonej i zadanie swoje w niem spełniającej metafizyki do zbycia ani w prenumeracie niema. Nawet przyjęcie cudzej musi być twórcze czynne, jeżeli nie ma ona być tylko schronieniem, dokąd się ucieka przed własną do życia niezdolnością. Stąd najnaiwniejsza nawet metafizyka Haeckla, życiowo biorąc, jest wiele więcej warta od najwznioślejszych mistycznych majaczeń.

śleć. Ale chowanie głowy w piasek nigdy na nic się nie przyda. Poczucie tajemnicy istnienia jest w nas równie realne, jak samo istnienie; a nawet co więcej, niepodobna wyobrazić sobie świadomości w formie intelektu, w której skład konieczny nie wchodziłoby już przez to samo poczucie dziwu i tajemniczości własnego istnienia, owo „*θαυμάζειν*“ filozofów greckich. I w tem znaczeniu zaświat stanowi, rzecby można, część składową świata. Cóż więc, że jest utworem zmiennym i niepewnym? Jest w tej zmienności i niepewności swojej jednym z najwartościowszych tworów kulturalnych. Stary Goethe mawiał, że świat przez rozum ludzki nie dzieli się bez reszty. Tak, — ale dzielić zawsze i nie pytając o to, czy zostanie reszta, jest rzeczą jedynie rozumu tego godną i którą czynić musi (zapewne właśnie z woli owej reszty), gdy rozporządza pełnią swych sił przyrodzonych. I mówił jeszcze Goethe, że można czcić w cichości, czego się nie da zbadać. Ale to nastrój na stałe zbyt bierny. Metafizyka jest czynną, ludzką, ka'egzochen ludzką postacią czci owej, jest wieczną próbą racjonalizowania irracjonalnego, która się dla nas zawsze tem konieczniejszą staje, im jest w nas właśnie sama owa strona irracjonalna i im silniejszą, wyższą nasza kultura duchowa, a to nietylko pod względem intelektu, lecz woli uczucia. I próżno tutaj o mistyce mówić i mistycyzmem straszyć. Metafizyka

może w mistykę przechodzić wyrodniejąc. Jest rzeczą oczywistą, że hipnotyzowanie się tajemniczością bytu i metafizyczne wzdychania do „głębin“ są to bezpłodne: prawdziwa głębia — rzeczywistość nasza. Jest rzeczą aż nazbyt znaną, że wszelka twórczość, więc i metafizyczna, wyrwana z każdorazowego całokształtu kulturalnego i historycznego, zawisa w próżni, rozprasza się w mgłę majaczeń i staje okazem z tego dziwnego składu osobliwości, który przytyka do dziedziny istotnej, wspólnej kultury ludzkiej i tak jest drogi wszelkim wykołajeńcom ducha. Ale też metafizyka nie musi mieć z tem ani źdźbła wspólności. Od biedy rzec można, że posiada ona zawsze pewien punkt mistyczny — miejsce, gdzie umysł zarzuca kotwicę w dno nieznane, by się ugruntować w ludzkim racjonalnym świecie. Ale pozatem mistyka jest dla metafizyki tylko wiecznem niebezpieczeństwem, jak chaos dla kosmosu, jest bezładnym i niekarnym wyrazem tego, co tamta chce dać opanowane, o ile za każdym razem stać nas na to; jest losem rozumu, który wpadł na głębię, ale oniemiał z tego, lub tylko bełkoce. Nie wolno może więcej, niż raz, apelować do irracjonalności, bowiem odwoływanie się do niej na stałe jest tylko dowodem lenistwa lub słabości. Ale raz kiedyś do niej odwołać się trzeba.

Jednorazowa apelacja od rozumu — dla tych, co i do rozumu również umieją apelować, od form psychiki naszej do wiecznie obecnego, choć nigdy całkowicie nienazwanego faktu, co je ciągle rodzi i każe nam wysiłkiem utrzymywać je i dalej rozwijać, wciąż jest nieuniknioną. Myśl, jak walczący bataljon — rezerwy, musi czuć za sobą oparcie o byt jakiś; przyczem pod bytem rozumiemy tu tylko to, co nas ogranicza, a co samo w sobie może być bodaj zaprzeczeniem zwykłego znaczenia tego słowa. A stosunek pomiędzy nami a tym bytem nie może być żadną miarą tylko wrogi, jak to czasami, a nawet na ogół zdaje się przypuszczać pewien, zresztą istotnie głęboko pomyślany, rodzaj znanej u nas „filozofji pracy“. Zaś przedewszystkiem jakiś byt, rzeczywistość, realność pozaświadomościowa nie może żadną miarą uleść zaprzeczeniu. Najbezpośredniwszem, najgłębszem poczuciem świadomości naszej jest jej zależność. Udziałem samej sobie pozostawionej myśli staje się prędko sprzeczność, sofizmatyczna lub scholastyczna sztuczność, w rezultacie: bezpłodność i samotny tragizm. Los Maxa Kauffmanna i bezowocność kulturalna całej t. zw. filozofji immanentnej w Niemczech najlepszym tu dowodem. A znów udziałem myśli, która nie zgłębia, lub której się zdaje, że wszystko już tutaj zgłębiła „naukowo“, staje się bezwład, płaskość i śmiesznie naiwna nieświadomość siebie.

Zaś świadomość jest rzeczą par excellence ludzką. W rezultacie przeto powiedziećby można, że wszelkie silne, pełne i twórcze życie musi wychować w sobie bojowników metafizycznej świadomości. Powodzenie, wpływ i znaczenie bergsonizmu dla naszej epoki wyraźnie o tem świadczą. Albowiem myśl nasza zawisa nad otchłanią i kto przestaje czuć to, czyja myśl przestaje drżeć w zawieszeniu przez wieczną wolę życia nad wieczną głębią świata, ten żyć duchowo właściwie przestaje. Wszystko poza tem — to kolekcjonerstwo. Często użyteczne, czasami bezpłodne, lecz zawsze należące do tego balastu, którego życie, zda się, potrzebuje na podobieństwo statku powietrznego, i który samo wciąż dla siebie stwarza.

Ale nad tem wszystkim nie czas i nie miejsce tutaj bliżej się zatrzymywać. Wystarczy nam stwierdzić, że jeżeli nawet metafizyka jest tylko, jakśmy mówili, tem, czem być ona w istocie się zdaje, a mianowicie wykładnikiem sił twórczych epoki, świadectwem jej stanu intelektualnego, etycznego, wogóle kulturalnego i t. d., jeśli jest tylko oznaką, symptomatem, to, sądząc z całego dotychczasowego doświadczenia historycznego, jest ona symptomatem lub zapowiedzią rzeczy wysoce pożądaných. Gdy wyzwalając się z więzów scholastyki, powstawała nauka nowożytna, powstawały z nią razem wielkie systematy

metafizyczne Descartes'a, Hobbes'a, Leibnitz'a, Spinozy. Gdy się oswabadzała z więzów i rozwijała sztuka nowoczesna, gdy zakwitła, cokolwiek o tem myśleć, pysznym kwiatem romantyzmu, myśl metafizyczna niemniej bujnie kwitła. I tak dalej — zawsze. A któż zechce twierdzić, że metafizyka nie była wszystkich tych epok częścią składową integralną, potrzebną, niezbędną? Jest ona zawsze koniecznym przedłużeniem światła wszelkiej silnej świadomości twórczej w noc, która ją rodzi.

Przeto i dziś jest ona objawem pomyślnym. Niesie zwycięstwo nad jałowością spekulacji czysto racjonalistycznych, scholastyki skrajnego antypsychologizmu, stanowiska wyłącznie świadomościowego, pozytywistycznego psychologizmu a outrance, t. zw. filozofji immanentnej, naiwnych bredni wszelkiego „naukowego“ materjalizmu i t. d., ile ich tam jeszcze jest i jak się zowią te wszystkie już nie siedm, ale siedmdziesiąt siedm współczesnych grzechów głównych przeciwko żywej prawdzie życia. Jest zwiastunem pogłębiania się życia duchowego epoki wogóle, nawiązaniem nici z tradycją myślową lepszych czasów, gdy myśl nie była tylko dodatkiem do retorty albo kompleksu czuciowych elementów. Więc choć epoka nasza z jej kapitalizmem, militarzmem, kabaretyzmem, kabotynizmem i t. d. nieświatne pod tym względem zda się wróżyć nam

nadzieje, wszelako — tem bardziej pożądanym gościem powinna być dla nas ta powrotna fala myśli metafizycznej, którą czas nam niesie.

Imię Bergsona stoi bezsprzecznie u szczytu tej powrotnej fali. Mówić, kim jest on, rzecz to więcej, niż zbyteczna. Należałoby raczej zacząć już przypominać, kim mimo wszystko nie jest. Moda na Bergsona zaczyna być chwilami aż denerwującą. Największy myśliciel w myślach bałwochwalców staje się bałwanem; przykład Nietzschego i nietzscheanistów jest odstraszać. Zapewne, Bergson nic temu nie winien. Lecz tak się złożyło, że pewne pojęcia jego filozofii odpowiadają najgorętszym pragnieniom i najgłębszym instynktom epoki współczesnej. A epoka nasza do chlubnych nie należy.

Gdy przyjrzeć się baczniej przedstawicielom jej szczytów kulturalnych, odnosi się wrażenie, jak gdyby życie współczesne w niejednej dziedzinie zakłęśło pod jakiś normalny poziom koniecznej, minimalnej siły, czynu, spokoju, płodności, twórczości. I czuje to, strasznie czuje. Skarży się głosem poetów, żali się rozpacznie i histerycznie miota tonami kompozycji muzycznych, wzywa samo siebie do powstania płomiennym krzykiem etycznych nawoływań, pogardy współczesności, wysiłków w wielką przyszłość. Przyszłość ta w snach niemocy i w snach o potędze urasta do jakichś nadludzkich rozmiarów; terażniejszość maleje tak,

że staje się wstrętną i tylko wzgardy godną, a głosy nawołujących chrypną z oburzenia i zachwytu; myśl rwie się, za gorączką uczuć nadążyć niezdolna. A jednak wszystko to jest wyraźnie nie tem, o co właściwie chodzi, i coby właściwie mówić należało, i coby się mówiło, gdyby stanąć na poziomie. Wokół pełno widm, które tylko smętnie udają ludzi, i jeszcze od nich stokroć straszniejszych upiorów, które gwałtem ludźmi zostać pragną.

W takich czasach zawsze rozlegać się musi krzyk o czyn, o twórczość, pracę, odpowiedzialność, do których życie wklęsnięte pod poziom normalny, albo lepiej może: minimalny, nie jest zdolne, a których potrzebę tembardziej przeto czuje, ile że siły, pełni i płodności życie domaga się zawsze i wszędzie, począwszy od aktu płciowego, a skończywszy na akcie koncepcji geniusza w arcytworach myśli, uczucia, wyobraźni. W takich też czasach zawsze wyrasta do niebывałych rozmiarów uwielbienie sztuki, jako rzeczy per excellence spontanicznej, twórczej. Wielbi się twórczość niezależnie od treści i dziedzin, w których się ona objawia. Nawet wielcy złoczyńcy, przestępcy, mordercy, stają się bohaterami, znajdują czcicieli. Bo czi się i wielbi wszelką siłę niezależnie od jej kierunku — co, że jest nonsensem, nawet fizyka uczy, albowiem siły bez kierunku niema. Ale aby umieć cenić kierunki,

wartości, trzeba samemu mieć już moc wartości tworzyć, a nie jeno wzdychać do nich „de profundis, in hac lacrymarum valle“. Więc z drugiej strony, jako przeciwwagę, tworzy się czyste filozofje wartości, byt się rozpuszcza w powinności. Rozwija się też jakaś głęboka nieufność do rozumu, natury i rzeczywistości, podczas gdy z drugiej strony antynomiczność zaostzonego myślenia występuje w całej pełni, albowiem „wola myśli“, jak i wszelka wola i jej wpływ kierowniczy, organizujący słabnie. Wywiera to wrażenie, jakgdyby natura tym, którym odmówiła sił do przewycięzania przeszkód, dała w zamian przynajmniej zdolność przewidywania wszystkich najskrajniejszych, najdalszych przeciwieństw, aby ich uchronić od najgorszego wroga słabych — niespodzianki. I oto zdolność ta szaleje w pustce. Powstaje to, co Simmel kiedyś okolicznościowo i oczywiście w zgoła innym sensie nazwał zbyt mało dotąd uwzględnianymi „tragedjami poznania“. A przeto rozum w końcu idzie w poniewierkę, natomiast np. na jakimś jednym spostrzeżeniu z psychologii twórczości miłosnej albo artystycznej buduje się całe myślowe systematy. Bożyszczem przeto staje się przesadny irracjonalizm, magja i tęsknota do głębin istnienia, gdyż do pracy nad jego racjonalną i powszedniejszą stroną braknie sił i chęci. Rozluźniają się więzy intersubiektywne. Powstaje epoka „rozsztukowania“

dusz i epidemicznego poetyzowania, sonetyzowania i wogóle literaturomanji i artystomaństwa, epoka samotnych tęsknieli, wyklętych poetów, wypaczonych genjuszów, genjalnych straceńców, wiecznych buntowników, magów, wegetarjanów, napoły proroków, napoły maniaków, teologów, buddystów, błędnych ogni, wielkich kapłanów doktryny — i któż to zresztą wszystko przeliczy, opowie! A nawet czy warto? Rzecz jasna, że ma to swe głębokie przyczyny społeczne i co najgorsza, wpływ ich sięga tak daleko, że nawet najlepsi i najsilniejsi nie są od zatrucia wolni.

I otóż rzecz szczególna, jak bardzo filozofja Bergsona zbiegła się z powyższym kierunkiem epoki. Tak bardzo, że jego, który nie napisał bodaj ani słowa w ścisłym znaczeniu tego wyrazu popularnie, który bodaj ani razu nie zabierał głosu w sprawach aktualnych, albo choćby tylko wogóle dotyczących kultury, etyki, życia społecznego i historycznego, jego właśnie epoka nasza uczyniła, albo właściwiej w najlepsze dziś czyni — swoim filozofem. Jest to bodaj największa i nieomal jedyna plama na Bergsonie, choć on jej sam nie winien. Dla iluż ludzi stała się zbawieniem nauka o tem, że nic gotowe nie jest dane! Nic — a przeto również i ich rzeczywistość! A iluż pragnących i łaknących zbawienia, iluż tak dziś licznych indywidualistów bez indywidualności nie czepia się poły tego wielkiego myśli-

ciela! Jakaś pani Coignet z Paryża na ostatnim kongresie filozoficznym w Heidelbergu spodziewa się od Bergsona odrodzenia religii. „Ewolucja twórcza“ jako modlitewnik! Tylko patrzeć, jak wokół irracjonalizmu bergsonowskiego powstanie cały gabinet osobliwości mistycznych i innych. „Intuicja“ jest rzeczą ogromnie wygodną: uwalnia od pracy, no i od kontroli. Napróżno Bergson pragnąłby tłumaczyć, iż jego intuicja właśnie wysiłku wymaga — nawet „uciążliwego“, nawet „bolesnego“. Wysiłek ten jest również, jak ona, niesprawdzalny, a rezultaty... czem mierzyć rezultaty, gdy się umysł obniża do poziomu tylko narzędzia i środka?..

Tu jest niebezpieczeństwo poglądów Bergsona. Oczywiście, nie dla filozofji ani poważnej naukowej myśli. Tam Bergson ze swą analizą czasu, związaniem teorii poznania z teorią życia, krytyką wspólnego podłoża za najdalsze dotąd uważanych teorii, ze swem nowem oświetleniem pojęć inteligencji, instynktu, nicości, porządku itd. itd., a przede wszystkim z tym swoim pędem twórczym, który prąd kulturalny wokół siebie tworzy, ma zapewnione dla się nieśmiertelne miejsce pośród pierwszorzędných myślicieli świata. Tam jego wpływ dopiero zaczyna się dzisiaj, tamtędy wsiąknie też i on — właściwy do wielkiego skarbcza żywych wartości kulturalnych. Lecz tym

czasem jest modny, zwłaszcza wśród dyletantów, aż do bałwochwalstwa.

Bardzo rozpowszechniony jest następujący typ rozumowania. Coś mi się majaczy, coś czuję, przeczuwam, domyślam się, podejrzewam, dlaczego jednak — z tych czy innych względów nie mogę znaleźć jasnego wyrazu. Wtem spotykam książkę (ewentualnie dzieło sztuki), gdzie to coś właśnie jest, lub mnie się zdaje, że jest wyrażone tak, jak przeczuwałem. Stąd wniosek oczywisty: autor jest genialny! Tymczasem należałoby się jeszcze głębokoko zastanowić, czy należy i warto szukać i wielbić choćby najgłębszy wyraz tego, czym jesteśmy, albo co nam się tego wyrazem być zdaje; czy też dążyć raczej do przewyciężenia, unicestwienia lub zmiany owej rzeczywistości naszej na swej własnej drodze, a cudzą genialność zostawić w spokoju. Może ona polega na czemś zupełnie innym, niż się to zbyt łatwym entuzjastom zdaje. Niezawsze to, co najbliższe i najnowsze, jest przez to samo już najwartościowszem. Życie jest w gruncie rzeczy stare, bardzo stare i kto wie, czy zachodzące na jego powierzchni wahania i ich odbicia intelektualne są rzeczą najważniejszą, czy poprzez nie właśnie sięgać nie należy do jakiejś głębszej jego istoty podstawowej oraz do jej dziejów.

Ktoby się chciał poznać z filozofją Bergsona i poglądami na nią, nie uciekając się do studjo-

wania jego prac oryginalnych, które wymagają nieraz, jak np. w „Ewolucji twórczej“, dużego zapasu wiedzy przyrodniczej i filozoficznej, a ich popularność jest raczej pozorną, temu polecić można nie orlego lotu wprawdzie, lecz sumienną rozprawę A. Steenbergen'a: „Henri Bergson's intuitive Philosophie“. Jena 1909 (2'80 Mr.); dalej krótkie studjum profesora uniwersytetu brukselskiego, G. Dwelshauvers'a, — pt. „Raison et intuition étude sur la philosophie de Henri Bergson“ 1906 (około 2 fr.); obszerny artykuł Kronera: „Henri Bergson“, w Nr. 1 międzynarodowego czasopisma „Logos“, oraz doskonały artykuł J. Gaultier'a: „Le réalisme du continu“, w Nr. 2 „Revue philosophique“ z r. b. (1910). Zwłaszcza też ten ostatni jest sformułowaniem bodaj że najpoważniejszych zarzutów przeciw Bergsonowi. Bo zarzucają mu fachowcy wiele: że w systemie jego niema miejsca na poznanie; że hipostazuje czynność podobnie, jak np. Plotyn był hipostazował; że poglądy jego są nienowe; że jego intuicja przypomina zupełnie Schellingowski ogląd intelektualny i t. d. Nawet najzyczliwiej dla Bergsona usposobiony Windelband nie mógł się powstrzymać, aby w przedmowie do niemieckiego przekładu „Materji i pamięci“ nie przypomnieć, iż analogiczne poglądy na rolę intelektu i intuicji wypowiedział już mistyk Poiret w XVII wieku. Co się tyczy zarzutów nieoryginalności, to z nimi — podobnie, jak z po-

woływaniem się na tak drogi niechcącym i nie-  
umiejącym myśleć „zdrowy rozsądek“ — już się  
był w swoim czasie w nieśmiertelny sposób za-  
łatwił Kant we wstępie do „Prolegomenów“, a mia-  
nowicie też przepowiedziawszy naprzód na wszy-  
stkie czasy wszystkim tego rodzaju krytykom,  
że dla nich nic nowego nigdy nikt nie stworzy.  
Zresztą do wszelkich podobnych zarzutów stosuje  
się wyborne :

„Biada tym, co przed nami to samo mówili !

Myśmy to rzekli lepiej i w właściwszej chwili“.

To też gdy pamięć o różnych bardzo mądrych  
fachowcach dzisiejszych zaginie doszczętnie, a o bał-  
wochwalcach pozostanie tylko bardzo ogólnikowe  
i smutne wspomnienie, można być tego pewnym,  
że Bergson będzie wówczas jednym z klasyków  
filozofii, a dzieła jego — pomnikiem piśmiennictwa  
europejskiego. Taka jest moc geniuszu prawdzi-  
wej twórczości.

Pozostaje dodać kilka słów o przekładzie.  
Tłumaczenie Bergsona jest albo rzeczą bardzo  
zwyczajną i łatwą, albowiem styl tego świetnego  
pisarza odznacza się jakąś przedziwną prostotą  
przy całym swoim kunsztownym bogactwie, albo  
też bardzo trudną, gdyż prostota stylu bergso-  
nowskiego jest tak swoistą i oryginalną, jak pro-  
stym i swoistym, więc do oddania trudnym, bywa  
niekiedy jakiś kształt organiczny, który w swej  
prostocie jest jednak wyrazem nader złożonych

procesów wewnętrznych. Dość jest przeto choć trochę posiadać to potrzebne tu ucho wewnętrzne, by według znanego powiedzenia włoskiego czuć się nietyle tłumaczem, co zdrajcą. Zwłaszcza też, gdyby chcieć być zupełnie dosłownym. Przekład dosłowny bywa bardzo często przeciwieństwem przekładu — nawet, gdy nie fałszuje w sposób oczywisty.

Zresztą, szczerze mówiąc, metafizyków podobnie, jak poetów, najwłaściwiej jest zawsze czytać w oryginale, albo co jeszcze lepsza, słuchać ich żywego słowa. Albowiem organem myślenia metafizycznego jest bezwarunkowo zawsze cały człowiek.

*K. Bł.*

---

## I.

Porównyując z sobą definicje metafizyki i koncepcje absolutu, znajdujemy, że pomimo bijącej w oczy rozbieżności zdań filozofowie utrzymują zgodnie, iż są dwa do głębi odmienne sposoby poznania jakiejś rzeczy. Pierwszy przypuszcza, że się rzecz tę obchodzi dokoła, drugi — że się w nią wchodzi. Pierwszy zależy od punktu widzenia, jaki się zajmuje, i od symboli, w których się wyraża. Drugi z żadnego punktu widzenia nie wychodzi i symbolami się nie posługuje. O pierwszym rodzaju poznania mówimy, że pozostaje ono w granicach względności, że jest *r e l a t y w n e*; o drugim — gdzie jest to wogóle możliwe — że osiąga bezwzględność, że jest *a b s o l u t n e*.

Weźmy na przykład ruch jakiegoś przedmiotu w przestrzeni. Ruch ten spostrzegam różnie, stosownie do ze swej strony ruchomego lub nieruchomego punktu widzenia, z którego nań patrzę. Wyrażam go różnie, stosownie do systemu koordynat, osi lub punktów wytycznych, do których go odnoszę, czyli stosownie do języka symboli, na który go przekładam. I z w ę g o *r e l a t y w n y m*

dla tej dwojakiej przyczyny: zarówno bowiem w jednym, jak w drugim wypadku pozostają na zewnątrz samego przedmiotu. — Skoro zaś mówię o ruchu absolutnym, znaczy to, że przypisuję poruszającemu się przedmiotowi posiadanie wnętrza i jakichś stanów jakgdyby duchowych, oraz że z tymi stanami współczuję, że się w nie przenoszę wysiłkiem wyobraźni. Wówczas w zależności od tego, czy przedmiot będzie w ruchu, czy w spoczynku, czy przybierze ten rodzaj ruchu, czy też inny, doświadczenia moje nie będą jednokowe. A będą one przytem niezależne od punktów widzenia, jakie mógłbym wobec przedmiotu zajmować, albowiem będę tu w samym przedmiocie; ani od symboli, na które mógłbym je przełożyć, albowiem wyrzekłem się wszelkich przekładów, by posiąść oryginał. Słowem, nie będę wtedy ujmował ruchu zzewnątrz i, że tak powiem, zostając u siebie, lecz z wewnątrz, w nim samym. Posiądę więc absolut.

Albo weźmy jakąś postać powieściową, o której losach czytam. Powieściopisarz może pomnażać dowoli ilość poszczególnych cech jej charakteru; może jej kazać działać, przemawiać, ile zechce; wszystko to nie zastąpi mi tego prostego i niepodzielnego wrażenia, którego bym doznał, gdybym mógł choć na chwilę przedzierzgnąć się w samą postać. Wówczas, gdyby ze źródła, zdawałyby mi się płynąć naturalnie

jej czyny, ruchy, słowa. Nie byłyby to już jedynie dodatki luźne dołączane do wyobrażenia, którem był sobie wyrobił o postaci, i wyobrażenie to wciąż zbogacające, nigdy go jednak nie czyniąc zupełnem. Za jednym zamachem otrzymałbym postać w jej całkowitości, i tysiące okoliczności, w których się ona jawi, już nie dołączałyby się do mego wyobrażenia o niej, zbogacając je tylko, ale wprost przeciwnie, zdałyby mi się od niej odłączać, z niej wypływać, nie wyczerpując jednak ani nie zubożając przez to jej istoty. — Wszystko, co mi o postaci jakiejś opowiadają, stanowi dla mnie tyleż punktów widzenia na nią. Wszystkie cechy, z których składa się jej opis, a które są zdolne dać mi ją poznać tylko przez tyleż porównań z osobami i rzeczami już mi skądinąd znanymi, są to jedynie znaki, w których znajduje ona dla się mniej albo więcej symboliczny wyraz. Symbole i punkty widzenia stawiają mię przeto nazewnątrz postaci, dają mi z niej tylko to, co ma ona wspólnego z innymi, lecz do niej we właściwym znaczeniu nie należą. Tego, co właściwie jest nią, jej istotą, nie można postrzedz zewnątrz, gdyż z samego określenia jest to rzecz wewnętrzna; ani nie można tego wyrazić w symbolach, gdyż jest to niewspółwymierne z żadną inną rzeczą. Opis, historia i analiza pozostawiają

mię tu w granicach względności. Jedyne utożsamienie się z daną postacią dałoby mi absolut.

I w tem właśnie znaczeniu, lecz tylko w tem, a b s o l u t oznacza d o s k o n a ł o ś ć. Wszystkie fotografie jakiegoś miasta, zdjęte z wszystkich możliwych punktów widzenia, napróżno uzupełniałyby się wzajem do nieskończoności: nie dorównają one nigdy temu plastycznemu wrażeniu, które się otrzymuje, chodząc po samem mieście. Wszystkie przekłady jakiegoś poematu na wszystkie możliwe języki napróżno dorzucałyby odcienie do odcieni i poprawiając się wzajem przez pewnego rodzaju zobopólny retusz, napróżno dawałyby coraz dokładniejsze pojęcie o oryginale: jego wewnętrznej istoty nie oddadzą nigdy. Wyobrażenie, powzięte z jakiegoś punktu widzenia, przekład, dokonany na jakieś symbole, pozostaną zawsze niedoskonałemi w porównaniu z przedmiotem, do którego punkty widzenia stosowano i który starano się wyrazić w symbolach. Ale absolut jest doskonałym przez to, że tem, czem jest, jest on w zupełności.

Z tego samego bezwątpienia względu utożsamiano często a b s o l u t i n i e s k o ń c z o n o ś ć. Gdy z kimś, kto nie umie po grecku, chcę się podzielić tem prostem wrażeniem, które wywiera na mnie jakiś wiersz z Homera, przetłomaczę mu wiersz ten, potem tłumaczenie moje opatrę komentarzem, potem uzupełnię mój komentarz,

i od wyjaśnienia do wyjaśnienia będę się zbliżał coraz więcej do tego, co pragnę wyrazić; lecz w zupełności celu nie osiągnę nigdy.

Ktoś, podnoszący ramię, wykonuje ruch, który on od wewnątrz postrzega, jako prostą jednolitą czynność; ale dla mnie, który patrzę na to z zewnątrz, ramię jego przechodzi przez jeden punkt, a potem przez drugi, a pomiędzy tymi dwoma punktami będą jeszcze inne — tak, że gdy zacznę liczyć, czynność ta może przeciągnąć się bez końca. A więc widziany z wewnątrz, absolut jest czemś prostem; lecz oglądany z zewnątrz, czyli relatywnie, względnie do innych rzeczy, staje się on w stosunku do znaków, które go wyrażają, ową sztuką złotą, której wartości nie wyczerpie nigdy jaka chceć wielka ilość monety zdawkowej. Otóż to, co nadaje się jednocześnie do niepodzielnego oglądu i niewyczerpalnego wyliczania, to zgodnie z określeniem jest nieskończonością.

Wynika stąd, że absolut może być dany tylko w intuicji, podczas, gdy wszystko inne zależy od analizy. Intuicją zwiemy ten rodzaj współczucia albo sympatji intelektualnej, za pomocą której przenosimy się do wnętrza jakiegoś przedmiotu, aby zejść się z tem, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyraźnego. W przeciwieństwie do tego, analiza to czynność sprowadzania przedmiotu do pierwiastków już

znanych, czyli wspólnych temu i innym przedmiotom. Analizować znaczy to więc wyrażać rzecz jakąś za pomocą tego, co nią nie jest. Wszelka analiza jest przekładem, rozwojem w symbolach, wyobrażeniem osiągnięciem na zasadzie kolejnych punktów widzenia, które są tyłomaż punktami styczności przedmiotu nowego, badanego z innymi, które już mamy za znane. W tem swoim wiekuście nie nasyceniem pragnieniu objąć przedmiot, dokoła którego skazana jest krążyć, analiza bez końca mnoży punkty widzenia, aby uzupełnić wyobrażenie zawsze niezupełne, zmienia niestrudzenie symbole, aby udoskonalić przekład wciąż niedoskonały. Ciągnie się przeto do nieskończoności. Ale intuicja — tam, gdzie jest możliwa — jest jednym prostym aktem.

Co przypuściwszy, jest rzeczą oczywistą, że zwykłą czynność nauki pozytywnej stanowi analiza. A przeto nauka operuje przedewszystkiem symbolami. Nawet najkonkretniejsze z nauk przyrodniczych, nauki o życiu trzymają się widzialnej formy istot żywych, ich narządów, ich pierwiastków anatomicznych. Porównywują one z sobą te ich formy, sprowadzają bardziej złożone do prostszych, wreszcie badają czynności życiowe w tem, co jest, że tak powiemy, ich symbolem widzialnym. Ale jeżeli istnieje jakiś środek osiąść rzeczywistość absolutnie zamiast ją poznawać relatywnie, przeniknąć w głąb niej samej, zamiast

szukać zewnętrznych punktów widzenia na nią, mieć jej intuicję zamiast dokonywać jej analizy, wreszcie ująć ją niezależnie od wszelkich sposobów wyrażenia, przekładów albo wyobrażenia jej symbolicznego, — to tem wszystkim właśnie jest metafizyka. Czyli metafizyka jest to nauka, która pragnie obejść się bez symboli.

## II.

Istnieje przynajmniej jedna rzeczywistość, którą wszyscy ujmujemy z wewnątrz, przez intuicję, a nie z pomocą analizy tylko. Jest nią nasza własna osobowość w swym przepływie poprzez czas. Jest nią nasze „ja“, które trwa. Możemy nie współczuć intelektualnie z żadną inną rzeczą. Z pewnością jednak współczujemy sami z sobą.

Gdy obrzucam wewnętrznem wejrzeniem świadomości mą osobowość — przypuśćmy, że beczynną, zauważam zrazu, gdyby stwardniałą korę na powierzchni, te wszystkie postrzeżenia, które otrzymuje ona z świata materialnego. Postrzeżenia te są jasne, wyraźne; układają się one lub mogą być ułożone obok siebie i dążą do grupowania się w przedmioty. Zauważam dalej wspomnienia, stojące w bliższym lub dalszym związku z postrzeżeniami temi i służące ku ich wyjaśnieniu. Wspomnienia te jakgdyby odrywają się od dna mej osobowości, przycią-

gnięte ku obwodowi przez postrzeżenia im podobne; spoczywają one na powierzchni mojej istoty duchowej, nie będąc jednak w dosłownem znaczeniu mną samym. Wreszcie czuję dające znać o sobie dążenia, nawyknienia ruchowe, całe mnóstwo możliwych czynności in potentia, mniej albo więcej ściśle związanych z postrzeżeniami temi i wspomnieniami. Wszystkie te pierwiastki o wyraźnie zarysowanych kształtach zdają mi się tem bardziej odrębne odemnie, im odrębniejsze są wzajem od siebie. Skierowane od wewnątrz ku zewnątrz, stanowią one łącznie powierzchnię kuli, dążącej do rozszerzenia się i rozpląnięcia wśród świata zewnętrznego. Ale gdy skupiam się w sobie i skieruję od obwodu ku środkowi, gdy szukam w głębi siebie tego, co jest najjednociej, najstalej, najtrwalej mną samym, znajduję rychło coś zgoła innego.

Dołem, pod tem skupieniem rzeźbionych kryształów, pod w lód ściętą powierzchnią jest ciągłość przepływu, nie dająca porównać się z niczem płynącym, com kiedykolwiek widział. Jest to kolejność stanów, z których każdy zapowiada to, co ma nastąpić, i zawiera w sobie to, co go poprzedza. W gruncie stanowią one wówczas dopiero wiele stanów, gdym przeszedł już po za nie i gdy się w tył zwracam, by ich ślad oglądać. Bo gdy ich doznawałem, były one z sobą tak ściśle spojone węzłem organicznym, tak głę-

boko ożywione jednym wspólnym życiem, że byłbym nie umiał powiedzieć, gdzie naprawdę któryś z nich się kończy, gdzie inny zaczyna. W rzeczywistości żaden z nich się nie zaczyna i żaden nie kończy, lecz wszystkie przedłużają się, wchodząc jedne w drugie i jeden ciąg stanowiąc.

Jest to, jak kto woli: odmotywanie nici z kłębka, albowiem niema istoty żyjącej, któraby nie czuła, że zbliża się zwolna do końca swej roli; żyć znaczy się starzeć. Ale równie dobrze jest to ciągle nici na kłębek nawijanie, albowiem przeszłość nasza idzie w trop za nami i wciąż się rozrasta, bez przerwy wchłaniając po drodze terażniejszość; świadomość znaczy: pamięć.

W gruncie nie jest to jednak ani nawijanie, ani odwijanie, albowiem obydwie te obrazy wywołują w nas wyobrażenie linii lub powierzchni, których części są z sobą jednorodne i mogą być jedne na drugie nałożone. Otóż dwóch momentów identycznych u tej samej istoty świadomej niemasz nigdy. Weźcie najprostsze jakieś uczucie; przypuście, że jest stałe; każcie mu pochłonąć całą osobowość: świadomość, która będzie mu towarzyszyła, nie zdoła pozostać identyczną sama z sobą w ciągu dwu chwil kolejnych, ponieważ chwila następna za obrębem poprzedniej zawiera zawsze wspomnienie, które tamta jej pozostawiła! Świadomość, posiadająca dwa momenty iden-

tyczne, byłaby świadomością bez pamięci. Ginęłyby więc i odnowa rodziła się bez przerwy. Ale jakże inaczej mamy wyobrażać sobie nieświadomość?

Trzeba więc będzie wywołać obraz widma o tysiącu barw, z niewidocznymi, nikłymi przejściami od jednej do drugiej. Prąd uczucia, któryby przez widmo to przepływał, barwiąc się każdym z odcieni kolejno, doznawałby zmian stopniowych, z których każda zapowiadałaby następną i reasumowała w sobie poprzedzające. A i to jeszcze kolejne odcienie widma zostaną zawsze zewnętrzne względem siebie. Zajmują one przestrzeń. Zaś czyste trwanie przeciwnie wyklucza wszelkie pojęcie o znajdowaniu się czegoś obok siebie, o zewnętrzności wzajemnej i o rozciągłości.

Wyobraźmy więc sobie raczej jakiś nieskończenie mały przedmiot elastyczny ściągnięty, gdyby to było możliwe, do rozmiarów punktu matematycznego. Rozciągajmy go stopniowo tak, aby z punktu powstawała linja, wciąż się zwiększająca. I skupmy uwagę nie na samej linji, jako na linji, ale na czynności, która ją tu kreśli. Zważmy, że czynność ta, wbrew trwaniu swemu, jest niepodzielną, skoro przypuszczamy, że wykonywaną zostaje bez przerwy; że, jeśli ją przerwiemy, otrzymamy nie jedną już, lecz dwie czynności, z których każda wówczas będzie tą nie-

podzielną, o której mówimy; że zresztą podzielną nie bywa nigdy sama ruchoma czynność, lecz zawsze tylko nieruchoma linja, którą czynność kreśli pod sobą, jako swój ślad w przestrzeni. Oderwijmy się wreszcie i od tej przestrzeni, stanowiącej podłoże ruchu, aby zważać na sam ruch jedynie, na akt napięcia albo rozciągania, na czystą ruchomość. Tym razem otrzymamy bliższy prawdy obraz rozwoju naszego „ja“ w jego czystym trwaniu.

A jednak ten obraz jest jeszcze niezupełny — i żadne porównanie tu zresztą nie wystarczy, albowiem rozwój trwania naszego przypomina pod pewnymi względami jedność bez przerwy naprzód kroczącego ruchu, pod innymi — wielość odślaniających się kolejno stanów, i żadna przenośnia nie zdolna jest oddać jakiejś jednej strony, nie poświęcając drugiej. Gdy uprzytamniam sobie widmo o tysiącu odcieni, mam przed sobą pewną rzecz gotową, podczas gdy trwanie dopiero wciąż się staje. Gdy myślę o wydłużającym się przedmiocie elastycznym, o skręcającej się lub rozkręcającej sprężynie, zapominam o tem bogactwie kolorytu, które cechuje przeżywane trwanie, aby widzieć tylko prosty ruch, za pomocą którego świadomość przechodzi od jednego odcienia do drugiego. Życie wewnętrzne jest tem wszystkim naraz, różnaitością jakości, cią-

głością postępu, jednością kierunku. Nie sposób go przeto przedstawić w obrazach.

Ale tem mniej jeszcze można wyrazić je w pojęciach, to znaczy z pomocą idei abstrakcyjnych, oderwanych, albo ogólnych lub prostych. Bez wątpienia żaden obraz nie zdoła oddać w całej rozciągłości pierwotnego uczucia, które wywiera na mnie własny mój przepływ w czasie. Ale też nie mam po co silić się je oddać. Komuś, kto byłby niezdolny znaleźć w sobie samym intuicję trwania, stanowiącego rdzeń jego istoty, nicby jej nigdy dać nie było zdolne: pojęcia ni obrazy. Jedynem zadaniem filozofa powinno być tutaj wywoływać w umysłach pewną swoistą pracę, którą u większości ludzi tamują przyzwyczajenia umysłu dla życia korzystniejsze.

Otóż pod tym względem obraz ma tę przynajmniej przeważną zaletę, że nas utrzymuje w granicach konkretności. Żaden jeden obraz nie zastąpi nigdy intuicji trwania, lecz wiele obrazów rozmaitych, zaczerpniętych z różnych odległych dziedzin rzeczy, skupionem swem działaniem mogą skierować świadomość na ściśle oznaczony punkt, gdzie intuicję tę można osiągnąć. Wybierając obrazy możliwie odległe, nie pozwolimy z nich żadnemu jednemu przywłaszczyć sobie roli intuicji, którą ma wywołać, ponieważ każdy będzie stracony przez rywali. A zważywszy, że wszystkie pomimo swych różnic wymagają od nas tego

samego stopnia wyężenia, wdroymy przez nie powoli swą ŹwiadomoŹ do pewnego, zupełnie swoistego i ŹciŹle okreŹlonego stanu przygotowawczego — mianowicie do usposobienia, ktore jest jej potrzebne, aby sama przed sobą stanęła bez osłony. Ale po temu trzeba teŹ, by wysiłek ten podjąć się zgodziła. Nic jej tu bowiem nie sposób ot tak sobie poprostu pokazać. Można ją tylko ustawić w pozycji, ktorą zająć musi, aby własnowolnie dokonać wysiłku i sama z siebie dojŹć do intuicji. W przeciwnieŹstwie do tego, zbyt proste pojęcia mają do siebie w takiej, jak niniejsza, sprawie tę niewłaŹciwoŹć, że są one istotnie symbolami, podstawiayącymi się na miejsce przedmiotu, który oznaczayą, a stąd nie wymagayą od nas żadnego wysiłku. Przy bliŹszem wejrzeniu w rzecz możnaby dostrzedz, że każde z pojęć takich ma w sobie to tylko z przedmiotu, który symbolizuje, co przedmiot ten posiada wspólnego z innymi. MoŹnaby dostrzedz, że każde z nich wyraża — i to więcej nawet, niŹ zobrazowuje — porównanie pomiędzy tym przedmiotem, a doń podobnymi. Ale że porównanie uwidoczniło podobieństwo, że podobieństwo jest własnoŹcią przedmiotu, że własnoŹć ma wszelkie za sobą pozory, iż jest częŹcią przedmiotu, który ją posiada, stąd łatwo nam przychodzi przekonać samych siebie, że zestawiyając pojęcie z pojęciem, odtworzymy

całość danego przedmiotu wraz z jego częściami i że otrzymamy, iż się tak wyrażę, jego równoznacznik intelektualny. W ten sposób zdaje nam się, że tworzymy sobie dokładne wyobrażenie trwania, układając szeregiem pojęcia jedności, wielości, ciągłości, podzielności skończonej albo nieskończonej itd. I na tem właśnie polega złudzenie. W tem również kryje się niebezpieczeństwo. O ile bowiem idee abstrakcyjne mogą oddawać usługi w analizie, czyli w naukowem badaniu przedmiotu w jego stosunkach z wszystkimi innymi, 'o tyle są niezdolne zastąpić intuicyę, czyli metafizyczne dociekanie natury przedmiotu w tem, co ma on własnego i istotnego w sobie.

Z jednej strony, pojęcia ze sobą zestawiane dadzą nam w gruncie zawsze tylko sztuczne odtworzenie przedmiotu, z którego mogą one symbolizować jeno pewne cechy ogólne i, że tak powiem tu, bezosobowe, — a przeto próżno mniemać, że za ich pomocą uda się schwytać samą rzeczywistość, której one jeno cień nam ukazują. A z drugiej strony, obok złudzenia tego, jest tu i poważne bardzo niebezpieczeństwo. Albowiem pojęcie nietylko abstrahuje, ale jednocześnie również uogólnia. Pojęcie nie inaczej może się stać symbolem własności poszczególnej, jak tylko czyniąc ją własnością wspólną nieskończonej ilości rzeczy. A przeto mniej czy więcej, lecz zawsze zniekształca ją ono przez zakres, jaki jej nadaje.

Wrócona przedmiotowi metafizycznemu, który ją posiada, własność, zlewa się z nim w jedną nierozłączną całość, albo przynajmniej na wzór jego się kształtuje i tych samych nabiera konturów. Wyodrębniona z przedmiotu metafizycznego i wyobrażona przez pojęcie, własność rozciąga się hen! w nieokreśloność, wyrasta poza przedmiot, ponieważ nadal musi go już ona zawierać w sobie wraz z wielu innymi. Różne przeto pojęcia, które tworzymy o własnościach jakiejś rzeczy, zakreślają w krąg niej tyleż kół znacznie szerszych, z których żadne ściśle do niej nie przypada. A przecież w samej rzeczy, w jej istocie własności jedno z nią stanowiły, a przeto i jedno wzajem same z sobą. Musimy się więc teraz chwycić jakiejś sztuki, aby odnaleźć znowu ową utraconą jedność tożsamości. Tedy brać będziemy jakieś jedno z tych pojęć i na niem próbować połączyć z niem inne. Ale względnie do tego, czy za punkt wyjścia obierzemy sobie to, czy tamto pojęcie, ustanawianie łączności rozmaicie odbywać się będzie. Naprzykład, zależnie od tego, czy wyjdziemy z jedności, czy z wielości, wyrobimy sobie o wielościowej jedności trwania pojęcia bardzo różne. Wszystko zależy będzie od wagi, znaczenia, jakie przypiszemy temu albo innemu z pojęć, a waga ta będzie wszak zawsze dowolną, albowiem pojęcie, wysnute z przedmiotu, będąc tylko cieniem ciała, wagi nie ma. W ten sposób powstanie

mnóstwo różnych systematów — tyle mianowicie, ile jest zewnętrznych punktów widzenia na badaną rzeczywistość, albo kół od niej szerszych, w których ją można zawrzeć. Stąd więc pojęcia proste mają do siebie nietylko to złego i niewłaściwego, że dzielą jedność konkretną obiektu na tyleż jego wyrażeń symbolicznych: dzielą one również i filozofję na określone szkoły, z których każda dowolnie zajmuje sobie miejsce, wybiera liczmany i zaczyna z innemi partję z konieczności trwającą bez końca. Albo więc metafizyka jest właśnie tylko taką grą w idee, albo też, skoro jest ona poważną pracą umysłową, nauką serjo, a nie ćwiczeniem umysłu jedynie, należy, aby wyszła poza obręb pojęć — osiągnąć intuicję. Zapewne, pojęcia są jej nieodzowne, bowiem wszystkie inne nauki operują przeważnie pojęciami, a bez innych nauk metafizyka obejść się nie może. Ale właściwie jest ona samą sobą wówczas dopiero, kiedy wychodzi za pojęcie, albo przynajmniej kiedy się wyzwala z pojęć sztywnych, gotowych i tworzy pojęcia zgoła różne od tych, których zazwyczaj używamy: pojęcia giętkie, ruchome, prawie płynne, zawsze podatne do przybrania lotnych kształtów intuicji. Do tego ważnego punktu jeszcze powrócimy. Na teraz niech nam starczy powyższe stwierdzenie, że trwanie nasze może nam być bezpośrednio dane w intuicji, że może ono być nam

pośrednio poddańe przez obrazy, ale że nie da się ono nijak zawrzeć w systemie pojęć — jeśli wyraz pojęcie brać w jego właściwym, powszechnem znaczeniu.

Spróbujmy na chwilę uczynić z trwania wielość. Trzeba będzie dodać, że człony tej wielości, zamiast się od siebie odróżniać, jak człony wielości jakiegokolwiek, zachodzą jedne na drugie, że bez wątpienia wysiłkiem wyobraźni możemy ściać, ustalić trwanie już upłynione, podzielić je w tym stanie na kawałki szeregiem leżące obok siebie, i kawałki te zliczyć, ale że czynność ta się dokonywa na zastygłym wspomnieniu trwania, na nieruchomym śladzie, który ruchomość jego za sobą zostawiła, lecz nie na samem trwaniu. Przyznajmy więc, że jeśli jest tu jakaś wielość, to wielość do żadnej innej nie podobna. Czy powiemy tedy, że trwanie jest jednością? Ani wątpić, ciągłość pierwiastków, które jedne w drugie się przedłużają, ma udział w jedności taki sam, jak w wielości, ale ta ruchoma, zmienna, barwna i żywa jedność nie przypomina w niczem owej oderwanej jedności nieruchomej i pustej, której koło zakreśla pojęcie o czystej jedności. Czy stąd wywnioskujemy, że trwanie należy określać przez jedność i wielość jednocześnie? Ale rzecz szczególna! próżno będę te oba pojęcia obracał, ustosunkowywał, w przeróżny sposób z sobą je zestawiał, dokonywał nad niemi najsubtelniejszych praktyk

chemji umysłowej, — nie otrzymam nigdy nic, coby było podobne do owej prostej intuicji, którą mam o trwaniu; gdy tymczasem niech tylko wysiłkiem wyobraźni przeniosę się w samo trwanie, widzę natychmiast, w jaki sposób jest ono jednością, wielością i rozmaitemi innymi rzeczami. Różne te pojęcia były więc tyłomaż zewnętrznymi punktami widzenia na trwanie. Ani oddzielnie ani w połączeniu, nie pozwoliły nam one przeniknąć w trwanie samo.

A jednak przenikamy w nie, tylko nie inaczej możemy to uczynić, jak przez intuicję. W tem znaczeniu możliwe jest wewnętrzne, bezwzględne poznanie mego trwania przeze mnie samego. Lecz jeśli metafizyka wymaga tu i może osiągnąć intuicję, tem nie mniej nauka nie przestanie z tej racji żądać analizy. I nie z czego innego, jak właśnie z pomieszania roli analizy z rolą intuicji, rodzą się dyskusje pomiędzy szkołami i konflikty między systematami.

Bowiem istotnie psychologia, jak inne nauki, w swych badaniach używa analizy. Rozkłada ona „ja“, dane jej zrazu w prostej intuicji, na czucia, uczucia, wyobrażenia i t. d., które oddzielnie bada. Podstawia więc na miejsce „ja“ szereg elementów, które są faktami psychologicznymi. Ale elementy te czy są częściami? W tem jest cała kwestya i właśnie dlatego, że ją obchodzono, stawiano częstokroć problem osobowości

ludzkiej w terminach, wykluczających z góry jego rozwiązanie.

Nie da się zaprzeczyć, że każdy stan psychiczny przez to samo, że jest stanem jakiejś osoby, odzwierciadla całą osobowość. Niema uczucia tak prostego, aby nie zawierało ono in potentia przeszłości i terażniejszości istoty, która go doznaje, aby mogło się oddzielić od niej i zmienić w „stan“ inaczej, niż wysiłkiem abstrakcji albo analizy. Nie mniej jednak i to jest nie do zaprzeczenia, że bez tego wysiłku abstrakcji, albo analizy, nie byłby możliwy rozwój wiedzy psychologicznej. Na czymże polega czynność, mocą której psycholog wyodrębnia jakiś stan psychiczny, aby zeń uczynić mniej albo więcej niezależną istność? Zaczyna on od tego, że nie zwraca uwagi na swoiste zabarwienie każdej osobowości, które nie dałoby się wyrazić w ogólnych i znanych terminach. A dalej w osobowości już tak uproszczonej stara się wydzielić tę lub ową stronę, która się nadaje do ciekawego studjum. Chodzi np. o skłonność, przywiązanie? Psycholog zostawi na uboczu niewyraźalny odcień, co je barwi i sprawia, że np. moje przywiązanie nie jest waszem przywiązaniem; następnie zwróci całą swą uwagę na ruch, którym osobowość nasza skierowuje się ku pewnemu przedmiotowi; wyodrębni tę naszą postawę duchową — i tę jedną szczególną stronę osobowości, ten

punkt widzenia na całą ruchomość życia wewnętrznego, ten „s z e m a t“ konkretnej skłonności, przywiązania — to uczyni psycholog faktem niezależnym. Jest to postępowanie analogiczne do tego, jak gdy malarz, przechodząc przez Paryż, zdejmuje np. szkic wieży Notre-Dame'skiej. Wieża jest nieodłącznie związana z resztą gmachu, który nie mniej nieodłącznie związany jest z gruntem, z otoczeniem, z całym Paryżem i t. d. Trzeba więc zacząć od jej wyodrębnienia; z całości malarz zaznaczy sobie tylko pewną jedną stronę, jeden widok — widok tej wieży, Notre-Dame'skiej. Ale co więcej: wieża w rzeczywistości składa się z kamieni, których poszczególny układ stanowi o jej kształcie, lecz rysownika kamienie nie zajmują, zaznacza on sobie tylko sylwetę wieży. Podstawia więc na miejsce istotnej, wewnętrznej organizacji rzeczy odtworzenie zewnętrzne, szematyczne. Tak że naogół rysunek jego jest odpowiednikiem pewnego punktu widzenia na przedmiot i pewnego obranego przezeń rodzaju odtwarzania. Otóż rzecz ma się zupełnie tak samo z czynnością, mocą której psycholog wrywa z całości osoby jakiś stan psychiczny. Stan ten wyodrębniony jest również tylko szkicem, tylko początkiem sztucznego odtworzenia: jest to całość ujęta od pewnej elementarnej strony, szczególnie w każdym wypadku zajmującej i uznanej za godną trudu zaznaczenia. To nie część, to element.

Osiągnięty on został nie przez rozczłonkowanie, lecz przez analizę.

Pod spodem szkiców zdjętych z Paryża cudzoziemiec położy bez wątpienia napis dla pamięci: „Paryż“. A ponieważ widział on Paryż istotnie, będzie mógł przeto, wychodząc z pierwotnej intuicji całości, oznaczyć w niej miejsce dla zdjętych przez się szkiców i w ten sposób jedne z drugimi je powiązać. Ale niema środka, któryby umożliwił nam czynność odwrotną; jest niepodobieństwem, nawet z pomocą nieskończonej ilości szkiców, jak kto chce dokładnych, nawet z pomocą słowa „Paryż“, wskazującego, że je powiązać należy w jedną całość, wznieść się do intuicji, której się nie miało, i wywołać w sobie wrażenie Paryża, skoro się Paryża nie widziało. Pochodzi to stąd, że mamy tu przed sobą nie części całości, ale zanotowane spostrzeżenia, do niej się odnoszące. Chcąc mieć przykład jeszcze bardziej uderzający, wypadek, gdzie notowanie jest w jeszcze zupełniejszym stopniu symboliczne, przypuśćmy, że mi przedkładają na chybi-trafi pomieszane głoski, które tworzą skład nieznanego mi dotąd poematu. Gdyby głoski były poematu tego częściami, mógłbym jeszcze spróbować go przy ich pomocy odtworzyć, zestawiając je z sobą w rozmaity sposób, jak to czyni dziecko z kawałkami zabawki, zwanej „cierpliwością“. Lecz nie będę tu o tem nawet na

chwile marzył, ponieważ głoski nie są częściami składowymi, ale częstkami sposobu wyrażania, co jest czemś wcale innym. Stąd, skoro znam poemat, stawiam natychmiast każdą z głosek na właściwe miejsce i łączę je bez trudu ciągłą nicią treści; ale czynność odwrotna jest niemożliwością. Nawet gdy mniemam, że jej dokonywam, nawet gdy układam obok siebie głoski, zaczynam od tego, że wyobrażam sobie jakąś treść prawdopodobną, czyli że wywołuję w sobie intuicję i od niej właśnie, od tej intuicji dopiero staram się zejść do elementarnych symboli, któreby jej wyraz odtworzyły. Nawet myśl sama o tem, że można byłoby odtworzyć rzecz jakąś przy pomocy czynności, podjętych jedynie na elementach symbolicznych, jest tak niedorzeczną, że nie przyszłaby ona do głowy nikomu, gdyby zdawano sobie sprawę, że ma się do czynienia nie z fragmentami rzeczy, ale z fragmentami symbolu, że tak powiem.

A przecież to właśnie przedsięwzięciem filozofowie, starający się odbudować osobowość ze stanów psychicznych, czy to gdy obstają tylko przy tych stanach, czy to gdy im dodają nic, co ma je spoić. Empiryści i racjoniści ulegają tu temu samemu złudzeniu. Jedni i drudzy biorą częściowe oznaczenia za części realne, mieszając przez to z sobą punkt widzenia analizy i intuicji, naukę i metafizykę.

Pierwsi mówią słusznie, że analiza psychologiczna nie odnajduje w osobowości naszej nic więcej poza stanami psychicznymi. W istocie taką jest funkcja i taką nawet sama definicja analizy. Zadanie psychologa polega wyłącznie na analizowaniu osobowości, czyli na zaznaczaniu stanów; conajwyżej utworzy on dla tych stanów rubrykę z napisem „ja“, mówiąc, że są to „stany jaźni“, podobnie jak rysownik pisze słowo „Paryż“ na każdym z swych szkiców. W dziedzinie, gdzie jest i powinno być miejsce psychologa, „ja“ to nic więcej, jak znak, przypominający pierwotną intuicję (zresztą bardzo mętną), której psychologja zawdzięcza swój przedmiot; to tylko słowo, wielkim jest więc błędem wierzyć, że pozostając w tej samej dziedzinie, można poza tem słowem odnaleźć rzecz samą. Na tem polegał błąd tych filozofów, którzy nie mogli pogodzić się z losem i zostać w psychologii psychologami tylko: Taine'a naprzykład i Stuarta Milla. Będąc psychologami z metody, którą się posługują, pozostali oni metafizykami z racji przedmiotu, który za zadanie sobie postawili. Szukają intuicji, a przez dziwną jakąś niekonsekwencję żądają intuicji tej od analizy, która jest jej negacją. Szukają jaźni, a twierdzą, że ją w stanach psychicznych odnajdą, wtedy gdy właśnie stanów tych różnorodność można było otrzymać tylko przez wyjście poza obręb jaźni, aby z osobowości zdjąć szereg mniej lub więcej

szematycznych i symbolicznych szkiców, notat, wyobrażeń. To też napróżno filozofowie ci zestawiają stany ze stanami, zwiększają liczbę punktów ich styczności z sobą, badają przerwy pomiędzy stanami; „ja“ wymyka im się zawsze — tak, że widzą w niem w końcu tylko puste widmo. Równie słusznie możnaby zaprzeczyć, że lłjada ma sens, pod pozorem, żeśmy sensu tego napróżno szukali w przerwach między głoskami, które ją składają.

Empiryzm filozoficzny rodzi się więc tutaj z pomieszania punktów widzenia intuicji i analizy. Polega on na szukaniu oryginału w tłumaczeniu, gdzie go, rzecz prosta, być nie może, i na zaprzeczaniu oryginału pod pozorem, że go się w tłumaczeniu nie znajduje. Kończy on z konieczności na negacjach, ale badając rzecz bliżej, dochodzimy do wniosku, że te jego negacje nie oznaczają nic więcej, jak tylko to, że analiza nie jest intuicją — co jest oczywiście samo przez się. Od oryginalnej, choć zresztą mętnej intuicji, dostarczającej nauce jej przedmiotu, nauka przechodzi natychmiast do analizy, która do nieskończoności mnoży punkty widzenia na ten przedmiot. Wkrótce też nauka zaczyna w to wierzyć, że zestawiając razem wszystkie punkty widzenia, zdoła przedmiot odbudować. I czy jest co dziwnego, że potem musi patrzeć, jak przedmiot ten jej się wymyka wciąż — podobna w tem do

dziecka, coby zabawkę trwałą chciało sobie zrobić z przesuwających się po ścianie cieni.

Lecz i racjonalizm temuż ulega złudzeniu. Wychodzi on z pomyłki, którą popełnił empiryzm, i równie, jak on, jest niezdolny do ujęcia samej osobowości. Jak empiryzm, uważa on stany psychiczne za tyleż fragmentów jaźni, co je łączy. Jak empiryzm, sili się powiązać te fragmenty, aby przywrócić jedność osobowości. Jak empiryzm wreszcie, widzi i on, że w ciągle ponawianych bez przerwy wysiłkach jej ujęcia, jedność ta znika mu nieokreślenie na podobieństwo widma. Lecz podczas gdy empiryzm, utrudzony walką, oświadcza w końcu, że nie istnieje nic oprócz wielości stanów psychicznych, racjonalizm uporczywie stwierdza jedność osobowości. Rzecz prosta, że szukającemu jedności tej w dziedzinie samych stanów psychicznych i zmuszonemu zresztą odnosić na rzecz stanów tych wszystkie własności albo określenia, które znajduje podczas analizy (ile że analiza z natury swej wszystko sprowadza do stanów) pozostaje mu w końcu, jako owa jedność osobowości, jeno coś czysto ujemnego, brak wszelkiego określenia. W analizie tej bowiem stany psychiczne z konieczności zagamęły dla się i zatrzymały wszystko, co ma najmniejszy bodaj pozór materjalności; stąd „jedność jaźni“ nie może być niczem prócz formy bez materji. Będzie to nieokreśloność i bezwzględna

pustka. Do stanów psychicznych, do tych cieni jaźni, których kolekcja była dla empirystów równoznacznikiem osobowości, racjonalizm dodaje, aby odtworzyć osobowość, coś jeszcze od nich irrealniejszego, pustkę, w której cienie te się poruszają, rzecz można: miejsce cieni. W jaki sposób ta „forma“, ten kształt bezkształtny w gruncie miałyby być zdolny oddać charakter działającej, konkretnej, żywej osobowości, pozwolić Piotra odróżnić od Pawła? Cóż dziwnego potem, że filozofowie oderwawszy „formę“ tę od osobowości, znajdują, że osobowości nie może ona określić żadną miarą, i że krok za krokiem zmuszeni są w końcu uczynić ze swej pustej jaźni zbiornik bez dna, który równie mało należy do Pawła, jak i do Piotra, a gdzie na żądanie znajdzie się miejsce dla całej ludzkości, dla Boga albo wogóle istnienia? Pomiędzy empiryzmem a racjonalizmem widzę tu tylko tę jedną różnicę, że pierwszy, szukając jedności jaźni niejako w lukach między stanami psychicznymi, zmuszony jest zapełniać luki te wciąż innymi, nowymi stanami, wciąż dalej i dalej do nieskończoności — tak, że jaźń bez wyjścia uwięziona we wciąż się zwężającej luce, zdąża do Zera w miarę posuwania naprzód analizy; tymczasem racjonalizm, czyniący z jaźni miejsce, gdzie stany kwaterują, stoi wobec pustej przestrzeni, której niema żadnej racji zakończyć gdzieś w tem raczej, niżli w tamtem miejscu, która przekracza każdą

z rzekomo wyznaczanych jej kolejnych granic, która wciąż się rozszerza i dąży do zagubienia się ale już nie w Zerze, lecz w Nieskończoności.

Odległość przeto pomiędzy mniemanym „empiryzmem“, np. Hipolita Taine'a, i najtranscendentniejszymi dociekaniem pewnych panteistów niemieckich jest o wiele mniejsza, niż się to przypuszcza. Metoda jest i tu i tam analogiczna: polega na rozumowaniu o elementach tłumaczenia tak, jakgdyby to były części oryginału. Prawdziwym natomiast empiryzmem jest ten, który sobie stawia za zadanie wejść w o ile możności bliską styczność z samym oryginałem, zgłębić jego życie i zapomocą pewnego rodzaju auskultaćji intelektualnej wyczuć drzenie jego duszy. Ten prawdziwy empiryzm jest też prawdziwą metafizyką. Prawda, że praca ta połączona jest z największemi trudnościami, ponieważ żadne z pojęć gotowych, któremi myśl się posługuje w codziennych swych czynnościach, na nic się tu nie zda. Nic łatwiejszego, jak powiedzieć, że „ja“ jest wielością, lub że jest jednością, albo że jest jednej i drugiej syntezą. Jedność i wielość są tu wyobrażeniami, których niema potrzeby dopiero przykrawać na miarę przedmiotu, które się znajduje już zrobione, uszyte; pozostaje tylko wybrać je ze sfośu — te gotowe ubrania równie dobre na Pawła, jak na Piotra, bowiem kształtów żadnego z nich dwóch

nie uwypuklają. Ale empiryzm godny tego miana, empiryzm, który tylko na miarę pracuje, widzi się zmuszonym do każdego nowego przedmiotu, który bada, dać też i pracę absolutnie nową. Przykrawa on dla każdego przedmiotu pojęcie, przypadające tylko do tego przedmiotu — pojęcie, które nawet trudno pojęciem nazwać, gdyż stosuje się ono tylko do tej jednej rzeczy. Nie posługuje się on kombinowaniem idei, będących w obiegu, jak np. jednością i wielością; wyobrażenie, ku któremu nas wiedzie, jest przeciwnie proste i jedyne, choć zresztą wybornie rozumiemy, dlaczego raz stworzone można je umieścić w ramach wielości, jedności i t. d., które są wszystkie znacznie odeń szersze. Słowem, tak określana filozofia nie polega na wybieraniu między pojęciami i na braniu strony tej lub innej szkoły, ale na szukaniu jedynej intuicji, z której do różnych pojęć z jednakową łatwością z powrotem zstąpić można, ponieważ się stało ponad szkół podziałem.

Że osobowość stanowi jedność, jest to pewne; lecz twierdzenie podobne nie mówi mi nic zgoła o nadzwyczajnej naturze tej jedności, którą jest osobowość. Że „ja“ nasze wielością jest, i na to zgoda; lecz wielość to taka, co do której dobrze należy zrozumieć, że nie ma ona z żadną inną nic wspólnego. A co dla filozofii jest naprawdę ważnem, to właśnie wiedzieć, jaką to

jednością i jaką wielością, jaką rzeczywistością wyższą ponad wielość i jedność abstrakcyjną, jest wielościowa jedność osobowości. A tego filozofja nie dowie się inaczej, jak tylko osiągnąwszy prostą intuicją jaźni przez nią samą. Wówczas zależnie od pochyłości, którą obrać zechce, by zejść z tej wyżyny, dojdzie do jedności albo do wielości, lub do jakiegokolwiek z tych pojęć, któremi starają się określić ruchome życie osobowości. Ale żadne zestawianie z sobą pojęć, powtarzamy, nie da, bo nie może dać, nic podobnego do osobowości, która trwa.

Gdy mi pokażą przedmiot kształtu stożka, widzę odrazu, jak ku wierzchołkowi zwięza się on i dąży do zlania się z punktem matematycznym, a przy podstawie rozszerza się, tworząc obwód do nieskończoności mogącego powiększać się koła. Ale ani punkt, ani koło, ani zestawienie obydwu na płaszczyźnie nie dadzą mi najmniejszego pojęcia o stożku. Zupełnie tak samo rzecz się ma z wielością i jednością życia psychicznego. Tak samo też z Zerem i Nieskończonością, do których empiryzm i racjonalizm sprowadzają osobowość.

Pojęcia, jak to gdzieindziej wykażemy, chodzą zwykle parami i wyobrażają dwa skrajne przeciwieństwa. Niema rzeczywistości konkretnej, względem której nie dałoby się zająć dwóch przeciwległych stanowisk jednocześnie i którejby

się przeto nie dało podciągnąć pod dwa pojęcia antagonistyczne. Stąd teza i antyteza, które próżno się silić pogodzić logicznie dla tej prostej przyczyny, że z pomocą pojęć lub punktów widzenia nie da się nigdy skonstruować rzeczy. Ale od przedmiotu ujętego w intuicji, w wielu wypadkach przechodzi się bez trudu do dwóch pojęć przeciwnych ; a ponieważ w ten sposób widzi się naocznie, jak z rzeczywistości wyłania się zarazem teza i antyteza, za jednym zamachem pojmuje się przeto, jak teza i antyteza sobie się przeciwstawiają i jak się z sobą godzą.

Prawda, że trzeba dokonać po temu odwrócenia zwykłej pracy umysłowej. Myśleć — to zazwyczaj przechodzić od pojęć do rzeczy, a nie od rzeczy do pojęć. Poznać rzeczywistość — to, w zwykłym znaczeniu tego wyrazu „poznać“: brać gotowe pojęcia, ilościowo z sobą ustosunkowywać i zestawiać dopóty, póki się nie otrzyma praktycznego równoważnika rzeczywistości. Ale nie należy tutaj zapominać, że normalna praca umysłu daleką jest od pracy bezinteresownej. W naszych zamiarach nie leży naogół poznanie dla poznania ; dążymy do poznania, by wziąć czyjąś stronę, by osiągnąć jakąś korzyść, słowem zaspokoić jakąś swą potrzebę. Staramy się dojść, o ile poznawany przedmiot jest t e m lub t a m t e m, do jakiego znanego należy gatunku, jakiego rodzaju postępowanie, czynność lub postawę pod-

sunąć nam winien. Te różne możliwe czynności i postulaty — to tyleż pojęciowych kierunków w naszej myśli, określonych raz na zawsze; pozostaje już tylko za nimi podążać; na tem ściśle biorąc, polega stosowanie pojęć do rzeczy. Zrobić próbę z jakimś pojęciem na przedmiocie to znaczy spytać dany przedmiot, co my z nim możemy uczynić i co może on uczynić dla nas. Nalepić na przedmiot etykietę pojęcia — to zaznaczyć w ściśle określonych terminach rodzaj czynności lub postawy, które przedmiot winien nam podsunąć. Wszelkie przeto w zwykłym znaczeniu poznanie zwraca się w pewnym kierunku, albo z pewnego punktu widzenia jest zyskane. Juści, potrzeby nasze są często zawile. Dlatego zdarza nam się nadawać nieraz kilka rozmaitych kierunków naszemu poznaniu jednego przedmiotu i zmieniać punkty widzenia na niego. Na tem polega w zwykłym znaczeniu tych wyrazów „szerokie“ i „wszechstronne“ poznanie przedmiotu: przedmiot sprowadzony zostaje wówczas nie do jednego pojęcia, lecz do kilku, w których rze-komo „uczestniczy“. Jak uczestniczy naraz w tych wszystkich pojęciach, to pytanie, które praktyki nie obchodzi i którego nie ma ona poco sobie stawiać. Jest to więc z naszej strony postępowanie naturalne i usprawiedliwione, gdy w życiu codziennem kładziemy pojęcia obok siebie i ilościowo z sobą ustosunkowujemy: żadna trudność filozoficzna

przez to nie powstanie, albowiem zgodnie z milczącą umową powstrzymujemy się tu od filozofowania. Ale przenosić ten *modus operandi* do filozofii, iść i tu także od pojęć do rzeczy, stosować do bezinteresownego poznania przedmiotu, który się chce tym razem ująć w samej istocie jego, sposób poznawania, zrodzony z pewnej potrzeby i polegający, zgodnie z określeniem, na zajmowaniu względem przedmiotu punktów widzenia zewnętrznych — to iść przeciw celowi, który się sobie wytknęło, to skazywać filozofię na wieczne utarczki pomiędzy szkołami, to wprowadzić niezgodę do samego serca przedmiotu i metody. Albo więc filozofia jest niemożliwością i wszelkie poznanie rzeczy jest poznaniem praktycznym, zmierzającym do osiągnięcia z nich korzyści, albo filozofowanie polega na przeniesieniu się do wnętrza samego przedmiotu wysiłkiem intuicji.

Ale chcąc zrozumieć naturę owej intuicji, chcąc określić ściśle, gdzie się intuicja kończy, a gdzie zaczyna analiza, musimy wrócić do tego, cośmy rzekli o przebiegu, o upływie trwania.

Nietrudno zauważyć, że zasadniczą cechą pojęć i szematów, będących wynikiem analizy, stanowi to, iż pozostają one niezmiennie w przeciągu czasu, gdy je rozpatrujemy. Wydzieliłem z całości życia wewnętrznego daną istotność psychiczną, której daję nazwę prostego wrażenia.

Dopóki ją badam, dopóty przypuszczam, że pozostaje ona tem, czem jest; gdybym w niej znalazł jakąkolwiek zmianę, rzekłbym, że mam tu do czynienia nie z jednym wrażeniem, ale z kikoma kolejnemi; przeniósłbym wtedy na każde z tych wrażeń ową niezmiennność, którą przypisywałem zrazu wrażeniu złożonemu. W ten czy inny sposób, posuwając dosyć daleko analizę, zdołam zawsze w końcu dojść do elementów, które uważać będę za niezmiennie. Tu i tylko tu znajdę tę pewną podstawę działania, której nauka wymaga koniecznie dla swego rozwoju.

Tak, — a przecież niema takiego stanu duszy, jakkolwiek prostego, aby się nie zmieniał bez przerwy co chwila; albowiem niema świadomości bez pamięci, dalszego ciągu stanu bez dodawania do wrażenia obecnego — wspomnienia chwil ubiegłych. Na tem polega trwanie. Trwanie wewnętrzne jest jednolicie - ciągłym życiem pamięci, która, przedłużając przeszłość, wprowadza ją do terażniejszości, czy to w tej formie, że terażniejszość zawiera wyraźny obraz bez przerwy rosnącej przeszłości, czy też, że świadczy ona raczej przez ciągłe swoje zmiany jakościowe o coraz cięższem brzemieniu, które w miarę postępów starzenia się za sobą wlecze. Bez tego przedłużania życia przeszłości w terażniejszość nie byłoby trwania, ale tylko istnienie momentalne. Juści, że gdy mi ktoś zarzuca, iż przez to samo

pozbawiam stan psychiczny trwania, że go analizuję, będę się bronił, twierdząc, iż każdy z tych elementarnych stanów psychicznych, które są wynikiem mojej analizy, jeszcze wszelako jakiś czas zajmuje. „Analiza ma, powiem, rozkłada wprawdzie życie wewnętrzne na stany, z których każdy jest sam w sobie jednorodny; ale, ponieważ jednorodność ta rozciąga się na pewną oznaczoną liczbę minut albo sekund, elementarny stan psychiczny nie przestaje trwać, chociaż się nie zmienia“.

Ale też któż nie widzi, że cała wartość tej oznaczonej liczby minut albo sekund, którą przypisuję elementarnemu stanowi psychicznemu, polega właśnie na tem i na tem jedynie, iż liczba owa służy mu za oznakę, której zadaniem jest mi przypominać, że stan psychiczny w mem przypuszczeniu jednorodny jest w rzeczywistości stanem, który się zmienia i który trwa? Rozważany sam w sobie, stan jest częstką stawania się bez przerwy. Z tego stawania się utworzyłem i wyodrębniłem pewną jakościową przeciętną i przypuściłem, że jest ona niezmienną; w ten sposób utworzyłem stan stały i przez to samo — szematyczny. Z tego stawania się wyodrębniłem z drugiej strony stawanie się wogóle, t. j. takie, o którym nie można już powiedzieć, że jest to stawanie się tej lub owej rzeczy, i to właśnie nazwałem *czasem*, który ów stan zajmuje. Badając rzecz bliżej, zobaczę z łatwością, że ten

czas abstrakcyjny jest dla mnie również nieruchomy, jak i stan psychiczny, który w nim umieszczam, że nie mógłby on płynąć inaczej, jak tylko zmieniając wciąż swą jakość, i że pozbawiony tej jakości właśnie i uczyniony tylko zmianą widownią, staje się i on również otoczem nieruchomym. Zobaczą dalej, że hipoteza tego jednorodnego czasu po to jedynie stworzoną została, aby ułatwiać porównywanie z sobą różnych trwał konkretnych, pozwalać nam liczyć akty współczesności i mierzyć jedno upłynione trwanie stosunkiem do drugiego. I wreszcie stanie się dla mnie jasnym, że dołączając do wyobrażenia elementarnego stanu psychicznego oznakę pewnej liczby minut albo sekund, nie robię nic więcej, jak tylko przypominam, że stan ten odłączony został od posiadającej trwanie jaźni, i wytykam granicę miejsca, gdzieby go znowu w ruch wprowadzić należało, chcąc go z szematu tylko, którym stał się, uczynić z powrotem tym konkretnym kształtem, którym był. Ale o tem wszystkiem zapomina, gdyż w analizie nie mam co z tem począć.

To znaczy, że analiza operuje zawsze nieruchomością, podczas gdy intuicja osiada w środku zmiennej ruchomości, albo, co na jedno wynosi, w trwaniu. Poznaje się rzeczywistość, przeżycie, konkret po tem, że jest samą zmiennością. Poznaje się element po tem, że jest niezmienny.

A niezmiennosc jego wynika z samego jego okreslenia, poniewaz jest on szematem, uproszczonym odtworzeniem, a czesto prostym symbolem, w kazdym zaż razie tylko punktem widzenia, zaż jętym wobec rzeczywistosci, która plynie.

To tez błędem jest wierzyć, że z pomocą szematów tych da się kiedykolwiek odbudować rzeczywistosc. Nigdy nie dość powtarzac: od intuicji można przejść do analizy, ale od analizy do intuicji — nigdy.

Z pomocą zmienności stworzę tyle odmian, tyle różnych własności, ile żywnie zechcę, poniewaz jest to tyleż widoków nieruchomych, zdjętych przez analizę z ruchomości danej w intuicji. Lecz ułożone obok siebie odmiany te nie utworzą nic podobnego do samej zmienności, poniewaz nie były one jej częściami, ale elementami, a to rzecz całkiem inna.

Rozpatrzmy np. zmienność najbliższej sąsiadującej z jednorodnością, a mianowicie ruch w przestrzeni. Wzdłuż ruchu tego mogę wyobrazić sobie jego możliwe wstrzymania; to właśnie nazywam położeniami, pozycjami przedmiotu ruchomego, albo punktami, przez które przechodzi. Ale z pomocą położen lub pozycji, choćby ich była nieskończona ilość, nie wytworzę ruchu. Nie są one częściami ruchu; są tylomaż z niego zdjętymi widokami, są, rzeczby można, przypuszczeniami wstrzymań. Przedmiot ruchomy nie jest

w rzeczywistości nigdy w żadnym z owych punktów; można rzec co najwyżej, że przez nie przechodzi. Ale przechodzenie, które jest ruchem, nie ma nic wspólnego ze wstrzymaniem się, które jest nieruchomością. Ruch nie mógłby się wesprzeć o nieruchomość, gdyż musiałby wtedy zespolić się z nią w jedno, co jest sprzeczne samo z sobą. Punkty nie są w ruchu, jako jego części, ani nawet p o d ruchem, jako miejsca przedmiotu ruchomego. Są one poprostu tylko naszymi rzutami na płaszczyznę popod ruchem, oznaczającymi tyleż miejsc, w których znajdowałby się, gdyby się zatrzymał, przedmiot ruchomy, który z założenia się nie zatrzymuje. Nie są to więc, właściwie mówiąc, położenia, ale przypuszczenia, widoki lub punkty widzenia umysłu naszego. Skądże tedy z pomocą punktów widzenia można rzecz jakąś odbudować?

A jednak to właśnie staramy się zrobić, ilekroć rozmyślamy o ruchu, a także o czasie, którego ruch jest wyobrażeniem. Dzięki złudzeniu, głęboko w umyśle naszym zakorzenionemu, a także dzięki temu, że nie możemy odzwyczaić się uważać analizy za równoznaczną z intuicją, zaczynamy od tego, że wyróżniamy wzdłuż całego ciągu ruchu pewną liczbę możliwych wstrzymań czyli punktów, z których chcąc nie chcąc czynimy części ruchu. Widząc bezsilność naszą i niemożność złożenia z powrotem ruchu z owych

punktów, wtrącamy pomiędzy nie inne, sądząc, że w ten sposób bliżej podejmiemy do uchwycenia tego, co jest właściwie ruchomego w ruchu. Później gdy ruchomość znów nam się wymyka, podstawiamy na miejsce skończonej i ograniczonej liczby punktów liczbę „nieokreślenie wzrastającą“, usiłując w ten sposób, lecz znowu na próżno, podrobić przez ruch myśli naszej, pochłoniętej nigdy nieskończonem punktów do punktów dodawaniem, rzeczywisty i niepodzielny ruch przedmiotu. W końcu oznajmiamy, że ruch składa się z punktów, lecz że oprócz tego zawiera niepojęte, tajemnicze przechodzenie od jednego położenia do drugiego. Jakby niepojętość nie pochodziła całkowicie stąd, żeśmy przypuścili, iż nieruchomość zrozumialsza jest od ruchomości, spoczynek wcześniejszy od ruchu! Jakgdyby tajemniczość nie na tem polegała, że mamy uroszczenia drogą zestawiania przejść od spoczynku do ruchu, co jest niemożliwe, podczas gdy jest tak łatwo drogą poprostu zmniejszania — przejść do ruchu szybszego do powolniejszego i stopniowo do nieruchomości! W ruchu, właśnie w ruchu należy przyzwyczać się widzieć to, co jest najprostszego i najjaśniejszego, gdyż nieruchomość jest tylko ostateczną granicą zwalniania ruchu, granicą istniejącą być może tylko w myślach naszych, a w naturze nigdy nie urzeczywistniana. Szukaliście znaczenia poematu w kształtach skła-

dających go głosek, mniemaliście, że biorąc w rachubę coraz to większą liczbę głosek, schwycicie to znaczenie wciąż uciekające, aż zwątpiwszy o tem, widząc, że na nic nie zda się szukać części sensu w poszczególnych głoskach, przypuściliście, że pomiędzy każdą głoską a następującą po niej mieści się sensu poszukiwanego jakiś tajemniczy fragment! Ale głoski, powtarzam, nie są częściami rzeczy — to elementy symbolu. Położenie przedmiotu ruchomego, powtarzam, to nie części ruchu — to punkty przestrzeni, o której przyjmujemy, że jest podłożem ruchu. Ta przestrzeń nieruchoma, pusta, tylko myślna, nigdy postrzegana, ma akurat wartość symbolu, nie więcej. Jakże z manipulacji symbolami może jako wytwór zrodzić się rzeczywistość.

Lecz symbol odpowiada tutaj najbardziej zastarzałym przyzwyczajeniom myślenia naszego. Z przyzwyczajenia obieramy sobie siedzibę w nieruchomości, gdzie znajdujemy punkty oparcia dla praktycznego życia, i usiłujemy odbudować przy jej pomocy ruchomość. Otrzymujemy w ten sposób tylko nieudolne naśladownictwo, podrabiające ruch istotny, ale naśladownictwo to oddaje nam w życiu znacznie większe usługi, niż mogłaby nam oddać intuicja samej rzeczy. I otóż umysł nasz posiada nieprzepartą skłonność do uważania za jaśniejszą tej idei, którą się najczęściej posługuje. I z tej właśnie racji nieruchomość

zda mu się jaśniejszą, niż ruchomość, spoczynek wcześniejszy od ruchu.

Stąd pochodzą trudności, które zagadnienie ruchu nastęrczało od najwcześniejszej starożytności. Powstają one wszystkie stąd, że usiłujemy przejść od przestrzeni do ruchu, od drogi lotu do lotu, od pozycji nieruchomych do ruchomości, i przejścia tego dokonać na drodze zestawiania. Tymczasem przeciwnie, ruch jest wcześniejszy od nieruchomości, a stosunek pomiędzy położeniami i przemieszczeniami w przestrzeni nie jest stosunkiem części do całości, ale stosunkiem różnorodności możliwych punktów widzenia do rzeczywistej niepodzielności przedmiotu. Z tego samego złudzenia rodzi się wiele i innych zagadnień. Tem, czem nieruchome punkty—dla przedmiotu w ruchu, są pojęcia różnych własności dla jakościowych zmian, zachodzących w rzeczy. Rozliczne pojęcia, do których sprowadza się w analizie jakaś zmiana, są więc tylomaż stałymi punktami widzenia na niestałość rzeczywistości. Myśleć przedmiot, w zwykłym znaczeniu słowa „myśleć“, jest to zajmować względem ruchomości jego jeden lub kilka z tych nieruchomych punktów zapatrywania. Jestto, słowem, pytać się od czasu do czasu, co się z przedmiotem dzieje, aby wiedzieć, co możnaby z nim począć. Nic zresztą bardziej usprawiedliwionego od tego sposobu postępowania, dopóki chodzi tylko o praktyczne poznanie rzeczywistości. Po-

znanie, ujmowane od strony praktycznej, ma za jedyne zadanie wyliczyć wszystkie możliwe stanowiska, jakie rzecz dana względem nas zająć może, jak również nasze najwłaściwsze możliwe względem niej postawy. Na tem polega zwykła rola gotowych pojęć, tych stacji, które wzdłuż drogi stawania się wytykamy. Ale chcieć za pomocą pojęć tych przeniknąć aż do wnętrza rzeczy jest to stosować do ruchomej rzeczywistości metodę, stworzoną po to, by dostarczać nieruchomych punktów widzenia na nią. Jest to zapominać, że jeżeli metafizyka jest możliwą, to może być ona tylko wysiłkiem uciążliwym, a nawet bolesnym, podejmowanym ku przejściu z powrotem i na odwrót naturalnej pochyłości pracy umysłu ludzkiego, aby odrazu, przez pewnego rodzaju rozprężenie się intelektualne, znaleźć się wewnątrz badanej rzeczy; słowem, aby iść od rzeczywistości do pojęć, a nie jak dotąd, od pojęć do rzeczywistości. Czy można się dziwić, że filozofowie tak często patrzeć muszą, jak im się wymyka przedmiot, który pochwycić pragną, niby dzieci, które chciałyby, dłoń zmykając, uchwycić garść dymu?

Tak mnożą się bez końca owe przeróżne spory pomiędzy szkołami, z których każda zarzuca innym, że pozwalają, aby rzeczywistość im się wymykała.

Lecz jeśli metafizyka ma się posługiwać in-

tuicją, jeżeli intuicja ma za przedmiot zmienną ruchliwość trwania, jeśli trwanie jest w istocie swej rzeczą psychiczną, czy nie zamknijemy wtedy filozofa w wyłącznej kontemplacji samego siebie? Czy filozofia nie będzie polegała na tem, aby poprostu patrzeć, jak się żyje, „niby pasterz, co senny patrzy, jak płynie strumień“. Twierdzić coś podobnego byłoby to z powrotem wpadać w błąd, od początku tej pracy przez nas zaznaczany. Byłoby to zapoznawaniem swoistej natury trwania, a zarazem wybitnie czynnego, powiedziałbym nawet, nieomal gwałtownego charakteru intuicji metafizycznej. Musielibyśmy przeoczyć potemu, że jedynie metoda, o której mówimy, pozwala wyjść poza idealizm równie, jak poza realizm, stwierdzać istnienie przedmiotów niższych i wyższych od nas, jakkolwiek w pewnym sensie wewnątrz nas będących, przyjmować bez trudności ich z sobą współbytność, rozpraszać stopniowo ciemności, które analiza zgromadza wkoło wszystkich wielkich zagadnień świata. Nie wchodząc tu w badanie tych rozmaitych punktów, ograniczymy się do pokazania, dlaczego intuicja, o której mówimy, nie jest jednym jedynym aktem, ale nieskończonym szeregiem aktów; które bez wątpienia należą wszystkie do tego samego gatunku, ale stanowią każdy — wielce swoisty rodzaj, i w jaki sposób ta różnorodność aktów odpowiada wszystkim stopniom bytu.

Gdy staram się analizować trwanie, czyli rozłożyć je na pojęcia już gotowe, to sama istota pojęcia i analizy zmusza mię do zajęcia wobec trwania w o g ó l e dwóch przeciwległych punktów widzenia; poczem za pomocą otrzymanych tą drogą dwojakich wyników będę się silił na powrót je odtworzyć. Kombinacja ta, mająca zresztą coś cudownego w sobie, ile że niepojętem jest, jakim sposobem dwie sprzeczności mogą połączyć się z sobą, będzie pozbawiona różnorodności stopni i zmienności kształtów: jak i wszelkie cuda poprostu jeno jest ona lub nie jest. Powiem naprzykład, że istnieje z jednej strony wielość kolejnych stanów świadomości i z drugiej strony — jedność, je wiążąca. Trwanie będzie „syntezą“ tej jedności i tej wielości, czynnością mistyczną, dokonywującą się w ciemnościach i o której, powtarzam, niewiadomo, jak mogłaby ona mieć stopnie i odcienie. W hipotezie tej niema i być nie może, jak tylko jedno jedyne trwanie: to, gdzie świadomość nasza zwykle działa. Mówiąc ściślej: skoro będziemy rozpatrywali trwanie pod prostą postacią ruchu, dokonywującego się w przestrzeni, i skoro ruch, rozważany, jako wyobrażenie Czasu, będziemy starali się sprowadzić do pojęć, otrzymamy z jednej strony dowolnie wielką liczbę punktów drogi ruchu, z drugiej — abstrakcyjną jedność, co je łączy, jak nić, utrzymująca razem perły naszymi

nika. Jeżeli przypuścimy, że kombinacja tej wielości abstrakcyjnej i tej abstrakcyjnej jedności jest nawet możliwą, to w każdym razie będzie to rzecz szczególna, w której nie więcej znajdziemy odcieni, niż na nie pozwala w arytmetyce dodawanie jakichś danych liczb. Ale, jeżeli zamiast chcieć analizować trwanie (to znaczy w gruncie, dokonywać syntezy jego za pomocą pojęć) przeniknąć z góry wysiłkiem intuicji do jego wnętrza, ma się wtedy uczucie pewnego ściśle określonego natężenia, którego nawet określanie samo wydaje się wyborem pomiędzy nieskończonością trwał możliwych. Spozstrzega się odtąd tyle trwał, ile zechcieć, a wszystkie bardzo jedno od drugiego różne, jakkolwiek każde z nich, sprowadzone do pojęć, czyli ujęte z zewnątrz z dwóch przeciwnych punktów widzenia, sprowadza się zawsze do tej samej nieokreślonej kombinacji jedności i wielości.

Spróbujmy wyrazić myśl tę jeszcze ściślej. Gdy rozpatruję trwanie, jako wielość momentów powiązanych z sobą z pomocą jedności, która przechodzi przez nie nakształt nici, momenty te, jakkolwiek krótkim będzie rozpatrywane trwanie, będą zawsze liczbą nieograniczone. Mogę przypuścić, że sąsiadują one z sobą, jak chcieć blisko; zawsze pomiędzy tymi punktami matematycznymi będą inne punkty matematyczne i tak ad infinitum. Rozpatrywane z punktu widzenia wielości,

trwanie ginie przeto w mgławicy momentów, z których żaden nie trwa, każdy jest chwilowością. Gdy z drugiej strony rozpatruję jedność, łączącą momenty, okazuje się, iż nie może i ona trwać, ponieważ z założenia wszystko, co było w trwaniu zmiennego tudzież właściwie trwającego, przełożone zostało na stronę wielości momentów. W miarę więc zgłębiania istoty tej jedności, będzie mi się ona jawić jako nieruchome podłoże czegoś ruchomego, jako jakaś bliżej niepojęta dla mnie, bezczasowa istota czasu: ja: ) coś właśnie, co nazwę wiecznością — wiecznością śmierci, ponieważ jest ona jedynie ruchem pozbawionym ruchomości, która tworzyła w nim życie. Gdyby chcieć badać bliżej poglądy sprzecznych z sobą szkół na temat trwania, możnaby się przekonać, że różnice pomiędzy nimi polegają tylko na przypisywaniu głównego znaczenia temu lub innemu z dwóch powyższych pojęć. Jedne chwytają się punktu widzenia wielości; podają one za konkretną rzeczywistość odrębne momenty czasu, który, że się tak wyrażę, sproszkowały; uważają zaś za znacznie sztuczniejszą tę jedność, która z ziarenek czyni proszek. Inne przeciwnie, za rzeczywistość konkretną podają jedność trwania; obierają sobie siedlisko w wieczności. Ale ponieważ wieczność ich pozostaje pomimo to abstrakcyjną, ile że jest pustą; ponieważ jest to wieczność pojęcia, które z samego założenia

swego wyłączać z niej musi pojęcie przeciwne, pozostaje przeto rzeczą niepojętą, jakim sposobem wieczność ta mogłaby pozwolić na współbytność z nią nieokreślonej wielości momentów. W pierwszej hipotezie mamy do czynienia ze światem, zawieszonym w próżni, który w każdej chwili musiałby sam z siebie kończyć się, tudzież nanowo zaczynać. W drugiej mamy jakąś Nieskończoność wieczności abstrakcyjnej, o której nie lepiej, niż tam, rozumiemy, dlaczego nie pozostaje ona zamkniętą sama w sobie i jak pozwala na współbytność z nią rzeczy. Ale w obu wypadkach, na jakąkolwiek z tych dwu metafizyk się zdecydujemy, czas z punktu widzenia psychologicznego przedstawia się jako mieszanina dwóch abstrakcji, które nie pozwalają ani na stopnie ani na odcienie. W jednym, jak w drugim systemacie jest tylko jedno trwanie, które unosi z sobą wszystko, rzeka bez dna, bez brzegów, niewiadomą mocą płynąca w kierunku nie do oznaczenia. Ba! nawet rzeką płynącą jest ono jedynie dzięki ofiarnemu ustępstwu, które rzeczywistość na dwóch powyższych doktrynach zdobywa, korzystając z roztargnienia ich logiki. Z chwilą gdy tylko wraca im uwaga, ścinają one bieg fal rzeczywistości tej czy to w jedną stałą niezmierną tafelę, czy to w nieskończoność igiełek krystalicznych, ale zawsze w rzecz, dzielącą z konieczności nieruchomość punktu widzenia.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa, gdy za jednym zamachem przenikamy wysiłkiem intuicji do wewnątrz konkretnego upływu trwania. Zapewne, nie znajdziemy wówczas najmniejszego powodu logicznego, aby przypuszczać istnienie wielu trwał rozmaitych. Ściśle biorąc, mogłoby nie istnieć żadne inne trwanie prócz naszego, jak mogłoby nie być na świecie innej barwy oprócz dajmy na to jednej pomarańczowej. Ale podobnie, jak ugruntowana na barwie świadomość, któraby z kolorem pomarańczowym współczuła wewnątrz, zamiast go postrzegać zewnątrz, miałaby poczucie, że stoi pomiędzy czerwonym i żółtym, i bodaj może nawet przecucie, iż poza tym ostatnim jest całe widmo, będące naturalnem przedłużeniem ciągłości zmian od barwy czerwonej do żółtej: podobnie intuicja naszego trwania, nie czyniąc nas bynajmniej zawieszonymi w pustce, jak czysta analiza, daje nam odczuć styczność naszą z całą ciągłością trwał, których śladem musimy starać się iść ku górze albo ku dołowi; w obu razach możemy rozszerzać swą istotę do nieskończoności wysiłkiem coraz a coraz gwałtowniejszym, w obu razach wychodzimy poza samych siebie. Idąc w dół, podążamy ku trwaniu coraz bardziej i bardziej rozproszonemu, którego pulsowanie szybsze od naszego, dzieląc proste wrażenia nasze na cząsteczki, sprowadza jakość jego do ilości: u osta-

tniej granicy czekałaby nas tu czysta jednorodność, czyste powtarzanie, z pomocą którego określamy materjalność. Idąc ku górze, zdążamy ku trwaniu, które się pręży, skupia, natęża coraz bardziej: u ostatecznej granicy byłaby tu wieczność. I już nie wieczność pojęciowa, będąca wiecznością śmierci, ale wieczność życia. Wieczność żywa, a przeto zarazem ruchoma, gdzie nasze trwanie odnalazłoby siebie, jak wibracje w świetle, wieczność, która byłaby ucieleśnieniem wszelakiego trwania, jak materjalność jest jego rozproszeniem. Pomiędzy temi dwoma skrajnemi granicami porusza się intuicja i ten jej ruch — to metafizyka właśnie.

### III.

Nie może tutaj być naszym zadaniem przebiegać rozmaite etapy tego ruchu. Ale wskazawszy zarys ogólny metody i zrobiwszy pierwsze jej zastosowanie, nie bez korzyści może będzie sformułować w słowach, o ile to możliwe, ścisłych — zasadnicze podstawy, na których metoda ta spoczywa. Większość twierdzeń, z którymi tu występujemy, otrzymała początki uzasadnienia dla się w ciągu niniejszej pracy. Mamy nadzieję dowieść ich, dokładnie, gdy poruszymy inne zagadnienia\*).

#### I. Istnieje rzeczywistość zewnę-

---

\*) Mowa tu o następnem (głównem) dziele Bergsona: „Ewolucji twórczej“. P. T.

trzna, a jednak bezpośrednio dana duchowi naszemu. Zdrowy rozsądek ma pod tym względem słuszność wbrew idealizmowi i realizmowi filozofów.

II. Rzeczywistością tą jest ruch, ruchomość. Niema rzeczy gotowych, lecz jedynie rzeczy, które się stają, niema stanów trwałych, są tylko zmienne stany. Spoczynek zawsze jest tylko pozornym, albo raczej względnym. Nasza świadomość własnej osobowości naszej w jej ciągłym przepływie wprowadza nas do wnętrza rzeczywistości, na podobieństwo której winniśmy sobie wyobrażać inne. Wszelka rzeczywistość jest przeto dążeniem, jeśli się umówimy nazywać dążeniem zmianę kierunku in statu nascendi\*).

III. Główna w życiu codziennem czynność naszego ducha, poszukującego stałych punktów oparcia, polega na wyobrażaniu sobie stanów tudzież rzeczy. Zdejmuje on od czasu do czasu

---

\*) Tłumacz niemiecki niniejszego dziełka przełożył powyższe zdanie w sposób następujący, który przytaczam tutaj, jako mogący służyć ku wyjaśnieniu myśli, nie odważając się jednak na zmianę pierwotnego tekstu, w którym tylko francuskie wyrażenie „à l'état naissant“ oddałem tradycję u nas mającym łacińskim: „in statu nascendi“: „Wszelka rzeczywistość jest przeto dążeniem (usiłowaniem, Strebung), jeżeli dążeniem zgodzimy się oznaczać pewną wciąż odnowa — jak, dajmy na to, w krzywej — odbywającą się zmianę kierunku (eine immer von neuem, wie etwa in einer Kurve einsetzende Richtungsveränderung)“. P. T.

widoki niejako momentalne z niepodzielnej ruchliwości rzeczywistego bytu. W ten sposób otrzymuje wrażenia i idee. W ten sposób podstawią na miejsce ciągłości — przerywalność, na miejsce ruchomości — stałość, na miejsce dążenia wiecznie w trakcie zmiany — punkty wytyczne, wskazujące kierunek zmiany i dążenia. Podstawienie to jest koniecznością dla zdrowego rozsądku, dla mowy, dla życia praktycznego i nawet w pewnym stopniu, który postaramy się określić, dla nauki pozytywnej. Idąc za naturalnym spadkiem swym, umysł nasz wytwarza i posługuje się z jednej strony stałymi postrzeżeniami, z drugiej trwałymi pojęciami. Wychodzi on z nieruchomości, ujmuje i wyraża ruch tylko w funkcji nieruchomości. Osiada wpośród gotowych pojęć i, jak w sieć, stara się w nie schwytać coś z rzeczywistości, która mija. A bez wątpienia niema to na celu wewnętrznego i metafizycznego rzeczywistości tej poznania, ale poprostu posługiwanie się nią: każde pojęcie (jak zarówno zresztą i każde wrażenie) jest pytaniem praktycznym, które działalność nasza stawia rzeczywistości i na które rzeczywistość, jak przystało w interesach, odpowiada za pomocą „tak“ lub „nie“. Ale przez to właśnie umysł nasz pozwala, aby mu się wymknęło to z rzeczywistości, co jest samą jej istotą.

IV. Trudności od metafizyki nieodłączne, antynomie, którym początek daje, sprzeczności, w które wpada, antagonizm szkół, na jakie się dzieli, i przeciwieństwa między systematami nie do pogodzenia — wszystko to w znacznej mierze pochodzi stąd, że do bezinteresownego poznawania rzeczywistości stosujemy metody, którymi posługujemy się zwyczajnie w celach użytku praktycznego. Stąd, że obieramy sobie stanowisko w nieruchomości, aby wysledzić i schwytać ruch w przelocie, zamiast osiąść napowrót w ruchomości, aby wraz z nią przechodzić pozycje nieruchome. Stąd, że mamy uroszczenia odtworzyć rzeczywistość, będącą dążeniem, a więc ruchomością, za pomocą postrzeżeń i pojęć, których zadaniem jest ją unieruchomić. Ze wstrzymań, spoczynków, jakakolwiek byłaby ich liczba, nie podobna nigdy otrzymać ruchomości; gdy tymczasem wzięwszy za punkt wyjścia ruchomość, można w myśli, drogą zmniejszania wyciągnąć z niej tyle zatrzymań, ile się zapragnie. Innemi słowy, jest rzeczą zrozumiałą, że pojęcia stałe mogą być przez myśl naszą wysnute z rzeczywistości ruchomej; niema jednak żadnego sposobu odtworzyć ruchomość rzeczywistości ze stałości pojęć. A przecież dogmatyzm, o ile był twórcą systematów, kusił się zawsze o to odtworzenie.

V. O to też się musiał rozbić. Tę właśnie niemożność, i tylko tę niemożność, stwierdzają wszystkie doktryny sceptycyzmu, idealizmu, krytycyzmu, słowem te wszystkie, które odmawiają umysłowi naszemu zdolności dotarcia do abso-lutu. Ale stąd, że nasze usiłowania odtworzenia żywej rzeczywistości za pomocą sztywnych i go-towych pojęć spełzają na niczem, nie wynika wcale, abyśmy nie mogli w jakowyś inny spo-sób jej osiągnąć. Wszystkie więc do-tychczasowe dowody względn-ości naszego poznania kryją błąd w samem założeniu swoim; podob-nie, jak dogmatyzm, przeciwko któ-remu występują, przypuszczają one, że wszelkie poznanie musi koniecznie wychodzić z pojęć o stałych kontu-rach, aby w nich zawrzeć płynącą rze-czywistość.

VI. Ale prawdą jest, że umysł nasz może iść drogą odwrotną. Może on osiąść w rucho-mej rzeczywistości, przybierać jej kierunek wciąż się zmieniający, słowem ująć ją w jej istocie z pomocą tej sympatji intelektualnej, która zwie się intuicją. Jest to połączone z naj-wyższą trudnością. Umysł musi potem sam so-bie gwałt zadać, musi odwrócić kierunek czyn-ności swoich w stosunku do tego, jak zazwyczaj myśli, musi zmieniać bez przerwy, albo raczej

przerabiać wszystkie swe kategorie. Ale w ten sposób zyska w końcu pojęcia płynne, zdolne podążać za rzeczywistością we wszystkich jej wygięciach i przybierać ruch samego życia wewnętrznego rzeczy. Tylko w ten sposób wytworzyć się może filozofia postępową, wolną od sporów pomiędzy szkołami i zdolna rozwiązywać zagadnienia w sposób naturalny, ponieważ wyzwoli się ona z więzów tych sztucznych terminów, dzięki którym powstają same zagadnienia. Filozofowanie polega przeto na odwróceniu zwykłego kierunku pracy myśli.

VII. Odwracanie to nie było dotąd nigdy uprawiane metodycznie, odpowiednio jednakże pogłębiona historia myśli ludzkiej pokazałaby nam, że zawdzięczamy mu zarówno najważniejsze zdobycze naukowe, jak i to, co w metafizyce mamy żywego. Najpotężniejsza z metod badania, jakimi umysł ludzki rozporządza, analiza nieskończonościowa, powstała właśnie przez takie odwrócenie. Matematyka współczesna, właściwie mówiąc, jest wysiłkiem, zmierzającym do zastąpienia tego, co dokonane, przez to, co się staje, do śledzenia wielkości w trakcie ich powstawania, do chwywania ruchu już nie z zewnątrz w jego gotowych wynikach, przed nami rozpostartych, ale z wewnątrz w jego dążeniach do zmieniania się — słowem wysiłkiem ku przybraniu

ruchliwej ciągłości kształtów rzeczy. Prawda, że będąc tylko nauką o wielkościach, trzyma się ona kształtów. Prawda i to, że do swych cudownych zastosowań mogła ona dojść jedynie przez wynalezienie pewnych symboli i że jeżeli źródłem tej wynalazczości jest intuicja, o której mówiliśmy, w zastosowaniu pośredniczy właśnie symbol. Ale metafizyka, która nie ma na oku żadnych zastosowań, będzie mogła i w większości wypadków będzie obowiązana wstrzymać się od transponowania intuicji na symbole. Zwolniona od obowiązku prowadzenia do wyników, któreby mogły być użytkowane praktycznie, będzie ona zwiększała do nieskończoności dziedzinę swych dociekań. A co straci w porównaniu z nauką na użyteczności i ścisłości, to odbije sobie na doniosłości i zakresie. Jeżeli matematyka jest tylko nauką o wielkościach, jeżeli metody jej stosują się tylko do ilości, to nie należy jednak zapominać o tem, że ilość jest zawsze rodzącą się jakością, jest, rzecby można, jej wypadkiem granicznym\*). Bardzo więc naturalne, że metafizyka przywłaszcza sobie ideę twórczą matematyki naszej, aby ją rozciągnąć na wszystkie jakości, to znaczy na rzeczywistość wogóle. Przez co jednak bynajmniej nie stanie się jej celem matematyka powszechna, ta chimera filozofii nowo-

---

\*) Le cas limite — w matematycznym znaczeniu terminu „granica“, P. T.

żytnej. Wprost przeciwnie, w miarę jak metafizyka będzie podążała naprzód, napotykać będzie rzeczy wciąż trudniejsze do przełożenia na język symboli. Ale będzie miała za sobą to przynajmniej, że rozpoczęła od wejścia w styczność z ciągłością i ruchomością rzeczywistości w tym punkcie, gdzie styczność tę zużytkować można w najcudowniejszy sposób. Że się przejrzała w zwierciadle, które odbije własny obraz jej bez wątpienia bardzo pomniejszony, ale też bardzo jasny. Że ujrzy w wyższym świetle to, co działalność matematyczna czerpie z konkretnej rzeczywistości, i że będzie szła dalej w kierunku tej właśnie rzeczywistości konkretnej, a nie w kierunku metod matematycznych. Powiedzmy więc, złagodziwszy z góry to, co poniższa formuła mogłaby mieć zarazem ze zbytnej skromności i zbytich uroszczeń, że przedmiotem metafizyki są różniczki i całki jakościowe.

VIII. Przyczyną, dla której przedmiot ten stracono z oczu, tem, co wprowadziło w błąd samą naukę co do pochodzenia sposobów postępowania przez nią stosowanych, jest fakt, że intuicja raz osiągnięta musi znaleźć dla się środki wyrażenia i zastosowania odpowiednie do przyzwyczajęń umysłu naszego, czyli takie, któreby nam dostarczyły pod postacią ściśle określonych pojęć — stałych punktów oparcia tak nam nie-

odzownych. Tu leży warunek tego, co zwiemy ścisłością, dokładnością oraz nieograniczonem stosowaniem metody ogólnej do wypadków poszczególnych. Otóż to stosowanie, ta praca doskonalenia logicznego trwać może stulecia, podczas gdy akt zrodzenia metody trwa tylko jedną chwilę. Dlatego to tak często bierzemy aparat logiczny nauki za samą naukę\*), zapominając o intuicji metafizycznej, skąd wyszło wszystko inne.

W zapomnieniu o tej intuicji ma początek wszystko, co filozofowie i sami uczeni orzekli o „względności“ poznania naukowego. Względnem jest poznanie symboliczne za pomocą z góry istniejących pojęć, które idzie od stałości do ruchu, ale nie poznanie intuicyjne, które osiada w samym ruchu i czyni swą własnością samo życie rzeczy. Taka intuicja osiąga absolut.

Wiedza ścisła przeto i metafizyka łączą się z sobą w intuicji. Prawdziwie intuicyjna filozofia urzeczywistniłaby tyle upragnione zjednoczenie metafizyki z nauką. Uczyniłaby ona jednocześnie z metafizyki naukę pozytywną — czyli postępową, zdolną do nieograniczonego doskonalenia się — tudzież uświadomiłaby naukom pozytywnym w ści-

---

\*) Co do tego, jak i co do kilku innych kwestji tutaj poruszanych, obacz piękne prace pp. Le Roy, Vincent i Wilbois, w „Revue de metaphysique et de morale“.

słem znaczeniu wyrazu prawdziwą ich doniosłość, często o wiele wyższą od tego, co one same o sobie przypuszczają. Wniosłaby ona więcej nauki do metafizyki i więcej metafizyki do nauki. Wynikiem jej byłoby wznowienie ciągłości pomiędzy intuicjami, które od czasu do czasu przez różne nauki, w ciągu ich dziejów były osiągnęte, a to tylko dzięki natchnieniom geniuszu.

IX. Że niema dwóch różnych sposobów poznania głębi rzeczy, że rozmaite nauki korzeniami tkwią w metafizyce, o tem w starożytności filozofowie byli naogół przekonani. Nie w tem spoczywał błąd ich. Polegał on na tem, że pozwalali oni, by im przewodniczyła zawsze tak naturalna dla ducha ludzkiego wiara, iż zmienność może tylko wyrażać i rozwijać niezmienności. Skąd wynikało, że Czynność jest osłabłą kontemplacją, trwanie — zwodniczym, ruchomym obrazem nieruchomej wieczności, Dusza — upadkiem Idei. Cała ta filozofia, zaczynająca się od Platona, by skończyć na Plotynie, jest rozwinięciem jednej zasady którą takby sformułować można: „Nieruchomość więcej zawiera od ruchu a od stałości do niestałości dochodzi się drogą prostego zmniejszania“. Wszelako prawdą jest twierdzenie wprost odwrotne.

Nauka nowożytna poczęła się w dniu, kiedy ruchomość uczyniono rzeczywistością niezależną. W tym dniu, gdy Galileusz, staczając kulę po

równi pochyłej, powziął postanowienie zbadania tego ruchu z góry w dół w nim samym, dla niego samego, miał szukać dlań zasady w pojęciach góry i dołu, w dwóch nieruchomościach, przez które Arystoteles wierzył, iż dostatecznie ruchomość objaśni. I nie jest to w historii nauki fakt odosobniony. Żywimy przekonanie, że kilka z wielkich odkryć, przynajmniej tych, które reformowały albo stworzyły nowe nauki pozytywne, były tylomaż zapuszczeniami sondy w głąb czyścigo trwania.

Lecz sonda, w głąbiny morskie zarzucona, wydobywa masę płynną, którą słońce rychło wysusza, zmieniając ją w stałe i luźne ziarnka piasku. Toż intuicja trwania, gdy ją na promienie umysłu wystawić, zmienia się prędko w pojęcia zastygłe, stałe, odrębne, nieruchome. Zadaniem umysłu jest w żywej ruchomości rzeczy poznać rzeczywiste lub możliwe stacje; umysł notuje odjazdy i przyjazdy, tylko to bowiem obchodzi myśl ludzką, dopóki jest ona jedynie ludzką myślą. Uchwycić to, co się dzieje w przerwach pomiędzy stacjami, jest więcej, niż ludzką rzeczą. Ale filozofia może być jedynie wysiłkiem ku wzniesieniu się ponad warunkowość ludzką.

Na pojęciach, któremi wyznaczyli sami drogę intuicji, uczeni najchętniej zatrzymywali wzrok swój. Im więcej zaś rozpatrywali te pozostałości, które przeszły w stan symboli, tem więcej przy-

pisywali wszelkiej nauce charakter symboliczny. A im więcej wierzyli w symboliczny charakter nauki, tem bardziej urzeczywistniali go i podkreślali. I doszło do tego, że wkrótce nie robili już więcej różnicy w nauce pozytywnej pomiędzy tem, co jest naturalnego w niej, a co sztucznego, pomiędzy bezpośrednimi danymi intuicji i niezmierną pracą analizy, której dokonywa umysł wokół intuicji. W ten sposób wyrównali oni drogę dla doktryny, która dowodzi względności całego poznania ludzkiego. Ale i metafizyka ze swej strony również nad tem pracowała.

Mistrze filozofii nowożytnej, którzy byli zarazem odnowicielami nauki, jak i metafizykami, jakżeby oni nie mieli mieć poczucia ruchomej ciągłości rzeczywistego bytu? Jakżeby oni mieli się nie przenosić do środka tego, co my nazywamy tutaj konkretnem trwaniem? Czynili to więcej, niż sami przypuszczali, a zwłaszcza o wiele więcej, niż mówili. Gdy się postarać złączyć ciągłymi linjami intuicje, wokół których ukształtowały się systematy, znajdujemy obok kilku innych linji zbieżnych lub rozbieżnych pewien określony wyraznie kierunek myśli i uczucia. Jakaż to myśl ukryta i jak to uczucie wyrazić? Mowy platońków używszy raz jeszcze, powiemy, pozbawiając terminy ich znaczenia psychologicznego, zwąc Ideą pewną rękojmię łatwej zrozumia-

łości, Duszą — pewien niepokój życia, że jakiś niewidzialny prąd prowadzi filozofię nowożytną do wywyższenia Duszy nad Ideę. Stąd filozofia ta dąży podobnie, jak i nauka nowożytna, a nawet znacznie bardziej, do postępowania w kierunku wprost odwrotnym, jak myśl starożytnych.

Jednakże wokół tego głębokiego życia swego metafizyka nowożytna zarówno, jak i nauka, rozpostarła bogatą tkaninę symboli, przyczem zapominała czasem, że jeśli nauka w swym rozwoju analitycznym symboli potrzebuje, to metafizyki główną racją bytu — zerwanie z symbolami. Umysł nasz i tu jeszcze prowadził swą pracę utrwalającą, dzielącą, odtwórczą. Prowadził ją wprawdzie pod postacią dość odmienną. Nie kładąc tu nacisku na rzeczy, które zamiarem naszym jest rozwinąć gdzieindziej\*), powiemy jedynie, że umysł, którego dziedziną pracy są elementy stałe, szukać może stałości w r e l a c j a c h, lub w r z e c z a c h. Pracując nad pojęciami relacji, dochodzi do symbolizmu naukowego. Operując pojęciami rzeczy, dochodzi do symbolizmu metafizycznego. Ale w jednym, jak i w drugim wypadku układ od niego zależy. Radby on też chętnie uważać siebie za niezależny. Zamiast od razu przyznać, co ma do zawdzięczenia głę-

---

\*) W „Ewolucji twórczej“. P. T.

bokiej intuicji rzeczywistości, naraża się na to, że w całym jego dziele upatrują tylko sztuczny układ symboli. Do tego stopnia, że chcąc brać dosłownie to, co metafizycy i uczeni mówią, oraz materialną treść tego, co robią, możnaby sądzić, że pierwsi przekopali głęboki tunel popod rzeczywistością, drudzy przerzucili ponad nią most wykwinny, ale rzeka, — ruchomy prąd rzeczy — przepływa pomiędzy temi dwoma dziełami sztuki, których nie dotyka.

Jeden z głównych forteli krytyki kantowskiej polegał na braniu metafizyki i uczonego za słowo, na posuwaniu metafizyki i nauki do ostatecznych granic symbolizmu, do których dojść mogą i dokąd zresztą same podążają, skoro tylko umysł zaczyna żywić uroszczenia do pełnej niebezpieczeństw dlań niezależności. Bo zapoznawszy łączność nauki i metafizyki z intuicją intelektualną, Kant już z łatwością dowiódł, że nauka nasza jest całkowicie względną, a metafizyka — całkowicie sztuczną. W jednym i w drugim wypadku przesadził on niezależność naszego umysłu; a skoro wyrzucił z nauki i metafizyki obciążający je wewnątrznie balast intuicji intelektualnej, nauka z jej relacjami przedstawiła mu się tylko, jako pusta otoczka formy, a metafizyka z jej rzeczami — jako pusta otoczka treści. Cóż dziwnego, że pierwsza jawi mu potem tylko ramy wstawione w ramy, a druga — widma, ścigające widma?

Zadał on nauce i metafizyce naszej ciosy tak okrutne, że dotąd jeszcze nie mogą się one ocknąć z ogłuszenia. Umysł nasz radby poddać się i widzieć w nauce poznanie tylko względne, a w metafizyce pustą spekulację. Jeszcze i dzisiaj wydaje nam się tedy, że krytyka Kantowska stosuje się do wszelkiej metafizyki i do wszelkiej nauki. W rzeczywistości stosuje się ona przede wszystkim do filozofii starożytnych, a także do formy — dotąd starożytnej — w którą wieki nowe w dalszym ciągu przeważnie myśl swą oblekają. Ostrze jej niechybnie godzi w metafizykę, żywiącą uroszczenia, że daje gotowy i jedyny systemat rzeczy, w naukę, która byłaby jedynym systematem relacji, słowem w naukę i metafizykę, któreby występowały w architektonicznej prostocie platońskiej teorii idei, lub greckiej świątyni.

Gdy metafizyka pragnie oprzeć się na pojęciach, które mieliśmy już przed nią, gdy polegać ma na pomysłowym układzie idei uprzednio istniejących, których używamy, niby materiałów budowlanych do wzniesienia gmachu, jeżeli wreszcie jest ona czemś innem, niż ciągnięciem rozszerzaniem się umysłu naszego, niż wciąż ponawianym wysiłkiem, aby wyjść poza zakres naszych idei aktualnych, a może i poza zwykłą logikę naszą, to w takim razie jest rzeczą aż do zbytku oczywistą, że staje się ona sztuczną, jak i wszyst-

kie twory czystego umysłu. A jeżeli nauka jest całkowicie dziełem analizy czyli wyobrażania przy pomocy pojęć, jeżeli doświadczenie ma w niej służyć tylko do sprawdzania „jasnych idei“, jeśli zamiast wychodzić z wielu różnych intuicji, które wdrażają się we własny ruch każdej rzeczywistości, ale nie zawsze dają się wstawić jedne w drugie, pragnie ona być jakąś wszechogarniającą matematyką, jedynym systematem relacji, który więzi całość rzeczywistości w sieci z góry nastawionej, staje się ona wówczas poznaniem czysto względnym przez swą zależność od umysłu ludzkiego. Zechciejmy uważnie przeczytać Krytykę czystego Rozumu, a zobaczymy, że właśnie ten rodzaj matematyki powszechnej jest dla Kanta nauką, a ten platonizm, ledwie nieco przekształcony, jest dlań metafizyką. Prawdę bowiem rzekłszy, już samo nawet marzenie o matematyce powszechnej jest tylko przeżytkiem platonizmu. Matematyką powszechną właśnie staje się świat Idej, skoro przypuścimy, że Idea polega na relacji lub prawie, a nie — że jest rzeczą. Kant wziął za rzeczywistość to marzenie kilku filozofów nowożytnych\*); co więcej, przypuścił, że wszelkie

---

\*) Obacz w tym względzie bardzo zajmujący artykuł Radulescu-Motru: „Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität“ w „Psychologische Studien“ Wundta (t. IX. 1894 rok).

poznanie naukowe jest tylko fragmentem oderwanym, albo raczej cegiełką do przyszłej matematyki powszechnej. Odtąd głównem Krytyki staraniem było matematykę tę ufundować, to znaczy określić, czem powinien być intelekt i czem obiekt, aby nieprzerwalna matematyka mogła je z sobą połączyć. A przeto z konieczności, jeżeli wszelkie możliwe doświadczenie ma być pewne tego wstawienia swego do sztywnych i już utworzonych kadrów naszego umysłu, to (chyba że przypuścimy harmonję przedustawną) tem się to dzieje, iż umysł nasz organizuje sam naturę i w niej samego siebie znajduje, jak w zwierciadle. Stąd możność nauki, która całą skuteczność swą zawdzięczać będzie swej względności, stąd niemożność metafizyki, ponieważ ta nic już nie będzie wówczas miała do czynienia, jak tylko parodjować na widmach rzeczy pracę tego układu pojęciowego, który nauka wykonuje serjo na stosunkach. Słowem, wynikiem całej Krytyki czystego Rozumu jest wykazanie, że platonizm — nieuprawniony, skoro Idee są rzeczami, staje się uprawnionym, skoro idee są stosunkami, i że idea gotowa, gdy ją raz w ten sposób z nieba na ziemię ściągnąć, jest, zupełnie jak tego chciał Platon, wspólnem podłożem umysłu i natury. Ale też cała Krytyka

czystego Rozumu wspiera się przytem na tym postulacie, że intelekt nasz niezdolny jest do niczego innego, jak tylko do platonizowania, to znaczy do odlewania wszelkiego możliwego doświadczenia w uprzednio istniejące formy. I tu tkwi jądro całego zagadnienia. Jeżeli poznanie naukowe jest tem, czem je Kant chciał widzieć, wówczas w rzeczy samej istnieje pewna nauka prosta, preformowana, a nawet sformułowana już w naturze, jak to mniemał Arystoteles; wówczas wszelkie odkrycia oświełają tylko punkt za punktem zgóry wykreśloną linię tej logiki, tkwiącej immanentnie w rzeczach — podobnie, jak wieczorem podczas uroczystości zapala się stopniowo szereg ogni gazowych, już zgóry przytwierdzonych wzdłuż linii pomnika. A jeżeli poznanie metafizyczne jest tem, czem je Kant chciał widzieć, to sprowadza się ono do jednakiej możliwości dwóch przeciwnych postaw umysłu względem wszystkich wielkich zagadnień bytu; jego wynurzenia są tylomaż dowolnymi i zawsze przelotnymi oświadczeniami się za jednym z dwóch rozwiązań od wieków in potentia już sformułowanych: metafizyka żyje i umiera z antynomii. Ale prawdą jest, że ani nauka nowożytna nie zdradza tej jednolinijnej prostoty, ani nowożytna metafizyka — tych przeciwieństw nie do pogodzenia.

Nauka nowożytna nie jest ani jedną, ani prostą. Owszem — zgoda, że spoczywa ona na ideach, które w końcu za jasne uznajemy; ale idee te rozjaśniły się przez ich stopniowe używanie; przeważną część jasności swej zawdzięczają one światłu z odbicia rzuconemu na nie przez fakty i zastosowania, które spowodowały, jako że jasność jakiegoś pojęcia nie jest w gruncie rzeczy zapewne niczem innym, jeno raz nabytą pewnością używania go z pożytkiem.

Początkowo niejedno z nich musiało wydawać się ciemnem, trudnem do pogodzenia z pojęciami już w nauce przyjętymi, nieomal ocierającym się o absurd. To znaczy, że nauka nie jest prawidłowem systematyzowaniem pojęć zgóry przeznaczonych do mieszczania się ściśle jedno w drugich. Idee prawdziwe i płodne to tyleż zetknięć z prądami rzeczywistości, które niekoniecznie schodzą się w jednym punkcie. Choć naturalnie pojęcia, pod które prądy owe zostają przez nas podciągnięte, w końcu zawsze jakoś godzą się od biedy, zaokrąglając stopniowo swe kanty przez wzajemne tarcie.

Z drugiej strony, metafizyka nowożytna nie składa się z rozwiązań aż tak radykalnych, aby musiały one rodzić sprzeczności nie do pogodzenia. Byłoby tak z pewnością, gdyby nie było żadnego sposobu przyjąć jednocześnie i na tym samym gruncie tezę i antytezę antynomii. Ale fi-

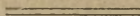
lozofowanie polega właśnie na przenoszeniu się wysiłkiem intuicji do wnętrza tej rzeczywistości konkretnej, względem której krytyka zajęła z zewnątrz dwa przeciwne sobie stanowiska tezy i antytezy. Nie zdołam nigdy wyobrazić sobie, jak kolor czarny i biały wzajem mogą się przenikać, jeżeli nigdy nic szarego nie widziałem, ale raz ujrawszy kolor szary, z łatwością pojmuję, jak można go rozpatrywać z dwojakiemu punktu widzenia białości i czerności. Doktryny, w których podstawie leży intuicja, wymykają się z pod krytyki kantowskiej akurat w tej mierze, w jakiej są intuicyjne; a doktryny te są całą metafizyką, byle pod tem słowem pojmować nie metafizykę martwą i zastygłą w tezach, ale żywą metafizykę filo z ofów. Zapewne, uderzające są różnice zdań pomiędzy szkołami, czyli na ogół pomiędzy skupieniami uczniów, które się potworzyły wokół kilku mistrzów. Ale czy byłyby równie jaskrawe i pomiędzy samymi owymi mistrzami? Coś góruje tutaj ponad różnorodnością systematów, coś — powtarzamy — prostego i jasnego, jak uderzenie sondy, która, czujemy, że głębiej czy płycej, ale dotknęła dna tego samego oceanu, mimo że za każdym razem wydobywa z głębi materje bardzo różne. Nad temi materjami właśnie pracują zazwyczaj uczniowie; na tem polega rola analizy. A i mistrz sam o tyle, o ile formuluje, rozwija, tłumaczy na język idei abstrakcyj-

nych to, co przynosi z głębi, jest już niejako swoim własnym uczniem. Ale prosty akt, który uprawił analizę w ruch i który poza nią się ukrywa, płynie ze zdolności zupełnie odmiennej, aniżeli zdolność analizowania. Będzie to zgodnie z samem określeniem — intuicją.

Na zakończenie powiedzmy: zdolność ta nie ma w sobie nic tajemniczego. Każdemu z nas z pewnością zdarzało się w czyn ją wprowadzać w pewnej mierze. Kto próbował naprzykład pracy literackiej, ten wie doskonale, że gdy już wszystkie materiały zostały zebrane, wszystkie notaty porobione, przedmiot wystudjowany, to jednak, by się zabrać do samej kompozycji, trzeba czegoś więcej, trzeba wysiłku często bardzo uciążliwego, aby za jednym zamachem przenieść się do samego serca przedmiotu i z możliwie najdalszej głębi zasięgnąć podniety i nabrać pędu, któremu już potem wystarczy się poddawać. Pęd ten, raz nabyty, skierowuje umysł na drogę, na której znajduje on i wiadomości poprzednio zebrane i tysiące innych szczegółów oprócz tego, rozwija się, analizuje sam siebie w terminach, których wyliczanie mogłoby trwać bez końca; im dalej się idzie, tem więcej się odkrywa; nigdy się nie dojdzie do tego, aby powiedzieć wszystko.... a jednak, gdy się nagle zwrócić w tył, ku podniecie pędu, którą czuje się za sobą, aby ją schwytać, wówczas kryje się ona;

nie była to rzecz bowiem, ale kierunek ruchu, coś rozciągniętego wprawdzie do nieskończoności, a jednak samą prostotą będącego. Intuicja metafizyczna zdaje się być czemś w tym samym rodzaju. Odpowiednikiem notatek i materiałów w kompozycji literackiej jest tutaj całokształt obserwacji i doświadczeń, zebranych przez naukę pozytywną. Albowiem niepodobna otrzymać od rzeczywistości intuicji, czyli współczucia intelektualnego z tem, co rzeczywistość ma najwewnętrzniejszego, jeśli nie zyskać sobie przedtem jej zaufania przez długie i zażyłe obcowanie z jej powierzchownymi objawami. I nie chodzi tu tylko o przyswojenie sobie faktów najwybitniejszych; trzeba ich zgromadzić i stopić w jedną całość tak olbrzymią ilość, aby można było mieć pewność, że w tej mieszaninie zubożętniły się wzajem wszystkie uprzedzenia i wszystkie idee przedwczesne, które za podstawę obserwacji swych badacze mogli wziąć bezwiednie. W ten sposób jedynie wyłania się surowe tworzywo znanych faktów. Nawet w najprostszym i uprzywilejowanym wypadku, który służył nam za przykład, nawet przy bezpośredniej styczności jaźni samej z sobą, ostateczny wysiłek wyraźnej intuicji byłby niemożliwy dla kogoś, ktoby uprzednio nie zgromadził i nie zestawił z sobą bardzo dużej liczby analiz psychologicznych. Mistrze filozofii nowożytnej byli to ludzie, którzy przyswoili

sobie cały materiał wiedzy swego czasu. A przyczyną częściowego zaćmienia metafizyki od pół wieku jest widocznie tylko niesłychana trudność, jaką napotyka dziś filozof, chcąc wejść w styczność z nauką nazbyt zróżnicowaną. Ale intuicja metafizyczna, choć można dojść do niej tylko na drodze wiadomości faktycznych, jest jednak czemś zupełnie innym, niżli streszczeniem lub syntezą owych wiadomości. Różni się ona od tego, powtarzamy, tak, jak podnieta do ruchu i pęd jego różni się od drogi, którą przebiega poruszający się przedmiot, jak natężenie sprężyny — od widocznych poruszeń zegara. W tem znaczeniu metafizyka nie ma nic wspólnego z uogólnianiem doświadczenia, a tem nie mniej jednak określićby ją można jako wzięte w całkowitej jedności doświadczenie.



\*KSIĘGARNIA\*

ANTYKWARIAT

DOM  
KSIĄŻKI  
DOM

C 46880

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX



8357/11