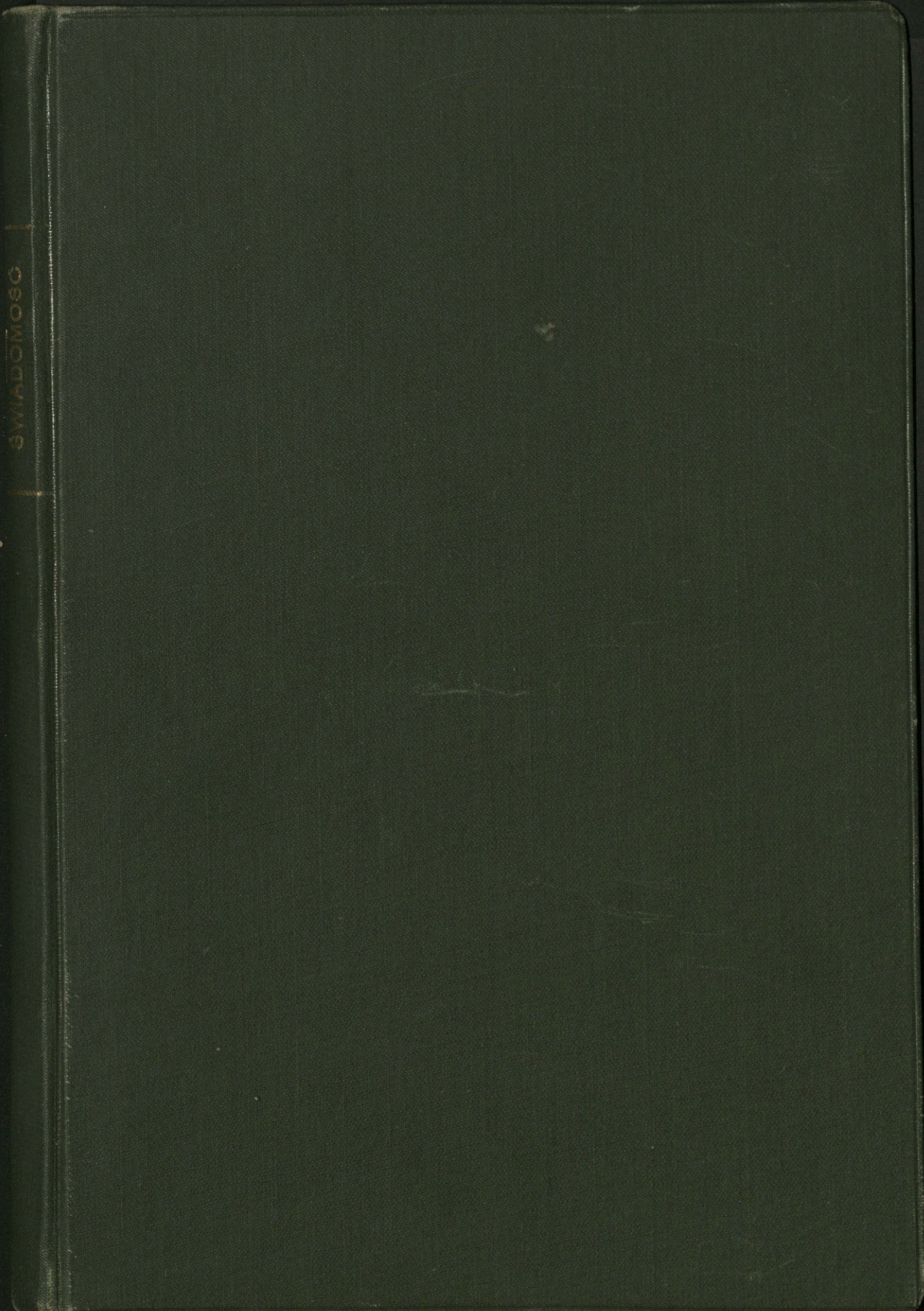


Grey Scale #13



DANES-PICTA.COM

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



Colour Chart #13

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

Inches 1 2 3 4 5 6 7 8  
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

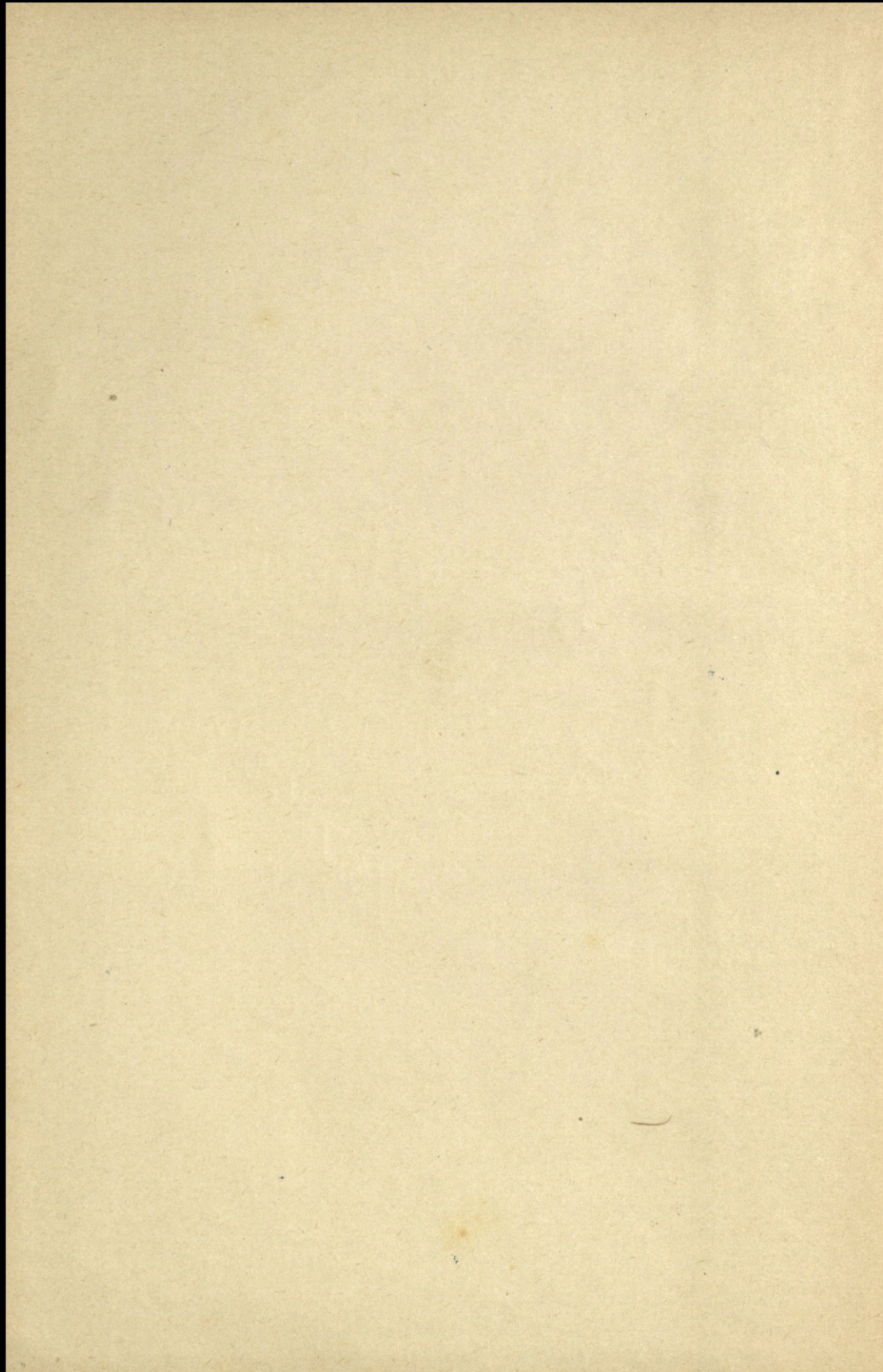
DANES-PICTA.COM

SWIADOMOSC

O BEZPOŚREDNICH DANYCH  
ŚWIADOMOŚCI.

*VB.VM.22*

*k*



HENRYK BERGSON.



O BEZPOŚREDNICH DANYCH  
ŚWIADOMOŚCI

---

Z UPOWAŻNIENIA AUTORA

PRZEŁOŻYŁA

**K. BOBROWSKA.**

---

---

Z zapomogi Kasy pomocy dla osób pracujących na polu naukowym  
im. D-ra Józefa Mianowskiego.

---

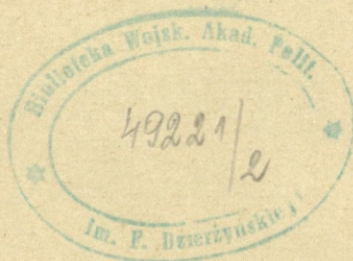
---

WARSZAWA.

Skład główny w księgarni E. Wende i S-ka (T. Hiż i A. Turkuł)

—  
1913.

15.4



Drukarnia Rubieszewskiego i Wrotnowskiego w Warszawie.

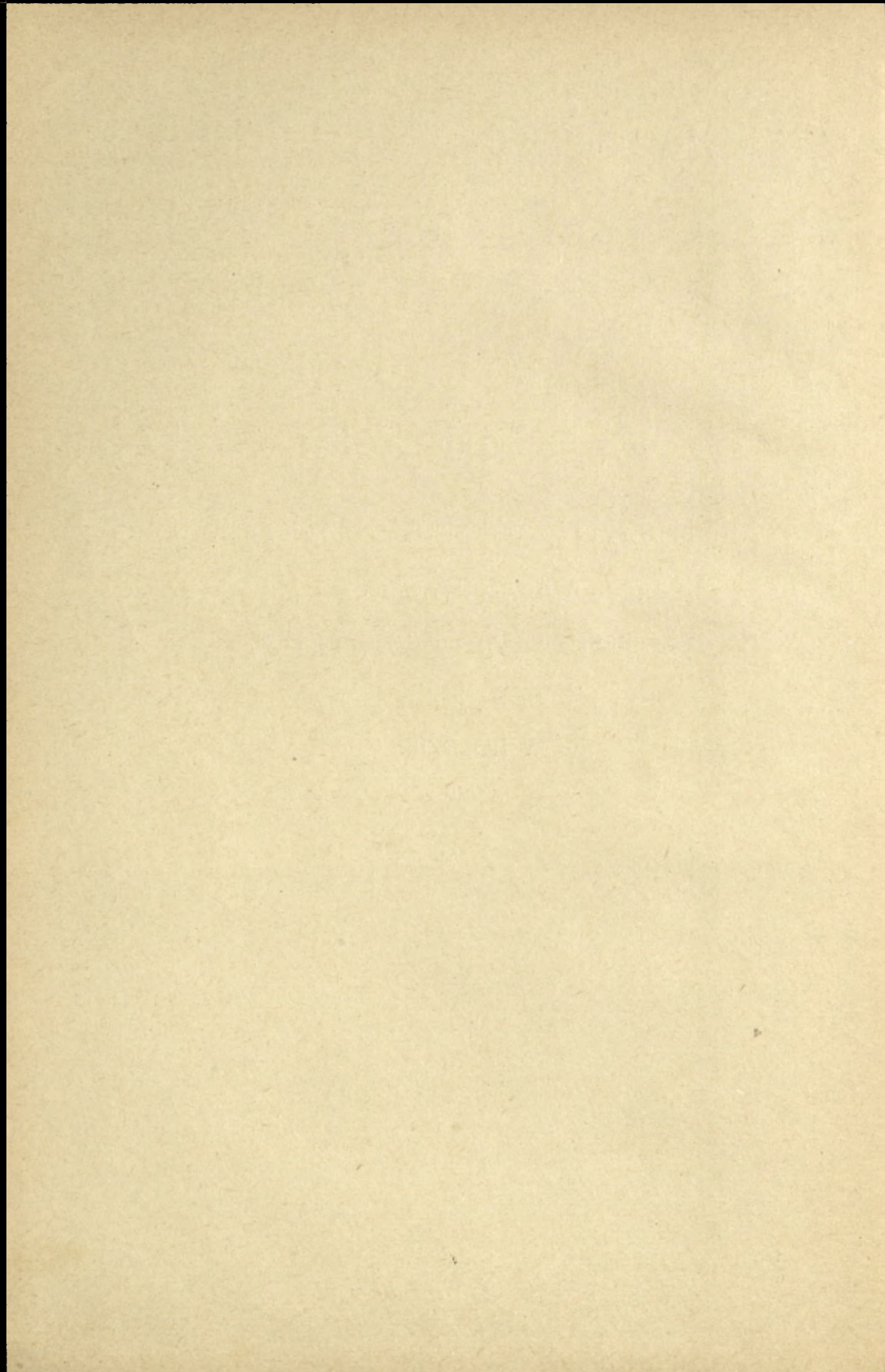
PANU -

JULJANOWI LACHELIER

CZŁONKOWI INSTYTUTU,

INSPEKTOROWI GENERALNEMU OŚWIATY PUBLICZNEJ,

W HOŁDZIE.



## SPIS RZECZY.

---

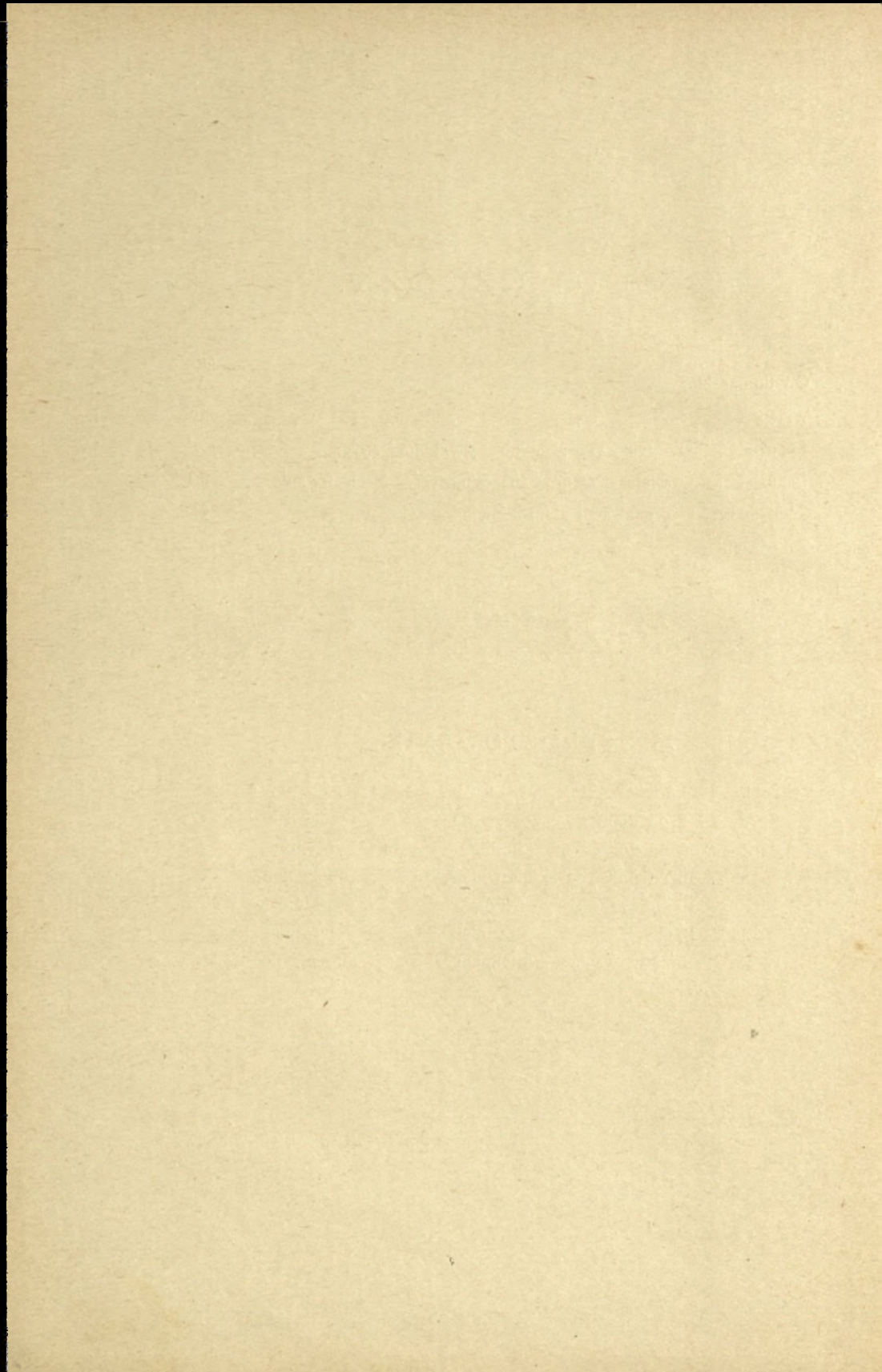
	Str.
Od tłumaczki . . . . .	V
Wstęp . . . . .	1
Rozdział I. O intensywności stanów psychologicznych . . . . .	3
Rozdział II. O wielości stanów świadomości. Pojęcie trwania . . . . .	53
Rozdział III. O organizacyi stanów świadomości. Wolna wola . . . . .	98
Zakończenie . . . . .	155

---

## SPROSTOWANIE.

Str.	Wiersz	Zamiast:	Powinno być:
V	2 od dołu	oczywistą	oczywistszą
X	5 od góry	Miliłby	Myliłby
X	16 od dołu	uprawniony	uprawnione
X	16 „ „	który	które
X	15 „ „	powinien	powinno
X	5 „ „	„intelligence“	„intelligence“

---



## OD TŁUMACZKI.

Dzieło „O bezpośrednich danych świadomości“ jest te-  
żą doktorską Henryka Bergsona. Streszcza ono w sobie całą  
myśl twórczą autora, myśl, która tak potężnie rozwinąć się  
miała w dwóch późniejszych jego dziełach: w „Ewolucji  
twórczej i „Materji i pamięci“.

Wydane w r. 1889 było żywym protestem przeciwko  
ówczesnej myśli filozoficznej. Myśl tę, uwięzioną w pra-  
cowniach uczonych, ujętą w ramy matematyczne, ograni-  
czoną zasadą przyczynowości, autor, siłą swej twórczości,  
z więzów oswobodził i na mocy tejże zasady wolność jej po-  
wrócił. A powróciwszy wolność myśli filozoficznej, dowiódł  
wolności naszej. Ale jakiego rodzaju wolności? Czy tej bez-  
myślnej, która nie może zdać sobie sprawy ze swych czynów,  
czy tej banalnej, która po czynie dokonanym twierdzi, że  
mogłaby spełnić inny? Nie tej wolności broni autor w swym  
dziele. Wolność do której zmierza, to wolność ducha w pełni  
rozwoju, to wolność, na którą się składa cała prawda istnienia.

A istnienie nasze, jego zdaniem, to trwanie nasze. Nie to  
trwanie abstrakcyjne, które jest tylko symbolem pierwszego,  
unieruchomieniem bytu raczej, niż bytem, ale trwanie rzeczy-  
wiste, będące jednym ciągłym rozwojem ducha, wyzwala-  
jącego się z pęt materji. W tym rozwoju tkwi wolność  
nasza, a im pełniejszym będzie ten rozwój, tym ona sta-  
nie się oczywistą. Ale żeby tę wolność zrozumieć, musimy  
wniknąć w głąb siebie, opuścić to ja zewnętrzne, urobione

przez zetknięcie się ze światem zewnętrznym i przez życie praktyczne, musimy zdać sobie sprawę czym jesteśmy, a czym być nie powinniśmy, musimy „działać“, a nie „być działani“. Wtedy każdy czyn nasz będzie miał swój odcień swoisty, a ta swoistość czynu będzie właśnie czynem wolnym.

Czy jednak będziemy mogli poznać samych siebie, jeżeli do tego badania zastosujemy zwykłą metodę badania naukowego, metodę statyczną, opartą na pojęciu przestrzeni, gdzie z konieczności trwanie rzeczywiste wykluczone być musi?

Badanie to oddali nas raczej, niż zbliży do przedmiotu. Powinniśmy, wysiłkiem woli, opuścić ten teren statyczny, wmyśleć się w niepodzielność ruchu, przyjąć punkt widzenia dynamiczny, a wtedy będziemy mogli odróżnić bezpośrednie dane świadomości od danych refleksyjnych, nabytych, rozróżnić trwanie od przestrzeni, ruch od pozycji ruchu, jakość od ilości.

Autor bowiem rozróżnia w świadomości naszej świadomość bezpośrednią i świadomość refleksyjną.

Świadomość refleksyjna, w myśl wymagań życia społecznego, a tym samym mowy i nauki, skryształizowała zjawiska życia w pojęcia nieruchome; na tle bytu stającego się, utworzyła byty stałe; odrzuciła trwanie rzeczywiste; jej dziedziną jest przestrzeń, w tej przestrzeni myśli, w niej przebywa.

Świadomość bezpośrednia odczuwa istotne zjawiska życia, a nie te, które intelekt nasz urobił na swój sposób. Świadomość ta „widzi“ nie tylko oczyma intelektu, ale całego naszego jestestwa.

Jeżeli świadomość refleksyjna obejmuje w jednej jedynej apercpcji zjawiska uszeregowane, zewnętrzne w stosunku do siebie, jak to ma miejsce z liczbą, to świadomość bezpośrednia obejmuje w jednej jedynej apercpcji zjawiska, zlewające się wzajem i organizujące się, z których liczba nigdy nie wyjdzie. W pierwszym wypadku mamy apercpcję subiektywną, jedność prowizoryczną, łączącą wielość zewnętrzną; w drugim apercpcję obiektywną, jedność organiczną, niepodzielną, łączącą wielość wewnętrzną.

Dziedziną świadomości bezpośredniej jest trwanie, zmieniające ciągle jakość, stające się nieprzerwanie, którego istotą jest wielość wewnętrzna w ciągłym procesie przenikania się i organizacji, nic wspólnego z liczbą nie mająca, różniąca się zasadniczo od wielości zewnętrznej, szeregującej się w przestrzeni.

W bezpośredniej świadomości szukać powinniśmy rozwiązania zagadnień filozoficznych, bo ona jedna dostarczyć nam może danych bezpośrednich, wskazujących na odchylenie między materją i duchem, pomimo ich połączenia w organizmie naszym. Dostarczyć zaś może dlatego, że świadomość nasza indywidualna, choć wyosobniona od świadomości wszechświata, nie oddziela się od niej całkowicie i nie buja gdzieś w zaświatach.

Organizm nasz jest cząstką organicznej materji, gdzie „wszystko wpływa na wszystko“, gdzie ten wpływ wzajemny jest samą rzeczywistością. Materja ta podlega również pewnemu rytmowi trwania, ale nieograniczenie rozproszonemu w wibracjach bez końca, wibracjach połączonych z sobą ciągłością nieprzerwaną, solidaryzujących się z sobą przez swój wpływ wzajemny, tworzących rozciągłość i podlegających prawu konieczności. Na tle tej rozciągłości wyodrębnia się nasza świadomość osobowa, a z nią trwanie wręcz tamtemu przeciwne, zdolne w jednej jedynej apercpcji czy intuicji skupić nieprzeliczone momenty trwania materji, a im rozwój ducha naszego będzie pełniejszy, tym trwanie jego będzie intensywniejsze, tym podatniejsze do opanowania rytmem swym rytmu materji, a nawet do wyzwolenia się zupełnego.

W tym odchyleniu między materją a duchem leży wolność nasza. A odchylenie to istnieje nie tylko w wyższych stanach psychicznych, ale nawet w najprostszym czuciu naszym. Gdyby czucie nasze było tylko reakcją na podniecie zewnętrzną i niczym więcej, czynności nasze byłyby automatyczne. Między podniecią a reakcją jest moment, jedyny w swym rodzaju, moment zapoczątkowania naszej wolności

„tej siły, która równać się nie może z żadną inną siłą“. Moment ten jest postępowaniem dynamicznym, zależy od rozwoju ducha naszego, dostarcza czuciu jakości czystej nic wspólnego z ilością nie mającej.

W pierwszym rozdziale swego dzieła autor roztrząsa jakość stanów psychicznych w stosunku do ilości ich podniety i wykazuje ich niewspółmierność. Intensywność stanów psychicznych choć zależna od przyczyny zewnętrznej pośrednio, bezpośrednio wytwarza się sama przez się, jest postępowaniem dynamicznym, odcieniem swoistym, a nie czuciem wzrastającym lub zmniejszającym się, bo stanowi nie wielość zewnętrzną, liczebną, lecz wielość wewnętrzną, zorganizowaną w sobie.

W drugim rozdziale autor rozważa różnicę między wielością zewnętrzną a wewnętrzną, na której opiera akt wolny. Wielość zewnętrzna, wymagająca nieodzownie pojęcia przestrzeni (czego autor dowodzi w swym rozbiórce liczby) rozwija się w rozciągłości i nic wspólnego niema z wielością wewnętrzną, skupiającą się w sobie, a stanowiącą trwanie rzeczywiste. Wyrazem zewnętrznym tej wielości będzie czyn wolny, bo stwarza go trwanie rzeczywiste jaźni naszej. Ale wolność ta zależna jest od rozwoju ducha i dlatego osiągać może różne stopnie. Wielość zewnętrzna, której momenty przedstawiają równoczesność, jest teraźniejszością i podlega prawu tożsamości; wielość wewnętrzna, której momenty następują po sobie, łączy teraźniejszość z przyszłością i podlega prawu przyczynowości.

W trzecim rozdziale autor dowodzi, że o ile prawo tożsamości jest prawem koniecznym, o tyle prawo przyczynowości, ujęte w swej istocie, uchyla się z pod tej konieczności, a tym samym zawiera zasadę wolną, świadczącą o naszej wolności. Prawo przyczynowości, to, które stosujemy do zjawisk fizycznych, nieskończenie jest zbliżone do prawa tożsamości, a przyczynowość ta, czysto subiektywna, zależy od świadomości naszej, spostrzegającej zjawiska kolejno, a nie równocześnie.

Gdy równoczesność wiąże terażniejszość z terażniejszością, rzeczywistość bowiem jej momentów polega właśnie na ich wzajemnym wpływie, następstwo wewnętrzne, które istotne prawo przyczynowości stanowi, wiąże terażniejszość z przyszłością, a związek tego rodzaju koniecznym być nie może. Momenty czasu nie solidaryzują się z sobą, i żaden wysiłek logiczny nie dowiedzie, że to co było, będzie i nadal, lub że te same poprzedniki wywołają następstwo podobne. Istotą przyczynowości wewnętrznej jest tworząca działalność trwania, tego trwania, które jest dziedziną ducha, a które jest trwaniem naszym rzeczywistym w przeciwieństwie do trwania abstrakcyjnego, tego środowiska jednorodnego, przetwarzającego nasze stany psychiczne, jako momenty trwania, w sumujące się wielkości, będące momentami przestrzeni. Wolność nasza jest to stosunek naszego ja rzeczywistego do aktu, który spełnia, i dlatego wolność osiągać może różne stopnie. Stosunek do ja rzeczywistego, bo to ja, które jest zawsze zewnętrznym dla samego siebie, to ja, które całe rozprasza się w przestrzeni, a które nie „działa“, a „jest działane“, to ja nic wspólnego z wolnością mieć nie może i jest tylko widmem tego ja, którego istotą jest praca ducha, wyzwalającego się z pęt materji.

Oto myśl przewodnia dzieła. Nie wielkiej objętości, mieści ono w sobie tak nieprzebrany materiał myślowy, że samo starczyłoby za temat niewyczerpany kilkoletnich studjów. Nie dziw więc, że treść wybiega poza ramy, a tym samym jest trudna do zrozumienia w całości, jak również w poszczególnych ustępach. Zdawałoby się, że autorowi chodzi o jak największą treściwość, a równocześnie o nie pominięcie żadnego dowodu na poparcie swych tez. Stąd chwilami nagromadzenie takiego bogactwa myśli, że trzeba głębokiej pracy umysłu, aby nie stracić nici przewodniej.

Aby to dzieło przynieść mogło pożytek prawdziwy, należy zastosować do studjowania go metodę intuicyjną. Trzeba „wejść w rzecz“, a nie „obchodzić dokoła rzeczy“ z goto-

wym zapasem formuł i poglądów. Trzeba wielkiego natężenia uwagi... Ale wysiłek stokroć opłacony będzie. Staniemy oko w oko z potęgą myśli, krzepiącą serce i umysł siłą swą odżywczą i twórczą.

Miliłby się jednak, kto by sądził, że filozofja Henryka Bergsona jest systematem gotowym; on pierwszy temu przeczy. Filozofja jego to tylko potężne hasło, wskazujące kierunek i zachęcające uczonych i filozofów do wspólnej pracy i do wspólnych usiłowań... w imię prawdy.

*Karolina Bobrowska.*

*W sprawie terminologii.* Filozofja Henryka Bergsona rozważać się daje tylko z punktu widzenia dynamicznego, a ponieważ dotychczas filozofja posługiwała się metodą statyczną, nic więc dziwnego, że tak niezmiernie przedstawia trudności dla tłumacza, który musi posługiwać się z wielką oględnością dotychczasowymi terminami.

Wyraz „sens commun“ naprzykład, który tłumaczę, za łaskawą wskazówką sz. p. profesora Twardowskiego, jako „rozum potoczny“ lub „sposób potoczny myślenia“ zależnie od wypadku, nie podobna zastąpić terminem „zdrowy rozsądek“.

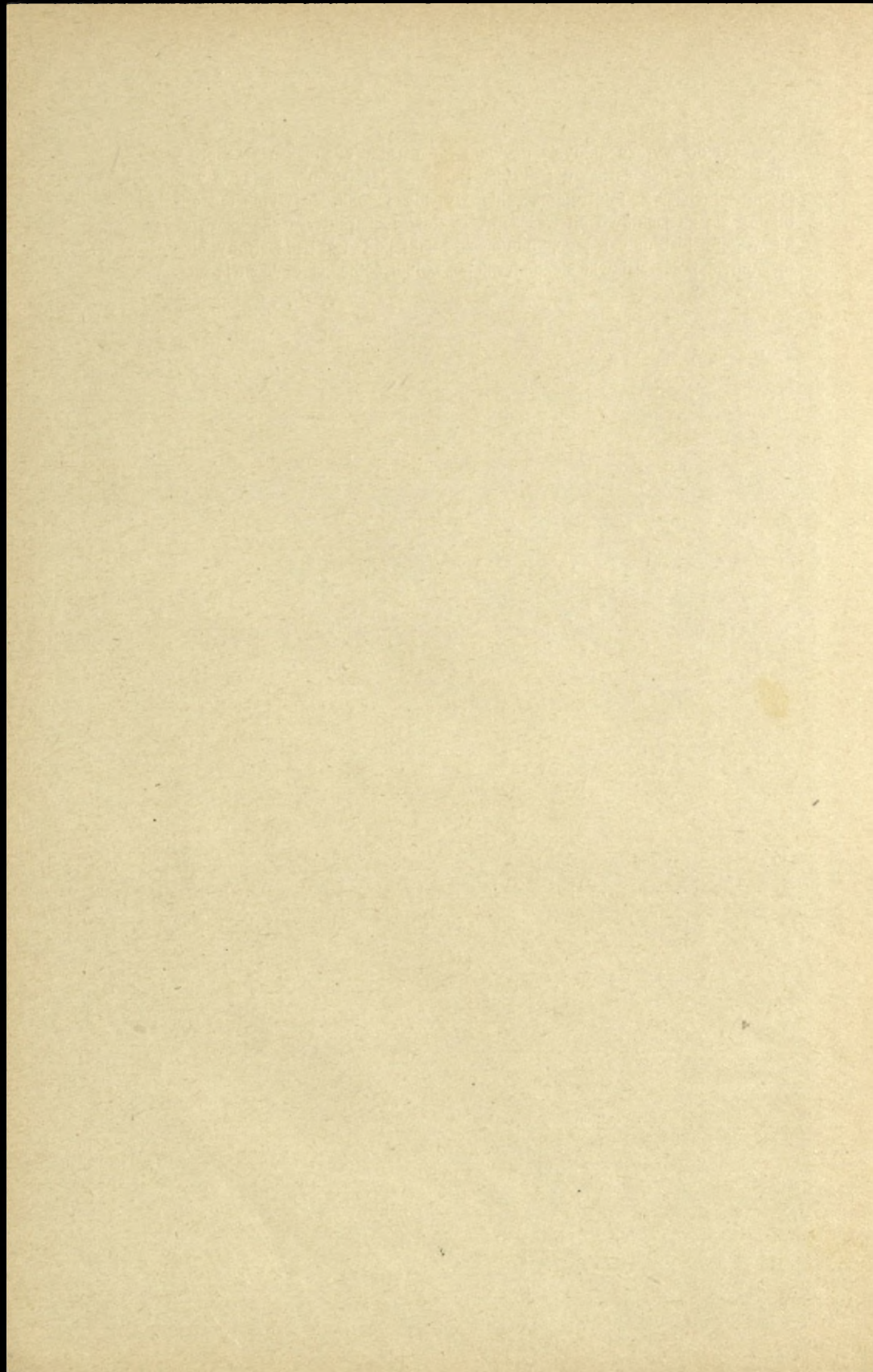
W myśl filozofii Henryka Bergsona „sens commun“ jest to przyzwyczajenie widzenia rzeczywistości pod pewnym kątem, którym się ogół ludzi posługuje, zupełnie uprawniony ze względów praktycznych, który jednak nie powinien wystarczać filozofom. Jest to przeciętny pogląd, przeciętny rozum, mogący zawierać w sobie pojęcie dodatnie lub ujemne, gdy tymczasem „zdrowy rozsądek“, „bon sens“, jak to słusznie zaznacza autor, jest to bezpośrednie doświadczenie rzeczywistości, coś prostego, nieledwie nieomylnego.

Również wyraz „intelligence“, któremu Henryk Bergson nadaje podwójne znaczenie: „intelligence“ w ciasnym znaczeniu tego słowa równoznaczne z „entendement“, i „intelligence“ w której świadomym się staje pierwiastek intuicyjny nie da się łatwo zastąpić wyrazem „umysł“, gdyż „umysł“ jest pojęciem szerszym; nie można również użyć słowa „rozum“, gdyż pomimo że „intelligence“ w pierwszym znaczeniu przypomina „Vernunft“ Kanta, a „Vernunft“ Kanta tłumaczy się przez „rozum“, lecz wyraz „rozum“ oznacza pewne nazbyt ustalone i głęboko zakorzenione pojęcie; a zątem nie pozostaje nic innego, prócz użycia wyrazu „intelekt“ lub „intelligencja“, stosownie do wyrażonej myśli.

Co do wyrazu „umysł“ używam go czasami w znaczeniu „esprit“, choć w zasadzie „esprit“ u Henryka Bergsona jest równoznaczny z wyrazem „duch“. Z toku tłumaczenia wypada jednak, że wyraz ten odbijałby się za jaskrawo od treści. A ponieważ charakterystyką człowieka wogóle jest umysł jego, ponieważ z jakiegokolwiek bądź strony biorąc, umysł przeciwstawia się materji, pozwalam sobie na tę licencję.

*K. B.*

---



## W S T Ę P.

---

Wyrażamy się z konieczności słowami, a myślimy najczęściej w przestrzeni. Innymi słowy, mowa wymaga, żebyśmy w pojęciach naszych ustanawiali te same jasne i dokładne rozróżnienia, te same przerwy, które istnieją między przedmiotami materialnymi. Takie upodobnienie jest pożyteczne w życiu codziennym a konieczne w większej części nauk. Ale możnaby się zapytać, czy nieprzewyciężone trudności pewnych zagadnień filozoficznych nie polegają na uporczywym szeregowaniu w przestrzeni zjawisk, nie zajmujących przestrzeni, i czy abstrahując od grubych obrazów, około których walka się toczy, nie położylibyśmy jej niekiedy kresu. Gdy nieprawny przekład nierozciągliwego na rozciągliwe, jakości na ilość wprowadził sprzeczność w samo jądro sprawy, czyż dziwić się można, że tę samą sprzeczność odnajdujemy i w rozwiązaniach jej dotyczących?

Z pośród zagadnień wybraliśmy, wspólne metafizyce i psychologii, zagadnienie wolności. Staramy się dowieść, że całe nieporozumienie między deterministami a ich przeciwnikami wynika z uprzedniego pomieszania: trwania z rozciągliwością, następstwa z równoczesnością, jakości z ilością: usunąwszy to pomieszanie, usuniemy może i zarzuty przeciwko wolności wypowiedane, jej definicje, dotychczas podawane,

a w pewnym znaczeniu i samo zagadnienie wolności. Teza ta stanowi treść trzeciej części naszej pracy: dwa pierwsze rozdziały, w których roztrząsane są pojęcia intensywności i trwania, służą za wstęp do trzeciego.

*H. B.*

Luty. 1888.

---

## ROZDZIAŁ PIERWSZY.

### O intensywności stanów psychologicznych.

---

Przypuszcza się zazwyczaj, że stany świadomości, uczucia, uczucia, namiętności, wysiłki mają własność wzrastania lub zmniejszania się; niektórzy nawet twierdzą, że jedno uczucie da się określić jako dwa, trzy razy silniejsze od innego uczucia tegoż rodzaju. Tezę tę, będącą tezą psychofizyków, rozpatrywać będziemy później; obecnie dodać musimy, że sami przeciwnicy psychofizyki nie widzą nic zdrożnego w mówieniu o pewnym uczuciu, że jest intensywniejsze od innego uczucia, o pewnym wysiłku, że jest większy od innego wysiłku, a tym samym w ustanowieniu różnic ilości w stanach czysto wewnętrznych. Rozum potoczny wypowiada się zresztą bez wahania w tym względzie: mówi się o większym lub mniejszym gorącu, o mniejszym lub większym smutku; a ta różnica większego i mniejszego, nawet jeżeli jest zastosowana do przejawów subiektywnych i do zjawisk nierozciągłych, nie dziwi nikogo. Tymczasem w tych określeniach tkwi punkt niezmiernie ciemny i zagadnienie daleko ważniejsze, niżby się na pozór zdawało.

Kiedy twierdzimy, że jedna liczba jest większa od drugiej, lub jedno ciało większe od drugiego to, w istocie, wiemy doskonale, o czym się mówi. W obu wypadkach chodzi o nierówne przestrzenie, jak to szczegółowo wykażemy nieco dalej, a większą przestrzenią nazwiemy tę, która zawiera

w sobie drugą. Ale jakim sposobem intensywniejsze czucie może zawierać w sobie mniej intensywne? Czy powiemy, że pierwsze mieści w sobie drugie, że czucie o wyższym natężeniu osiągnąć można tylko pod warunkiem poprzedniego przejścia przez niższe stopnie tego samego czucia i że tu także, w pewnym znaczeniu, zachodzi stosunek zawartego do zawierającego? Takie pojmowanie intensywnej wielkości może być pojmowaniem rozumu potocznego, ale niepodobniostwem jest zamienić je na pojmowanie filozoficzne, żeby nie popaść w błędne koło. Niewątpliwie, jedna liczba przewyższa drugą, następując po niej w naturalnym szeregu liczb, ale jeżeli ustawiamy liczby w porządku wzrastającym, to właśnie dlatego, że istnieje między nimi stosunek zawartego i zawierającego i że czujemy się zdolni do dokładnego objaśnienia, w jakim znaczeniu jedna liczba jest większa od drugiej. Nasuwa się więc pytanie, jak zdołamy utworzyć szereg tego rodzaju z intensywności, które się nie szeregują i po jakim znaku poznamy, że części tego szeregu wzrastają, na przykład, zamiast się zmniejszać: co zawsze doprowadzi do zapytania, dlaczego pewna intensywność jest przyrównana do pewnej wielkości?

Zwykłe odróżnianie dwóch rodzajów ilości, jednej przestrzennej i wymiernej, drugiej intensywnej i niewymiernej, o której wszelako powiedzieć można, że jest większa lub mniejsza, będzie tylko omijaniem trudności. Nazywając jedną i drugą wielkościami, oświadczając, że obie zarówno mogą zwiększać się lub zmniejszać, tym samym przyznajemy, że między temi dwiema formami wielkości zachodzi pewna wspólność. Co jednak może być wspólnego, z punktu widzenia wielkości, między tym co przestrzenne a tym co intensywne, między tym co rozciągnięte a między tym co nierozciągnięte? W pierwszym wypadku, nazwiemy większą tę ilość, która zawiera w sobie drugą, ale w drugim, gdzie niema już zawierającego i zawartego, czyliż można mówić jeszcze o ilości i o wielkości? Jeżeli ilość może wzrastać i zmniejszać się, jeżeli spostrzegamy w niej niejako coś *mniejszego* w łonie

*większego*, czy nie jest tym samym podzielną i tym samym rozciągłą? a wówczas czy nie będzie sprzeczności w twierdzeniu o ilości nierozciągłej? Tymczasem filozofowie na równi z potocznym sposobem myślenia zamieniają czystą intensywność na wielkość, zupełnie jak rozciągłość. I nie tylko używamy tego samego wyrazu, ale myśląc o większej intensywności lub o większej rozciągłości, w obu wypadkach doznajemy podobnego wrażenia: w obu wypadkach wyrażenia „większe“ „mniejsze“ wywołują to samo pojęcie. Nadto, gdy spytamy, na czym się to pojęcie opiera, świadomość nastrezy nam obraz czegoś zawierającego i zawartego. Przedstawiamy sobie, naprzykład, większą intensywność wysiłku, jako większą długość nici zwiniętej, lub jako sprężynę, która opuszczając się, zajmie więcej przestrzeni. W samym pojęciu natężenia, a nawet w słowie, które je wyraża, dopatrzeć się można obrazu chwilowego skurczenia, a tym samym przyszedłego rozszerzenia, obrazu potencjalnej rozciągłości i, jeżeli można się tak wyrazić, ścieśnionej przestrzeni. Musimy więc dojść do przekonania, że zamieniamy intensywność na przestrzenność i że porównanie dwóch intensywności dokonywa się, a przynajmniej wyraża się przez niewyraźną intuicję stosunku dwóch rozciągłości. Ale istotę tego działania trudno jest określić.

Rozwiązanie, nasuwające się tutaj bezpośrednio umysłowi, skoro obrał tę drogę, polegałoby na określeniu intensywności czucia lub jakiegokolwiek stanu naszego ja przez liczbę i wielkość obiektywnych a zatem wymiernych przyczyn, które go spowodowały. Niewątpliwie, intensywniejszym czuciem świetlnym będzie to, które zostało wywołane, lub będzie wywołane przez większą liczbę źródeł świetlnych, zostających przypuszczalnie na tej samej odległości i identycznych z sobą. Atoli w niezmiernej większości wypadków wypowiadamy się o intensywności skutku, nie znając nawet istoty przyczyny, a tymbardziej jej wielkości: często nawet ta intensywność skutku pobudza nas właśnie do zaryzykowania hipotezy co do liczby i istoty przyczyn, a tym samym do

przetworzenia sądu naszych zmysłów, podających nam te przyczyny zrazu jako nieznaczące. Napróżno twierdzić się będzie, że porównujemy wtedy stan obecny naszego ja z jakimś innym poprzednim stanem, gdzie przyczyna była całkowicie spostrzeżona jednocześnie z doznany skutkiem. Zapewne postępujemy w ten sposób w dość znacznej liczbie wypadków; ale nie objaśnia nam to różnic natężenia między głębokimi stanami psychologicznymi, wypływającymi z nas samych, a nie z przyczyny zewnętrznej. Skądinąd nie wypowiadamy się o natężeniu jakiegokolwiek stanu nigdy odważniej, niż wówczas, gdy subiektywny przejaw zjawiska jest jedynym, który zwraca naszą uwagę, lub wówczas, gdy przyczyna zewnętrzna, z którą go wiążemy, z trudnością znosi miarę. I tak, wydaje nam się oczywistym, że doznajemy większego bólu przy rwaniu zęba, niż włosa, artysta nie wątpi, że obraz mistrza dostarcza mu większego zadowolenia, niż znak magazynu, a niepotrzebne są jakiegokolwiek wiadomości o siłach skupienia, żeby twierdzić, iż zużywa się mniejszy wysiłek do zgięcia ostrza stalowego, niż do skrzywienia sztaby żelaznej. Porównanie dwóch intensywności skutecznia się najczęściej bez najmniejszej oceny liczby przyczyn, sposobu ich czynności, jak również ich rozciągłości.

Coprawda, możnaby tu jeszcze nadmienić o hipotezie w tym samym rodzaju, tylko subtelniejszej. Wiadomo, że teorie mechanistyczne, a szczególnie cynematyczne dążą do objaśnienia dostrzegalnych własności ciał za pomocą ściśle określonych ruchów ich części składowych; wiadomo też, że niektórzy przewidują chwilę, kiedy różnice intensywne jakości, to jest naszych czuć, sprowadzą się do różnic przestrzennych między zmianami, wywołanymi przez te ruchy. Atoli, czy nie możemy utrzymywać, że bez znajomości tych teorii, wyczuwamy je niewyraźnie, domyślając się pod silniejszym dźwiękiem rozleglejszego drgania, rozpościerającego się w poruszonym środowisku, i czyliż właśnie nie o tym bardzo ściśłym, choć niewyraźnie spostrzeżonym, matematycznym stosunku myślimy, twierdząc o pewnym dźwię-

ku, że przedstawia wyższą intensywność? A nawet, nie sięgając tak daleko, czyliż nie można uznać za zasadę, że wszelki stan świadomości odpowiada pewnemu wstrząśnieniu molekuł i atomów substancji mózgowej i że intensywność czucia mierzy rozległość, zawilóść lub rozciągłość tych ruchów molekularnych? Ta ostatnia hipoteza jest również prawdopodobna jak i pierwsza, odpowiedzi jednak na zagadnienie nie daje<sup>1)</sup>. Możliwym bowiem jest, że natężenie pewnego czucia świadczy o mniej lub więcej znacznej pracy, dokonanej w naszym organizmie, faktem jest jednak, że świadomość daje nam to czucie, a nie tę pracę mechaniczną. A nawet stosownie do intensywności czucia sądzymy o mniejszej lub większej ilości pracy dokonanej: intensywność zatem pozostaje, przynajmniej pozornie, własnością czucia. Zawsze więc powracamy do pytania: dlaczego mówimy o wyższej intensywności, że jest większą? Dlaczego myślimy o większej ilości lub o większej przestrzeni?

Może trudność tego zagadnienia polega przedewszystkim na tym, że nazywamy jednym mianem i przedstawiamy w ten sam sposób intensywności różnego rodzaju: intensywność uczucia, na przykład, i intensywność czucia lub wysiłku. Wysiłkowi towarzyszy czucie muskularne, a same czucia zależne są od pewnych warunków fizycznych, odgrywających zapewne niejaką rolę w ocenie ich natężenia; są to zjawiska powierzchowne, nie sięgające w głąb świadomości, a które kojarzą się zawsze, jak to zobaczymy, z postrzeżeniem pewnego ruchu lub przedmiotu zewnętrznego. Ale niektóre stany duszy, wydają nam się, słusznie czy niesłusznie, jako wystarczające same sobie: takimi są radości i smutki głębokie, namiętności, z których zdajemy sobie sprawę, wzruszenia estetyczne. Intensywność czysta powinna dać się określić łatwiej w tych mianowicie wypadkach, w których żaden ele-

---

<sup>1)</sup> To jest nie objaśnia nam istoty działania, o którym mowa na str. 5 (*przyp. tłum.*).

ment przestrzenny nie zdaje się brać udziału. Zobaczymy w istocie, że intensywność sprowadza się tu do pewnej jakości lub odcienia, zabarwiającego mniej lub więcej znaczną liczbę stanów psychicznych, albo, inaczej, do większej lub mniejszej liczby stanów prostych, przenikających wzruszenie podstawowe.

Naprzykład, niewyraźne pożądanie stało się stopniowo głęboką namiętnością. Zobaczycie, że słabe natężenie tego pożądanego polegało na tym z początku, iż wydawało się wam jakby wyosobnione, jakby obce reszcie życia wewnętrznego. Stopniowo jednak zaczęło przenikać większą liczbę elementów psychicznych, zabarwiając je niejako własnym swym odcieniem, i oto, zdaje się wam, że wasz punkt widzenia na całość kształt rzeczy się zmienił. Czyliż w istocie nie przekonywacie się o istnieniu głębokiej namiętności, spostrzegając, że te same przedmioty nie oddziałują na was w ten sam sposób co dawniej? Wszystkie wasze czucia, wszystkie myśli są jak gdyby odrodzone; jest to niemal drugie dzieciństwo. Czegoś podobnego doświadczamy w pewnych snach, w których brzmi pewna nieznaną, nawskroś oryginalną nutą, choć śnimy o rzeczach bardzo zwykłych. Im bardziej zstępujemy w głąb świadomości, tym mniej mamy prawa do uważania stanów psychologicznych za szeregujące się rzeczy. Twierdząc, że pewien przedmiot zajmuje wiele miejsca w duszy naszej, lub nawet, że zajmuje ją całą, powinniśmy przez to rozumieć poprostu, że obraz jego wpłynął na zmianę odcienia tysięcy postrzeżeń lub wspomnień, i że w tym znaczeniu on je przenika, pozostając sam niespostrzeżony. Przedstawienia tego czysto dynamicznego nie znosi jednak świadomość refleksyjna, lubiąca rozróżnienia dobitne, wyrażone bez trudności słowami, jak również rzeczy o zarysowanych wyraźnych konturach, jak te, które spostrzega się w przestrzeni! Więc świadomość ta przypuszczać będzie, że wszystko pozostało tożsame, a tylko pewne pożądanie przeszło przez kolejne wielkości: jak gdyby można było mówić jeszcze o wielkościach tam, gdzie niema ani wielości ani przestrzeni! I zarówno jak

zobaczymy, że ześrodkowuje ona w pewnym danym punkcie organizmu coraz liczniejsze skurcze muskularne, przejawiające się na powierzchni naszego ciała, w celu uczynienia z nich jednego wzrastającego natężenia wysiłku<sup>1)</sup>, tak samo świadomość ta krystalizować będzie zosobna, pod postacią potęgującego się pożądanego, stopniowe zmiany, które zaszły w niepodzielnej całości faktów psychicznych równocześnie istniejących. A przecież jest to zmiana jakości a nie ilości.

Dlaczego nadzieja daje nam tak intensywne zadowolenie? dlatego, że przyszłość, którą dowolnie rozporządząmy, przedstawia nam się jednocześnie pod wieloma postaciami, zarówno promiennymi, zarówno możliwymi. Nawet, jeżeli najpożądaną z nich urzeczywistnioną zostanie, musimy wyrzec się innych, a przez to wiele stracimy. Myśl o przyszłości, ciężarna w nieskończoną liczbę możliwości, jest więc płodniejsza od samej przyszłości, i dlatego to nadzieja ma więcej uroku, niż posiadanie, marzenie—niż rzeczywistość.

Spróbujmy wyjaśnić, na czym polega wzrastająca intensywność radości lub smutku w tych wyjątkowych razach, gdzie żaden objaw fizyczny udziału nie bierze. Radość wewnętrzna jest nie mniej, niż namiętność, odrębnym zjawiskiem psychologicznym, zajmującym z początku pewien kąt duszy, a ogarniającym ją stopniowo coraz silniej. W najniższym swym stopniu jest dość podobna do orjentowania się naszych stanów świadomości w kierunku przyszłości. Następnie, jak gdyby to przyciąganie zmieniało jej ciężar gątkowy, nasze myśli i nasze czucia następują z coraz większą szybkością, nasze ruchy nie potrzebują już tego samego wysiłku. Nareszcie, w najwyższej radości, nasze postrzeżenia i nasze wspomnienia nabierają odrębnej, nieuchwytniej jakości, którą można porównać do pewnego ciepła lub pewnego światła, a tak niespodziewanej, że w pewnych chwilach, kiedy

---

<sup>1)</sup> Autor chce dowieść, że w rzeczywistości niema wzrastającego natężenia wysiłku, lecz tylko w miarę coraz liczniejszych skurczów wysiłek zmienia swój odcień, swoją jakość (*przyp. tłum.*).

sięgniemy w głąb siebie samych, odczuwamy jak gdyby zdziwienie istnienia. A zatym mamy kilka znamiennych form radości czysto wewnętrznej, tyleż przejawów kolejnych, odpowiadających odmianom jakościowym masy stanów psychologicznych. Ale liczba stanów, które każda z tych odmian osiąga jest mniej lub więcej znaczna, a chociaż nie liczymy ich wyraźnie, wiemy dobrze, czy nasza radość przenika wszystkie nasze dzienne czucia, czy też niektóre z nich pominięte zostaną. Stąd ustawiamy znaki dzielenia w interwale, dzielącym dwie kolejne formy radości, a to stopniowe zbliżanie jednej formy do drugiej sprawia że, z kolei one zjawiają się nam jako intensywności tego samego uczucia, zmieniające kolejno wielkość. Nie trudno też wykazać, że również i rozmaite stopnie smutku odpowiadają odmianom jakościowym. Smutek, w początku, jest tylko orjentowaniem się ku przeszłości, zubożeniem naszych czuć i naszych myśli, jak gdyby każda z nich tkwiła teraz cała w tym zubożeniu, jak gdyby przyszłość była przed nami zamknięta. Kończy się zaś uczuciem przygnębienia, wywołującym pożądanie niebytu, a każda nowa niedola, potwierdzając coraz więcej bezużyteczność walki, sprawia nam gorzką przyjemność.

Uczucia estetyczne dostarczają nam jeszcze bardziej uderzających przykładów tej stopniowej interwencji elementów nowych, dostrzegalnych w podstawowym wzruszeniu, pozornie zwiększających jego wielkość, a w rzeczywistości zmieniających jego istotę. Rozważmy najprostsze z nich: uczucie wdzięku. Jest to najpierw postrzeżenie pewnej swobody, pewnej łatwości w przejawiających się ruchach. A ponieważ ruchami łatwymi są te, które przygotowują się wzajemnie, odczuwamy w końcu wyższą swobodę w tych dających się przewidzieć ruchach, w tych obecnych położeniach, gdzie są zaznaczone i jakby uprzednio ukształtowane ułożenia późniejsze. Jeżeli ruchy urywane pozbawione są wdzięku, to dlatego, że każdy z nich wystarcza sobie i nie zapowiada następnych. Jeżeli wdzięk przekłada linje łukowe nad linje ła-

mane, to dlatego, że linja łukowa zmienia w każdej chwili kierunek, a każdy nowy kierunek był już wskazany w tym, co go uprzedzał. Postrzeżenie więc pewnej łatwości w ruchach zlewa się tu z zadowoleniem zatrzymania poniekąd biegu czasu, utrzymania przyszłości w teraźniejszości. Trzeci element w grę wchodzi, kiedy ruchy wdzięczne podlegają rytmowi i muzyka im towarzyszy. Bo rytm i muzyka, pozwalając tym lepiej przewidzieć ruchy artysty, każą nam wierzyć, że jesteśmy panami tych ruchów. Ponieważ zgadujemy prawie postawę artysty, wydaje się, że to on nam jest posłuszny, gdy ją przybiera; regularność rytmu wprowadza rodzaj łączności między nim a nami, a powrotna miara rytmu jest, jak gdyby niewidzialną nicią, którą się posługujemy, by kazać grać tej wymyślonej przez nas marjonetce. Nawet, jeżeli się zatrzyma chwilowo, nasza ręka, zniecierpliwiona, nie może się powstrzymać, żeby się nie poruszyć, jak gdyby miała ją pchnąć, jak gdyby miała ją zastąpić wśród tego ruchu, który się stał całą naszą myślą i całą naszą wolą. Wchodzi więc w uczucie wdzięku pewien rodzaj fizycznej sympatji, a analizując urok tej sympatji, zobaczycie, że wam się podoba wskutek swego powinowactwa z sympatją moralną, której myśl wam subtelnie poddaje. Ten ostatni element, w którym zlewają się wszystkie inne po uprzednim poniekąd jego zwiastowaniu, wyjaśnia nieprzewyciężony urok wdzięku: nie zrozumianoby nigdy zadowolenia, które nam sprawia, gdyby wdźwięk sprowadzał się do ekonomji wysiłku, jak to utrzymuje Spencer<sup>1)</sup>. Bo prawdą jest, że zdajemy się wyczuwać we wszystkim, co jest wdzięczne, oprócz lekkości, będącej dowodem ruchliwości, również wskazówkę możliwego ku nam zwrotu, możliwej a może nawet rodzącej się sympatji. Ta to ruchliwa sympatja zawsze gotowa do oddania się, stanowi istotę samą wyższego wdzięku. Wzrastające tedy intensywności uczucia estetycznego dzielą się na tyleż różnych uczuć, z których każde, już zapowiedziane przez poprzednie,

---

<sup>1)</sup> Essais sur le Progrès (tłum. fr.) str. 283.

występuje w nim na jaw, pokrywając je w końcu zupełnie. Ten to postęp jakościowy objaśniamy zmianą wielkości, bo jak z jednej strony lubimy rzeczy proste, tak znów skądinąd mowa nasza źle się nadaje do oddawania subtelności analizy psychologicznej.

Żeby zrozumieć, w jaki sposób uczucie piękna również osiągać może różne stopnie, trzeba je poddać wyczerpującej analizie. Może trudność w określeniu tego uczucia polega głównie na tym, że uważa się piękności przyrody za poprzedzające piękności sztuki: czynniki sztuki stają się wtedy środkami tylko, za pomocą których artysta wyraża piękno, a istota piękna pozostaje tajemnicą. Można by się jednak spytać, czy piękno przyrody nie jest zależne od szczęśliwego zetknięcia się z nią pewnych czynników naszej sztuki i czy, w pewnym znaczeniu, sztuka nie poprzedza przyrody. Nawet nie idąc tak daleko, wydaje nam się zgodniejszym z prawami zdrowej metody, rozważać piękno najpierw w dziełach, gdzie ono powstało przez świadomy wysiłek, a następnie, nieznacznie stopniując, przejść od sztuki do przyrody, która jest artystą na swój sposób. Sądząc z tego punktu widzenia, zauważy się, mniemamy, że celem sztuki jest uśpienie pewnych czynnych a raczej odpornych potęg naszej osobowości, a przez to wprowadzenie nas w pewien stan zupełnej powolności, w której urzeczywistniamy myśl nam poddaną i sympatyzujemy z wyrażonym uczuciem. W czynnikach sztuki znajdują się pod postacią złagodzoną, wyszukaną i poniekąd uduchowioną czynniki, przez które wywołuje się zwykle stan hipnotyczny. I tak, w muzyce, rytm i miara zawieszają normalny bieg naszych czuć i myśli, zmuszając naszą uwagę do obracania się wśród pewnych stałych punktów i opanowują nas z taką siłą, że naśladownictwo, nawet nieskończenie subtelne jęczącego głosu wystarczy, żeby nas przejąć najwyższym smutkiem. Jeżeli dźwięki muzyczne potężniej na nas działają, niż dźwięki przyrody, to dlatego, że przyroda ogranicza się do wyrażania uczuć, gdy muzyka je poddaje. Skąd pochodzi urok poezji? Poeta uczucia swe rozwija w obrazach,

a same obrazy oddaje w słowach powolnych rytmowi. Mając przed oczyma te obrazy, my z kolei doświadczymy uczucia, które poniekąd było ich równoważnikiem wzruszeniowym; ale te obrazy nie urzeczywistniłyby się w nas z taką siłą, gdyby nie regularne poruszenia rytmu, któremi dusza nasza, ukołysana, uśpiona, zapomina się jak we śnie, by widzieć i myśleć razem z poetą. Sztuki plastyczne wywołują skutek tego samego rodzaju dzięki nieruchomości, jaką nagle narzucają życiu, a którą wpływ fizyczny udziela uwadze widza. Jeżeli dzieła starożytnej rzeźby wyrażają ulotne tylko wzruszenia, przechodzące po nich zaledwie jak tchnienie, to natomiast błada nieruchomość kamienia nadaje wyrażonemu uczuciu, zarysowanemu ruchowi coś jakby ostatecznego i wieczystego, co myśl naszą pochłania i w czym się wola nasza zatracca. Można dopatrzeć się w architekturze, na dnie samym tej wstrząsającej nieruchomości, pewnych analogicznych rytmowi przejawów. Symetria form, nieskończone powtarzanie się tego samego architektonicznego motywu sprawiają, że nasza zdolność postrzegania przechodzi od tego samego do tego samego i odzwyczajają się od ustawicznych zmian, które, w życiu codziennym, podtrzymują ciągle świadomość naszej osobowości: wtedy nawet nieznaczne wskazanie pewnej myśli wystarczy do zajęcia tą myślą całej naszej duszy. To też sztuka dąży raczej do odbicia w nas uczuć, niż do ich wyrażenia; poddaje nam je i chętnie obchodzi się bez naśladownictwa przyrody, jeżeli rozporządza środkami skuteczniejszymi. Przyroda działa przez sugestję jak sztuka, ale rytmem nie rozporządza. Zastępuje go długą poufałością, którą wspólność przeżytych wpływów stworzyła między nią a nami, a która sprawia, że pod wpływem najlżejszej wskazówki uczucia, sympatyzujemy z nią na podobieństwo przyzwyczajonego medjum, poddającego się giestowi magnetyzera. A ta sympatja przejawia się szczególnie wówczas, gdy przyroda dostarcza nam istot o proporcjach normalnych, istot, które uwagę naszą skierowują równocześnie na wszystkie części postaci bez zatrzymywania się na żadnej z nich: nasza zdolność po-

strzegania, ukołyszana tego rodzaju harmonją, nie wstrzymuje już więcej wolnego prądu uczuciowości, która czeka tylko na usunięcie przeszkody, by być sympatycznie wzruszoną. Z tej analizy wynika, że uczucie piękna nie jest specjalnym uczuciem, ale że każde doświadczone uczucie może przybrać charakter estetyczny, byle było poddane, a nie tylko wywołane. Zrozumiemy wtedy, dlaczego wzruszenie estetyczne pozwala nam osiągać różne stopnie natężenia jak również stopnie podniosłości. W istocie, uczucie poddane, to przerywa zaledwie zwartą sieć naszych stanów psychologicznych, stanowiących dzieje nasze; to odrywa od nich uwagę naszą, wszelako nie zatracając ich zupełnie; to wreszcie zastępuje ich miejsce, pochłania nas i opanowuje całą naszą duszę. Znajdujemy więc w postępie uczucia estetycznego, podobnie jak w stanach hipnozy, różne odmiany; odpowiadają one nie tyle zmianom stopnia, ile różnicom stanu lub istoty. Zasługa dzieła sztuki jednak nie mierzy się tylko siłą poddanego uczucia, które opanowuje nas: innemi słowy, obok stopni natężenia rozróżniamy instyktownie stopnie głębokości lub podniosłości. Analizując to ostatnie pojęcie, zobaczymy, że uczucia i myśli, które artysta nam poddaje, wyrażają i streszczają mniejszą lub większą część własnych jego dziejów. Jeżeli sztuka, dostarczająca nam tylko czuć jest sztuką pośledniejszą, to dlatego, że często w pewnym czuciu analiza dopatrzeć się nie może niczego więcej, prócz tegoż czucia. Ale większa część wzruszeń zawiera tysiące przenikających je czuć, uczuć i myśli: każde z nich jest stanem jedynym w swym rodzaju, nie dającym się wyrazić, i wydaje się, iż należałoby przeżyć życie tego, który je doświadczają, żeby je objąć w całej ich złożonej oryginalności. A jednak artysta chce nas zapoznać z tym bogactwem wzruszeń tak osobistych, tak niezwykłych i chce, żebyśmy mogli doświadczyc tego, czego on nie jest w stanie nam objawić. Ustalać więc będzie, wśród zewnętrznych oznak swego uczucia te, które ciało nasze spostrzeższy, powtarzać będzie machinalnie choć zlekka, żeby nas odrazu przenieść do tego nieuchwytnego

stanu psychologicznego, który je wywołał. Opadnie tedy przeszkoda czasu i przestrzeni między jego świadomością i naszą; a im bogatsze będzie w myśli, płodniejsze w czucia i wzruszenia uczucie, w którego ramy nas wprowadza, tym głębsze i wznioślejsze będzie wyrażone piękno. Kolejne więc intensywności estetycznego uczucia odpowiadają zmianom stanu, jakie w nas zaszły, a stopnie głębokości — mniej-szej lub większej liczbie elementarnych zjawisk psychicznych, które niewyraźnie wyczuwamy w podstawowym wzruszeniu.

Tegoż rodzaju analizie poddać można również uczucia moralne. Weźmy na przykład litość. Polega ona naprzód na postawieniu się myślą w położeniu innych, na cierpieniu ich cierpieniem. Gdyby jednak litość polegała tylko na tym, jak to chcą niektórzy, skłaniałaby nas raczej do unikania nieszczęśliwych a nie do niesienia im pomocy, bo cierpienie wzbudza w nas wstręt z przyrodzenia. Być może, że to uczucie wstrętu znajduje się w zaczątkach litości, ale niezwłocznie dołącza się tu nowy element, potrzeba wspomżenia bliźnich i ulżenia ich cierpieniu. Czy mamy powiedzieć z La Rochefomauld'em, że ta mniemana sympatja jest rachubą, „zręczną przezornością mających nastąpić cierpień?“ Być może, iż bojaźń odgrywa pewną rolę we współczuciu, które cierpienie bliźniego w nas obudza; będą to wszakże tylko niższe formy litości. Litość prawdziwa polega na pożądanu cierpienia raczej, niż na bojaźni. Pożądanie słabe, nieledwie, że połączone z pragnieniem, by spełnionym nie zostało, pożądanie atoli, które wywołujemy wbrew sobie samym, jak gdyby zmuszeni koniecznością usunięcia wszelkiego podejrzenia o współnictwo z przyrodą, popełniającą rzekomo krzyżącą niesprawiedliwość. Istotą litości jest potrzeba upokorzenia się, pragnienie poniżenia. To bolesne pragnienie ma zresztą swój urok, bo podnosi nas we własnej godności i sprawia, że unosimy się ponad dobro doczesne, od którego myśl nasza odrywa się chwilowo. Wzrastająca intensywność litości polega więc na postępie jakościowym, na przejściu od wstrętu



do bojaźni, od bojaźni do sympatji a od sympatji do upokorzenia.

Nie będziemy przeciągali dalej tego rozbioru. Stany psychiczne, których rodzaj intensywności dopiero co skreśliśmy, są stanami głębokimi, nie solidaryzującymi się, jak się zdaje, wcale ze swą przyczyną zewnętrzną i nie zawierającymi w sobie postrzeżenia kurczu mięśniowego. Ale te stany są rzadkie. Niema namiętności, ani pragnienia, radości lub smutku bez towarzyszących im oznak fizycznych, a tam gdzie te oznaki istnieją, zapewne biorą one pewien udział w ocenie ich intensywności. Co zaś do czuć właściwych, są one widocznie związane ze swą przyczyną zewnętrzną, a chociaż intensywność czucia nie może być określoną wielkością przyczyny, bezwarunkowo istnieje łączność między temi dwoma członami. Nawet w niektórych swych objawach świadomość zdaje się rozwijać na zewnątrz, jak gdyby napięcie rozwijało się w rozciągłości: tak się przedstawia wysiłek mięśniowy. Zwróćmy natychmiast uwagę na to ostatnie zjawisko: znajdziemy się odrazu na przeciwnym krańcu faktów psychologicznych.

Jeżeli jest zjawisko, mogące się przedstawić bezpośrednio świadomości jako ilość, lub co najmniej jako wielkość, to bez zaprzeczenia będzie nim wysiłek mięśniowy. Wydaje się, że siła psychiczna, uwięziona w duszy, jak wiatr w grocie Eola, czeka tylko na sposobność, by się wydostać na zewnątrz; wola czuwa nad tą siłą i, od czasu do czasu, ułatwia jej ujście, mierząc jej wpływ wielkością mającego nastąpić zjawiska. A nawet, zastanowiwszy się dobrze, zobaczymy, że to pojmowanie, dość grube, wysiłku, nie małą rolę gra w naszym przekonaniu o wielkościach intensywnych. Ponieważ siła mięśniowa, rozwijająca się w przestrzeni i objawiająca się w zjawiskach wymienionych, sprawia na nas wrażenie już istniejącej przed jej objawami, tylko w zmniejszonej objętości i w stanie ucisku niejako, nie wahamy się ścieśniać

tej objętości coraz więcej i w końcu wytworzyć zeń stan psychiczny, nie zajmujący wprawdzie przestrzeni, ale nie mniej posiadający wielkość. Nauka zresztą skłania się ku potwierdzeniu potocznego sposobu myślenia na tym punkcie. Bain mówi nam na przykład, że „czucie towarzyszące ruchowi mięśniowemu odpowiada prądowi odśrodkowemu siły nerwowej“: a zatem świadomość spostrzegałaby samą emisję siły nerwowej. Wundt mówi również o czuciu pochodzenia odśrodkowego, towarzyszącego inercji dowolnej mięśni i daje jako przykład paralityka „doznającego bardzo wyraźnego czucia zużywającej się siły, gdy chce podnieść nogę, chociaż ta pozostaje bezwładną“<sup>1)</sup>. Większa część pisarzy hołduje tej opinii, która stałaby się prawem w nauce pozytywnej, gdyby lat temu kilka William James nie był zwrócił uwagi fizjologów na pewne zjawiska, dość mało zauważone, a jednak bardzo godne uwagi.

Kiedy paralityk sili się, żeby podnieść ubezwładnioną część ciała, wprawdzie ruchu tego nie wykonywa, ale, chcąc nie chcąc, wykonywa inny. Jakiś ruch gdzieś się dopełnia: w przeciwnym razie nie byłoby czucia wysiłku<sup>2)</sup>. Już Vulpian zauważył, że jeżeli żądają od nawpół sparalizowanego, by zamknął pięść sparalizowaną, to chory wykonywa bezwiednie tę czynność zdrową pięścią. Ferrier zwraca uwagę na jeszcze ciekawsze zjawisko<sup>3)</sup>. Wyciągnijcie rękę, zginając lekko wskazujący palec, jakgdybyście mieli nacisnąć kurek pistoletu: możecie nie poruszyć palcem, nie skurczyć żadnego mięśnia ręki, nie wydać żadnego widocznego ruchu, a jednak odczuwać, że zużywasz energję. Zastanowiwszy się bowiem, spostrzeżecie, że to uczucie wysiłku odpowiada unieruchomieniu mięśni waszej piersi, że gardło się ścisza i że mięśnie oddechowe kurczą się żywo. Z chwilą kiedy oddychanie

---

<sup>1)</sup> Psychologie physiologique, tłum. Rouvier, tom I, str. 423.

<sup>2)</sup> W. James, Le sentiment de l'effort (Critique philosophique) 1880, tom II.

<sup>3)</sup> Les fonctions du cerveau, str. 358 (tłum. fr.).

wraca do normalnego stanu, świadomość wysiłku znika, lub zostaje, jeżeli w rzeczywistości poruszymy palcem. Już te zjawiska zdawały się nam wskazywać, że nie mamy świadomości emisji siły, ale ruchu mięśni, który jest ich wynikiem. Oryginalność William'a James'a polegała na sprawdzeniu tej hipotezy za pomocą przykładów zupełnie się z pod niej wyłamujących. Mianowicie, kiedy mięsień zewnętrzny prawego oka jest sparaliżowany, chory napróżno stara się zwrócić oko ku prawej stronie; pomimo tego ma złudzenie, że przedmioty oddalają się na prawo, co Helmholtz<sup>1)</sup> stara się objaśnić w następujący sposób: ponieważ akt woli nie odniósł tu żadnego skutku, znaczy, że wysiłek sam woli objawił się świadomości. — Ale, mówi W. James, nie brano w rachubę tego, co się dzieje w drugim oku: zostaje ono zasłonięte podczas doświadczeń; jednakże się porusza i łatwo się o tym przekonać możemy. Ten to właśnie ruch lewego oka, przez świadomość postrzeżony, dostarcza nam czucia wysiłku, kładąc nam jednocześnie wierzyć w ruch przedmiotów, które prawe oko spostrzega. Te i tym podobne doświadczenia zniewoliły James'a do twierdzenia, że uczucie wysiłku jest dośrodkowe, a nie odśrodkowe. Nie uświadamiamy sobie siły, którą mamy jakoby rzucać w organizm: przeciwnie, uczucie zużywającej się energii mięśniowej „jest złożonym dośrodkowym czuciem, pochodzącym ze skurczonych mięśni, naprężonych ścięgien, zwartych stawów, piersi unieruchomionej, ściągniętej krtani, zmarszczonych brwi, szczęk zaciśniętych“ — słowem z wszystkich punktów peryferycznych, gdzie wysiłek sprowadza zmianę.

Nie do nas należy rozstrzygnięcie sporu. Zagadnienie, które nas obchodzi, nie polega w dowiedzeniu się, czy wysiłek jest odśrodkowy, czy dośrodkowy, ale na czym polega właściwie postrzeżenie jego intensywności. Otóż wystarczy w tym razie baczenie zwrócić uwagę na siebie, żeby dojść do wniosku, niesformułowanego przez W. James'a, ale zgodnego

<sup>1)</sup> Optique physiologique, tł. fr., str. 764.

z duchem całej jego doktryny. Mianowicie twierdzimy, że im więcej pewien dany wysiłek robi na nas wrażenie wzmagania się, tym większą staje się liczba kurczących się sympatycznie mięśni; i że pozorna świadomość większej intensywności wysiłku w pewnym danym punkcie organizmu, sprowadza się w rzeczywistości do postrzeżenia większej powierzchni ciała, biorącej udział w czynności.

Spróbujcie, na przykład, ścisnąć pięść „coraz bardziej”. Zdawać się wam będzie, że całkowite czucie wysiłku, umiejscowione w waszej dłoni, kolejno przechodzi przez wzrastające wielkości. W rzeczywistości dłoń doświadcza ciągle tego samego. Tylko czucie, które się w niej początkowo umiejscowiło, ośwładnęło następnie ramieniem, sięgnęło aż do łopatki; w końcu drugie ramię sztywnieje, a w ślad za tym sztywnieją obydwie nogi, oddech się zatrzymuje, całe ciało się poddaje. Ale z tych ruchów równoczesnych zdacie sobie sprawę wówczas tylko, gdy na nie zwrócą waszą uwagę; dotąd myśleliście, że macie do czynienia z jednym tylko stanem psychicznym, zmieniającym swą wielkość. To samo, gdy ścisnąć będziecie coraz bardziej wargi; zdawać się wam będzie, że doświadczacie w tym samym miejscu jednego i tego samego czucia w stopniu coraz silniejszym, tymczasem i tu jeszcze spostrzeżecie, że czucie pozostaje jednakie, a tylko niektóre mięśnie twarzy i głowy, następnie mięśnie reszty ciała stają się czynnymi. Odczuwaliście to stopniowe zajęcie, to zwiększanie się czynnej powierzchni, które istotnie jest zmianą ilości, ale ponieważ myśleliście przedewszystkim o wargach ściśniętych, umiejscowiliście przyrost czucia w tym miejscu i uczyniliście z siły psychicznej, tam się objawiającej, wielkość, chociaż nie ma rozciągłości. Śledźcie uważnie osobę, podnoszącą coraz większe ciężary: skurcz mięśniowy opanowuje stopniowo całe jej ciało. Osobliwe zaś czucie, którego pracująca ręka doświadcza, pozostaje bardzo długo stałym, zmieniając tylko jakość w ten sposób, że ciężkość staje się w pewnej chwili zmęczeniem a zmęczenie bólem. Wszelako osobnik ów będzie wyobrażał sobie, że do-

świadczą ciągłego powiększania się siły psychicznej, napływającej do ręki. A tak bardzo skłania się do mierzenia danego stanu psychologicznego za pomocą ruchów świadomych, które mu towarzyszą, że pomyłkę swą uzna dopiero z chwilą, gdy zostanie o niej uprzedzony. Na mocy tych faktów i wielu innych podobnego rodzaju sądzimy, że można dojść do następującego wniosku: nasza świadomość powiększającego się wysiłku mięśniowego da się sprowadzić do podwójnego postrzeżenia: większej liczby czuć peryferycznych, i zmiany jakościowej, jaka zaszła w niektórych z nich.

Doszliśmy więc do określenia natężenia wysiłku powierzchniowego, jako też siły uczucia głębokiego duszy. W jednym i drugim wypadku mamy postęp jakościowy i złożoność wzrastającą, niewyraźnie postrzeżoną. Ale świadomość, przywykła do myślenia w przestrzeni i do mówienia sobie, co myśli, oznaczy uczucie jednym tylko wyrazem, a wysiłek umiejscowi w tym mianowicie punkcie, gdzie daje wynik praktyczny: spostrzega zatym tylko jeden wysiłek, wzrastający na miejscu mu wyznaczonym, i tylko jedno uczucie, które nie zmieniając nazwy, zwiększa się, nie zmieniając swej istoty. Prawdopodobnie złudzenie to świadomości odnajdziemy i w stanach pośrednich między zewnętrznymi wysiłkami, a głębokimi uczuciami. Jakoż, w istocie, wielkiej liczbie stanów psychologicznych towarzyszą skurcze mięśniowe i czucia peryferyczne. Te zewnętrzne pierwiastki są połączone z sobą albo jednym, czysto spekulacyjnym pojęciem, albo znów wyobrażeniem czysto praktycznym. W pierwszym wypadku mamy wysiłek intelektualny czyli uwagę; w drugim—wzruszenia, które można nazwać gwałtownymi lub ostremi: jak gniew, strach i niektóre odmiany radości, bólu, namiętności i pragnienia. Pokażmy w krótkości, że i do tych stanów pośrednich stosuje się to samo określenie intensywności.

Uwaga nie jest zjawiskiem czysto fizjologicznym, ale nie da się zaprzeczyć, że pewne ruchy jej towarzyszą. Nie są one ani przyczyną ani skutkiem zjawiska; biorą tylko w nim udział, wyrażają je w rozciągłości, jak to wybitnie zaznaczył

Ribot<sup>1)</sup>. Już Fechner sprowadzał poczucie wysiłku uwagi, w jednym z narządów zmysłów, do poczucia mięśniowego „utworzonego przez wprowadzenie w ruch, za pomocą pewnego rodzaju akcji odruchowej, mięśni, będących w związku z rozmaitemi zmysłowemi narządami“. Zauważył to bardzo wyraźne czucie napięcia i kurczenia się skóry na głowie, ten nacisk z zewnątrz ku wewnątrz na całą czaszkę, którego się doświadcza, kiedy silimy się, żeby sobie coś przypomnieć. Ribot badał bliżej te ruchy charakterystyczne własnowolnej uwagi. „Uwaga, mówi, ściąga mięsień czołowy: ten mięsień... zasuwa ku sobie brwi, podnosi je i zaznacza poprzeczne zmarszczki na czole... W ostatecznych wypadkach usta otwierają się szeroko. U dzieci i wielu dorosłych pobudzona uwaga powoduje opuszczenie się ust, coś w rodzaju skrzywienia“. Zapewne, w uwadze własnowolnej współdziałać będzie zawsze czynnik czysto psychiczny, chociażby tylko wykluczenie, za pomocą woli, wszystkich obcych myśli dla tej jednej, którą mamy zamiar się zająć. Ale pomimo, że wykluczenie to dokonane już zostało, zdawać się wciąż będzie, że doświadczamy wzrastającego napięcia duszy, pewnego niematerialnego wysiłku, który się powiększa. Rozważcie jednak to wrażenie, a nie znajdziecie w nim nic, prócz poczucia skurczu mięśniowego, który zyskuje na rozciągłości, lub zmienia istotę, gdy napięcie staje się naciskiem prawie, zmęczeniem, a nawet bólem.

Otóż, nie widzimy istotnej różnicy między wysiłkiem uwagi a tym, co możnaby nazwać wysiłkiem napięcia duszy: pożądaniem ostrym, gniewem rozkielznanym, miłością namiętną, nienawiścią gwałtowną. Uważamy, że każdy z tych stanów sprowadzić można do pewnego systemu skurczów mięśniowych, podporządkowanych jednej myśli: tylko w uwadze będzie to myśl mniej lub więcej świadoma chęci poznania, we wzruszeniu zaś — myśl nieświadoma działania. Intensywność zatym tych wzruszeń gwałtownych nie może być

---

<sup>1)</sup> Le mécanisme de l'attention. Alcan. 1888.

niczym innym, tylko napięciem mięśniowym, które im towarzyszy. Darwin znakomicie opisał objawy fizjologiczne szału: „Bicie serca przyspieszone, twarz czerwieni się lub obleka się trupią bladością, oddech szybszy, pierś się wznosi, nozdrza drgają i rozszerzają się. Często całe ciało drży. Głos się zmienia; zęby ściskają się albo ocierają się jedno o drugie, system mięśniowy jest zwykle pobudzony do jakiegoś czynu gwałtownego, prawie frenetycznego... Ruchy mniej lub więcej dokładnie przypominają czynność bicia lub walkę z nieprzyjacielem<sup>1)</sup>. Nie będziemy utrzymywali razem z W. James'em<sup>2)</sup>, że wzruszenie szału sprowadza się tylko do sumy tych czuć organicznych: gniew będzie zawierał zawsze pewien niezamienny czynnik psychiczny, chociażby tylko myśl bicia lub walki, o której mówi Darwin, myśl, która nadaje tylu różnym ruchom wspólny kierunek. Mniemamy jednak, że jeżeli myśl ta określa kierunek stanu wzruszeniowego i podporządkowuje towarzyszące mu ruchy, to wzrastająca intensywność stanu samego nie jest niczym innym, tylko wstrząśnięciem coraz to głębszym organizmu, wstrząśnięciem, które świadomość bez trudu mierzy za pomocą liczby i rozciągłości zajętych powierzchni. Napróżno zarzucą nam, że szał powstrzymywany będzie tym intensywniejszy. Znaczy to tylko, że kiedy wzruszeniu dajemy folgę, świadomość nie zwraca uwagi szczegółowo na zmiany, dokonywające się w organizmie: przeciwnie zaś, kiedy staramy się ukryć wzruszenie, świadomość mimowoli zwraca na nie uwagę. Wyłączmy wreszcie wszelki ślad organicznego wstrząśnienia, wszelką możliwość skurczu mięśniowego: nie zostanie z gniewu nic prócz pojęcia, lub, jeżeli chodzi nam jeszcze, żeby widzieć w nim wzruszenie, to w każdym razie nie możemy przypisać mu żadnej siły.

„Silna trwoga, mówi Herbert Spencer<sup>3)</sup>, wyraża się

<sup>1)</sup> Expression des émotions, str. 79.

<sup>2)</sup> What is an emotion? Mind. 1884, str. 189.

<sup>3)</sup> Principes de psychologie, t. I, str. 523.

krzykiem, usiłowaniami ukrycia się lub ucieczki, drganiem i trzęsieniem“. Idźmy dalej i powiedzmy, że ruchy te biorą udział w tejże trwodze: przez nie trwoga staje się wzruszeniem, osiągającym różne stopnie intensywności. Gdy usuniemy je całkowicie, intensywność trwogi ustąpi, a zostanie pojęcie trwogi, przedstawienie czysto intelektualne niebezpieczeństwa, którego należy unikać. Pewne zaostrzenie radości i bólu, pożądania, odrazy, a nawet wstydu znalazłoby rację bytu w tych automatycznych odruchach, które organizm poczyną, a świadomość postrzega. „Miłość, mówi Darwin, pobudza bicie serca, przyspiesza oddech, twarz zaczerwienia“<sup>1)</sup>. Wstręt wyraża się ruchami obrzydzenia, powtarzającymi się mimowoli, kiedy się myśli o zniechęconym przedmiocie. Czerwienimy się, kurczymy bezwiednie palce, doświadczając wstydu, choćby był tylko przypomnieniem. Zaostrzenie tych wzruszeń odpowiada liczbie i istocie czuć peryferycznych, które im towarzyszą. Stopniowo i w miarę jak stan wzruszeniowy traci na gwałtowności, żeby zyskać na głębokości, czucia peryferyczne ustępują miejsca elementom wewnętrznym: już nie ruchy zewnętrzne, ale nasze pojęcia, nasze wspomnienia, nasze stany świadomości w ogóle, będą się orjentowały w mniejszej lub większej liczbie, w pewnym określonym kierunku. Niema więc zasadniczej różnicy, co do siły, między uczuciami głębokimi, o których mówiliśmy na początku naszej pracy, a ostreimi lub gwałtownymi wzruszeniami, które dopiero co rozpatrywaliśmy. Mówić, że miłość, nienawiść, pożądanie zyskują na gwałtowności, to znaczy twierdzić, że odbijają się na zewnątrz, że promieniują na powierzchni, że wewnętrzne elementy ustępują miejsca czuciom peryferycznym: ale, czy uczucia te są głębokie, gwałtowne, czy hamowane, siła ich polega zawsze na wielości stanów prostych, które świadomość w nich niewyraźnie odróżnia.

---

<sup>1)</sup> Expression des émotions, str. 84.

Dotąd ograniczyliśmy się do uczuć i wysiłków, to jest do stanów złożonych, których intensywność nie zależała koniecznie od przyczyny zewnętrznej. Ale czucia ukazują się nam jako stany proste; na czym polegać będzie ich wielkość? Siła tych czuć zmienia się wraz z siłą przyczyny zewnętrznej, której mają być równoważnikiem świadomym: jakże objaśnić wmieszanie się ilości do objawu nierozciąglętego, a tym razem niepodzielnego? Żeby mózg odpowiedzieć na to pytanie, trzeba naprzód odróżnić czucia tak zwane wzruszeniowe od czuć postrzegawczych. Bez wątpienia przechodzimy stopniowo od jednych do drugich; bez wątpienia do większej liczby naszych przedstawień prostych wchodzi pierwiastek wzruszeniowy. Nie przeszkadza to jednak, żebyśmy go nie mieli wyodrębnić i dochodzić oddzielnie, na czym polega intensywność czucia wzruszeniowego przyjemności lub bólu.

Może trudność tego ostatniego zagadnienia tkwi głównie w tym, że we wzruszeniu nie chce się widzieć nic innego, prócz świadomego wyrazu organicznego wstrząśnienia, lub wewnętrznego odbicia zewnętrznej przyczyny. Uważa się, że większemu nerwowemu wstrząśnieniu odpowiada zwykle silniejsze czucie; ponieważ jednak wstrząśnienia te są bezwiedne jako ruchy, przedstawiając się świadomości w postaci czucia zgoła do tych ruchów niepodobnego, niewiadomo więc w jaki sposób mogą udzielić czuciu coś ze swej własnej wielkości. Bo, powtarzamy, nie może być nic wspólnego między sumującymi się wielkościami, jak naprzykład, rozległości wibracji, a czuciem, nie zajmującym wcale przestrzeni. Jeżeli więc czucie silniejsze zdaje się zawierać czucie mniej silne, jeżeli przybiera dla nas tak samo, jak wstrząśnienie organiczne, postać wielkości, to zapewne dlatego, że zachowuje coś ze wstrząśnienia fizycznego, któremu odpowiada. Ale nie będzie mogło zachować się nic, jeżeli czucie jest tylko świadomym przekładem pewnego ruchu molekuł; bo właśnie dlatego, że ten ruch staje się świadomym jako czucie

przyjemności lub bólu, pozostaje on nieświadomym jako ruch molekularny.

Możnaby jednak zapytać, czy przyjemność lub ból, zamiast wyrażać tylko to, co się działo lub dzieje w organizmie, jak to zwykle mniemają, nie wskazywałyby również tego, co ma w nim zająć, co dąży do urzeczywistnienia. Zdaje się, w istocie, mało prawdopodobnym, żeby przyroda, tak głęboko utylitarna, wyznaczała tutaj świadomości zadanie czysto naukowe objaśnienia nas co do przeszłości lub teraźniejszości, które już od nas nie zależą. Trzeba zauważyć nadto, że przechodzimy nieznacznie od ruchów automatycznych do ruchów wolnych, i że ostatnie różnią się od poprzednich głównie tym, że dostarczają nam, pomiędzy akcją zewnętrzną, będącą ich pobudką, a właściwą reakcją, która ma nastąpić, pewnego pośredniczącego czucia wzruszeniowego <sup>1)</sup>). Można by nawet przypuścić, że wszystkie nasze czynności są automatyczne; zresztą znana jest nieskończona liczba rozmaitych istot organicznych, u których zewnętrzna podnieta sprowadza określoną reakcję bez pośrednictwa świadomości. Jeżeli więc przyjemność i ból zjawiają się u niektórych uprzywilejowanych, to zapewne dlatego, żeby ich upoważnić do stawiania oporu mogącej nastąpić automatycznej reakcji. Albo czucie nie ma racji bytu, albo jest zapoczątkowaniem wolności. Ale w jaki sposób czucie pozwalałoby nam stawiać opór przygotowującej się reakcji, gdyby nie zapoznawało nas z jej istotą za pomocą pewnej wyraźnej oznaki? A oznaka ta czymże innym być może, jeżeli nie zarysem mających nastąpić automatycznych ruchów i jakby uprzednią ich formą w łonie doświadczonego czucia? Stan uczuciowy zatym nie może być wyrazem już dokonanych wstrząśnięć, ruchów lub zjawisk fizycznych, ale również i przedewszystkim tych, które się przygotowują, to jest, tych, które chciałyby się dokonać.

Coprawda, nie widać zrazu, o ile ta hipoteza upraszczałaby zagadnienie. Wszak pytamy, co może być wspólne-

<sup>1)</sup> Ob. Matière et mémoire rozdz. I. (przyp. tłum.).

go między zjawiskiem fizycznym a stanem świadomości z punktu widzenia wielkości, a zdaje się, że ograniczamy się do odwrócenia trudności, robiąc z chwilowego stanu świadomości wskazówkę mającej nastąpić reakcji raczej, niż przekład psychiczny już przeszłej podniety. Jest atoli ogromna różnica między temi dwiema hipotezami. Wstrząśnienia bowiem molekularne, o których dopiero co była mowa, z konieczności były bezwiedne, ponieważ nie mogło pozostać nic z samych ruchów w czuciu, które stało się ich wyrazem. Tymczasem ruchy automatyczne, mające nastąpić po otrzymaniu podniety i będące jakgdyby jej naturalnym przedłużeniem, są zapewne świadome, jako ruchy: inaczej samo czucie, którego przeznaczeniem jest pobudzać nas do wyboru między tą reakcją automatyczną, a innemi możliwemi ruchami, nie miałyby racji bytu. Intensywność zatem czuć wzruszeniowych jest niczym innym, tylko powziętą świadomością poczynających się, automatycznych, zarysowujących się niejako w tych stanach ruchów, któreby niechybnie uskutecznione zostały, gdyby przyroda, zamiast istot świadomych uczyniła z nas automaty.

Jeżeli rozumowanie to jest uzasadnione, to nie powinno się porównywać już wzrastającej intensywności bólu do pewnej wyosobnionej z gamy nuty, która stawałaby się coraz to donioślejszą, ale raczej do symfonji, w której słyszeć się daje coraz większa liczba instrumentów. W łonie charakterystycznego czucia nadającego ton wszystkim innym, świadomość odróżni wielość większą lub mniejszą czuć, wpływających z różnych punktów peryferji, skurczów mięśniowych, ruchów organicznych wszelkiego rodzaju: zespół tych elementarnych stanów psychicznych wyraża nowe wymagania organizmu wobec nowej sytuacji w nim wytworzonej. Innemi słowy, oceniamy intensywność bólu stosownie do mniejszego lub większego udziału, który bierze w nim organizm. Richet <sup>1)</sup> zauważył, że wiążemy nasze cierpienia z tym

<sup>1)</sup> L'homme et l'intelligence, str. 36.

wyraźniej określonym miejscem, im ból jest mniejszy; z chwilą, kiedy ból staje się większym, wiążemy go z całym chorym członkiem. I kończy, mówiąc „że ból tymbardziej promieniuje, im jest silniejszy“<sup>2)</sup>). Mniemamy, że należy odwrócić to zdanie i określić siłę bólu właśnie przez liczbę i rozległość części ciała sympatyzujących z nim, a reagujących z pełną wiedzą świadomości. Żeby się o tym przekonać wystarczy przeczytać znakomity opis uczucia wstrętu przez tegoż autora: „Jeżeli podnieta jest słaba, może nie być ani mdłości ani wymiotów... jeżeli podnieta jest silniejsza, nie ogranicza się do pneumo-gastrycznych części, lecz promieniuje i obejmuje prawie całe organiczne życie. Twarz blednie, gładkie mięśnie skóry kurczą się, skóra pokrywa się zimnym potem, serce przestaje bić: słowem następuje ogólne wzburzenie organizmu, spowodowane podnieceniem rdzenia przedłużonego, a to wzburzenie jest najwyższym wyrazem wstrętu“<sup>2)</sup>). Czy tylko wyrazem? Na czym więc polegać będzie uczucie ogólne wstrętu, jeżeli nie na sumie czuć elementarnych? I co tutaj rozumieć możemy przez wzrastającą intensywność, jeżeli nie liczbę coraz to wzrastającą czuć, a dodających się do czuć już spostrzeżonych? Darwin skreślił zajmujący obraz następujących po sobie reakcji w coraz ostrzejszym bólu: „Ból zmusza zwierzę do wykonywania najgwałtowniejszych i najrozmaitszych wysiłków, w celu bronienia się przed przyczyną, która go wywołuje... W silnym cierpieniu usta ściągają się mocno, wargi się kurczą, zaciskają się zęby. Oczy rozszerzają się, brwi zsuwają silnie: ciało oblane jest potem, krążenie krwi ulega zmianie, również i oddech“.— Czyliż właśnie nie mierzymy intensywności bólu względnie do wchodzących tu w grę mięśni? Rozbierzcie pojęcie, jakie sobie tworzycie o cierpieniu, uważanym przez was za posunięte do najwyższego stopnia: czyliż nie ma ono wyrażać, że cierpienie to jest nie do zniesienia, to jest, że pobudza organizm do tysiąca

---

1) L'homme et l'intelligence, str. 37.

2) Ibidem, str. 43.

rozmaitych czynności w celu uniknięcia go? Można zrozumieć, że jeden nerw może przesłać ból niezależny od automatycznej reakcji; można zrozumieć również, że mniej lub więcej silne pobudki wpływają na ten nerw rozmaicie. Ale te różnice czucia nie byłyby tłumaczone przez waszą świadomość, jako różnice ilości, gdybyście nie łączyli z nimi reakcji mniej lub więcej rozległych, mniej lub więcej ważnych, które zwykły im towarzyszyć. Bez tych mających nastąpić reakcji intensywność bólu byłaby jakością, a nie wielkością<sup>1)</sup>.

Nie mamy żadnego innego sposobu do porównania z sobą kilku przyjemności. Czymże będzie większa przyjemność, jeżeli nie przyjemnością wybraną? I czymże może być nasz wybór, jeżeli nie pewną skłonnością naszych organów, sprawiającą, że z dwóch przyjemności, przedstawiających się jednocześnie umysłowi, nasze ciało skłonne jest do jednej z nich? Rozbierzmy tę skłonność, a znajdziemy w niej tysiące małych, poczynających się ruchów, zarysowujących się w naszych organach, a nawet w reszcie ciała, jakgdyby organizm szedł naprzeciw podanej przyjemności. Gdy się określa skłonność, jako ruch, nie będzie to metaforą. Wobec kilku przyjemności, wyobrażonych przez umysł, ciało orjentuje się ku jednej z nich nagle, jakgdyby pobudzone akcją odruchową. Od nas zależy ją powstrzymać, ale powab przyjemności jest niczym innym, tylko właśnie tym ruchem zaczęty, a samo zaostrenie przyjemności podczas jej zażywania, jest tylko bezwładnością organizmu, który się w niej gubi, odmawiając wszelkiego innego czucia. Bez tej siły bezwładu, którą sobie uświadamiamy, stawiając opór temu, co mogłoby nas rozzerwać, przyjemność byłaby jeszcze stanem, ale nie byłaby już wielkością. W świecie moralnym zarówno, jak i w świecie fizycznym, ciężenie służy raczej do wytłumaczenia ruchu, niż do jego wywołania.

---

<sup>1)</sup> Ob. Matière et mémoire, w rozdz. I-ym „Nature de la sensation affective“ (przyp. tłum.).

Badaliśmy osobno czucia wzruszeniowe. Zauważyliśmy te-raz, że wiele czuć postrzegawczych posiada charakter wzruszeniowy i tym samym wywołuje w nas reakcję, z którą się liczymy przy ocenie ich intensywności. Znaczny przyrost światła objaśniamy charakterystycznym czuciem, które nie będąc jeszcze bólem przedstawia pewne podobieństwo z oślepieniem. W miarę, jak zwiększa się rozległość donośnego drgania, głowa, następnie ciało zdają się drgać lub otrzymywać wstrząśnienie. Niektóre czucia postrzegawcze, jak smaku, powonienia i temperatury mają nawet stałe charakter przyjemny lub nieprzyjemny. Między mniej lub więcej gorzkimi smakami nie rozróżniamy prawie nic innego prócz różnic jakości; są to jakgdyby odcienie jednej i tej samej barwy. Ale te różnice jakości tłumaczą się natychmiast różnicami ilości z powodu swego wzruszeniowego charakteru i mniej lub więcej wyraźnych ruchów reakcyjnych, przyjemności lub wstrętu, które nam poddają. Co większa, nawet kiedy czucie pozostaje czysto postrzegawczym, przyczyna jego zewnętrzna nie może przekroczyć pewnego stopnia siły lub niemocy, żeby nie wywołać z naszej strony ruchów, które służą do jego wymiaru. W istocie, albo czynimy wysiłek, żeby spostrzec to czucie, jakgdyby się nam wymykało; albo przeciwnie owłada nami, narzuca się nam i pochłania tak dalece, że używamy wszelkiego wysiłku, by się od niego oswobodzić i pozostać sobą. Czucie w pierwszym wypadku będzie uważane za mało intensywne, w drugim jako bardzo intensywne. I tak, żeby postrzec dźwięk oddalony, żeby rozróżnić to, co nazywamy delikatnym zapachem, słabym światłem, musimy natężyć wszystkie sprężyny naszej działalności „uważamy“. Właśnie dlatego, że ten zapach i to światło muszą być wtenczas wzmocnione naszym wysiłkiem, wydają się nam słabe. Odwrotnie, poznajemy czucie wyższej intensywności po ruchach nieprzewyciężonej, automatycznej reakcji, którą w nas wywołuje, lub też po niemocy, której jest powodem. Strzał armatni mimo uszu, oślepiające światło, które nagle powstało, odbierają nam na chwilę świadomość naszej osobowości;

stan podobny może się nawet przedłużyć u osobnika odpowiednio usposobionego. Musimy dodać, że i w dziedzinie tak zwanych intensywności pośrednich, uważanych za jednoznaczne z czuciem postrzegawczym, oceniamy znaczenie tego ostatniego, porównyując je z drugim, którego miejsce zajmuje, lub biorąc w rachubę niewzruszoność, z jaką powraca. I tak, chód zegara, w nocy, wydaje nam się donioślejszym, bo pochłania naszą świadomość prawie ogołoconą z czuć i myśli. Cudzoziemcy, rozmawiając z sobą w języku dla nas niezrozumiałym, robią wrażenie, iż mówią bardzo głośno, słowa ich bowiem, nie wywołując w umyśle naszym żadnych pojęć, powstają nagle pośród pewnego rodzaju intelektualnego milczenia i pochłaniają naszą uwagę tak samo, jak i chód zegara w nocy. Wszelako, tak zwane czucia pośrednie rozpoczynają serję stanów psychicznych, których natężenie musi mieć znaczenie odmienne <sup>1)</sup>. W większej bowiem części wypadków, organizm nie reaguje wcale, przynajmniej pozornie, a jednak w dalszym ciągu zamieniamy na wielkość wysokość dźwięku, siłę światła, nasycenie koloru. Niewątpliwie, baczna uwaga na to, co się dzieje w całym organizmie, kiedy słyszymy taką a taką nutę, spostrzegamy taką a taką barwę, dostarczy niejednej niespodzianki: czyliż Ch. Féré nie wykazał, że każdemu czuciu towarzyszy przyrost siły mięśniowej, mierzonej dynamometrem? <sup>2)</sup> Przyrost ten jednakże nie dotyczy świadomości; a jeżeli zastanowimy się nad dokładnością, z jaką odróżniamy dźwięki i kolory, a również wagę i temperaturę, nie trudno będzie odgadnąć, że wchodzi tu w grę nowy element oceny. Rodzaj tego elementu łatwo zresztą określić.

---

<sup>1)</sup> Wzruszenia uważają za wyraz świadomy organicznego wstrząśnienia lub za wewnętrzne odbicie zewnętrznej przyczyny. We wrażeniach t. zw. pośrednich kojarzą ilość przyczyny z jakością skutku, a tym samym równoważą przyczynę ze skutkiem. Autor dowodzi, że w obu razach mieszają jakość z ilością, a te według mego są niezamienne (*przyp. tłum.*).

<sup>2)</sup> Ch. Féré. *Sensation et mouvement*. Paris, 1887.

W istocie, w miarę jak czucie traci swój charakter wzruszeniowy, by stać się stanem postrzegawczym, ruchy reakcyjne, które w nas wywoływało, tracą na sile; natomiast spostrzegamy przedmiot zewnętrzny, będący jego przyczyną, lub, jeżeli go nie spostrzegamy, to już go spostrzegliśmy i o nim myślimy. Otóż ta przyczyna jest przestrzenna, a zatem wymierna: doświadczenie każdej chwili, poczęte wraz z pierwszemi błyskami świadomości, a ciągnące się wraz z naszym istnieniem, wykazuje nam, że pewien określony odcień czucia odpowiada pewnej określonej wartości jego podniety. Kojarzymy wówczas pewną jakość skutku z pojęciem pewnej ilości przyczyny; i w końcu, jak to się zdarza z każdym postrzeżeniem nabytym, wprowadzamy pojęcie do czucia, ilość przyczyny do jakości skutku. W tej właśnie chwili intensywność, która była tylko pewnym odcieniem lub jakością czucia, staje się wielkością. Łatwo zdamy sobie z tego sprawę, trzymając, na przykład, w prawej ręce szpilkę, a kłując nią głęboko rękę lewą. Będziemy odczuwali najpierw, jakby łechtanie, potem dotknięcie, po którym następuje ukłucie, następnie ból umiejscowiony w jednym punkcie, wreszcie promieniowanie tego bólu w obrębie go otaczającym. Im bardziej zastanawiać się będziemy, tym prędzej spostrzeżemy, że są to czucia jakościowe odrębne, tyleż odmian jednego gatunku. A jednak wydały się one najpierw tym samym czuciem, coraz więcej nas pochłaniającym, coraz silniejszym ukłuciem. Bo, nie zdając sobie sprawy, umieszczaliśmy w czuciu ręki lewej, która jest kłutą, stopniowy wysiłek ręki prawej, która kłuje. Wprowadzamy tym samym przyczynę do skutku i bezwiednie zamieniamy jakość na ilość, intensywność na wielkość. Łatwo zauważyć, że intensywność wszelkiego czucia postrzegawczego musi być rozumianą w ten sam sposób.

Czucia dźwiękowe przedstawiają nam wyraźnie zaznaczoną skalę siły. Mówiliśmy już, że trzeba się liczyć z charakterem wzruszeniowym tych czuć, ze wstrząśnieniem całego organizmu. Wykazaliśmy, że dźwiękiem bardzo silnym będzie ten, co pochłania całą naszą uwagę, co zagłusza wszyst-

kie inne. Abstrahujmy jednak wstrząśnienie i dobrze nam znane charakterystyczne drganie, które odczuwamy czasem w głowie, a nawet w całym ciele: abstrahujmy współzawodnictwo równoczesnych dźwięków: cóż pozostanie, jeżeli nie jakość, nie dająca się wyrazić, słyszanego dźwięku? Tylko, że jakość tę tłumaczymy natychmiast za pomocą ilości, ponieważ otrzymaliśmy ją tysiąc razy sami, uderzając, na przykład, pewien przedmiot, a tym samym zużywając pewną określoną ilość wysiłku. Wiadomym nam jest również, jakiego wysiłku głosu musielibyśmy użyć, gdybyśmy podobny dźwięk wywołać chcieli, a pojęcie tego wysiłku powstaje natychmiast w naszej wyobraźni, kiedy zamieniamy intensywność dźwięku na wielkość. Wundt<sup>1)</sup> zwrócił uwagę na szczególniejsze połączenia włókien nerwowych głosowych i słuchowych w mózgu ludzkim. Czyliż nie powiedziano, że słyszeć, to mówić z sobą samym? Niektórzy neuropaci nie mogą być obecni przy rozmowie, żeby nie poruszać wargami; jest to tylko spotęgowanie tego, co się dzieje w każdym z nas. Czy rozumianoby potęgę wymowną, a raczej suggestywną muzyki, gdyby nie przypuszczano, że powtarzamy wewnętrznie dźwięki słyszane, by móc odtworzyć stan psychologiczny, który je stworzył, stan oryginalny, niepodobny do oddania, a który sobie poddajemy przez odpowiednie ruchy całego swego ciała?

Mówiąc więc o intensywności dźwięku siły średniej, jako o wielkości, mamy przedewszystkim na myśli mniejszy lub większy wysiłek naszego ciała, którego dostarczyć musielibyśmy, gdyby należało na nowo odtworzyć te czucia słuchowe. Ale, obok intensywności, rozróżniamy inną właściwość charakterystyczną dźwięku, jego wysokość. Czy różnice wysokości, jakie nasz słuch postrzega, są różnicą ilościową? Przyznajemy, że większe zaostrenie dźwięku wywołuje obraz wyższego położenia w przestrzeni. Ale czy to ma znaczyć, że nuty gamy, o ile są czuciami słuchowymi, nie różnią się

<sup>1)</sup> Psychologie physiologique, tłum. fr. tom II, str. 497.

jakościowo? Zapomnijmy o tym, czego nas fizyka uczyła, zastanówmy się pilnie nad pojęciem, które mamy o niższej lub wyższej nucie i powiedzmy, czy myśląc o niej, nie myślimy poprostu o mniejszym lub większym wysiłku mięśnia struny głosowej, mającego ją wydać? Ponieważ wysiłek, przez jaki głos przechodzi od jednej nuty do drugiej, jest przerywany, przedstawiamy sobie te kolejne nuty, jako punkty w przestrzeni, których dosięgamy jeden po drugim, skokami nagłemi, za każdym razem przekraczając, oddzielając je, pusty interwał: ustanawiamy zatem interwale między nutami gamy. Pozostaje wprawdzie do sprawdzenia, dlaczego linja skali jest pionowa raczej, niż pozioma, i dlaczego mówimy, że dźwięk wznosi się w niektórych razach, opada w innych. Niezaprzeczenie, nuty ostre zdają się wywoływać wrażenie rezonansu w głowie, a nuty basowe—w klatce piersiowej; to postrzeżenie, rzeczywiste czy ułudne, przyczyniło się niemało do liczenia pionowego interwali. Ale musimy również zaznaczyć, że im wysiłek natężenia strun głosowych w głosie piersiowym jest znaczniejszy, tym większą jest powierzchnia ciała, którą zużywa śpiewak niedoświadczony: z tego to nawet powodu odczuwa on to większe natężenie. A ponieważ wydobywa powietrze z dołu do góry, przypisywać będzie ten sam kierunek dźwiękowi przez prąd powietrza wywołanemu; a więc ruchem z dołu do góry tłumaczyć się będzie łączność większej części naszego ciała z mięśniami głosu. Powiemy tedy, że nuta jest wyższa z tego powodu, że ciało czyni wysiłek, jakgdyby dla dosięgnięcia wynioślejszego przedmiotu w przestrzeni. W ten to sposób przywykliśmy przypisywać każdej nucie gamy wysokość, a w dniu, w którym fizyk mógł określić liczbę wibracji, odpowiadających jej w danym czasie, nie zawahaliśmy się powiedzieć, że nasze ucho postrzegało bezpośrednio różnice ilości. Ale dźwięk pozostałby czystą jakością, gdybyśmy doń nie wprowadzili wysiłku mięśniowego, który go wywołuje, lub wibracji, która go tłumaczy.

Niedawne doświadczenia Blix'a, Goldscheider'a i Do-

naldson'a<sup>1)</sup> wykazały, że nie te same punkty powierzchni ciała odczuwają zimno i ciepło. Od tej chwili fizjologia skłania się ku ustanowieniu między czuciami ciepła i zimna różnicy rodzaju, a nie stopnia. Ale obserwacja psychologiczna sięga dalej; baczną bowiem świadomość z łatwością dopatrzy się swoistych różnic między rozmaitemi czuciami ciepła, jak również i między czuciami zimna. Intensywniejsze ciepło jest rzeczywiście ciepłem innym. Mówimy o nim, że jest intensywniejsze dlatego, że stokrotnie doświadczyliśmy tej samej zmiany w miarę zbliżania się do źródła ciepła lub, gdy nim większa część powierzchni ciała była objęta. Nadto, czucia gorąca i zimna stają się bardzo prędko wzruszeniowymi i wywołują wtedy z naszej strony mniej lub więcej wyraźne reakcje, oceniające ich przyczynę zewnętrzną: jakże nie ustanowić analogicznych różnic ilościowych między czuciami, odpowiadającymi pośredniczącym objawom<sup>2)</sup> tej przyczyny? Nie będziemy nastawiali więcej: każdy z nas powinien w tym razie zapytać z całą skrupulatnością samego siebie, a odrzuciwszy wszystkie przeszłe doświadczenia, wskazujące na przyczynę czucia, stanąć oko w oko z samym czuciem. Wynik będzie niewątpliwy: spostrzeżemy bardzo prędko, że mierząc wielkość czucia postrzegawczego wprowadzamy przyczynę do skutku, a oceniając intensywność elementu wzruszeniowego wprowadzamy do czucia ruchy reakcyjne, mniej lub więcej znaczne, przedłużające podniecie zewnętrzną. To samo ściśle badanie samego czucia, a nie jego przyczyny trzeba zastosować do czuć ucisku, a nawet wagi. Kiedy mówicie, że ucisk, wywierany na waszą rękę, staje się coraz silniejszy, czy nie rozumiecie przez to, że dotknięcie staje się ciśnieniem, następnie bólem, i że ten sam ból, przeszedłszy przez różne odmiany, rozszerzył się na otaczający go obręb? Zauważcie również, zauważcie przedewszystkiem, czy nie pośredniczy tu także wysiłek przeciwny, coraz większy, to jest

<sup>1)</sup> On the temperature sense. Mind 1885.

<sup>2)</sup> Reakcje o których dopiero co była mowa (*przytłum.*).

coraz rozleglejszy, który przeciwstawiacie zewnętrznemu ciśnieniu? Kiedy psychofizyk podnosi cięższą wagę, to twierdzi, że doświadcza przyrostu czucia. Zastanówmy się jednak, czy ten przyrost czucia nie jest raczej czuciem przyrostu? Całe zagadnienie tkwi w tym zapytaniu, bo w pierwszym wypadku czucie byłoby ilością na równi ze swą przyczyną zewnętrzną, w drugim zaś — jakością, która się stała przedstawicielką wielkości przyczyny. Odróżnienie „ciężkiego“ od „lekkiego“ może wydawać się również zacołanym, również naiwnym, jak i odróżnienie ciepła od zimna. Ale sama naiwność tego odróżnienia stanowi o jego psychologicznej rzeczywistości. I nie tylko „ciężkie“ i „lekkie“ przedstawiają się naszej świadomości, jako różne rodzaje, ale stopnie lekkości i ciężkości — jako gatunki tychże rodzajów. Musimy dodać, że różnica jakości tutaj zamienia się mimowoli na różnicę ilości z powodu mniej lub więcej rozległego wysiłku, które ciało nasze zużywa, żeby podnieść dany ciężar. Łatwo się o tym przekonać, chcąc podnieść koszyk rzekomo napełniony żelaztwem, a w rzeczywistości próżny. Podnosząc go, będzie się zdawało, że tracimy równowagę, jakgdyby nie nasze, lecz obce mięśnie były z góry przygotowane do czynności, i doznały nagłego rozczarowania. Mierzycie przedewszystkiem liczbą i rodzajem tych łącznych wysiłków, dokonanych w różnych punktach organizmu, czucie ciężkości w pewnym danym punkcie; a to czucie byłoby tylko jakością, gdybyście tym sposobem nie wprowadzili doń pojęcia wielkości. Zresztą, co potwierdza w was jeszcze to złudzenie, to fakt, że przywykliście wierzyć, iż postrzegacie bezpośrednio ruch jednorodny w przestrzeni jednorodnej<sup>1)</sup>. Kiedy ręką podnoszę ciężar lekkiej wagi, a reszta ciała pozostaje nieruchomo, doświadczam szeregu czuć mięśniowych, z których każde ma swój „znak lokalny“, swój odcień własny: ten to szereg świadomości tłumaczy w znaczeniu ruchu ciągłego w przestrzeni. Kiedy następnie podnoszę do tej samej wysokości, z tą samą

<sup>1)</sup> Ob. rozd. II „Przestrzeń i jednorodność“ (przyj. tłum.).

szybkością ciężar większej wagi, przechodzę przez nowy szereg czuć mięśniowych, z których każde różni się od odpowiedniego jemu w szeregu poprzednim, o czym łatwo mogę się przekonać, zwróciwszy baczną na nie uwagę. Ale, ponieważ tłumaczę ten nowy szereg także w znaczeniu ruchu ciągłego, ponieważ ten ruch ma ten sam kierunek, to samo trwanie i tę samą szybkość, co i poprzedni, więc świadomość musi umiejscowić gdzieindziej, niż w ruchu samym różnicę między tym drugim szeregiem czuć, a pierwszym. Umiejscawia ją tedy w samym końcu poruszającej się ręki, wmawia w siebie, że czucie ruchu było tożsame w obu wypadkach, a że tylko czucie wagi różniło się wielkością. Tymczasem ruch i waga są rozróżnieniami świadomości refleksyjnej: świadomość bezpośrednia doznaje czucia ruchu ważkiego niejako, a to czucie sprowadza się przy jego rozbiorze do szeregu czuć mięśniowych, z których każde odcieniem swym wskazuje miejsce, gdzie się tworzy, a kolorytem wielkość wagi, którą podnosi.

Czy intensywność światła nazwiemy ilością, czy uważać będziemy za jakość? Może nie dość zwrócono uwagi na mnóstwo przeróżnych elementów, przyczyniających się, w życiu codziennym, do objaśnienia nas o rodzaju źródła świetlnego. Z dawien dawna wiemy, że światło będzie oddalone lub gasnące, kiedy z trudnością odróżniamy kontury i szczegóły przedmiotów. Doświadczenie nauczyło nas, że musimy przypisać silniejszemu działaniu przyczyny czucie wzruszeniowe, będące zwiastunem oślepienia, a które odczuwamy w niektórych razach. W miarę powiększania lub zmniejszania liczby źródeł świetlnych ciała nie zarysowują się jednakowo, również jak i cienie, które rzucają. A jeszcze większy nacisk położyć trzeba, mniemamy, na zmiany barwy, którym podlegają powierzchnie kolorowe,—nawet barwy czyste widma słonecznego, — pod wpływem słabszego lub silniejszego światła. W miarę przybliżania się źródła świetlnego, fioletowy przyjmuje barwę błękitną, zielony skłania się do żółtobiaławego, a czerwony do złocistego. Odwrotnie, w miarę jak

to światło się oddala, ultramarina przechodzi w kolor fioletowy, żółty w zielony; ostatecznie czerwony, zielony i fioletowy zbliżają się do bladożółtego. Te zmiany barwy zauważone były od pewnego czasu przez fizyków<sup>1)</sup>; ale, naszym zdaniem, należy nie mniej zwrócić uwagę na to, że po największej części ludzie tych zmian nie spostrzegają, jeżeli nie zwrócą na nie bacznej uwagi, lub nie są o nich powiadomieni. Skłonni bowiem do tłumaczenia zmian jakości przez zmiany ilości, poczynamy od uznania za zasadę, że każdy przedmiot ma swą właściwą barwę, określoną i niezmienną. I kiedy barwa przedmiotów zbliżać się będzie do żółtej lub niebieskiej, zamiast powiedzieć, że widzimy te barwy, zmieniające się pod wpływem wzrastającego lub zmniejszającego się oświetlenia, będziemy utrzymywali, że kolor pozostaje ten sam, a że nasze czucie intensywności świetlnej zwiększa się lub zmniejsza. Zastępujemy więc znów czucie jakościowe, otrzymane przez naszą świadomość, tłumaczeniem ilościowym, które nasz intelekt do niego stosuje. Helmholtz opisał zjawisko podobne do tłumaczonego, tylko bardziej złożone: „Jeżeli otrzymujemy biały kolor, mówi, za pomocą dwóch barw widma, i jeżeli zwiększamy lub zmniejszamy w tym samym stosunku intensywności dwóch światel odnośnych w ten sposób, że proporcje połączenia pozostaną jednakowe, otrzymana barwa pozostanie ta sama, chociaż stosunek intensywności czuć zmienia się znacznie... Zależy to od tego, że światło słoneczne, uważane za kolor biały właściwy, podczas dnia, wraz ze zmianą intensywności świetlnej analogicznie zmienia odcień“<sup>2)</sup>.

Wszelako, jeżeli sądzimy często o zmianach źródła świetlnego według zmian tyczących się barwy otaczających nas przedmiotów, rzecz się ma inaczej w tych prostych wypadkach, kiedy jeden przedmiot, powierzchnia biała naprzykład, podlega kolejno różnym stopniom oświetlenia. Musimy szczególnie nacisk położyć na ten punkt ostatni. Fizyka mó-

<sup>1)</sup> Rood. *Théorie scientifique des couleurs*, str. 154—159.

<sup>2)</sup> *Optique physiologique*, tłum. fr., str. 423.

wi nam, w istocie, o stopniach intensywności świetlnej, jak o ilościach prawdziwych: czyliż nie mierzy ich fotometrem? Psychofizyk idzie dalej jeszcze: dowodzi, że samo oko ocenia intensywności światła. Były robione doświadczenia naprzód przez Delboeuf'a<sup>1)</sup>, następnie przez Lehman'a i Neiglick'a<sup>2)</sup>, w celu ustanowienia formuły psychofizycznej dla bezpośredniego mierzenia naszych czuć świetlnych. Nie będziemy zaprzeczali rezultatom tych doświadczeń, jak również wartości wyników fotometrycznych, ale wszystko zależy od wyjaśnienia, jakie do nich stosujemy.

Zwróćcie uwagę na kartkę papieru, oświetloną czterema świecami naprzykład, i każcie gasić kolejno jedną, dwie, trzy z nich. Powiecie, że powierzchnia pozostaje białą, a że blask jej się zmniejsza. Wiecie, w istocie, że dopiero co zgaszono świecę; ale gdybyście nawet nie wiedzieli, to nieraz zauważyliście podobną zmianę w wyglądzie powierzchni białej pod wpływem zmniejszonego oświetlenia. Abstrahując jednak od wspomnień i przyzwyczajzeń mowy, spostrzeżecie w rzeczywistości nie zmniejszenie oświetlenia powierzchni białej, lecz cień, przechodzący po tej powierzchni w chwili, kiedy świeca zgasła. Ten cień jest rzeczywistością dla waszej świadomości, zarówno jak i samo światło. Jeżeli powierzchnię pierwotną w całym jej blasku nazywaliście białą, to musicie nazwać inaczej tę, na którą się obecnie patrzycie, bo ona jest czym innym: przedstawia, jeżeli się można tak wyrazić, nowy odcień białości. Ale powiedzmy wszystko. Przywykliśmy na mocy poprzednich doświadczeń i teorii fizycznych uważać kolor czarny za brak, a co najmniej za minimum czucia świetlnego, kolejne zaś odcienie szarego koloru za zmniejszające się intensywności koloru białego. Otóż, czarny kolor jest taką samą rzeczywistością dla nas, jak i biały, a zmniejszające się intensywności białego światła, oświetlające pewną daną

<sup>1)</sup> Eléments de psychophysique. Paryż 1883.

<sup>2)</sup> Obacz sprawozdanie z tych doświadczeń w Revue philosophique 1887, tom I str. 71 i tom. II str. 180.

powierzchnię będą dla nieuprzedzonej świadomości tylomaż rozmaitemi odcieniami dość przypominającemi różnaitość barw widma. Świadczy o tym najlepiej to, że zmiana nie jest ciągłą zarówno w czuciu, jak i w przyczynie zewnętrznej, że światło może się zwiększać lub zmniejszać przez pewien czas, nim oświetlenie powierzchni białej wyda się nam zmienionym: w istocie, wyda się zmienionym dopiero z chwilą, gdy wzrost lub zmniejszenie światła zewnętrznego staną się dostatecznymi do stworzenia nowej jakości. Odmiany blasku danego koloru,—abstrahując od czuć wzruszeniowych, o których mowa była wyżej, — sprowadzałyby się więc do zmian jakościowych, gdybyśmy się nie przyzwyczaili do wprowadzania przyczyny do skutku, i do zastępowania naiwnego wrażenia przez wyniki praktyczne doświadczenia i nauki <sup>1)</sup>. To samo powiedzieć można o stopniach nasycenia. W istocie, jeżeli różne intensywności pewnej barwy odpowiadają tyluż odmianom rozmaitym, zawartym między tą barwą, a czarną, to stopnie nasycenia będą jako pośredniczące odcienie między tą samą barwą, a białością właściwą. Powiedzielibyśmy, że wszelki kolor może być oglądany pod podwójną postacią: z punktu widzenia czarnego, i z punktu widzenia białego koloru. Intensywność będzie się miała do czarnego koloru, jak nasycenie do białego.

Zrozumieć teraz można znaczenie doświadczeń fotometrycznych. Świeca, postawiona w pewnej odległości od kartki papieru, oświetla ją w pewien sposób: podwajacie odległość i przekonujecie się, że potrzeba czterech świec, by wywołać to samo czucie. Stąd wnosicie, że gdybyście podwoili odległość, nie zwiększając intensywności źródła świetlnego, oświetlenie byłoby cztery razy słabsze. Aż nadto widocznym się staje, że chodzi tu o objaw fizyczny, a nie psychologiczny. Nie możemy bowiem powiedzieć, że porównaliśmy z sobą dwa czucia: posługiwaliśmy się jednym i tym samym czu-

---

<sup>1)</sup> Autor rozróżnia stale wrażenie (*impression*) bezpośrednie i czucie refleksyjne, i na mocy tego świadomość bezpośrednią i świadomość refleksyjną (*przyp. tłum.*).

ciem, żeby porównać dwa różne źródła świetlne, z których drugie, cztery razy większe od pierwszego, ale dwa razy więcej od niego oddalone. Słowem fizyk nie zajmuje się podwójnymi lub potrójnymi czuciami, lecz tylko użytkowuje czucia tożsame, przeznaczone do pośredniczenia między dwiema ilościami fizycznymi, które wtedy porównywać z sobą można. Cucie świetlne gra tu rolę owych niewiadomych pomocniczych, które matematyk wprowadza do swych obliczeń, a które znikają w wyniku ostatecznym.

Zupełnie inny jest cel psychofizyka: tego obchodzi samo cucie świetlne, nim się zajmuje i stara się je mierzyć. Dążyć on będzie do scałkowania różnic nieskończenie małych, według metody Fechnera; lub porównywa wprost jedno cucie z drugim. Ostatnia metoda, którą zawdzięczamy Plateau i Delboeuf'owi, różni się daleko mniej od metody Fechnera, niż dotychczas mniemano; ale ponieważ zajmuje się przeważnie czuciami świetlnymi, najpierw rozpatrywać ją będziemy. Delboeuf stawia obserwującego przed trzema pierścieniami współśrodkowymi o zmieniającym się blasku. Zręcznie działający aparat pozwala mu wywołać na każdym z pierścieni wszystkie barwy pośredniczące między białą, a czarną. Przypuśćmy, że z tych barw dwie barwy szare jednocześnie są wywołane na dwóch pierścieniach i utrzymane nieruchomo; nazwiemy je A i B na przykład. Delboeuf zmienia wówczas blask C trzeciego pierścienia, i pyta obserwującego, czy, w pewnej danej chwili, barwa szara B wydaje mu się jednakowo oddalona od dwóch innych. W istocie nadchodzi chwila, kiedy obserwator oświadcza, że kontrast AB równa się kontrastowi BC; w ten sposób można ułożyć według Delboeuf'a skalę intensywności świetlnych, gdzieby się przechodziło od jednego czucia do następnego przez kontrasty dostrzegalne równe, to jest można byłoby mierzyć czucia jedne za pomocą innych. Nie podążymy za wnioskami, które Delboeuf wysnuł ze swoich cennych doświadczeń: sprawą zasadniczą, sprawą, naszym zdaniem, jedyną jest dowiedzenie się, czy kontrast AB, utworzony z ele-

mentów A i B, jest rzeczywiście równy kontrastowi BC, złożonemu różnie. W dniu, w którym dowiedzionymby zostało, że dwa czucia mogą być równe, nie będąc tożsame, psychofizyka byłaby uzasadnioną. Ale właśnie ta równość wydaje nam się wątpliwą: w rzeczy samej, łatwo jest wytłumaczyć, w jaki to sposób czucie intensywności świetlnej może być uważane za jednakowo odległe od dwóch innych.

Przypuśćmy na chwilę, że od naszego urodzenia, odmiany intensywności źródła świetlnego ukazywały się naszej świadomości przez kolejne postrzeżenia rozmaitych barw widma. Nie ulega wątpliwości, że te barwy wydawałyby się nam, jak tyleż nut gamy, jak niższe lub wyższe stopnie skali, słowem, jak wielkości. Skądinąd, łatwo byłoby wyznaczyć każdej z nich miejsce w szeregu. W istocie, jeżeli przyczyna przestrzenna zmienia się w sposób ciągły, czucie barwne zmienia się w sposób przerywany, przechodząc od jednego odcienia do innego. Chociażby więc najliczniejszymi były odcienia, pośredniczące między dwoma kolorami A i B, można je zawsze zliczyć w myśli, przynajmniej na ogół, i sprawdzić, czy ta liczba jest mniej więcej równa liczbie odcieni, dzielących B od innego koloru C. W tym ostatnim wypadku powiemy, że B jest równo oddalone od A i od C, że kontrast jest tu i tam jednakowy. Będzie to jednak tylko wygodne tłumaczenie: bo chociaż liczba odcieni pośrednich będzie z dwóch stron równa, chociaż przechodzi się od jednego do drugiego skokami nagłymi, to nie wiemy, czy te skoki są wielkościami, jak również, czy są wielkościami równymi: a przede wszystkim należałoby nam wykazać, czy środki, służące nam do wymiaru, znajdują się, niejako, w łonie mierzącego się przedmiotu. Inaczej, możemy tylko w przenośni uważać jedno czucie za jednakowo odległe od dwóch innych.

Otóż, jeżeli przyjętym będzie to, cośmy wyżej powiedzieli o intensywnościach świetlnych, łatwo zrozumieć można, że różne barwy szare poddane naszej obserwacji przez Delboeuf'a, są dla naszej świadomości zupełnie analogiczne z kolorami, i jeżeli oświadczamy, że jedna barwa jest równie od-

dalona od dwóch innych, to w tym samym znaczeniu, w którym powiedzielibyśmy, że pomarańczowy, na przykład, jest w równej odległości od zielonego i czerwonego. Tylko zachodzi ta różnica, że w całym naszym uprzednim doświadczeniu, następstwo barw szarych wywołane zostało z powodu stopniowego wzrostu i zmniejszenia się oświetlenia. Stąd pochodzi, że stosujemy do różnic blasku to, czego nie stosujemy do różnic ubarwienia i zamieniamy zmiany jakości na odmiany ilości. Wymiar zresztą skutecznie się z łatwością, bo kolejne odcienie szarej barwy, wynikające wskutek nieprzerwanego zmniejszania się oświetlenia, są przerywane, będąc jakościami, i że możemy w przybliżeniu zliczyć główne pośredniczące odcienie, dzielące dwa z nich. Kontrast AB więc uważany będzie za równy kontrastowi BC, kiedy nasza wyobraźnia, wzmożona pamięcią, umieści z jednej i drugiej strony jednakową liczbę znaków. Ta ocena zresztą będzie jedną z najgrubszych i, jak przewidzieć można, niezmiernie zależną od osób. Szczególniej przypuszczać trzeba, że wahania i zboczenia oceny będą tym znaczniejsze, im większą będzie różnica blasku między pierścieniami A i B, gdyż wymagany będzie coraz mozolniejszy wysiłek do objęcia liczby barw pośredniczących. I to właśnie ma miejsce, o czym łatwo się przekonać, rzuciwszy okiem na dwa obrazy ułożone przez Delboeuf'a <sup>1)</sup>. W miarę, jak powiększa różnicę blasku między pierścieniem zewnętrznym, a pierścieniem środkowym, zboczenie między liczbami, za pomocą których obserwator lub obserwatorowie kolejno się orientują, powiększa się prawie ciągle bez przerw od 3 stopni do 94, od 5 do 73, od 10 do 25, od 7 do 40. Zostawmy jednak te zboczenia; przypuśćmy, że obserwatorowie są zawsze z sobą w zgodzie: czy przez to dowiedzionym będzie, że kontrasty AB i BC są równe? Należałoby najpierw dowieść, że dwa następujące po sobie elementarne kontrasty są ilościami równymi, a my wiemy tylko, że następują po sobie. Należałoby następnie dowieść,

---

<sup>1)</sup> *Éléments de psychophysique*, str. 61 i 69.

że w pewnej danej barwie szarej odnajdujemy barwy uprzednie, przez które wyobraźnia przeszła, żeby móc ocenić przedmiotową intensywność źródła świetlnego. Słowem psychofizyka Delboeuf'a każe się domyślać teoretycznego postulatu najwyższego znaczenia, który ukrywa się napróżno pod pozorami doświadczalnemi, a który sformułowałibyśmy, jak następuje: „Kiedy powiększamy sposobem ciągłym przedmiotową ilość światła, różnice między szaremi barwami kolejno otrzymanymi, różnice, z których każda wyraża najmniejszy postrzeżony wzrost podniety fizycznej, są wielkościami równemi sobie. Co więcej, można zrównać jedno którekolwiek z otrzymanych czuć z sumą różnic, które dzielą uczucia poprzednie jedne od drugich, zaczawszy od uczucia zero“.—Otóż to właśnie jest postulat psychofizyki Fechnera, który obecnie rozważać będziemy.

Punktem wyjścia Fechnera było prawo, odkryte przez Webera, według którego, jeżeli pewna dana podnieta wywołuje pewne uczucie, to ilość podniety, którą trzeba dodać do pierwszej, żeby świadomość zmianę spostrzegła, będzie w stosunku stałym do niej. A więc, oznaczając przez  $P$  podniety, odpowiadającą uczuciu  $C$ , a przez  $\Delta P$  ilość podniety tego samego rodzaju, którą trzeba dodać, żeby różnica w uczuciu stała się znaczną, otrzymujemy  $\frac{\Delta P}{P} = \text{stał}$ . Formuła ta zasadniczo przeinaczoną została przez uczniów Fechnera; nie będziemy roztrzygali kwestji; rzecz to doświadczenia, aby wybrać między stosunkiem ustanowionym przez Webera a temi, przez które go zastępują. Zresztą bez żadnej trudności przyjmujemy możliwe istnienie podobnego prawa. Nie chodzi tu, w istocie, o mierzenie uczucia, a tylko o oznaczenie dokładne momentu, kiedy przyrost podniety wywołuje w nim zmianę. Jeżeli bowiem pewna oznaczona ilość podniety wywołuje pewną oznaczoną zmianę uczucia, to jasnym jest, że i ilość minima tej podniety oznaczoną być musi; a ponieważ nie jest stałą, musi być funkcją podniety, do której się dodaje.—

Ale jak przejść od stosunku między podniętą, a jej przyrostem minimum do równania, które łączy „ilość czucia“ z odpowiednią podniętą? W tym przejściu leży całe zagadnienie psychofizyki i nad tym zastanowić się musimy.

Odróżnimy kilka sztucznych sposobów użytych przy działaniu, za pomocą którego przechodzi się od doświadczeń Webera i tym podobnych do takiego prawa psychofizyki, jakim jest prawo Fechnera. Najpierw przywykło się uważać jako przyrost czucia  $C$  świadomość, jaką mamy o przyroście podniety; nazywa się ją  $\Delta C$ . Następnie stawia się jako zasadę, że wszystkie czucia  $\Delta C$ , odpowiadające najmniejszemu dostrzegalnemu przyrostowi podniety są równe między sobą. Traktuje się więc je jako ilości, a ponieważ uważa się te ilości czucia za zawsze równe z jednej strony, a znów z drugiej doświadczenie dało między podniętą  $P$ , a jej przyrostem minimum pewien stosunek  $\Delta P = f(P)$ , wyraża się jakość stałą  $\Delta C$ , pisząc  $\Delta C = S \frac{\Delta P}{f(P)}$ , gdzie  $S$  jest ilością stałą. Wreszcie przywykło się zastępować różnice bardzo małe  $\Delta C$  i  $\Delta P$  różnicami nieskończenie małymi  $dC$  i  $dP$ , skąd tworzy się równanie różniczkowe:  $dC = S \frac{dc}{f(P)}$ . Nie pozostaje więc nic więcej nad scałkowanie tych dwóch wyrażeń, żeby otrzymać ów wyżej poszukiwany stosunek <sup>1)</sup>:  $C = S \int_0^P \frac{dP}{f(P)}$ . W ten to sposób przechodzi się od prawa sprawdzonego, w którym czucie występuje jako objaw, do prawa niesprawdzonego, które ma dać wymiar tego czucia.

Nie będziemy rozbierali dłużej tego sztucznego działania, wskażemy tylko w kilku słowach, w jaki sposób Fechner spostrzegł prawdziwą trudność zagadnienia, w jaki sposób

<sup>1)</sup> W poszczególnym wypadku, kiedy się przyjmuje bez zastrzeżeń prawo Webera  $\Delta P = \text{stał.}$ , scałkowanie daje  $C = S \log \frac{P}{I}$ ,  $I$  będąc stałą. Jest to „prawo logarytmiczne“ Fechnera.

starał się je opanować, i gdzie, naszym zdaniem, tkwi błąd jego rozumowania.

Fechner zrozumiał, że nie można wprowadzić wymiaru do psychologii bez uprzedniego zdefiniowania równości i dodawania dwóch stanów prostych, dwóch czuć naprzykład. Skądinąd niewiadomo, jak dwa czucia mogą być równe, jeżeli nie są tożsame. Niewątpliwie, w świecie fizycznym, równość nie jest synonimem tożsamości. Ale to dlatego, że każde zjawisko, każdy przedmiot przedstawia się w nim pod podwójną postacią: jakościową i rozciągłą: nic nie przeszkadza, żeby pierwszą abstrahować, a wtenczas pozostają tylko części, pokrywające się wprost lub nie wprost, a przez to samo utożsamione z sobą. Otóż ten element jakościowy, który najpierw wyklucza się z objawów zewnętrznych, żeby umożliwić ich wymiar, psychofizyka go zatrzymuje i usiłuje go mierzyć. Ale napróżno chce ocenić tę jakość  $J$  przez jakąkolwiek ilość fizyczną  $I$ , podstawioną pod nią; bo przede wszystkim, trzebaby wykazać, że  $J$  jest funkcją  $I$ , a tego dokonać nie można, dopóki się nie wymierzy jakości  $J$  jakimkolwiek jej ułamkiem. I tak, nic nie przeszkadza mierzyć czucia ciepła stopniami temperatury; ale będzie to tylko umowa, a psychofizyka polega głównie na usuwaniu tej umowy i na dochodzeniu, jakim zmianom podlega czucie, kiedy się temperatura zmienia. Krótko mówiąc, wydaje się, że dwa czucia różne mogą być uważane za równe tylko pod warunkiem, iż im będzie przysługiwało pewne tożsame tło po wykluczeniu ich różnicy jakościowej: a z drugiej strony, ponieważ ta różnica jakościowa jest tym wszystkim, co odczuwamy, niewiadomo, co mogłoby pozostać po jej wykluczeniu.

Oryginalność Fechnera polega na tym, że nie uważał tej trudności za nieprzewyciężoną. Korzystając z tego, że czucie zmienia się nagłymi skokami, a podnieta wzrasta sposobem ciągłym, nie zawahał się oznaczyć tych różnic czucia tym samym mianem, mianowicie różnicami *minima*, które, w istocie, odpowiadają najmniejszemu przyrostowi dostrzegalnemu zewnętrznej podniety. Wtedy uożna abstrahować

odcień czy jakość swoistą tych kolejnych różnic, tło bowiem wspólne pozostanie, które je poniekąd utożsamia: będą *minima* jedne i drugie. Oto poszukiwana definicja równości. Za nią podąży naturalnie definicja dodawania. Jeżeli bowiem uważaną jest jako ilość różnica spostrzeżona przez świadomość między czuciami, następującymi po sobie na mocy ciągłego przyrostu podniety, jeżeli pierwsze nazwane będzie  $C$  a drugie  $C + \Delta C$ , to należy uważać każde czucie  $C$  za sumę, otrzymaną przez dodanie różnic minima, przez które się przechodzi, zanim czucie osiągniętym zostanie. I oto nie pozostaje nic już więcej, jak zużytkować tę podwójną definicję, żeby ustanowić stosunek między różnicami  $\Delta C$  i  $\Delta P$  najpierw, a następnie za pomocą rachunku różniczkowego między ich postęпами. Wprawdzie matematycy mogą tu zaprotestować przeciwko przejściu od różnicy do różniczkowania; psychologowie pytać się będą, czy ilość  $\Delta C$ , zamiast być stałą, nie ulega zmianie jak i samo czucie  $C$ <sup>1)</sup>: w końcu podda się dyskusji rzeczywiste znaczenie prawa psychofizycznego już ustanowionego. Ale przez to samo, że  $\Delta C$  uważane jest za ilość, a  $C$  za sumę, przyjmuje się zasadniczy postulat całego działania.

Otóż ten postulat wydaje nam się wątpliwym, a nawet mało zrozumiałym. Przypuśćmy bowiem, że doznaję czucia  $C$ , i że, zwiększając podniety w sposób ciągły, spostrzegam ten przyrost po pewnym czasie. Jestem więc powiadomiony o przyroście przyczyny; ale jakież związki ustanowić między tym powiadomieniem a pewną różnicą? Bez wątpienia powiadomienie zasadza się tu na tym, że stan pierwotny  $C$  uległ zmianie; stał się  $C'$ ; ale żeby przejście od  $C$  do  $C'$  mogło być porównane do różnicy arytmetycznej, trzeba, żebym, poniekąd, miał świadomość interwalu, istniejącego między  $C$  i  $C'$ , i żeby moje czucie przeszło od  $C$  do  $C'$ , za pomocą dodania czegokolwiek. Dając temu przejściu nazwę,

<sup>1)</sup> W ostatnich czasach przypuszczono, że  $\Delta C$  proporcjonalne jest  $C$ .

nazywając je  $\Delta C$ , robimy z niej rzeczywistość najpierw, następnie ilość. Otóż, nietylko, że nie można wytłumaczyć, w jakim znaczeniu to przejście jest ilością, ale po zastanowieniu się, spostrzeżemy, że nie jest ono rzeczywistością: rzeczywistości są tylko stany  $C$  i  $C'$ , których doświadczamy. Zapewne gdyby  $C$  i  $C'$  były liczbami, mógłbym twierdzić o rzeczywistości różnicy  $C' - C$ , nawet gdyby  $C'$  i  $C$  były dane same: bo liczba  $C' - C$ , będąca pewną sumą jedności, przedstawiać właśnie będzie wtenczas kolejne momenty dodawania, przez które przechodzi się od  $C$  do  $C'$ . Ale jeżeli  $C$  i  $C'$  są stanami prostymi, na czym polegać będzie interwał, który je przedziela? I czymże innym będzie przejście od pierwszego stanu do drugiego, jeżeli nie aktem naszej myśli, która upodabnia samowolnie i w pewnym celu następstwo dwóch stanów z różniczkowaniem dwóch wielkości?

Albo trzymać się będziecie danych świadomości, albo musicie zastosować do nich pewien z góry już umówiony sposób przedstawienia. W pierwszym wypadku znajdziecie między  $C$  i  $C'$  różnicę podobną do różnicy odcieni tęczy, a wcale nie interwał wielkości. W drugim, możecie użyć symbolu  $\Delta C$ , ale wtedy tylko na mocy umowy twierdzić będziecie o różnicy arytmetycznej, na mocy umowy również upodobnicie dwa czucia z sumą. Najgłębszy z krytyków Fechnera Juljusz Tannery jasno przedstawił ten punkt ostatni: „Powie się naprzykład, że czucie 50 stopni jest wyrażone liczbą czuć różniczkowych, następujących po sobie od zera czucia do czucia 50 stopni... Nie widzę tu nic innego prócz definicji o tyle uprawnionej o ile samowolnej“<sup>1)</sup>.

Pomimo rozmaitych poglądów dotyczących metody pośrednich stopniowań, nie wierzymy, żeby ona mogła skierować psychofizykę na nowe tory. Oryginalnością Delboeuf'a było wybranie poszczególnego faktu, gdzie świadomość zdawała się potwierdzać dowodzenia Fechner'a, i gdzie sam rozum potoczny był psychofizykiem. Delboeuf spytał siebie, czy

<sup>1)</sup> Revue scientifique. 13 marca i 25 kwietnia 1875.

niektóre czucia nie ukazują się nam bezpośrednio jako równe, chociaż są różne, i czy nie można byłoby za ich pomocą ułożyć tablicy czuć podwójnych, potrójnych, poczwórnych. Błędem Fechnera było, jak mówiliśmy, myśleć o interwale, istniejącym między dwoma kolejnymi czuciami  $C$  i  $C'$ , gdy w istocie istnieje tylko proste przejście od jednego do drugiego a nie różnica w arytmetycznym tego słowa znaczeniu. Ale gdyby dwa człony, między którymi dokonywa się przejście, mogły być dane jednocześnie, otrzymalibyśmy, oprócz przejścia, również i kontrast; a chociaż kontrast nie jest jeszcze różnicą arytmetyczną, przypomina ją w pewnym względzie, dwa człony bowiem, które się porównywa, stają wobec siebie, jak dwie liczby przy odejmowaniu. Przypuśćmy teraz, że te czucia są jednego rodzaju i że stale, w przeszłym doświadczeniu, widzieliśmy je ukazujące się kolejno, podczas gdy podnieta fizyczna zwiększała się sposobem ciągłym: jest nieskończenie prawdopodobnym, że umiejscowimy przyczynę w skutku i że pojęcie kontrastu zleje się z pojęciem różnicy arytmetycznej. Ponieważ skądinąd uważamy, że czucie zmieniło się nagle, podczas gdy postęp podniety był ciągły, więc ocenimy bez wątpienia odległość między dwoma danymi czuciami liczbą, zgruba odtworzoną, tych nagłych skoków, lub co najmniej tych czuć pośrednich, służących nam najzwyczajniej za punkty wytyczne. Słowem, kontrast wyda nam się różnicą, podnieta ilością, skok nagły elementem równości: połączywszy te trzy czynniki razem, dojdziemy do pojęcia różnic ilościowych równych. Otóż nigdzie warunki te nie urzeczywistniają się pomyślniej, niż gdy powierzchnie tego samego koloru, mniej lub więcej oświetlone, ukazują nam się jednocześnie. Nietylko mamy tu kontrast między analogicznymi czuciami, ale również te czucia odpowiadają pewnej przyczynie, której wpływ zdawał się nam zawsze ściśle zależny od swej odległości; a ponieważ ta odległość może się zmieniać w sposób ciągły, musieliśmy zaznaczyć w naszym przeszłym doświadczeniu nieskończone mnóstwo odcieni czucia, następujących po sobie jednocześnie z ciągłym przy-

rostem przyczyny. Będziemy więc mogli powiedzieć, że kontrast pierwszej szarej barwy z drugą, naprzykład, wydaje nam się mniej więcej równy kontrastowi drugiej z trzecią: i jeżeli dwa równe czucia określimy w ten sposób, że powiemy, iż to są czucia, które mniej więcej mgliste rozumowanie uważa za takie, to dojdziemy, w istocie, do prawa w tym rodzaju, co proponuje Delboeuf. Ale należy nie zapominać, że świadomość posługiwała się tu tym samym pośrednictwem, co i psychofizyk, i że sąd jej wart tu tyle, co warta jest psychofizyka: jest to symboliczny przekład jakości na ilość, ocena mniej lub więcej gruba liczby czuć, które mogłyby się pomieścić pomiędzy dwoma danymi czuciami. Różnica więc nie jest tak znaczna, jak się zdaje, między metodą zmian minima, a metodą stopniowań pośrednich, między psychofizyką Fechnera, a psychofizyką Delboeuf'a. Pierwsza dochodzi do wymiaru czucia na mocy umowy; druga odwołuje się do rozumu potocznego w wypadkach poszczególnych, kiedy podobną umowę przyjmuje. Krótko mówiąc, wszelka psychofizyka skazana jest już w związku naobracanie się w błędnym kole, bo postulat teoretyczny, na którym spoczywa, wymaga sprawdzenia doświadczalnego, a nie może być sprawdzony doświadczalnie, dopóki się nie przyjmie tego postulatu. Niema bowiem punktu stycznego między tym, co jest nierozciąglę, a tym co jest rozciąglę, między jakością, a ilością. Można objaśniać jedno przez drugie, można uczynić jedno równoważnikiem drugiego; ale wcześniej czy później, na początku czy na końcu zmuszonym się będzie do uznania charakteru tego upodobnienia za umówiony.

Coprządza psychofizyka sformułowała tylko ściśle i doprowadziła do wyników ostatecznych pewne przyswojone przez rozum potoczny pojmowanie. Ponieważ mówimy raczej, niż myślimy, a również ponieważ przedmioty zewnętrzne, należące do ogólnej dziedziny, mają więcej dla nas znaczenia, niż stany subiektywne, których doświadczamy, zależy więc nam na tym, żeby te stany uprzedmiotawiać, wprowadzając do nich, w jak najszerszej mierze, przedstawienie ich

zewewnętrznej przyczyny. A im szersze stają się nasze wiadomości, im bliżej spostrzegamy przestrzeń po za intensywnością, ilość po za jakością, tymbardziej dążymy do upodobnienia jednego z drugim, do uważania czuć za wielkości. Fizyka, której zadaniem jest właśnie obliczać przyczynę zewnętrzną naszych stanów wewnętrznych, nie zajmuje się prawie wcale temi stanami; ustawicznie i z umysłu zlewa je z ich przyczyną. Zachęca więc, a nawet potęguje na tym punkcie złudzenie rozumu potocznego. Z konieczności musiała nadejść chwila, kiedy nauka, przywykła do tego upodobniania jakości z ilością i czucia z podniętą, powzięła myśl poddawania wymiarowi jednego, jak to czyniła z drugą: stąd powstała psychofizyka. Do tego śmiałego kroku Fechner zachęcony był przez samych swoich przeciwników, przez filozofów mówiących o wielkościach intensywnych, a oświadczających równocześnie, że stany psychiczne nie poddają się wymiarowi. Jeżeli bowiem przyjmuje się, że jedno czucie może być silniejsze od innego, i że ta nierówność tkwi w samych czuciach, niezależnie od wszelkiego kojarzenia wyobrażeń, od wszelkiego względu mniej lub więcej świadomego na liczbę i przestrzeń, to nic naturalniejszego nad dochodzenie, o ile jedno czucie przewyższa drugie, i ustanowienie stosunku ilościowego między ich intensywnościami. I bezcelową jest odpowiedź, jaką często dają przeciwnicy psychofizyki, że wszelki wymiar wymaga nadrzędności i że niepodobna szukać stosunku liczbowego wśród intensywności, które nie są rzeczami nadrzędnymi. Bo wtenczas należałoby objaśnić, dlaczego jedno czucie oznaczone jest jako intensywniejsze od drugiego czucia, i w jaki sposób można nazywać mniejszemi lub większemi rzeczy, które, jak to dopiero co przyznano, nie dopuszczają stosunku zawartego do zawierającego. Że jeżeli w celu przewrnięcia wszelkiej tego rodzaju dyskusji rozróżnia się dwa rodzaje ilości, jedną intensywną, zawierającą tylko *mniej* i *więcej*, drugą rozciągłą (ekstensywną), poddającą się wymiarowi, to jest się bardzo blizkim przyznania słuszności Fechnerowi i psychofizykom. Z chwilą bowiem uznania pewnej rzeczy za

mogącą się zwiększać lub zmniejszać, powstaje najnaturalniej myśl dochodzenia, o ile się ta rzecz zmniejsza, o ile się zwiększa. A że taki wymiar zdaje się być bezpośrednio niemożliwy, nie wynika stąd jeszcze, żeby nauka nie mogła tego skutecznie za pomocą jakiegoś pośredniego działania, lub też scałkowania elementów nieskończenie małych, jak to proponuje Fechner, lub przez jakikolwiek inny uboczny sposób. Albo więc czucie będzie jakością czystą, albo jeżeli ma być wielkością, musi podlegać wymiarowi.

Streszczając to, o czym poprzednio mówiliśmy, dodamy, że pojęcie intensywności przedstawia się nam pod podwójną postacią, według tego, czy rozważamy stany świadomości, będące przedstawicielami przyczyny zewnętrznej, czy też stany wystarczające same sobie. W pierwszym wypadku postrzeżenie intensywności polega na pewnej ocenie wielkości przyczyny przez pewną jakość skutku: jest to jakby powiedziała szkoła szkocka, postrzeżenie nabyte. W drugim nazywamy intensywnością mniej lub więcej znaczną wielość faktów psychicznych prostych, które odgadujemy w łonie stanu zasadniczego: to już nie nabyte postrzeżenie, ale postrzeżenie niewyraźne<sup>1)</sup>. Zresztą to dwojakie znaczenie jednego wyrazu zlewa się najczęściej w jedno; bo prostsze objawy, które we wzruszeniu lub wysiłku znajdujemy, są postrzegawcze, a znów większa część stanów postrzegawczych, będących zarazem stanami wzruszeniowymi obejmują same wielość faktów psychicznych elementarnych. Pojęcia intensywności należy więc szukać w punkcie łącznym dwóch prądów, z których jeden przynosi nam z zewnątrz pojęcie wielkości rozciąglej, a drugi sięga w głąb świadomości, żeby wydobyć na powierzchnię obraz wielkości wewnętrznej. Musimy się teraz dowiedzieć, na czym ten ostatni obraz polega, czy zlewa się z obrazem liczby, czy też różni się od niego zasadniczo.

---

<sup>1)</sup> Bezpośrednie (*przyj. tłum.*).

W następnym rozdziale nie będziemy już rozważali stanów świadomości, branych oddzielnie, ale w ich konkretnej wielkości, o ile się rozwijają w czystym trwaniu. I również jak zastanawialiśmy się nad tym, czym będzie intensywność postrzegawczego czucia, jeżeli doń nie wprowadzimy pojęcia jego przyczyny, obecnie dochodzić będziemy, czym stanie się wielość naszych stanów wewnętrznych, jaką postać przybierze trwanie, jeżeli abstrahować będziemy przestrzeń, w której się rozwija. To drugie zagadnienie jest w swoim rodzaju ważniejsze od pierwszego. Gdyby bowiem pomieszanie jakości z ilością ograniczało się do wyosobnionych faktów świadomości, stwarzałoby, jak to poprzednio widzieliśmy, zawikłania raczej, niż zagadnienia. Ale ogarniając szereg stanów psychologicznych, wprowadzając przestrzeń do pojmowania trwania, spacza, u źródła samego, nasze przedstawienia zmiany wewnętrznej, ruchu i wolności. Stąd sofizmaty szkoły eleackiej, stąd zagadnienie wolnej woli. Nacisk położymy raczej na ten punkt drugi; ale zamiast starać się o rozwiązanie sprawy, wykażemy złudzenie tych, co ją podnoszą.

---

## ROZDZIAŁ DRUGI.

### O wielości stanów świadomości.<sup>1)</sup> Pojęcie trwania.

Zwykle określa się liczbę jako zbiór jedności, albo, wyrażając się ściślej, syntezę jedności i wielości. Każda liczba jest jedna w istocie, bo przedstawiamy ją sobie za pomocą jednej, prostej intuicji umysłu i dajemy jej jedną nazwę; ale ta jedność jest jednością sumy; obejmuje wielość części, dających

---

<sup>1)</sup> Praca nasza była zupełnie skończona, kiedy przeczytaliśmy w „Krytyce filozoficznej“ r. 1883 i 1884, znakomitą krytykę F. Pillona interesującego artykułu G. Noela o solidarności pojęć liczby i przestrzeni. Wszelako nie znaleźliśmy nic, cobyśmy zmienić mieli na następnych stronicach, bo Fr. Pillon nie odróżnia czasu jakości od czasu ilości, wielości uszeregowanej od przenikania wzajemnego. Bez tego najważniejszego odróżnienia, stanowiącego główną treść naszego drugiego rozdziału, możnaby utrzymywać razem z F. Pillonem, że stosunek współistności wystarcza do utworzenia liczby. Ale co mamy rozumieć przez współistność? Jeżeli współistniejące człony organizują się wzajemnie, nigdy z nich liczba nie wyjdzie, jeżeli pozostaną oddzielone, to dlatego, że się szeregują, a zatem są w przestrzeni. Naprożno przytaczać się będzie przykład równoczesnych wrażeń, otrzymywanych przez kilka zmysłów razem. Albo zachowujemy różnice gatunkowe tych wrażeń, t. j. nie liczymy ich, albo abstrahujemy te różnice, a wtenczas jakże odróżnimy je inaczej, jeżeli nie przez ich pozycję, lub przez pozycję ich symbolów? Zobaczymy, że słowo *rozróżniać* ma dwojakie znaczenie, jedno jakościowe, drugie ilościowe: te dwa znaczenia, jak sądzimy, były pomieszane przez tych, którzy zajmowali się stosunkami liczby do przestrzeni.

się rozważać odrębnie. Nie zgłębiając na razie pojęć jedności i wielości, spytamy się, czy pojęcie liczby nie zawiera w sobie przedstawienia czego innego jeszcze.

Nie wystarczy powiedzieć, że liczba jest zbiorem jedności; należy dodać, że te jedności są jednakie, albo że uważa się je za jednakie z chwilą, kiedy się je liczy. Bez wątpienia, rachując owce w stadzie, powiemy, że ich jest pięćdziesiąt, jakkolwiek odróżniają się jedne od drugich i pasterz odróżnia je bez trudu; ale licząc je, pomijamy indywidualną ich różnicę, zwracając uwagę li tylko na wspólny ich do siebie stosunek. Przeciwnie, z chwilą kiedy zwracamy uwagę na wyłączne rysy przedmiotów lub osobników, możemy je liczyć, ale sumy z nich nie utworzymy. Wychodząc z tych dwóch różnych punktów widzenia, rachujemy żołnierzy pewnego pułku, lub też wywołujemy każdego z nich. Powiemy zatem, że pojęcie liczby zawiera intuicję prostą wielości części lub jedności absolutnie do siebie podobnych.

A jednak muszą się czymkolwiek różnić, skoro nie zlewają się w jedno. Przypuśćmy, że wszystkie owce w stadzie są jednakie; będą się różniły przynajmniej miejscem, które zajmują w przestrzeni; inaczej nie tworzyłyby stada. Ale pomińmy pięćdziesiąt tych owiec jako takich, a zatrzymajmy się tylko na ich pojęciu. Przedstawiamy je sobie, albo wszystkie w jednym obrazie, a co zatem idzie, szeregujemy je w przestrzeni idealnej, albo powtarzamy pięćdziesiąt razy z rzędu obraz jednej z nich, a wtenczas wydaje się nam, że szereg ten zajmuje miejsce w trwaniu raczej, niż w przestrzeni. Nic z tego jednak. Bo jeżeli przedstawiam sobie z kolei i odrębnie każdą z owiec stada, będę miał do czynienia zawsze z jedną owcą tylko. Żeby ich liczba mogła wzrastać w miarę, jak ja liczę, trzeba, żebym zatrzymywał kolejne obrazy i żebym je przystawiał do każdej nowej jedności, której pojęcie wywołuję; podobne zaś uszeregowanie może mieć miejsce tylko w przestrzeni, a nie w czystym trwaniu. Zresztą łatwo się zgodzić na to, że działanie, za pomocą którego rachujemy przedmioty materialne, wymaga równoczesnego

przedstawienia tych przedmiotów, a przez to samo zatrzymuje się je w przestrzeni. Ale czy ta intuicja przestrzeni towarzyszy każdemu pojęciu liczby, nawet pojęciu liczby oderwanej?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, wystarczy przypomnieć, jakie różne postacie przybierało pojęcie liczby w naszym dzieciństwie. Zaczynaliśmy, na przykład, od wyobrażenia szeregu kul; następnie kule stawały się punktami, a w końcu sam obraz zniknął, zostawiając po sobie, jak mówimy, liczbę oderwaną. Ale wtedy to również liczba przestała być wyobrażaną, a nawet przedmiotem myśli; zatrzymaliśmy tylko znak potrzebny do rachunku, za pomocą którego zwykliśmy ją wyrażać. Można bowiem bardzo dobrze zdawać sobie sprawę z tego, że 12 jest połową 24, a nie myśleć ani o 12 ani o 24; nawet dla szybkości działania jest to pożądane. Skoro jednak chcemy przedstawić liczbę, a nie tylko cyfry lub wyrazy, musimy z konieczności wrócić do przestrzennego obrazu. Powodem złudzenia w tym razie jest, jak się wydaje, przyzwyczajenie liczenia w czasie raczej, niż w przestrzeni. Żeby wyobrazić sobie, na przykład, liczbę pięćdziesiąt, powtarza się wszystkie liczby, począwszy od jedności, a kiedy się dojdzie do pięćdziesięciu, to uwierzy się, że utworzono tę liczbę w trwaniu i li tylko w trwaniu. I niezaprzeczenie tym sposobem liczono raczej momenty trwania, a nie przestrzeni, ale pytanie, czy te momenty trwania nie były liczone za pomocą punktów przestrzennych? Zapewne, można spostrzec w czasie, i li tylko w czasie, następstwo proste, ale nie będzie to dodawanie, to jest następstwo, które prowadzi do sumy. Jeżeli bowiem sumę otrzymuje się przez kolejne użytkowywanie rozmaitych członów, to trzeba, żeby każdy z tych członów był, kiedy przechodzimy do następnego, i niejako czekał, aż będzie do drugich dodany; a jakże może czekać, będąc tylko momentem trwania? i gdzieby czekał, gdybyśmy go nie umieścili w przestrzeni? Mimowoli, ustaliśmy w pewnym punkcie przestrzeni każdy z momentów, które liczymy, i tylko pod tym warnkiem jedności oderwane

tworzyć mogą sumę. Bez wątpienia można wyobrazić sobie, jak to wykażemy później, kolejne momenty czasu niezależnie od przestrzeni: ale gdy się dodaje do obecnego momentu te, które go poprzedzały, jak to ma miejsce przy dodawaniu jedności, nie dokonywa się działania na tychże momentach, bo te znikły na zawsze, ale na trwałym śladzie, który, wydaje się nam, że pozostawiły po sobie w przestrzeni. Prawda, że najczęściej uwalniamy się od tego obrazu, zużytkowawszy go przy dwóch lub trzech pierwszych liczbach, a zadowolimy się myślą, że mógłby służyć do przedstawienia innych, gdyby tego zaszła potrzeba. Ale każde jasne pojęcie liczby wymaga pewnego rodzaju widzenia w przestrzeni; a badanie bezpośrednie jedności, które wchodzą w skład wielości wyraźnej, doprowadzi nas, na tym punkcie, do tego samego wyniku, co i rozważanie liczby samej.

Każda liczba jest zbiorem jedności, jak mówiliśmy, a skądinąd każda liczba, sama, jest jednością, o ile jest syntezą jedności, które ją składają. Ale czy wyraz jedność wzięty jest w obu razach w tym samym znaczeniu? Twierdząc, że liczba jest jedna, rozumiemy przez to, że jest ona przedstawiona w swej całkowitości za pomocą intuicji prostej i niepodzielnej umysłu: ta jedność zawiera więc wielość, ponieważ jest jednością całej sumy. Lecz mówiąc o jednościach, składających liczbę, myślimy, że te ostatnie nie przedstawiają już sum, a są to jedności proste, niezamienne, przeznaczone do tworzenia szeregu liczb na mocy nieograniczonego swego układu. Wydaje się więc, że mamy dwa rodzaje jedności: jedna ostateczna, wchodząca w skład liczby, przez dodawanie, druga prowizoryczna, stanowiąca jedność tej liczby, która, będąc sama złożona, bierze swą jedność od aktu prostego, za pomocą którego intelekt ją spostrzega. I niezaprzeczenie, gdy wyobrażamy sobie jedności, składające liczbę, przekonani jesteśmy, że mamy do czynienia z niepodzielnością: przekonanie to przyczynia się po większej części do mniemania, że można wyobrazić sobie liczbę niezależnie od przestrzeni. Wszelako, przypatrzwszy się bliżej, zobaczymy, że wszelka

jedność jest aktem prostym umysłu, i że ten akt, polegający na łączeniu, musi mieć wielość za osnowę. Bez wątpienia, w chwili gdy myślę o każdej z tych jedności oddzielnie, muszę ją uważać za niepodzielną, ponieważ samo z siebie wypływa, że o niej tylko myślę. Ale z chwilą, gdy zostawiam ją na uboczu, żeby przejść do drugiej, uprzedmiotawiam ją, a tym samym czynię z niej rzecz, to jest wielość. Żeby się o tym przekonać, wystarczy zauważyć, że jedności, któremi się arytmetyka posługuje, są jednościami prowizorycznymi, poddającymi się nieograniczonemu dzieleniu, i że każda z nich stanowi sumę ilości ułamkowych, o tyle małych i licznych, o ile kto zechce je sobie wyobrazić. Jakżeby jedność ta mogła być podzielna, gdyby chodziło tu o jedność ostateczną, charakteryzującą akt prosty umysłu? Jakże moglibyśmy ją dzielić i zarazem oświadczać, że jest jedną, gdybyśmy nie domyślali się w niej przedmiotu rozciągniętego, jednego w intuicji, wielorakiego w przestrzeni? Z pojęcia przez nas utworzonego nie wysnujemy nigdy tego, co sami weń nie włożyliśmy, a jeżeli jedność, za pomocą której tworzymy liczbę, jest jednością aktu, a nie przedmiotu, żaden wysiłek analizy nie potrafi z niej wysnuć nic innego, prócz jedności czystej. Bez wątpienia, gdy równacie liczbę 3 z sumą  $1+1+1$ , nic nie przeszkadza uważać za niepodzielne jedności w skład jej wchodzące: ale to tylko dla tego, że nie zużytkowujecie wielości, którą każda z nich nosi w sobie. Zresztą prawdopodobnym jest, że liczba 3 przedstawia się naszemu umysłowi zrazu pod tą formą prostą, ponieważ zwracamy uwagę raczej na sposób, w jaki ją otrzymaliśmy, niż myślimy o użytku, jaki z niej moglibyśmy zrobić. Ale nie omieszkamy spostrzec, że jeżeli wszelkie mnożenie zawiera w sobie możliwość uważania liczby jakiegokolwiek za jedność prowizoryczną, która dodawać się będzie z sobą, to odwrotnie, jedności z kolei są prawdziwymi liczbami, zmniejszającymi swą wielkość nieograniczenie, ale które musimy uważać za prowizorycznie niepodzielne, by móc je układać z sobą. Otóż, tym samym,

że dopuszczamy możliwość dzielenia jedności na nieskończoną ilość części, tym samym uważamy ją za rozciągłą.

Nie należałoby się łudzić, w istocie, co do nieciągłości (niepodzielności) liczby. Nie da się zaprzeczyć, że tworzenie czy kształtowanie liczby wymaga nieciągłości. Innemi słowy, jak to już wyżej powiedzieliśmy, każda z jedności, za pomocą których składam liczbę trzy, zdaje się być niepodzielną podczas działania; niema przejścia od poprzedniej ku następnej. Podobnie jeżeli składam tę liczbę z połówek, z ćwiertci czy z jakichkolwiek jedności: jedności te będą zawsze, o ile służą do tworzenia liczby, elementami prowizorycznie niepodzielnymi, i zawsze tylko przerywanie, skokami nagłemi niejako, przechodzić będziemy od jednej do drugiej. A to z powodu, że chcąc otrzymać liczbę, zmuszeni jesteśmy do zwrócenia kolejno uwagi na każdą z jedności, które w skład jej wchodzi. Niepodzielność aktu, przez który wyobraża się jakąkolwiek z nich, wyraża się wówczas pod postacią punktu matematycznego, oddzielonego od następnego punktu pustym interwałem przestrzeni. Ale, jeżeli szereg punktów matematycznych, ustawiony w pustej przestrzeni wyraża dość dobrze proces, za pomocą którego tworzymy pojęcie liczby, to te punkty matematyczne mają dążność do kształtowania się w linje, w miarę jak nasza uwaga od nich się odwraca, jak gdyby starały się o wzajemne połączenie. A gdy zwrócimy uwagę na liczbę w stanie dokonanym, to połączenie jest już faktem spełnionym: punkty stały się linjami, podziały znikły, całość przedstawia wszystkie cechy ciągłości. Dla tego to liczba, złożona według pewnego oznaczonego prawa, może być rozkładana według prawa jakiegokolwiek. Słowem, musimy odróżnić jedność, o której się myśli od jedności, którą się na rzecz zamienia, gdy się przestało o niej myśleć, jak również liczbę składającą się dopiero od liczby już złożonej. Jedność jest niepodzielna, gdy się o niej myśli, a liczba jest nieciągła, kiedy się ją składa; ale z chwilą, gdy się rozważa liczbę w stanie dokonanym, uprzedmiotawiamy ją i właśnie dla tego ukazuje się nam nieograniczenie podzielna. Za-

uważmy, w istocie, że subiektywnym nazywamy to, co zdaje nam się być w zupełności i całkowicie znane, obiektywnym, co jest nam znane w ten sposób, że wzmagająca się ciągle wielość wrażeń, mogłaby zastąpić pojęcie, które o nim mamy w danej chwili. A więc uczucie złożone zawierać będzie znaczną liczbę elementów prostych, ale, o ile te elementy nie oddziela się z całkowitą wyrazistością, to nie będzie można powiedzieć, że były zupełnie urzeczywistnione, a z chwilą, gdy świadomość będzie je postrzegać wyraźnie, stan psychiczny, będący rezultatem ich syntezy, przez to samo zostanie zmieniony. Ale nic się nie zmieni w ogólnym wyglądzie ciała, w jakikolwiek sposób myśl zechciałaby je rozkładać, ponieważ te rozmaite rozkładania i nieskończona ilość innych są już widoczne w obrazie, choć nieurzeczywistnione; ta rzeczywistość, a nie tylko możliwa apercepcja podziałów w niepodzielonym jest właśnie tym, co nazywamy przedmiotowością. Teraz z łatwością możemy zaznaczyć, co w pojęciu liczby jest obiektywne, a co subiektywne. Własnością umysłu będzie tutaj proces niepodzielny, za pomocą którego on obejmuje kolejno rozmaite części danej przestrzeni; ale części tak oddzielone zostają zachowane, żeby się połączyć z innymi, dodane zaś z sobą, podlegają jakiemubądź rozkładowi: są to więc istotnie części przestrzeni, przestrzeń jest więc osnową, służącą umysłowi do złożenia liczby, środowiskiem gdzie umysł ją wieści.

Coprawda, arytmetyka właśnie uczy nas dzielić nieograniczenie jedności, składające liczbę. Rozum potoczny chyli się raczej ku składaniu liczby za pomocą niepodzielnych. I zrozumieć to można z łatwością, gdyż prowizoryczna niepodzielność tych jedności składowych jest właśnie dziełem umysłu, a umysł zwraca więcej uwagi na swoje akty, niż na osnowę, która mu do tych aktów służy. Nauka ogranicza się do zwrócenia naszej uwagi na tę osnowę: ale gdybyśmy już wprzód nie umiejscowili liczby w przestrzeni, nauka, zaiste, nie potrafiłaby nas do niej przenieść. Dlatego to nieodzownie, składając liczbę, musieliśmy przedstawić ją sobie

zaraz z początku, przez szeregowanie w przestrzeni. Jest to wynik, do którego najpierw doszliśmy, opierając się na tym, że każde dodawanie wymaga wielości części, postrzeżonych równocześnie.

Otóż, przyjąwszy to pojmowanie liczby, zobaczymy, że nie wszystko liczy się w ten sposób, i że są dwa bardzo różne rodzaje wielości. Kiedy mówimy o przedmiotach materialnych, mamy na myśli możliwość widzenia ich i dotykania: umiejscawiamy je w przestrzeni. Wtedy żadne usiłowanie wyjaśnienia lub przedstawienia symbolicznego nie jest nam potrzebne; żeby liczyć przedmioty, dość, jeżeli pomyślimy je najpierw oddzielnie, następnie równocześnie, w tym samym środowisku, w którym poddają się naszej obserwacji. Rzecz ma się zgoła inaczej, gdy rozważamy stany czysto wzruszeniowe duszy, a nawet przedstawienia odmienne od wzrokowych i dotykowych. Tutaj części, nie będąc już dane w przestrzeni, liczyć się nie mogą, o ile się zdaje *a priori*, chyba tylko drogą przenośni symbolicznej. Coprawda, ten sposób przedstawienia wydaje się oczywiście wskazany w wypadkach, gdzie chodzi o czucia, których przyczyna tkwi widocznie w przestrzeni. I tak, kiedy słyszę odgłos kroków na ulicy, widzę niewyraźnie osobę, która chodzi; każdy z tych kolejnych dźwięków umiejscawia się wtedy w tym punkcie przestrzeni, gdzie chodzący mógłby postawić nogę: liczę moje czucia w tej samej przestrzeni, gdzie się szeregują dotykalne ich przyczyny. Może niektórzy analogicznie liczą kolejne uderzenia dalekiego dzwonu; wyobraźnia ich przedstawia sobie kołyszący się dzwon; to przedstawienie przestrzenne wystarczy im do pierwszych dwóch jedności; inne podążają za nimi naturalnie. Ale większa część umysłów postępuje inaczej: szeregują te kolejne dźwięki w przestrzeni idealnej i wyobrażają sobie wtedy, że liczą te dźwięki w czystym trwanie. Musimy się porozumieć jednak w tym względzie. Zapewne, dźwięki dzwonu dochodzą do mnie kolejno; ale jedno z dwojga. Albo zachowuję każde z tych kolejnych czuć

dla zorganizowania go z innymi i utworzenia całości, przypominającej motyw lub rytm znany, a wtenczas nie *liczę* dźwięków, zadawałam się tylko wrażeniem ich, że tak powiem, jakościowym, które liczba ich wywołuje we mnie. Albo znów mam zamiar liczyć dźwięki te wyraźnie, a wtenczas muszę je rozdzielić, i to rozdzielenie musi nastąpić w jakimś jednorodnym środowisku, gdzie dźwięki, ogołoczone ze swych własności, opustoszałe niejako, zostawiają jednakie ślady swej obecności. Pozostaje wprawdzie dowiedzieć się, czy to środowisko jest czasem, czy przestrzenią? Ale moment czasu, znowu do tego wracamy, nie mógłby się zachować dla dodania się do drugich momentów. Jeżeli dźwięki wyodrębniają się, to dlatego, że dzielą je puste interwale. Jeżeli się je liczy, to dlatego, że interwale między dźwiękami zostają, gdy te przechodzą: jakim sposobem interwale te mogłyby się utrzymać, gdyby były trwaniem czystym, a nie przestrzenią? Działanie więc musi się uskuteczniać w przestrzeni. Ale im bardziej sięgamy w głębie świadomości, tym trudniejsze ono się staje. W głębiach świadomości znajdujemy się wobec niewyraźnej wielości czuć i uczuć, które tylko za pomocą analizy rozróżnić możemy. Liczba ich zlewa się z liczbą momentów, które one wypełniają, podczas gdy je liczymy; ale te momenty, mogące dodawać się z sobą, stają się również punktami przestrzeni. Stąd wynika w końcu, że mamy dwa rodzaje wielości: wielość przedmiotów materialnych, tworzącą bezpośrednio liczbę, i wielość stanów świadomości, mogącą przybrać postać liczby tylko za pośrednictwem pewnej przenośni symbolicznej, gdzie z konieczności wchodzi przestrzeń.

Każdy z nas coprawda ustanawia różnicę między temi dwoma rodzajami wielości, kiedy mówi o nieprzenikliwości materji. Niekiedy biorą nieprzenikliwość za podstawową własność ciał, poznaną w ten sam sposób i przyjętą na mocy tego samego prawa, co i ciężar gatunkowy lub odporność, na przykład. Tymczasem własność tego rodzaju czysto negatywna, nie może być ujęta zmysłami; nawet niektóre do-

świadczenia połączeń i kombinacji doprowadziłyby nawet do zwątpienia o niej, gdyby przekonanie nasze w tym względzie nie było ustalone. Wyobraźcie sobie, że jedno ciało przenika drugie: musicie przypuścić natychmiast, że w tym drugim są pewne próżnie, gdzie umieszczą się cząsteczki pierwszego; te cząsteczki z kolei nie będą mogły się przemieścić, dopóki jedna z nich nie podzieli się, żeby zapełnić przedziały drugiej: i myśl będzie raczej przeciągała tę czynność nieograniczenie, niż przedstawi sobie dwa ciała na jednym i tym samym miejscu. Otóż, gdyby przenikliwość była rzeczywiście własnością materji, ujętą zmysłami, nie rozumiemy, dlaczego mielibyśmy doświadczać więcej trudności w pojmowaniu dwóch ciał, zlewających się w jedno, niż w pojmowaniu powierzchni bez oporu lub płynu nieważkiego. Jakoż, nie jest to konieczność w znaczeniu fizycznym, jest to konieczność logiczna, stosująca się do następującego orzeczenia: dwa ciała nie mogą zajmować jednocześnie tego samego miejsca. Twierdzenie przeciwne zawiera niedorzeczność, której żadne zrozumiałe doświadczenie rozproszyć nie zdoła: słowem, zawiera sprzeczność. Czyliż to nie naprowadza nas na myśl, że samo pojęcie liczby dwa, albo ogólniej, jakiegokolwiek liczby, zawiera pojęcie uszeregowania w przestrzeni? Jeżeli nieprzenikliwość uchodzi najczęściej za własność materji, to dlatego, że uważa się pojęcie liczby za niezależne od pojęcia przestrzeni. Twierdząc, że dwa lub więcej przedmiotów nie mogłyby zająć jednocześnie tego samego miejsca, jest się przekonany, że dodaje się cośkolwiek do przedstawienia tych dwóch lub więcej przedmiotów: jakgdyby przedstawienie liczby dwa, nawet oderwane, nie było, jak to już wykazaliśmy, przedstawieniem dwóch różnych pozycji w przestrzeni! Przypuszczać nieprzenikliwość materji jest to poprostu przyznać solidarność pojęć liczby i przestrzeni, jest to wykazać własność liczby raczej, niż materji. — A jednak liczą uczucia, czucia, myśli, wszystko to, co przenika się wzajem i co, każde w swoim rodzaju, zajmuje duszę całą? — Tak, bez wątpienia, ale właśnie dlatego, że się przenikają

można je liczyć tylko pod warunkiem, że się je przedstawi jako jedności jednorodne, zajmujące miejsca różne w przestrzeni, zatym jedności, które już się nie przenikają więcej. Nieprzenikliwość zjawia się więc razem z liczbą, a przypisywać tę własność materji, dla odróżnienia jej od tego wszystkiego, co nie jest nią, to ograniczać się do wyrażenia pod inną postacią rozróżnienia, które ustanowiliśmy wyżej, między rzeczami rozciągłymi, mogącemi się wyrażać bezpośrednio za pomocą liczby, a zjawiskami świadomości, które wymagają naprzód przedstawienia symbolicznego w przestrzeni.

Musimy zastanowić się nad tym ostatnim punktem. Jeżeli licząc zjawiska świadomości musimy je przedstawić symbolicznie w przestrzeni, czyliż nie jest prawdopodobnym, że to symboliczne przedstawienie zmieni właściwe warunki wewnętrznego postrzeżenia? Przypomnijmy sobie, co mówiliśmy nieco wyżej o intensywności niektórych stanów psychicznych. Czucie postrzegawcze, wzięte samo w sobie, jest jakością czystą; ale wzięte po przez przestrzeń, staje się ilością w pewnym zaczeniu; nazywa się intensywnością. A więc odbicie naszych stanów psychicznych w przestrzeni dla utworzenia z nich wyraźnej wielości, musi wpłynąć na te same stany i przedstawić je świadomości refleksyjnej w formie nowej, której w bezpośredniej apercpcji nie posiadały. Otóż zauważmy, że mówiąc o czasie, myślimy najczęściej o środowisku jednorodnym, gdzie zjawiska układają się, szeregują się jak w przestrzeni i tworzą w końcu wielość różnorodną. Czyliż czas, w ten sposób zrozumiany, nie miałby się tak do wielości naszych stanów psychicznych, jak intensywność do niektórych z nich, czy nie byłby znakiem, symbolem absolutnie różnym od rzeczywistego trwania? Zechciejmy świadomość naszą wyosobnić ze świata zewnętrznego i, z pomocą natężonego wysiłku abstrakcji, powrócić jej pierwotną postać. A wtedy zadajmy jej pytanie: czy wielość naszych stanów świadomości przedstawia najmniejsze podobieństwo z wielością jedności liczby? czy trwanie czyste przedstawia jakie-

kolwiek podobieństwo z przestrzenią? Zapewne, nasza analiza pojęcia liczby musiała wzbudzić wątpliwość, co do tej analogji, nie mówiąc więcej. Bo jeżeli czas, tak jak go sobie przedstawia świadomość refleksyjna, jest środowiskiem, gdzie stany świadomości, następując po sobie oddzielnie, mogą być liczone, i jeżeli, skądinąd, nasze pojmowanie liczby dowodzi, że to co się bezpośrednio liczy, musi być w przestrzeni, to należy mniemać, że czas pojęty w znaczeniu środowiska, gdzie się rozróżnia i gdzie się liczy, jest niczym innym, tylko przestrzenią. Mniemanie to natychmiast potwierdzone zostaje przez konieczność czerpania z przestrzeni obrazów, którymi się posługują dla opisanego poczucia czasu, a nawet następstwa, poczucia jakie przejawia świadomość refleksyjna: a zatem trwanie czyste musi być czym innym. Lecz zagadnienia, do których doprowadził nas rozbiór pojęcia wielości wyraźnej, mogą być wyjaśnione tylko przez bezpośrednie zgłębienie pojęć przestrzeni i czasu zależnie od wzajemnego ich do siebie stosunku.

Niestusznym byłoby przywiązywać zbyt wielką wagę do zagadnienia, tyżącego się absolutnej rzeczywistości przestrzeni; równałoby się to pytaniu, czy przestrzeń jest lub nie w przestrzeni. Jednym słowem, nasze zmysły postrzegają własności ciał i przestrzeń wraz z nimi: cała trudność zdaje się tkwić w rozwiązaniu, czy rozciągłość jest postacią tych własności fizycznych, — własność własności — czy też te własności są nierozciąglę z natury swej, przestrzeń zaś dodaje się do nich, ale wystarcza sama sobie i istnieje bez nich. W pierwszej hipotezie przestrzeń sprowadza się do abstrakcji lub dokładniej się wyrażając, do wyciągu; wyraża to, co niektóre, tak zwane, postrzegawcze czucia mają wspólnego ze sobą. W drugiej jest ona rzeczywistością tak pewną, jak te same czucia, chociaż innego rodzaju. Zawdzięczamy Kantowi dokładne sformułowanie tego ostatniego pojmowania: teoria, którą rozwija w *Estetyce transcendentalnej* polega na przyznaniu przestrzeni niezależnego od swej zawartości

istnienia, na wyłączeniu na mocy prawa tego, co każdy z nas wyłącza faktycznie, i na uznaniu rozciągłości za odmienną od innych abstrakcję. W tym znaczeniu kantowskie pojmowanie przestrzeni mniej się różni, niżby się zdawało, od popularnego mniemania. Kant, nie tylko, że nie obalił naszej wiary w rzeczywistość przestrzeni, ale jeszcze ściślej ją określił, a nawet ją udowodnił.

Nie zdaje nam się zresztą, żeby rozwiązaniu danemu przez tego filozofa poważnie zaprzeczono od tego czasu; a nawet, narzucało się,—czasem mimo ich wiedzy,—większości tych, którzy na nowo przystąpili do tego zagadnienia, natywiŃstom, czy empirykom. Psychologowie przyznają wyjaśnieniom natywiŃstycznym Jana Muellera pochodzenie kantowskie, ale hipoteza znaków lokalnych Lotze'go, teoria Bain'a, jak również treściwsze wyjaśnienie, proponowane przez Wundta, wydają się, na pierwszy rzut oka, zupełnie niezależne od Estetyki transcendentalnej. Autorowie tych teorii zdają się rzeczywiście pomijać zupełnie zagadnienie o istocie przestrzeni, a zastanawiać się tylko, jaką drogą czucia nasze umiejscawiają się w niej i przystawiają się, że tak powiemy, jedne do drugich. Przez to samo jednak uważają czucia za nierozciąęte i ustanawiają, na sposób Kanta, zasadniczą różnicę między osnową przedstawienia, a jego formą. Z poglądów Lotze'go, Bain'a i z usiłowania pogodzenia tych poglądów przez Wundt'a, wypada, że czucia, przez które dochodzimy do utworzenia pojęcia przestrzeni, są same nierozciąęte i czysto jakościowe: rozciąętość wypływałaby z ich syntezy, jak woda z kombinacji dwóch gazów. Empiryczne i gienetyczne wyjaśnienia więc podniosły zagadnienie przestrzeni znów z tego samego punktu, w jakim je Kant zostawił: Kant oddzielił przestrzeń od swej zawartości, empirycy dochodzą, w jaki sposób ta zawartość, przez myśl naszą wyodrębniona z przestrzeni, zdoła znów się w niej umiejscowić. Wprawdzie zdają się następnie nie uznawać działalności umysłu i skłaniać się widocznie do stworzenia formy rozciąętej naszego przedstawienia na mocy pewnego rodzaju przy-

mierza czuć między sobą: przestrzeń, nie będąca wyciągiem czuć, wynikałaby z ich współlistności. Ale jak objaśnić podobną gienezę bez czynnego współdziałania umysłu? Rozciągłość różni się na mocy hipotezy od nierozciągłości, a przypuściwszy, że rozciągłość jest tylko stosunkiem między członami nierozciągłymi, trzeba, żeby ten stosunek był ustanowiony przez umysł zdolny do takiego kojarzenia kilku członów. Naprózno by kto przytaczał, jako przykład, kombinacje chemiczne, w których całość przyjmuje sama przez się formę i własności, nie należące do żadnego z pierwotnych atomów. Forma ta, własności te powstają właśnie dlatego, że obejmujemy jedną jedyną apercpcją wielość atomów: usuńmy umysł, dokonywający tej syntezy, a zniweczmy natychmiast jakości, to jest postać, w której ukazuje się naszej świadomości synteza elementarnych części. Czucia nierozciągłe więc zostaną tym, czym są, czuciami nierozciągłymi, jeżeli nic się do nich nie doda. Żeby przestrzeń mogła powstać z ich współlistności, potrzebny jest akt umysłu, któryby je objął wszystkie na raz i uszeregował; ten akt *sui generis* podobny jest dość do tego, co Kant nazywał formą *a priori* czuciowości.

Gdyby teraz chodziło o scharakteryzowanie tego aktu, zobaczylibyśmy, że polega on głównie na intuicji, a raczej na pojmowaniu jednorodnego, pustego środowiska. Żadna inna bowiem definicja możliwą nie jest prócz tej, że przestrzenią jest to, co pozwala nam odróżniać wzajemnie kilka czuć jednakich i równoczesnych: jest ona więc zasadą różniczkowania odmienną od zasady różniczkowania jakościowego<sup>1)</sup>, a zatem jest to rzeczywistość bez jakości. A może powiedzą nam, wraz ze zwolennikami teorii znaków lokalnych, że czucia jednoczesne, nigdy jednakie nie będą, i że z powodu różnorodności elementów organicznych, na które wpływają, niema dwóch punktów powierzchni jednorodnej, mogących wywołać w naszym wzroku lub dotyku jednakie wrażenie? Z łatwością się na to zgodzimy, bo gdyby te dwa

---

<sup>1)</sup> Którą daje nam trwanie (*przyp. tłum.*).

punkty działały na nas w jednaki sposób, nie byłoby żadnego powodu umieszczania jednego po prawej, drugiego po lewej stronie. Ale właśnie dlatego, że tę różnicę jakości objaśniamy różnicą pozycji, musimy mieć jasne pojęcie środowiska jednorodnego, to jest równoczesności członów, które jednakże jakościowo różnią się nie mniej jedne od drugich. Im bardziej nalegać się będzie na różnicę wrażeń (impressions), wywołanych przez dwa punkty powierzchni jednorodnej na naszej siatkówce, tym większy położy się nacisk tylko na działalność umysłu, spostrzegającego pod postacią jednorodności rozciągłej to, co mu jest dane jako różnorodność jakościowa. Sądzimy zresztą, że jeżeli przedstawienie przestrzeni jednorodnej zawdzięczamy działalności naszego umysłu, odwrotnie w jakości samej musi być coś, co odróżnia dwa czucia, jakiś powód, na skutek którego zajmują w przestrzeni takie lub inne miejsce. Musimy więc odróżnić postrzeżenie rozciągłości (perception de l'étendue) od pojmowania przestrzeni (conception de l'espace): bez wątpienia są one zależne jedno od drugiego, ale im wyższy będzie rozwój stworzeń, obdarzonych umysłem, tym z większą wyrazistością wyłoni się pojęcie niezależne przestrzeni jednorodnej. W ten sposób rozumując, wątpliwym się staje, czy zwierzę postrzega świat zewnętrzny na równi z nami, a szczególnie czy przedstawia sobie zewnętrżność świata w ten sam sposób, co i my. Naturaliści zwrócili uwagę, jako na fakt godny zaznaczenia, na zadziwiającą łatwość w kierowaniu się w przestrzeni, do jakiej dochodzi wiele z kręgowców, a nawet niektóre z owadów. Wiedziano zwierzęta, wracające prawie po linii prostej do swego mieszkania, przebiegające kilkaset kilometrów drogi, dotąd im nieznaney. Starano się objaśnić to poczucie kierunku za pomocą wzroku lub węchu, a obecnie za pomocą postrzeżenia prądów magnetycznych, pozwalających zwierzęciu orjentować się nakształt busoli. To znaczy, że przestrzeń nie jest równie jednorodną dla zwierzęcia, jak dla nas, i że kierunki przestrzeni nie przybierają dla niego postaci czysto geometrycznej. Każdy z nich przedstawia się zwierzęciu ze swym

własnym odcieniem, ze swą własną jakością. Z łatwością zrozumiemy możliwość podobnego postrzeżenia, jeżeli zwrócimy uwagę, że my sami odróżniamy najnaturalniej naszą prawą stronę od naszej lewej, i że te dwa oznaczenia naszej własnej rozciągłości przedstawiają różnicę jakości; dlatego nawet nie zdołamy ich określać. Wprawdzie w przyrodzie spotykamy wszędzie różnice jakościowe, i niewiadomo dlaczego dwa kierunki konkretne nie miałyby być w bezpośredniej apercpcji zarówno oznaczone, jak dwa kolory. Ale pojmowanie jednorodnego, pustego środowiska jest czymś zupełnie innym i zda się wymagać pewnej reakcji przeciwko tej różnorodności, która stanowi tło naszego doświadczenia<sup>1)</sup>. Nie można więc poprzestać na powiedzeniu, że niektóre zwierzęta posiadają specjalny zmysł kierunku, ale jeszcze, i przede wszystkim należy powiedzieć, że my mamy specjalną władzę postzegania i pojmowania przestrzeni bez jakości. Ta władza nie jest wcale zdolnością abstrahowania; nawet, jeżeli zauważymy, że abstrakcja wymaga jasno zarysowanych rozróżnień i pewnego rodzaju zewnętrzności pojęć lub ich symbolów w stosunku wzajemnym, to spostrzemy, że zdolność abstrahowania wymaga już intuicji środowiska jednorodnego. A zatem musimy powiedzieć, że istnieją dwa rodzaje rzeczywistości: jedna — różnorodna — jakości dostrzegalnych, druga — jednorodna, będąca przestrzenią. Ostatnia, jasno pojęta przez umysł ludzki, pozwala nam dokonywać wyraźnych rozróżnień, liczyć, abstrahować, a może nawet i mówić.

Otóż, jeżeli przestrzeń ma być oznaczona, jako jednorodna, zdawałoby się naodwrot, że wszelkie środowisko jednorodne i nieograniczone, powinno być przestrzenią. Bo jeżeli jednorodność polega na braku wszelkiej jakości, to nie

---

<sup>1)</sup> Czyli bezpośrednie dane. Dla autora konkretnością jest różnorodna rozciągłość, a pojmowanie jednorodnego środowiska jest właściwością naszego umysłu. Ob. Matière i Mémoire rozdz. IV.

(przyp. tłum.).

widzimy, czym dwie postacie jednorodności mogłyby się różnić od siebie. Tymczasem przyjęto uważać czas za środowisko nieograniczone, różne od przestrzeni, ale jak ona jednorodna: jednorodność zatym przybierałaby podwójną postać, zależną od tego, czy ją zajmuje współlistność, czy też następstwo? Co prawda, jeżeli uważamy czas za środowisko jednorodne, gdzie stany świadomości zdają się rozwijać, tym samym dajemy go sobie odrazu, to znaczy, że usuwamy go z trwania. Ta prosta uwaga winna być dla nas wskazówką, że popadamy znów bezwiednie w przestrzeń. Skądinąd zrozumiałym jest, że przedmioty materialne, zewnętrzne w stosunku wzajemnym i zewnętrzne w stosunku do nas, zapożyczają ten podwójny charakter od jednorodnego środowiska, które ustanawia interwale między niemi i ustala ich kontury: ale stany świadomości, nawet następujące po sobie, przenikają się wzajem, i w najprostszym z nich odbić się może dusza cała. Spytajmy się więc, czy czas pojęty jako środowisko jednorodne nie jest pomysłem nieprawym, zależnym od przedostania się pojęcia przestrzeni do dziedziny świadomości czystej. W każdym razie nie można przyjąć ostatecznie dwóch pojęć jednorodności czasu i przestrzeni bez uprzedniego przekonania się, czy jedna nie dałaby się zamienić na drugie. Otóż zewnętrzność jest charakterem właściwym rzeczy, zajmujących pewną przestrzeń, gdy tymczasem zjawiska świadomości nie są wcale zasadniczo zewnętrzne wzajemnie, a stają się dopiero takimi przez rozwinięcie ich w czasie, uważanym za środowisko jednorodne. Otóż, jeżeli jedna z tych domniemyanych postaci jednorodności, czasu i przestrzeni, pochodzi od drugiej, to można twierdzić *a priori*, że pojęcie przestrzeni jest daną podstawową. Ale, w błąd wprowadzeni pozornie prostym pojęciem czasu, filozofowie, próbujący sprowadzić do jednego te dwa pojęcia, myśleli, że będą mogli utworzyć przedstawienie przestrzeni, posługując się przedstawieniem trwania. Wykazując błędność tej teorii, pokazemy, że czas, pojęty pod postacią środowiska nieograni-

czonego i jednorodnego, jest tylko widmem przestrzeni, następującym świadomość refleksyjną.

Szkoła angielska stara się w istocie sprowadzić stosunki rozciągłości do mniej lub więcej złożonych stosunków następstwa w trwaniu. Kiedy, z przymkniętymi oczyma, wodzimy ręką wzdłuż pewnej powierzchni, to tarcie naszych palców o tę powierzchnię, a szczególnie różnorodna gra naszych stawów, dostarcza nam szeregu czuć, odróżniających się tylko swoją jakością i przedstawiających pewną kolejność w czasie. Skądinąd doświadczenie wskazuje nam, że ten szereg czuć jest powrotny, że moglibyśmy, używając odmiennego wysiłku (lub jak się wyrazimy później *w kierunku przeciwnym*), dostarczyć sobie znów, w porządku powrotnym, tych samych czuć: stosunki pozycji w przestrzeni zostałyby określone, jeżeli można się tak wyrazić, jako stosunki powrotne następstwa w trwaniu. Ale podobna definicja zawiera błędne koło, a co najmniej pojęcie bardzo powierzchowne trwania. W istocie, pojęcie trwania może być dwojakie: jedno czyste, bez wszelkiej przymieszki, drugie, kryjące w sobie pojęcie przestrzeni. Trwanie czyste jest to postać, którą następstwo naszych stanów świadomość przybiera, kiedy nasze ja pozostaje sobą (*se laisse vivre*), kiedy stanu obecnego nie wyłącza ze stanów uprzednich. Nie potrzebuje dlatego być całkiem pochłonięte czuciem lub wyobrażeniem, które przechodzi, przeciwnie wtenczas przestałoby trwać. Nie potrzebuje również zapominać o stanach uprzednich; wystarcza, żeby przypominając sobie te stany, nie przystawiało ich do stanu aktualnego, jak jeden punkt do drugiego punktu, ale żeby je z nim organizowało na podobieństwo nut melodji, które przypominamy sobie, zlane niejako wszystkie razem. Czyliż nie można powiedzieć, że spostrzegamy te nuty jedne w drugich, chociaż następują po sobie, i że ogół ich porównany być może do tworu żyjącego, w którym części, choć odrębne, przenikają się wzajem na skutek swej solidarności? Dowodem tego jest, że jeżeli przerywamy rytm, zatrzymując się dłużej, niż zwykle, na pewnej nucie melodji, to błąd po-

pełniony przejawia się nie przez jej zbytne przedłużenie, jako przedłużenie, ale przez zmianę jakościową, stąd wynikająca, w całości muzycznego motywu. Możliwym więc jest przedstawienie następstwa bez podzielności, a jako przenikanie się wzajemne, jako solidarność, jako organizacja ścisła elementów, z których każdy, przedstawiając całość, odróżnia się od niej i wyodrębnia tylko dla myśli zdolnej abstrahować. Nie ulega wątpliwości, że podobne przedstawienie trwania miałaby istota jednaka i zmienna zarazem, nie posiadająca wyobrażenia przestrzeni. Ale my, zbratani z tym wyobrażeniem, opanowani nawet przez nie, wprowadzamy je mimowoli do naszego przedstawienia następstwa czystego; szeregujemy nasze stany świadomości w ten sposób, żebyśmy mogli je widzieć równocześnie, nie jeden w drugim, lecz jeden koło drugiego; krótko mówiąc, odbijamy czas w przestrzeni, wyrażamy trwanie przez rozciągłość, a następstwo przybiera dla nas postać linii ciągłej lub łańcucha, którego części, stykając się, nie przenikają się wcale. Zauważmy, że ten ostatni obraz wymaga już nie kolejnego ale równoczesnego postrzeżenia tego, co jest „przed“, i tego co jest „po“, i że sprzecznością byłoby przypuszczać następstwo, będące li tylko następstwem, a przecież zawarte w jednej chwili. Otóż, gdy mówimy o pewnym *porządku* następstwa w trwaniu, i o powrotności tego porządku, to czy następstwo to będzie następstwem czystym, takim, jak je określiliśmy wyżej, i bez domieszki rozciągłości, czy też następstwem, rozwijającym się w przestrzeni w taki sposób, że można objąć od razu kilka członów oddzielonych i uszeregowanych? Odpowiedź jest niewątpliwa: nie może być mowy o *porządku* pomiędzy członami bez uprzedniego ich rozdzielenia, bez następnego porównania miejsc, które zajęły; spostrzegamy je więc wielorakie, równoczesne i odrębne; słowem, szeregujemy je, i jeżeli stosujemy porządek do następstwa, to dlatego, że następstwo staje się równoczesnością i odbija się w przestrzeni. Krótko mówiąc, jeżeli posuwanie mego palca wzdłuż powierzchni lub linii dostarczy mi szeregu czuć różnorodnej jakości, to jedno z dwój-

ga: albo wyobrażać sobie będą te czucia tylko w czystym trwaniu, a w takim razie następować będą po sobie w ten sposób, że w pewnej danej chwili, nie będą mógł przedstawić kilka razem jako równoczesne, a przecież odrębne;—albo znów, będą rozróżniać porządek w następstwie, a wtenczas muszę posiadać zdolność nie tylko postrzegania następstwa członów, ale również szeregowania ich razem po uprzednim ich rozdzielaniu: słowem mam już pojęcie przestrzeni. Pojęcie powrotnego szeregu w trwaniu lub nawet poprostu pewnego *porządku* następstwa w czasie samo już wymaga przedstawienia przestrzeni, a więc nie może służyć do jej określenia.

Żeby przedstawić to rozumowanie w ściślejszej formie, wyobraźmy sobie linię prostą, nieograniczoną, a na tej linii punkt materialny A, który się posuwa. Gdyby ten punkt przyszedł do świadomości, czułby, że się zmienia, ponieważ się porusza; spostrzeżałby pewne następstwo; czy następstwo to jednak przybierałoby dla niego postać linii? tak, niewątpliwie, ale pod warunkiem, że będzie mógł się unieść niejako po nad linię, którą przebiega, i zobaczyć na niej równocześnie kilka uszeregowanych punktów: ale przez to samo utworzy sobie pojęcie przestrzeni, i w tej to przestrzeni, a nie w czystym trwaniu spostrzeże rozwijające się zmiany, którym podlega. Tutaj dotykalnie przekonać się możemy o błędzie tych, którzy uważają czyste trwanie za analogiczne z przestrzenią, ale prostszej natury. Lubują się w szeregowaniu stanów psychologicznych, w tworzeniu z nich łańcucha lub linii, a na myśl im nie przychodzi, że wprowadzają do tego działania pojęcie przestrzeni w jej całkowitości, bo przestrzeń jest środowiskiem o trzech wymiarach. Lecz któż nie zauważy, że dla spostrzeżenia linii, w formie linii, trzeba się umieścić po za linią, zdać sobie sprawę z pustki, która ją otacza, a zatym myśleć przestrzeń trzewymiarową? Jeżeli nasz punkt świadomy A nie ma jeszcze pojęcia przestrzeni, — a właśnie z tej hipotezy wychodzimy, — następstwo stanów, przez które przechodzi, nie może przyjąć dla niego postaci linii; czucia, które odczuwa, dodawać się będą dynamicznie jedno do drugich,

i zorganizują się wzajemnie na podobieństwo kolejnych nut usypiającej nas melodji. Krótko mówiąc, czyste trwanie może być następstwem zmian jakościowych, zlewających się wzajemnie, przenikających się, bez wyraźnego zarysu, bez żadnej dążności do uzewnętrznienia się wzajemnego, bez żadnego pokrewieństwa z liczbą: jest to różnorodność czysta. Na razie nie będziemy zatrzymywali się na tym punkcie: niech nam wystarczy wykazanie, iż z chwilą, kiedy przypisujemy trwaniu jakkolwiek jednorodność, wprowadzamy do niej niepostrzeżenie przestrzeń.

Wprawdzie liczymy następujące po sobie chwile trwania, i czas, z powodu stosunku swego do liczby, wydaje nam się zrazu jako wielkość wymierna, w zupełności analogiczna z przestrzenią. Lecz należy tu zaznaczyć wybitną różnicę. Mówię, na przykład, że minuta upływa, a rozumiem przez to, że wahadło, wskazujące sekundę, wykonało sześćdziesiąt poruszeń. Jeżeli przedstawię sobie te poruszenia odrazu, za pomocą jednej jedynej apercpcji umysłu, to wykluczam, na mocy hipotezy, pojęcie następstwa: myślę nie o sześćdziesięciu poruszeniach następujących po sobie, ale o sześćdziesięciu punktach pewnej stałej linii, z których każdy jest symbolem niejako jednego poruszenia wahadła. — Jeżeli, skądinąd, chcę przedstawić sobie sześćdziesiąt tych poruszeń kolejno, ale bez żadnej zmiany w sposobie ich tworzenia się w przestrzeni, to muszę myśleć o każdym poruszeniu z osobna, wyłączając wspomnienie uprzedniego, bo przestrzeń nie zachowała żadnego po nim śladu: ale tym samym skazuję się na ciągłe pozostawanie w terażniejszości: zrzekam się myśli o następstwie czy trwaniu. Jeżeli, wreszcie, zachowam wspomnienie uprzedniego poruszenia i dołączę je do obrazu obecnego poruszenia, to jedno z dwojga: albo przystawię jeden obraz do drugiego i wracam wtedy do pierwszej naszej hipotezy; albo będę je spostrzegał jedno w drugim, przenikające się wzajem i organizujące się z sobą na podobieństwo nut melodji, tworząc tym samym to, co nazwiemy wielością niepodzielną, lub jakościową, bez żadnego podo-

bieństwa z liczbą: otrzymam wtedy obraz czystego trwania i równocześnie uwolnię się od pojęcia środowiska jednorodnego lub wymiernej ilości. Wniknąwszy w głąb świadomości zobaczymy, że postępuje ona zawsze w ten sposób, gdy nie dąży do przedstawienia trwania symbolicznie. Kiedy regularne poruszenie wahadła pobudza nas do snu, czyliż ostatni tylko dźwięk słyszany, czyliż ostatni tylko ruch zauważony wywołuje w nas ten skutek? bez wątpienia nie, bo nie moglibyśmy zrozumieć, dlaczego i pierwszy nie działałby w ten sam sposób. A może działa tu wspomnienie wszystkich innych, które go poprzedzały, przystawione do ostatniego dźwięku, do ostatniego ruchu? Ależ to samo wspomnienie, przystawione do jednorazowego dźwięku lub do jednorazowego ruchu, pozostanie bezskuteczne. Musimy więc przypuścić, że dźwięki układały się z sobą i działały nie z powodu swej ilości, jako ilości, ale z powodu jakości, jaką ich ilość przedstawiała, to jest przez rytmiczną organizację całości. Czyż moglibyśmy wytłumaczyć sobie inaczej skutek, jaki wypływa z ciągłej słabej podniety? Gdyby czucie pozostawało jednakie z sobą, to przedstawiałoby się nieograniczenie słabym, nieograniczenie znośnym. Ale prawdą jest, że każdy przyrost podniety organizuje się z poprzednimi podnietami, a całość robi wrażenie motywu muzycznego, będącego ciągle na ukończeniu, a ustawicznie zmieniającego całokształt przez dodawanie coraz to nowej nuty. Jeżeli twierdzimy, że jest to zawsze to samo czucie, to dlatego, że zwracamy uwagę nie na samo czucie, lecz na przyczynę obiektywną, znajdującą się w przestrzeni. Czucie więc, z kolei, umieszczamy w przestrzeni, i zamiast rozwijającego się organizmu, zamiast zmian wzajem przenikających się, spostrzegamy to samo czucie, rozciągające się wzdłuż niejako, i przylegające nieograniczenie do siebie samego. Prawdziwe trwanie, to które świadomość postrzega, musi więc być zaliczone do wielkości, tak zwanych, intensywnych, o ile wszelako intensywności mogą być nazwane wielkościami; właściwie, intensywność nie jest ilością, a z chwilą, gdy staramy się ją mierzyć, podstawiamy jej nieświadomie przestrzeń.

Doświadczamy jednak niesłychanej trudności w przedstawieniu sobie pierwotnej czystości trwania; zależy to niewątpliwie od tego, że nie trwamy tylko sami: rzeczy zewnętrzne, zda się, trwają podobnie jak my; a czas, wzięty z tego punktu widzenia, przedstawia się jako jednorodne środowisko. Nie tylko momenty tego trwania zdają się być zewnętrzne względem siebie, jak to ma miejsce z ciałami w przestrzeni, ale ruch, postrzeżony przez nasze zmysły, jest niejako dotykalnym znakiem jednorodnego i wymiernego trwania. Co większa, czas wchodzi do formuł mechaniki, do obliczeń astronoma a nawet i fizyka, pod postacią ilości. Mierzy się prędkość ruchu, to znaczy, że i czas również jest wielkością. Nawet analiza, dopiero co przez nas dokonana, wymaga uzupełnienia, bo jeżeli trwanie właściwe nie jest wymierne, cóż więc mierzą poruszenia wahadła? W ostateczności, przyjmie się, że trwanie wewnętrzne, postrzeżone przez świadomość, zlewa się w jedno ze wzajemnym przenikaniem się zjawisk świadomości, ze stopniowym wzbogacaniem się naszego ja; ale czas, który astronom wprowadza do swych formuł, czas, który nasze zegary dzielą na cząsteczki równe, ten czas, powiemy, to rzecz inna; to jest wielkość wymierna, a zatym jednorodna. – Nic z tego jednak, a uważny rozbiór rozproszy to ostatnie złudzenie.

Kiedy śledzę oczyma, na cyferblacie zegara, ruch wskazówki, odpowiadającej poruszeniom wahadła, nie mierzę trwania, jak to zdają się mniemać, ograniczam się tylko do liczenia równoczesności, co jest bardzo różne. Zewnątrz mojego ja, w przestrzeni, będzie zawsze tylko jedna jedyna pozycja wskazówki i wahadła, bo z przeszłych pozycji nie pozostało nic. Wewnątrz zaś mojego ja odbywa się proces organizacji i przenikania się wzajemnego zjawisk świadomości, tworzący prawdziwe trwanie. Dlatego, że trwam w ten sposób, mogę przedstawić sobie to, co nazywam przeszłymi poruszeniami wahadła, jednocześnie z postrzeżeniem poruszenia aktualnego. Otóż zniweczmy na chwilę to moje ja, które myśli te poruszenia, tak zwane, kolejne; zostanie zawsze tylko

jedno jedyne poruszenie wahadła, jedna jedyna tylko pozycja wahadła, a tym samym nie będzie żadnego trwania. Zniweczmy z drugiej strony wahadło i jego poruszenia: pozostanie tylko różnorodne trwanie naszego ja, bez momentów zewnętrznych względem siebie, bez związku z liczbą. W naszym ja, tedy, istnieje następstwo bez zewnętrznego obopólnej, zewnątrz zaś naszego ja—zewnętrzność obopólna bez następstwa: zewnętrzność obopólna, ponieważ poruszenie wahadła terazniejsze jest zasadniczo różne od poruszenia poprzedniego, już nieistniejącego; ale brak następstwa, ponieważ następstwo istnieje tylko dla widza świadomego, przypominającego sobie przeszłość i przystawiającego obydwie poruszenia wahadła, albo ich symbole w pomocniczej przestrzeni.— Otóż w tym następstwie bez zewnętrznego i w tej zewnętrzności bez następstwa dokonywa się pewnego rodzaju zamiana, dość podobna do tego, co fizycy nazywają zjawiskiem endosmozy. Ponieważ następujące po sobie, a jednak przenikające się wzajem, zmiany naszego życia świadomego odpowiadają każda jednemu poruszeniu wahadła, z nią równoczesnemu, ponieważ skądinąd te poruszenia odróżniają się wyraźnie, gdyż jedno nie istnieje, gdy drugie powstaje, więc przywykliśmy ustanawiać podobną różnicę między następującymi po sobie momentami naszego życia świadomego: poruszenia wahadła rozkładają je niejako na części względem siebie zewnętrzne: stąd błędne pojęcie trwania wewnętrznego jednorodnego, analogicznego z przestrzenią, którego momenty jednakże następowałyby po sobie, nie przenikając się wcale. Lecz skądinąd, poruszenia wahadłowe, odróżniające się tylko tym, że jedno znika, gdy drugie się pojawia, korzystają niejako z wpływu, który wywarły na nasze życie świadome. Dzięki wspomnieniu, które świadomość utworzyła z ich całości, zachowują się one, następnie szeregują się <sup>1)</sup>: krótko mówiąc, tworzymy dla nich czwarty wymiar w przestrzeni, nazwany czasem jednorodnym, a który pozwala poruszeniu wahadło-

<sup>1)</sup> Autor nazywa to właśnie ekstensywnością: zbliżenie nierozciągliwego z rozciągliwym (Ob. Matière i Mémoire rozdz. IV. *(przyp. tłum.)*).

wemu, chociaż odbywającemu się na miejscu, nieograniczenie dodawać się do siebie samego.—Jeżeli teraz spróbujemy odróżnić w tym niezmiernie skomplikowanym działaniu to, co jest rzeczywiste od tego, co jest wyobrażone, otrzymamy, co następuje: Istnieje przestrzeń rzeczywista bez trwania, gdzie zjawiska ukazują się i znikają równocześnie z naszymi stanami świadomości; istnieje trwanie rzeczywiste, którego różnorodne momenty przenikają się, ale którego każdy moment może być zbliżony z pewnym momentem świata zewnętrznego jemu równoczesnym, a oddzielony od innych momentów na skutek tego zbliżenia. Z porównania tych dwóch rzeczywistości powstaje przedstawienie symboliczne trwania, wzięte z przestrzeni. Trwanie przybiera ułudną postać jednorodnego środowiska, a łącznikiem między temi dwoma członami, przestrzenią i trwaniem, jest równoczesność, którą możnaby określić jako przecięcie (intersection) czasu z przestrzenią. Poddając podobnemu rozbiorowi pojęcie ruchu, żywego symbolu trwania, pozornie jednorodnego, zmuszeni będziemy dokonać rozdziału tego samego rodzaju. Mówi się zwykle, że ruch ma miejsce w przestrzeni, a kiedy oświadcza się, że ruch jest jednorodny i podzielny, to ma się na myśli tę przestrzeń, jakgdyby przestrzeń można było mieszać z ruchem. Otóż, zastanowiwszy się głębiej, zobaczy się, że następujące po sobie pozycje poruszającego się ciała zajmują w istocie miejsce w przestrzeni, ale że działalność, za pomocą której przechodzi ono z miejsca na miejsce, działalność, zajmująca trwanie, a która jest rzeczywistością tylko dla widza świadomego, wymyka się przestrzeni. Nie mamy tu do czynienia z *rzeczą* ale z *postępem*; ruch, o ile jest przejściem od pewnego punktu do drugiego, jest syntezą umysłu, rozwojem psychicznym, a wskutek tego nierozciąglym. W przestrzeni istnieją tylko części przestrzeni, a w jakimkolwiek punkcie przestrzeni zwrócimy uwagę na poruszające się ciało, otrzymamy zawsze tylko jedną pozycję. Jeżeli świadomość postrzega co innego, niż pozycje, to dlatego, że sobie przypomina kolejne pozycje i robi z nich syntezę. Ale w jaki

sposób dokonywa ona syntezy tego rodzaju? Nie może tego uczynić przez uszeregowanie tych samych pozycji w środowisku jednorodnym, bo nowa synteza byłaby potrzebna do złączenia tych pozycji, i tak dalej bez końca. Zmuszeni więc jesteśmy przyjąć, iż tu ma miejsce synteza, że tak powiemy, jakościowa, stopniowa organizacja naszych kolejnych czuć jednych z drugimi, jedność podobna do jedności motywu muzycznego. Takim jest właśnie pojęcie ruchu, kiedy myślimy o nim samym, kiedy wydobywamy z ruchu niejako, ruchomość. Dla przekonania się o tym, dość wspomnieć na to, czego się doświadcza, spostrzegając nagle gwiazdę ruchomą: w tym ruchu niezmiernej szybkości, rozdział następuje sam z siebie między przebieżoną przestrzenią, ukazującą nam się pod postacią linii ognistej, a czuciem absolutnie niepodzielny ruch lub ruchomość. Szybki gość, dokonany przy zamkniętych oczach przedstawi się świadomości w formie czysto jakościowej, o ile się nie będzie myślało o przestrzeni przebieżonej. Krótko mówiąc, musimy odróżnić dwa elementy w ruchu: przebieżoną przestrzeń, i akt, za pomocą którego się ją przebiega, kolejne pozycje, i syntezę tych pozycji. Pierwszy z tych elementów jest ilością jednorodną, rzeczywistość drugiego znajduje się tylko w naszej świadomości; będzie to, do wyboru, jakość lub intensywność. Ale i tu jeszcze mamy do czynienia ze zjawiskiem endosmozy, połączeniem czucia czysto intensywnego ruchomości z przedstawieniem rozciągniętym przebieżonej przestrzeni. Z jednej strony, w istocie, przypisujemy ruchowi tę samą podzielność przestrzeni, którą on przebiega, zapominając, że możemy dzielić rzecz, ale nie akt;—a z drugiej, przyzwyczajamy się do odbijania tego samego aktu w przestrzeni, układania go wzdłuż linii, którą poruszające się ciało przebiega, do unieruchomienia go, słowem: jakgdyby to umiejscowienie *postępu* w przestrzeni nie prowadziło do twierdzenia, że nawet po za świadomością, przeszłość współlistnieje z terażniejszością!—Z tego pomieszania ruchu z przebieżoną przez poruszające się ciało przestrzenią powstały, naszym zdaniem, sofizmaty szkoły Eleac-

kiej; bo interwał między dwoma punktami jest podzielny do nieskończoności, i gdyby ruch składał się z podobnych co interwał części, nigdy interwał nie byłby przebyty. Ale prawda jest, że każdy z kroków Achillesa jest aktem prostym, niepodzielnym, i że po pewnej danej liczbie tych aktów Achilles wyprzedzi żółwia. Złudzenie Eleatów pochodzi stąd, że utożsamiają ten szereg aktów niepodzielnych i *sui generis* z przestrzenią jednorodną, stanowiącą ich podłoże. Ponieważ ta przestrzeń może być podzielona i na nowo złożona według jakiegokolwiek prawa, czują się upoważnieni do odtworzenia całego ruchu Achillesa, już nie krokami Achillesa, lecz krokami żółwia: na miejsce Achillesa ścigającego żółwia, podstawią w rzeczywistości dwa żółwie, stosujące się jeden do drugiego, dwa żółwie, skazujące się na wykonanie tego samego rodzaju kroków czy aktów równoczesnych w taki sposób, że się nigdy dosięgnąć nie mogą. Dlaczego Achilles prześciga żółwia? Dlatego, że każdy z kroków Achillesa i każdy z kroków żółwia, jako ruchy są niepodzielne, a jako przestrzeń, są wielkościami różnymi tak, że dodawanie nie omieszka wykazać, iż przebieżona przez Achillesa przestrzeń jest dłuższą od sumy przebieżonej przestrzeni przez żółwia, plus odstęp, którym początkowo żółw go wyprzedzał. Lecz tego Zenon nie bierze wcale pod uwagę, gdy odtwarza bieg Achillesa według tego samego prawa, co bieg żółwia, zapominając, że tylko przestrzeń sama podlega dowolnemu rozkładaniu i składaniu, a więc miesza przestrzeń z ruchem. — Nie uważamy więc za potrzebne przyjąć, nawet po bystrej i głębokiej analizie myśliciela naszych czasów <sup>1)</sup>, że spotkanie dwóch poruszających się ciał daje odchylenie między ruchem rzeczywistym, a ruchem wyobrażonym, między przestrzenią samą w sobie, a przestrzenią nieograniczenie podzieloną, między czasem konkretnym, a czasem abstrakcyjnym. Dlaczego uciekać się do hipotezy metafizycznej, choćby najgłębszej, co do istoty przestrzeni, czasu i ruchu, gdy bezpo-

---

<sup>1)</sup> Evellin. *Infini et quantité*. Paryż 1881.

średnia intuicja wskazuje nam, że ruch tkwi w trwaniu, a trwanie jest po za przestrzenią? Nie mamy potrzeby przypuszczać, że podzielność konkretnej przestrzeni ma granicę; możemy ją zostawić nieskończenie podzielną, bylebyśmy odróżnili równoczesne pozycje dwóch poruszających się ciał, znajdujących się rzeczywiście w przestrzeni, od ich ruchów, które nie mogą być w przestrzeni, ponieważ są trwaniem raczej, niż przestrzenią, jakością, a nie ilością. Mierzyć szybkość ruchu, jak zobaczymy, jest to poprostu, sprawdzać równoczesności; wprowadzić tę szybkość do obliczeń, jest to posługiwać się dogodnym środkiem dla przewidzenia równoczesności. To też matematyka jest w swoim prawie, o ile określa równoczesne pozycje Achillea i żółwia w pewnej danej chwili, albo jeżeli przypuszcza *a priori* spotkanie dwóch poruszających się ciał w jednym punkcie X, spotkanie, będące same równoczesnością. Lecz je przekracza, kiedy chce odtwarzać to, co wypełnia interwał dwóch równoczesności, lub co najmniej zmuszona jest, jaknajnieściej, rozważać powtórnie równoczesności; równoczesności nowe, których liczba, nieograniczenie wzrastająca, powinna ją ostrzec, że nie odtwarza się ruchu za pomocą nieruchomości, ani czasu za pomocą przestrzeni. Krótko mówiąc, podobnie jak w trwaniu jest jednorodnym tylko to, co nie trwa, mianowicie przestrzeń, gdzie szeregują się równoczesności, również element jednorodny ruchu, mianowicie przestrzeń przebyta, czyli nieruchomość, jest to, co do niego najmniej przypada.

Otóż z tego właśnie powodu, nauka zajmuje się czasem i ruchem tylko pod warunkiem uprzedniego wykluczenia z nich najważniejszego elementu jakościowego, — z czasu — trwania, z ruchu — ruchomości. Łatwo się o tym przekonać, rozważając znaczenie czasu, ruchu i szybkości w astronomji i mechanice.

Podręczniki mechaniki zapowiadają, że nie będą określać samego trwania, ale równość dwóch trwał: „Dwa interwale czasu są równe, głoszą, kiedy dwa ciała jednakie, postawione w okolicznościach jednakich w początku każdego

z tych interwali, i podlegające tym samym czynnościom i wpływom różnego rodzaju, przebiegną tę samą przestrzeń w końcu tych interwali“. Innemi słowy, zanotujemy oznaczoną chwilę, kiedy ruch się zaczyna, to jest równoczesność pewnej zmiany zewnętrznej z jednym z naszych stanów psychicznych; zanotujemy chwilę, kiedy ruch się kończy, to jest jeszcze jedną równoczesność; wreszcie zmierzmy przebieżoną przestrzeń, jedno jedyne, które w istocie mierzyć się daje. Niema więc tu mowy o trwaniu, a tylko o przestrzeni i równoczesnościach. Głosić, że pewne zjawisko będzie miało miejsce w przeciągu pewnego czasu  $t$ , to orzec, że świadomość zanotuje stąd dotąd, pewną liczbę  $t$  równoczesności pewnego rodzaju. I wyrazy „stąd dotąd“ nie powinny nas łudzić, bo interwał trwania istnieje tylko dla nas, i tylko z powodu wzajemnego przenikania się naszych stanów świadomości. Po za nami jest tylko przestrzeń, a tym samym równoczesności, o których nie można powiedzieć nawet, że obiektywnie następują po sobie, ponieważ wszelkie następstwo myśli się przez porównanie terażniejszości z przeszłością. — Najlepszym dowodem, że sam interwał trwania nie bierze się w rachubę z punktu widzenia naukowego, jest to, że gdyby wszystkie ruchy świata były dwa lub trzy razy prędsze, nie potrzebowałibyśmy nic zmienić w naszych formułach, ani w liczbach do nich wchodzących. Świadomość odczuwałaby niewyraźnie, i poniekąd jakościowo, tę zmianę, ale na zewnątrz nie byłoby tej zmiany, ponieważ ta sama liczba równoczesności występowałaby zawsze w przestrzeni. Zobaczymy później, że gdy astronom przepowiada zaćmienie naprzykład, to postępuje w następujący sposób: zmniejsza nieskończenie interwale trwania, pomijane przez naukę, i spostrzega wtedy, w bardzo krótkim przeciągu czasu, — w kilka sekund najwyżej — następstwo równoczesności, zajmujących kilka wieków dla świadomości konkretnej, zmuszonej do przeżywania tych interwali.

Dojdziemy do tego samego wyniku, rozbierając bezpośrednio pojęcie szybkości. Mechanika otrzymuje je za po-

średnictwem szeregu pojęć, których pochodzenie z łatwością da się odszukać. Stwarza ona najprzód pojęcie jednostajnego ruchu, przedstawiając sobie z jednej strony linię przebiegu AB pewnego poruszającego się ciała, a z drugiej strony zjawisko fizyczne, powtarzające się nieograniczenie w warunkach jednakich, na przykład spadek kamienia, spadającego zawsze z tej samej wysokości w tym samym miejscu. Jeżeli na linii AB oznaczone będą punkty M, N, P... osiągnięte przez poruszające się ciało w każdym z momentów, kiedy kamień dosięga ziemi, i jeżeli interwale AM, MN, NP... będą uznane za równe, to powie się, że ruch jest jednostajny: a jeden którykolwiek z tych interwali nazwany będzie szybkością poruszającego się ciała, byleby przyjęto za jedność trwania zjawisko fizyczne, wybrane jako wyraz porównania. Określa się więc szybkość jednostajnego ruchu bez odwoływania się do innych pojęć, prócz przestrzeni i równoczesności. — Pozostaje ruch zmienny, ten którego elementy AM, MN, NP... uznane były za nierówne z sobą. Żeby określić szybkość poruszającego się ciała A w punkcie M, dostatecznie wyobrazić sobie nieograniczoną liczbę poruszających się ciał  $A_1, A_2, A_3...$  wszystkie ożywione ruchem jednostajnym, a których szybkości  $v_1, v_2, v_3...$  ułożone we wzrastającym porządku naprzykład, odpowiadają różnym możliwym wielkościom. Wtedy zauważmy na linii przebiegu poruszającego się ciała A dwa punkty  $M'$  i  $M''$ , położone z jednej i z drugiej strony punktu M, ale bardzo do niego zbliżone. Jednocześnie kiedy to poruszające się ciało dosięga punktów  $M', M, M''$ , inne ciała dosięgają na swych linjach względnych punktów  $M'_1 M_1 M''_1, M'_2 M_2 M''_2...$  i t. d.; i z konieczności istnieć muszą dwa poruszające się ciała  $A_h$  i  $A_p$ , tak, że z jednej strony ma się  $M'M = M'_h M_h$ , a z drugiej strony  $MM'' = M_p M''_p$ . Wypadnie powiedzieć wtedy, że szybkość ciała A w punkcie M znajduje się między  $v_h$  i  $v_p$ . Nic jednak nie przeszkadza przypuścić, że punkty  $M'$  i  $M''$  są jeszcze bardziej zbliżone do punktu M, a wtenczas rozumie się, że trzeba zastąpić  $v_h$  i  $v_p$  przez dwie nowe szybkości  $v_j, v_n$ , jedna większa od  $v_h$ , druga mniejsza od  $v_p$ .

I w miarę jak będzie się zmniejszać interwale obydwu  $M'M$  i  $MM''$ , zmniejszać się będzie również różnica między dwiema szybkościami odpowiednich ruchów jednorodnych. Otóż, ponieważ dwa te interwale mogą zmniejszać się do zera, widocznie istnieje między  $V_j$  i  $V_n$  pewna szybkość  $V_m$ , której różnica między tą szybkością i  $V_h, V_j...$  z jednej strony,  $V_p, V_n...$  z drugiej, może stać się mniejszą od wszelkiej danej ilości. Ten to wspólny kres  $V_m$  nazwany będzie szybkością ciała  $A$  w punkcie  $M$ .—Otóż, w tym rozbiorze ruchu zmiennego, jako i w rozbiorze ruchu jednostajnego, mówi się tylko o przestrzeniach, już przebieżonych i o pozycjach równoczesnych, już osiągniętych. Mówiliśmy więc na pewnej podstawie, że jeżeli mechanika zatrzymuje z czasu tylko równoczesność, to z ruchu samego zatrzymuje tylko nieruchomość.

Ten wynik byłby przewidziany, gdyby zauważono, że mechanika opiera się z konieczności na równaniach, i że algebraiczne równanie wyraża zawsze fakt dokonany. Otóż istotą samą trwania i ruchu, takich jak się przedstawiają naszej świadomości, jest być ustawicznie w drodze tworzenia się: to też algebra będzie mogła wyrażać wyniki nabyte w pewnym momencie trwania, i pozycje, których dosięga pewne ciało w przestrzeni, ale nie samo trwanie i sam ruch. Napróżno powiększana będzie liczba równoczesności i pozycji, na mocy przypuszczenia interwali bardzo małych; napróżno nawet, dla zaznaczenia możliwości nieograniczonego powiększania liczby tych interwali, pojęcie różnicy zastąpiłone będzie pojęciem różniczkowym: matematyka zawsze weźmie za punkt wyjścia kres interwalu, choćby go sobie wyobrażała najmniejszym. Co do samego interwalu, co do trwania i co do ruchu jednym słowem, pozostają one z konieczności po za równaniem. Bo trwanie i ruch są syntezami umysłu, a nie rzeczami; bo jeżeli poruszające się ciało zajmuje kolejno punkty linji, to ruch nie ma nic wspólnego z tą linją; bo wreszcie, jeżeli pozycje, zajmowane przez poruszające się ciało zmieniają się wraz z rozmaitemi momentami trwania, jeżeli nawet poruszające się ciało stwarza momenty różne

przez to samo, że zajmuje rozmaite pozycje, to trwanie, we właściwym tego słowa znaczeniu, nie ma momentów jednacych, zewnętrznych wzajemnie, bo jest zasadniczo różnorodny względem siebie samego, niepodzielny i bez żadnej analogji z liczbą.

Z tego rozbioru wynika, że tylko przestrzeń jest jednorodna, że rzeczy w przestrzeni stanowią wyraźną wielość, i że każda wyraźna wielość otrzymuje się wskutek rozwijania się w przestrzeni. Wynika również, że w przestrzeni niema ani trwania, ani następstwa, w znaczeniu, w jakim je świadomość ujmuje: każdy, z tak zwanych, kolejnych stanów świata zewnętrznego istnieje sam jeden, a wielość tych stanów jest rzeczywistością tylko dla świadomości zdolnej zachować je najpierw, szeregować je następnie przez uzewnętrznianie jednych w stosunku do innych. Jeżeli je zachowuje, to dlatego, że te różne stany świata zewnętrznego powodują zjawiska świadomości przenikające się, nieznacznie organizujące się wzajem i łączące przeszłość z teraźniejszością na skutek tejże solidarności. Jeżeli świadomość je uzewnętrznia jedne w stosunku do innych, to dlatego, że myśląc następnie o ich zasadniczej różnicy (jeden znika, kiedy drugi powstaje), spostrzega je pod postacią wyraźnej wielości, co znaczy, że je szereguje w przestrzeni, gdzie każdy z nich istniał osobno. Przestrzeń zużytkowana w ten sposób jest mianowicie tym, co nazywają jednorodnością czasu.

Ale jeszcze inny wniosek da się wyprowadzić z tego rozbioru: mianowicie, że wielość stanów świadomości, wzięta w swej pierwotnej czystości, nie ma żadnego podobieństwa z wielością wyraźną, która tworzy liczbę. Jest to, jak już mówiliśmy, wielość jakościowa. Krótko mówiąc, musimy przyjąć dwie postacie wielości, dwa możliwe znaczenia słowa rozróżniać, dwa pojmowania różnicy między *tym samym a innym*, jedno jakościowe, drugie ilościowe. Albo ta wielość, to rozróżnianie, ta różnorodność zawierają liczbę tylko „in potentia“, jakby powiedział Arystoteles: bo rozróżnianie, którego dokonywa świadomość, jest jakościowe, bez zamiaru ob-

liczania tych jakości, a nawet przedstawiania ich jako *wielu*; będzie to więc wielość bez ilości. Albo znów przeciwnie, chodzi o wjęłość członów, które się liczą, lub które wyobrażamy sobie, jako mogące się liczyć, a wtenczas myśli się o możliwości uzewnętrznienia ich wzajemnego: rozwija się je w przestrzeni. Niestety, przywykliśmy tak bardzo do objaśniania tych dwóch znaczeń jednego słowa jedno przez drugie, a nawet do spostrzegania jednego w drugim, że doświadczamy niepokonanej trudności w ich rozróżnianiu, a przynajmniej w wyrażaniu tego rozróżnienia mową. I tak, mówiliśmy, że wiele stanów świadomości organizuje się wzajem, przenika się, wzbogaca się coraz więcej, a tym sposobem może spowodować w pewnym ja nieświadomym przestrzeni, poczucie trwania czystego; ale, już przez samo użycie wyrazu „wiele“, wyodrębniliśmy te stany jedne od innych, słowem uszeregowaliśmy je; a przez wyraz, którego musieliśmy użyć, zdradziliśmy głęboko zakorzenione w nas przyzwyczajenie rozwijania czasu w przestrzeni. Zapożyczamy z konieczności od obrazu tego rozwijania już skutecznione go wyrazów, mających oddać stan duszy jeszcze nie uskutecznionej: wyrazy te więc zawierają w sobie błąd zasadniczy, a przedstawienie wielości bez pomocy liczby i przestrzeni, chociaż oczywiście dla myśli wnikałej w siebie i abstrahującej, nie da się wyrazić w potocznym sposobie myślenia. A jednak samo pojęcie wielości wyraźnej nie da się utworzyć bez równoległego zwrócenia uwagi na to, co nazwaliśmy wielością jakościową. Kiedy liczymy wyraźnie jedności, szeregując je w przestrzeni, czyż równoległe z tym dodawaniem, którego części jednakie rysują się na tle jednorodnym, nie dokonywa się w głębiach duszy proces organizacji tych jedności z sobą, proces czysto dynamiczny, dość analogiczny z przedstawieniem czysto jakościowym, jakie odczuwające kowadło miaoby o wzrastającej liczbie razów młota? W tym znaczeniu można by prawie powiedzieć, że każdej liczbie, w powszednim użyciu, odpowiada pewien równoważnik wzruszeniowy. Kupcy wiedzą o tym dobrze, i zamiast oceniać wartość przedmiotów

przez okrągłą liczbę franków, oznaczają cyfrę tuż ją poprzedzającą, dopisując następnie dostateczną liczbę centymów. Krótko mówiąc, proces liczenia jedności i tworzenia z nich wielości wyraźnej przedstawia się pod podwójną postacią: z jednej strony przypuszczamy, że te jedności są jednakie, a wyobrazić je jako takie możemy tylko szeregując je w jednorodnym środowisku; skądinąd zaś trzecia jedność naprzykład, dodana do dwóch innych, odmienia istotę, postać i jakgdyby rytm całości: bez tego wzajemnego przenikania się i tego postępu poniekąd jakościowego, dodawanie nie byłoby możliwe. — A więc dzięki jakości, którą ilość przedstawia, tworzymy pojęcie ilości bez jakości.

Stąd oczywistym się staje, że, po za przedstawieniem symbolicznym, czas dla naszej świadomości nie może przybrać postaci środowiska jednorodnego, gdzieby części pewnego następstwa uzewnętrzniały się jedne w stosunku do innych. Dochodzimy jednak do takiego przedstawienia w sposób naturalny przez sam fakt, że, w serji części jednakich, każdy z członów przedstawia się naszej świadomości pod podwójną postacią: raz, jako zawsze jednaki z sobą, gdy mamy na myśli jednakowość przedmiotu zewnętrznego, drugi raz swoiście, ponieważ dodanie tego człona do innego wywołuje nową organizację całości. Stąd możliwość rozwijania w przestrzeni, w formie wielości liczebnej, tego co nazwalibyśmy wielością jakościową, i uważania jednej za równoważnik drugiej. Otóż, nigdzie ten proces podwójny nie dokonywa się z taką łatwością, jak w postrzeżeniu zjawiska zewnętrznego, nieznanego samo w sobie, które przybiera dla nas postać ruchu. Tu właśnie mamy szereg części jednakich, ponieważ będzie zawsze to samo poruszające się ciało; ale skądinąd synteza, dokonana przez naszą świadomość między pozycją aktualną a tym, co pamięć nasza nazywa poprzednimi pozycjami, powoduje przenikanie się tych obrazów wzajemne, uzupełnianie się ich wzajemne i przedłużanie ich niejako wzajemne. To też głównie za pośrednictwem ruchu trwanie przybiera formę środowiska jednorodnego, a czas odbija się

w przestrzeni. Ale, w braku ruchu, każde powtórzenie pewnego zjawiska zewnętrznego, wyraźnie zaznaczonego, poddałoby świadomości ten sam sposób przedstawienia. I tak, kiedy słyszymy szereg razów młota, dźwięki tworzą brzmienie niepodzielne, o ile są czuciami czystymi i stanowią jeszcze to, co nazwaliśmy postępowaniem dynamicznym: ale, wiedząc, że ta sama przyczyna obiektywna działa, dzielimy ten postęp na okresy jednakie, które uważamy wtedy za tożsame; a ta wielość członów tożsamych, dająca się wyobrazić tylko przez rozwinięcie ich w przestrzeni, doprowadza nas z konieczności do pojęcia czasu jednorodnego, obrazu symbolicznego rzeczywistego trwania. Słowem, nasze ja styka się ze światem zewnętrznym powierzchnią swoją; nasze czucia kolejne, chociaż zlewają się z sobą, zachowują jednak coś z tej zewnętrzności obopólnej, znamionującej obiektywnie ich przyczyny; i dlatego też nasze życie psychologiczne powierzchowne rozwija się w środowisku jednorodnym, którego przedstawienie nie kosztuje nas zbytniego wysiłku. Ale symboliczny charakter tego przedstawienia staje się tym widoczniejszy, im bardziej wnikamy w głębie świadomości: nasze ja wewnętrzne, to które odczuwa i unosi się, to które wybiera i postanawia, jest siłą, której stany i odmiany przenikają się wzajem, i z chwilą, gdy się je wyodrębnia, żeby je rozwinąć w przestrzeni, podlegają głębokiemu przeinaczeniu. Ponieważ jednak to ja głębsze stanowi tę samą osobowość z naszym ja powierzchownym, więc zdają się one nieodzownie trwać w ten sam sposób. A ponieważ przedstawienie stałe pewnego zjawiska obiektywnego jednakiego, które się powtarza, dzieli nasze życie psychologiczne powierzchowne na części wzajemnie zewnętrzne, to momenty w ten sposób wyznaczone, wyznaczają z kolei różne odcinki w niepodzielnym dynamicznym postępie naszych stanów świadomości więcej osobistych. Tak więc odbija się, tak więc sięga aż do głębi świadomości ta zewnętrzność obopólna przedmiotów materialnych, spowodowana szeregowaniem ich w przestrzeni; powoli czucia nasze oddzielają się od siebie, podobnie do przyczyn zewnętrznych, które je wywołują, a uczu-

cia lub myśli podobnie do czuć, które są im współczesne. — W jaki sposób nasze zwykłe pojmowanie trwania jest zależne od stopniowego wtargnięcia przestrzeni w dziedzinę świadomości czystej najlepiej świadczy to, że aby odjąć naszemu ja zdolność postrzeżenia czasu jednorodnego, wystarcza usunąć tę warstwę powierzchniową zjawisk psychicznych, których ono używa jako swej normy. Sen właśnie stawia nas w tych warunkach: bo sen, zwalniając tętno czynności organicznych, przedewszystkiem odmienia powierzchnię łączności między moim ja a zewnętrznymi rzeczami. Nie mierzymy wtedy już trwania, ale je odczuwamy; przestaje ono być ilością a powraca znów do stanu jakościowego; nie stosujemy już oceny matematycznej do upłynionego czasu, lecz zastępuje ją niewyraźny instynkt, zdolny, jak każdy instynkt do popełnienia grubych pomyłek, ale również i do działania z nadzwyczajną pewnością. Nawet na jawie codzienne doświadczenie powinnyby nas nauczyć odróżniania trwania-jakości, które świadomość odczuwa bezpośrednio, które zwierzę prawdopodobnie postrzeża, od czasu niejako zmaterjalizowanego, czasu, który stał się ilością przez rozwinięcie go w przestrzeni. W chwili, kiedy piszę te wyrazy, zegar w sąsiedztwie bije godzinę; ale słuch mój roztargniony chwyta dźwięk dopiero po wielokrotnych uderzeniach; nie były one zatym przezemie liczone. A tymczasem wystarczy natężyć myśl wstecz, żeby uchwycić sumę czterech uderzeń, i dodać do tych, które obecnie słyszę. Jeżeli teraz wniknę w siebie i zastanowię się nad tym, co zaszło, spostrzegę, że pierwsze cztery dźwięki uderzyły mój słuch, a nawet odbiły się w mojej świadomości, ale że czucia wywołane przez każde z nich zamiast uszeregować się, zlały się z sobą w ten sposób, że nadały całości postać własną, zrobiły z niej jakgdyby pewnego rodzaju motyw muzyczny. Żeby oszacować liczbę poprzednich uderzeń, próbowałem odtworzyć ten motyw w myśli; wyobraziłem sobie jedno uderzenie, potem drugie, potem trzecie i dopóki nie doszedłem do czwartego odczuwałem, że całość zjawiska różniła się jakościowo. Wyobraźnia więc moja

na swój sposób stwierdzała następstwo czterech uderzeń, ale w zupełnie inny sposób, niż dodawanie, i bez pośrednictwa obrazu uszeregowanych wyraźnie członów. Krótko mówiąc, liczba uderzeń była postrzeżona jako jakość, a nie jako ilość; w ten to sposób przedstawia się trwanie bezpośredniej świadomości i zachowuje tę postać, dopóki nie ustąpi miejsca symbolicznemu przedstawieniu, wziętemu z przestrzeni. — Rozróżnijmy więc, na zakończenie, dwie formy wielości, dwie różne oceny trwania, dwie postacie życia świadomego. Pod trwaniem jednorodnym, symbolem przestrzennym rzeczywistego trwania, głębsza psychologia odnajdzie trwanie, którego momenty różnorodne przenikają się, odnajdzie pod wielością liczebną stanów świadomości, wielość jakościową; pod naszym ja o konturach wyraźnie zarysowanych, nasze ja, gdzie następstwo wymaga procesu zlania i organizacji. Lecz najczęściej zadawaliśmy się pierwszym, to jest cieniem naszego ja, odbitym w przestrzeni jednorodnej. Świadomość, niepokojona ciągłym pragnieniem rozróżniania, zastępuje rzeczywistość symbolem, lub spostrzega rzeczywistość tylko po przez symbol. Ponieważ to ja, w ten sposób załamane, a przez to rozdzielone, nadaje się nieskończenie lepiej do wymagań życia społecznego w ogóle, a do mowy w szczególności, woli je i stopniowo traci z widoku ja podstawowe.

Żeby odnaleźć to ja podstawowe, takim jakimby je spostrzegała świadomość pierwotna, potrzebne jest niezmiernie natężenie umysłu, które oddzieliłoby zjawiska psychologiczne wewnętrzne i żywotne od ich obrazu najpierw załamanego potem ustalonego w przestrzeni jednorodnej. Innymi słowy, nasze postrzeżenia, czucia, wzruszenia, pojęcia przedstawiają się nam pod podwójną postacią: jedna jasna, dokładna, ale nieosobowa, druga niewyraźna, nieskończenie ruchoma i nie dająca się wyrazić, bo mowa nie mogłaby jej ująć, nie unieruchomiwszy zarazem, ani przystosować do swej banalnej formy, żeby jej nie uogólnić. Jeżeli dojdziemy do rozróżnienia dwóch form wielości, dwóch form trwania, jasnym się stanie, że każde zjawisko świadomości, wzięte osobno, będzie

musiało przybrać odmienną postać, zależnie od tego, czy się je rozważa jako wielość wyraźną, czy jako wielość niewyraźną, w czasie-jakości, w którym się tworzy, lub w czasie ilości, w którym się odbija.

Kiedy się przechadzam na przykład po raz pierwszy po mieście, w którym mam zamiar mieszkać, rzeczy otaczające wywierają na mnie jednocześnie wrażenie mające trwać i wrażenie ustawicznie się zmieniające. Codzień spostrzegam te same domy, a ponieważ wiem, że to są te same przedmioty, oznaczam je zawsze tym samym mianem i wyobrażam sobie również, że ukazują mi się zawsze jednakowo. Wszelako, jeżeli, po dość długim upływie czasu, sięgnę myślą do wrażenia, które odczuwałem podczas pierwszych lat mego pobytu, zadziwi mnie szczególna zmiana, niewytłumaczona, a przede wszystkim nie dająca się wyrazić, która się we mnie dokonała. Zda się, że te przedmioty, ustawicznie przezemnie spostrzegane i malujące się ciągle w umyśle moim, wzięły w końcu coś z mojego świadomego istnienia, że żyły jak ja, jak ja się zestarzały. Nie jest to czyste złudzenie, bo gdyby wrażenie dzisiejsze było absolutnie jednakie z wczorajszym, jakaż byłaby różnica między postrzeżeniem a rozpoznawaniem, między uczeniem się a przypominaniem sobie? Jednakże na różnicę tę większość nie zwraca uwagi; spostrzeżona będzie dopiero, gdy ktoś nas o niej uprzedzi i gdy na skutek tego wnिकniemy w głąb siebie. A to z powodu, że nasze życie zewnętrzne i niejako społeczne ma więcej praktycznego dla nas znaczenia od naszego istnienia wewnętrznego i indywidualnego. Dążymy instynktownie do ustalania naszych wrażeń, żeby móc je oddać w mowie. Stąd wynika, że mieszamy samo uczucie, będące ustawicznym stawianiem się z jego zewnętrznym przedmiotem stałym, a szczególnie z słowem, które ten przedmiot wyraża. Jak upływające trwanie naszego ja ustala się przez odbicie w jednorodnej przestrzeni, tak znów nasze wrażenia, bezustanku zmieniające się, zależne od zewnętrznego przedmiotu, który je powoduje, przejmują od niego jego wyraźne zarysy i nieruchomość.

Nasze czucia proste, rozważane w pierwotnym swym stanie, przedstawiają jeszcze mniej stałości. Pewien smak, pewien zapach, lubiane gdy byłem dzieckiem, obecnie wzbudzają we mnie wstręt. Tymczasem nazywam je podobnie i mówię tak, jakgdyby zapach i smak zostały jednakie, a tylko upodobania moje były zmienione. Ustalam więc to czucie, a kiedy zmienność jego staje się tak oczywistą, że nie mogę jej zaprzeczyć, wydobywam zeń tę zmienność, żeby dać jej osobną nazwę i ustalić, z kolei, pod postacią *smaku*. Lecz rzeczywistość nie ma ani czuć jednakich, ani wielorakich smaków; bo czucia i smaki przedstawiają mi się jako *rzeczy*, jeżeli je wyodrębnię i dam im nazwę, a w duszy ludzkiej są tylko *postępy*. Należy więc powiedzieć, że każde czucie, powtarzając się, ulega zmianie, i jeżeli nie dostrzegam tej zmiany z dnia na dzień, to dlatego, że spostrzegam ją po przez przedmiot, który ją powoduje, po przez słowo, które je wyraża. Ten wpływ mowy na czucie jest głębszy, niż w ogóle myślą. Mowa nie tylko każe nam wierzyć w niezmiennność naszych czuć, ale nieraz wprowadza nas w błąd co do charakteru doświadczanego czucia. I tak, kiedy jem owoc, zachwalany, jako wyborny, nazwa jego wraz z towarzyszącą mu pochwałą, staje pomiędzy moim czuciem a moją świadomością; będę wierzył, że jest smaczny, choć najmniejsze natężenie uwagi dowiedzie mi, że jest przeciwnie. Krótko mówiąc, słowo o zarysach wyraźnych, słowo brutalne, wchłaniające w siebie, co jest stałego, ogólnego a zatym nieosobowego w czuciach ludzkości, tłumi, a co najmniej pokrywa, delikatne i ulotne wrażenia naszej indywidualnej świadomości. Żeby walczyć równą bronią, powinnyby się one wyrażać dokładnymi słowy; ale te słowa zaledwie ukształtowane, stanęłyby na przeciw czucia, z którego powstały, i utworzone, żeby dać świadectwo niestałości czucia, narzuciłyby mu swą własną nieruchomość.

To stłumienie bezpośredniej świadomości nie występuje nigdzie z większą oczywistością, niż w zjawiskach uczuciowych. Gwałtowna miłość, melancholja głęboka ogarniają

duszę całą: tysiączne, różnorodne pierwiastki zlewają się, przenikają się wzajem bez wyraźnych zarysów, bez najmniejszej dążności do uzewnętrznienia się jedne w stosunku do innych; w tym właśnie tkwi ich oryginalność. Przekształcają się natychmiast, gdy zaczynamy odróżniać w tej masie niewyraźnej wielość liczebną; a cóż dopiero w razie, gdy je rozwiniemy, wyodrębnimy w tym jednorodnym środowisku, które możemy już teraz nazwać, do woli, czasem lub przestrzenią? Przed chwilą każdy z nich zabarwiał się nieuchwytnym kolorytem środowiska, w którym się znajdował: obecnie jest on bezbarwny i gotów otrzymać nazwę. Samo uczucie jest istotą, która żyje, rozwija się, a więc zmienia się ustawicznie; inaczej nie byłoby zrozumiałym, że prowadzi nas stopniowo do postanowienia: nasze postanowienie byłoby natychmiastowe. Ale ono żyje, ponieważ trwanie, w którym się rozwija, jest trwaniem o momentach, przenikających się wzajem: wyodrębniwszy te momenty, rozwinąwszy czas w przestrzeni, pozbawiliśmy uczucie żywotności i barwy. Stajemy więc wobec cienia własnego: zdawało nam się, że poddaliśmy analizie uczucie nasze, a w rzeczywistości podstawiliśmy mu szereg stanów martwych wyrażonych słowami, z których każdy stanowi element ogólny, a zatym osad nieosobowy wrażeń całego społeczeństwa w pewnym danym wypadku. I dlatego to roztrząsamy te stany i stosujemy do nich prostą naszą logikę: wyodrębniwszy jedne od innych, zamieniliśmy je przez to samo na rodzaje i przygotowaliśmy do przyszłej dedukcji. A jeżeli teraz jaki śmiały romansopisarz zniweczy starannie usnutą tkaninę naszego ja konwencjonalnego, pokaże nam pod tą pozorną logiką, podstawową niedorzeczność, pod tym szeregiem stanów prostych, nieskończone przenikanie tysiąca różnorodnych wrażeń, które w chwili, gdy je nazwiemy, już istnieć przestają, to unosić się nad nim będziemy, mówiąc, że nas znał lepiej od nas samych. Ale nic z tego. Tym samym, że rozwija nasze uczucie w jednorodnym czasie i określa jego elementy słowami, tym samym znów on z kolei przedstawia nam cień

tego uczucia: tylko ustawił ten cień w taki sposób, żebyśmy mogli zauważyć, jak niezwykłą i nielogiczną jest istota przedmiotu, który go odbija; zachęcił nas do zastanowienia się nad nim, kładąc w ten zewnętrzny wyraz coś z tego przeciwieństwa, coś z tego wzajemnego przenikania, które stanowi samą istotę określonych elementów. Zachęceni przez niego, usunęliśmy na chwilę zasłonę, znajdującą się między naszą świadomością a nami. Postawił nas wobec samych siebie.

Doświadczylibyśmy tej samej niespodzianki, gdybyśmy łamiąc ramy mowy, usiłowali schwycić myśli nasze w stanie pierwotnym i takiemi, jakieby je nasza świadomość, oswobodzona od natręctwa przestrzeni, spostrzegła. To rozłączanie podstawowych elementów myśli, prowadzące do abstrakcji, przedstawia za dużo dogodnych stron, żebyśmy się mogli bez niego obyć w życiu codziennym, a nawet w dyskusji filozoficznej. Ale gdy wyobrażamy sobie, że te rozłączone elementy są tym właśnie, co wchodziło w osnowę myśli konkretnej, gdy, zastępując przenikanie się wzajemne elementów rzeczywistych przez szeregowanie ich symboli, usiłujemy odtworzyć trwanie za pomocą przestrzeni, popaść musimy niezawodnie w błędy asocjacionizmu. Nie będziemy się zatrzymywali na tym ostatnim punkcie; poddamy go ścisłemu rozbirowi w następnym rozdziale. Obecnie niech nam wystarczy powiedzieć, że ten namiętny zapach, z którym bronimy pewnych kwestji świadczy dostatecznie, że umysł nasz ma swoje instynkty: a jakże inaczej wytłumaczymy te instynkty, jeżeli nie przez wspólny impuls dany wszystkim naszym myślom, to jest przez ich przenikanie wzajemne? Przekonania, do których największą przywiązujemy wagę są te, z których najtrudniej zdajemy sobie sprawę; a same powody, które służą do ich usprawiedliwienia, rzadko są tym, co nas zniewoliło do ich przyjęcia. W pewnym znaczeniu przyjęliśmy je bez powodu, bo wartość ich w naszych oczach stanowił ich odcień, odpowiadający ogólnemu kolorytowi wszystkich innych naszych myśli, bo zobaczyliśmy w nich odrazu coś z siebie samych. To też w umyśle naszym nie będą

miały one tej banalnej formy, którą przybiorą, gdy się je uzewnętrznia dla wyrażenia ich słowami: a choć inne umysły nazwą je podobnie, wcale nie będą one tym samym. Coprawda każde z nich żyje na podobieństwo komórki w organizmie; wszystko, co zmienia ogólny stan naszego ja, zmienia je również. Tylko, gdy komórka zajmuje pewien oznaczony punkt w organizmie, myśl nasza prawdziwa wypełnia całą naszą jaźń. Zresztą nie wszystkie nasze myśli wcielają się do masy naszych stanów świadomości. Wiele z nich pływa na powierzchni, jak liście martwe na wodzie stawu. Rozumiemy przez to, że nasz umysł, gdy zwraca na nie uwagę, zastaje je zawsze w stanie pewnego stanu nieruchomości, jakgdyby były zewnętrzne w stosunku do niego. Z tej liczby są myśli, które nabywamy zupełnie gotowe i które w nas pozostają, nie zespalać się nigdy z naszym jestestwem, albo znów myśli, których nie staraliśmy się podtrzymać a które wskutek tego zaniedbania ulotniły się. Jeżeli w miarę oddalania się od warstw głębokich naszego ja, stany świadomości dążą coraz bardziej do formy wielości liczebnej i do rozwijania się w przestrzeni jednorodnej, to właśnie dlatego, że nasze stany świadomości, stając się coraz bardziej martwymi, przyjmują formę coraz więcej nieosobową. Nie można się więc dziwić, że tylko pojęcia najmniej nam przyswojone, mogą być całkowicie wyrażone słowami; do tych tylko, jak to później zobaczymy, stosuje się teoria asocjacionizmu. Zewnętrzne względem siebie, utrzymują one ze sobą stosunki, które nie uwzględniają ich wewnętrznej istoty, stosunki, które podporządkowywać można: dla tego mówi się o nich, że kojarzą się przez zetknięcie lub przez jaką rację logiczną. Ale, jeżeli sięgając pod powierzchnię zetknięcia się naszego ja z rzeczami zewnętrznymi, wnikniemy w głąb naszego umysłu, zorganizowanego i żywotnego, znajdziemy się wobec sumowania, a raczej wobec wewnętrznego zlania się wielu pojęć, które, skoro będą rozłączone, zdają się wykluczać wzajemnie, jako człony logicznie sprzeczne. Najdziwaczniejsze sny, gdzie dwa obrazy pokrywają się wzajemnie, przedsta-

wiając nam na raz, jako dwie osoby różne, jedną w rzeczywistości, dadzą słabe wyobrażenie o przenikaniu się wzajemnym pojęć na jawie. Wyobrażnia śniącego, wyodrębniona od świata zewnętrznego, odtwarza w prostych obrazach i przeinacza na swój sposób nieustającą pracę myśli, osnutą na pojęciach, a dokonywającą się w głębszych warstwach życia intelektualnego.

Tak więc przez zgłębienie zjawisk wewnętrznych sprawdzi się i objaśni zasada, którą wygłosiliśmy zaraz na początku: życie świadome przedstawia się pod podwójną postacią, zależnie od tego, czy spostrzegamy je bezpośrednio, czy przez załamanie po przez przestrzeń. — Głębokie stany świadomości, rozważane same w sobie, nie mają nic wspólnego z liczbą; są czystą jakością; zlewają się w ten sposób, że nie można powiedzieć, czy są jednością, czy wielością, ani rozpatrywać je nawet z tego punktu widzenia, gdyż zostaną przeinaczone natychmiast. Trwanie tedy, które tworzą, jest trwaniem o momentach, nie przedstawiających wielości liczebnej: chcieć scharakteryzować te chwile, orzekając, że jedne zachodzą na inne, to rozróżniać je w dalszym ciągu. Gdyby każdy z nas żył życiem czysto indywidualnym, gdyby nie było ani społeczeństwa, ani mowy, czy świadomość nasza mogłaby uchwycić serię stanów wewnętrznych w tej niewyraźnej formie? Niezupełnie, bez wątpienia, ponieważ zachowalibyśmy pojęcie jednorodnej przestrzeni, gdzie przedmioty rozróżniają się wzajem wyraźnie, i ponieważ wygodniej nam jest szeregować w podobnym środowisku, w celu sprowadzenia ich do prostszych wyrażeń, te poniekąd mgliste stany, które uderzają zrazu wzrok naszej świadomości. Ale też, zauważmy to dobrze, intuicja przestrzeni jednorodnej jest już dążeniem do życia społecznego. Zwierzę, prawdopodobnie, nie przedstawia sobie, tak jak my, po za swojemi wrażeniami, świata zewnętrznego, odcinającego się wyraźnie od niego, świata, który byłby wspólną własnością wszystkich istot świadomych. To właśnie dążenie, na mocy którego przedstawiamy

sobie wyraźnie tę zewnętrzną rzecz i tę jednorodność ich środowiska, skłania nas do życia społecznego i do mowy. W miarę coraz pełniejszego urzeczywistniania się warunków życia społecznego, prąd, unoszący nasze stany świadomości od wewnątrz ku zewnątrz staje się tym wyraźniejszy: powoli stany te przetwarzają się w przedmioty lub w rzeczy: oddzielają się nie tylko od siebie, ale i od nas. Wówczas spostrzegamy je tylko w środowisku jednorodnym, gdzie ustaliliśmy ich obraz, i po przez słowo, które im udziela swego banalnego kolorytu. W ten sposób tworzy się drugie ja, pokrywające pierwsze — ja, którego istnienie składa się z odrębnych momentów, którego stany oddzielają się wzajemnie i dają się bez trudu wyrazić słowami. Niech nam jednak nie zarzucają, że podwajamy osobę, że wprowadzamy pod inną postacią tę wielość liczebną, którą zrazu wykluczaliśmy. To samo ja, które spostrzega odrębne stany, gdy natęży bardziej uwagę, spostrzeże te stany, zlewające się z sobą, jak płatki śniegu pod wpływem dotyku ręki. I, co prawda, ze względu na mowę, w jego interesie leży, żeby nie wprowadzać zamętu tam, gdzie porządek panuje, i żeby nie mącić tego rozumnego ukształtowania stanów niejako nieosobowych, przez które przestał tworzyć „państwo w państwie“. Życie wewnętrzne o momentach wyodrębnionych, o stanach wyraźnie zaznaczonych, odpowiada bardziej wymaganiom życia społecznego. Nawet, pobieżna psychologia będzie mogła się zadowolnić opisywaniem takiego życia bez popełnienia błędu, wszelako pod warunkiem, że ograniczy się do rozbioru zjawisk już dokonanych, a pominie sposób ich tworzenia. — Ale, jeżeli psychologia ta, przechodząc od statyki do dynamiki, odniesie się do zjawisk tworzących się tak samo, jak do zjawisk już dokonanych, jeżeli przedstawi nam nasze ja konkretne i żywotne, jako kojarzenie się części, które, odrębne jedne w stosunku do innych, szeregują się w środowisku jednorodnym, to spotka się z nieprzewyższonymi trudnościami. Trudności te będą powiększały się w miarę większych wysiłków, których użyje, żeby je rozwiązać, bo

wszystkie te wysiłki będą zarysowywały coraz bardziej niedorzeczność podstawowej hipotezy, na mocy której rozwijano czas w przestrzeni i ustawiano następstwo w samym łonie równoczesności.—Zobaczymy, że sprzeczności, towarzyszące zagadnieniom przyczynowości, wolności, słowem—osobowości, tu mają swe źródła, i że, aby je usunąć, wystarczy zastąpić symboliczne wyobrażenie naszego ja, naszym ja rzeczywistym, naszym ja konkretnym.

---

## ROZDZIAŁ TRZECI.

### O organizacji stanów świadomości. Wolna wola.

Nie trudno pojąć, dlaczego sprawa wolności doprowadza do starcia dwa przeciwne systematy filozofji przyrody: mechanizm i dynamizm. Dynamizm bierze, jako punkt wyjścia, pojęcie działalności wolnej, dostarczonej mu przez świadomość, a dochodzi stopniowo, rozbiegając to pojęcie, do przedstawienia bezwładności: przyznaje więc chętnie z jednej strony siłę wolną, z drugiej materję, rządzoną prawami. Mechanizm zaś postępuje odwrotnie. Osnowy, z których tworzy syntezę, uważa za rządzone prawem konieczności, a chociaż dochodzi do coraz bogatszych wniosków, coraz trudniej dających się przewidzieć, coraz więcej przypadkowych na pozór, nie wychodzi jednak z ciasnego kręgu konieczności, w którym się początkowo zamknął. — Zgłębiwszy te dwa pojmowania przyrody, zobaczymy, że opierają się na dwóch dość różnych hipotezach, tyjących się stosunków prawa do rządzonego nim zjawiska. W miarę jak dynamista sięga wzrokiem wyżej, zdaje się on spostrzegać zjawiska, wymykające się coraz bardziej z pod nacisku prawa: zamienia więc zjawisko na bezwzględną rzeczywistość, a prawo na wyrażenie mniej lub więcej symboliczne tej rzeczywistości. Przeciwnie mechanizm odróżnia w poszczególnym zjawisku pewną liczbę praw, których ono stanowiłoby poniekąd punkt przecięcia; w tej

hipotezie prawo staje się podstawową rzeczywistością. — Gdyby teraz kto dochodził, dlaczego jedni przypisują zjawisku, a drudzy prawu wyższą rzeczywistość, to, zdaje nam się, że doszedłby do wniosku, iż mechanizm i dynamizm rozumieją wyraz „prosty“ w dwóch bardzo odmiennych znaczeniach. Dla pierwszego jest prostą każda zasada, której skutki mogą być przewidziane a nawet mogą być obliczone: pojęcie bezwładności staje się wówczas, przez samo określenie, prostsze od pojęcia wolności, to co jest jednorodne prostsze od różnorodnego, to co jest abstrakcyjne prostsze od konkretnego. Dynamizm zaś stara się nie tyle o ustanowienie między pojęciami jak najwygodniejszego porządku, ile o znalezienie ich rzeczywistego pochodzenia; często, w istocie, mniemane proste pojęcie—to, które mechanizm uważa za pierwotne,—otrzymane zostało przez zlanie się kilku pojęć bogatszych, zdających się od niego pochodzić, a w rzeczywistości neutralizujących się wzajem w tym zlaniu samym, na podobieństwo ciemności, która powstaje z krzyżowania się dwóch światła. Z tego punktu widzenia pojęcie samoistności jest niezaprzeczenie prostsze od pojęcia bezwładności, gdyż to pojęcie bez poprzedniego nie dałoby się ani wyobrazić, ani określić, gdy tymczasem pojęcie samoistności wystarcza samo przez się. Każdy z nas, w istocie, ma poczucie bezpośrednie, rzeczywiste czy ułudne, swojej samoistności, bez żadnej potrzeby mieszania doń pojęcia bezwładności. Ale żeby określić bezwładność materji, musimy powiedzieć, że nie może się ona ruszać sama przez się, ani też zatrzymać sama przez się, że każde ciało trwa w spoczynku lub ruchu, o ile żadna siła nie przerwie tego stanu: w obu zaś wypadkach odwołujemy się nieodzownie do pojęcia działalności. Te rozmaite uwagi pozwalają nam zrozumieć, dlaczego, *a priori*, dochodzi się do dwóch przeciwnych pojmowań działalności ludzkiej, zależnie od pojmowania stosunku konkretności do abstrakcji, prostości do złożoności, zjawisk do praw.

Wszelako, *a posteriori*, przytaczają przeciwko wolności fakty ściśle, jedne z dziedziny fizycznej, inne z psychologicz-

nej. Albo dowodzą, że nasze czynności uwarunkowane są naszymi uczuciami, naszymi pojęciami i całym szeregiem poprzednich stanów świadomości, albo znów głoszą, że wolność jest niezgodna z podstawowymi własnościami materji, a w szczególności, z zasadą zachowania siły. Stąd dwa rodzaje determinizmu, dwa empiryczne dowodzenia, pozornie różne, konieczności powszechnej. Wykażemy, że drugi rodzaj tych dwóch form, da się sprowadzić do pierwszego, i że wszelki determinizm, nawet fizyczny, zawiera hipotezę psychologiczną: dalej wykażemy, że sam determinizm psychologiczny, jak również dowodzenia, jakimi się posługuje, wynika z błędnego pojmowania wielości stanów świadomości, a szczególnie trwania. Wtedy, przy świetle zasad, rozwiniętych w poprzednim rozdziale, ujrzymy nasze ja, którego działalność nie może być porównana z żadną inną siłą.

Determinizm fizyczny, w swej formie obecnej, ściśle jest związany z teorjami mechanicznymi, a raczej kinematycznymi, materji. Wszechświat przedstawiony jest jako nagromadzenie materji, którą wyobraźnia sprowadza do molekuł i atomów. Te cząsteczki mają wykonywać bez przerwy ruchy wszelkiego rodzaju, to drgające, to przenośne, a zjawiska fizyczne, czynności chemiczne, własności materji, które nasze zmysły spostrzegają: ciepło, dźwięk, elektryczność, może nawet przyciąganie, sprowadzałyby się przedmiotowo do tych ruchów elementarnych. Ponieważ materja, wchodząca w skład ciał organicznych, podlega tym samym prawom, nie można więc, w systemie nerwowym na przykład, znaleźć nic innego nad poruszające się, przyciągające się i odpychające się wzajem molekuły i atomy. Otóż, jeżeli wszystkie ciała organiczne i nieorganiczne działają i przeciwdziałają sobie w swych cząstkach elementarnych, oczywistym jest, że stan molekularny mózgu w pewnej danej chwili zmieni się pod wpływem wstrząśnień, które system nerwowy otrzymuje od otaczającej go materji: tak, że czucia, uczucia i pojęcia, które w nas następują po sobie, będą mogły być uważane za wypadkowe

mechaniczne, które wynikły z połączenia wstrząśnień, otrzymanych z zewnątrz, z ruchami, któremi atomy substancji nerwowej ożywionej były uprzednio. Ale i zjawisko odwrotne może mieć miejsce; z ruchów molekularnych systemu nerwowego, łączących się z sobą lub też z innymi ruchami, może często wyniknąć, jako wypadkowa, reakcja naszego organizmu na świat nas otaczający: stąd ruchy refleksyjne, stąd też czynności t. zw. wolne i własnowolne. A ponieważ przypuszczono, że zasada zachowania energii pozostaje nienaruszona, niema więc atomu ani w systemie nerwowym, ani w całym obszarze wszechświata, którego pozycja nie byłaby uwarunkowana przez sumę czynności mechanicznych innych atomów na niego działających. Matematyk, któryby znał pozycję molekuł i atomów organizmu ludzkiego w pewnej danej chwili, a także pozycję i ruch wszystkich atomów, mogących nań wpłynąć, obliczyłby z nieomylną dokładnością czynności przeszłe, teraźniejsze i przyszłe osoby, do której ten organizm należy tak samo, jak się przepowiada zjawiska astronomiczne<sup>1)</sup>.

Przyznamy bez najmniejszej trudności, że to pojmowanie zjawisk fizjologicznych w ogóle, a zjawisk nerwowych w szczególności, wypływa dość naturalnie z prawa zachowania siły. Zapewne, teoria atomistyczna materji pozostaje w stanie hipotezy, a objaśnienia czysto kinematyczne zjawisk fizycznych tracą raczej niż zyskują na przyznawaniu się do niej. Doświadczenia obecne Hirna o splywie gazów<sup>2)</sup>, zachęcają nas do szukania w cieple czego innego jeszcze prócz ruchu molekularnego. Hipotezy, dotyczące składu eteru świetlnego, już przez Augusta Comte'a dość lekcewa-

---

<sup>1)</sup> Obaczyć w tym względzie Lange, *Histoire du matérialisme*, tłum. fr. tom II, część 2-ga.

<sup>2)</sup> Hirn. *Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz*. Paryż, 1886. Obaczyć przeważnie str. 160—171 i 199—203.

żone<sup>1)</sup>, zdają się niezgodne ze sprawdzoną regularnością ruchu planetarnego<sup>2)</sup>, ani szczególnie ze zjawiskiem dzielenia się światła<sup>3)</sup>. Kwestja sprężystości atomów wywołuje nieprzewyciężone trudności, nawet pomimo świetnych hipotez Williama Thomsona. Wreszcie nic problematyczniejszego nad istnienie samego atomu. Sądząc z coraz liczniejszych własności, któremi trzeba było go wzbogacić, skłaniamy się ku dopatrywaniu się w atomie nie rzeczywistości, ale zmaterjalizowanego osadu objaśnień mechanicznych. Wszelako trzeba zaznaczyć, że uwarunkowanie konieczne zjawisk fizjologicznych przez swe poprzedniki narzuca się niezależnie od wszelkiej hipotezy o ostatecznych pierwiastkach materji, i to jedynie dlatego, że twierdzenie o zachowaniu energii rozciągamy na wszystkie ciała żyjące. Bo przyjąc powszechność tego twierdzenia, znaczy przypuścić w gruncie, że punkty materjalne, z których wszechświat się składa, podlegają jedynie siłom przyciągającym i odpychającym, promieniującym z tych punktów, a których intensywność zależy tylko od odległości: skąd wynika, że pozycja względna tych punktów materjalnych w pewnej danej chwili,—niezależnie od ich natury, — jest najściślej oznaczona w stosunku do tego, czym była w chwili poprzedzającej. Przyjmijmy na chwilę tę ostatnią hipotezę. Mamy zamiar wykazać najpierw, że nie pociąga ona za sobą bezwzględного uwarunkowania wzajemnego naszych stanów świadomości, a następnie, że ta sama powszechność zasady zachowania energii może być przyjęta tylko na mocy pewnej hipotezy psychologicznej.

W istocie, jeżeli przypuścimy, że kierunek i szybkość każdego atomu materji mózgowej były wyznaczone w każdej chwili trwania, to jeszcze nie wypływa stąd, żeby nasze życie psychologiczne miało ulegać tej samej fatalności.

---

<sup>1)</sup> Cours de philosophie positive, tom II, 32-e leçon.

<sup>2)</sup> Hirn. Théorie mécanique de la chaleur. Paryż, 1868, tom II, str. 267.

<sup>3)</sup> Stallo. La matière et la physique moderne. Paryż, 1889, str. 69.

Wprzód bowiem trzeba byłoby dowieść, że pewnemu stanowi mózgowemu odpowiada ściśle oznaczony stan psychologiczny, a tego jeszcze nie dowiedli. Dowodzenie to nie jest jednak wymagane, najczęściej dlatego, że wiadomo, iż pewne wyznaczone drganie błonki usznej, pewne wyznaczone wstrząśnienie nerwu słuchowego dadzą pewną wyznaczoną nutę gamy, i że paralelizm dwóch serji fizycznej i psychologicznej stwierdzony był w dość znacznej liczbie wypadków. Ale też nikt nie utrzymuje, że od nas zależy, w pewnych danych warunkach, usłyszeć tę lub inną nutę, spostrzec tę lub inną barwę. Czucia tego rodzaju, jak wiele innych stanów psychicznych, są najoczywiściej związane z pewnemi wyznaczającemi je warunkami, i dlatego właśnie można było wyobrazić lub odnaleść po za niemi pewien system ruchów, na którym opiera się nasza abstrakcyjna mechanika. Krótko mówiąc, wszędzie, gdzie objaśnienie mechaniczne sprawdza się, można zauważyć ścisły prawie paralelizm tych dwóch serji fizjologicznej i psychologicznej, i dziwić się temu nie należy, gdyż objaśnienia tego rodzaju spotykają się niezawodnie tylko tam, gdzie te dwie serje dostarczają elementów równoległych. Ale stosować ten paralelizm do samych serji<sup>1)</sup>, to rozstrzygnąć *a priori* problem wolności. Zapewne jest to dozwolone, i najwięksi myśliciele nie zawahali się tego uczynić, ale też, jak to już wpierw zapowiadaliśmy, nie z racji prawa fizycznego stwierdzali oni ścisłą odpowiedniość stanów świadomości z atrybutami rozciągłości. Leibnitz przypisywał ją harmonji przedustawnej, nie przyjmując, w żadnym razie, żeby z ruchu mogło powstać postrzeżenie na sposób przyczyny, wywołującej skutek. Spinoza mówił, że atrybut myśli i atrybut rozciągłości odpowiadają sobie, ale w żadnej mierze nie wpływają na siebie: rozwijają one, jakgdyby, w dwóch odmiennych mowach tę samą wieczystą prawdę. Ale myśl determinizmu fizycznego, przejawiająca się w dzisiejszych

---

<sup>1)</sup> Obacz. Le paralogisme psycho-physiologique. H. Bergson Revue de Métaphys. et de mor. 1904, str. 895 i t. d. (*przyp tłum.*).

czasach, jest daleka od tej samej jasności, od tej samej geometrycznej ścisłości. Przedstawia ona ruchy molekularne mózgu, a z nich, niewiadomo jakim sposobem, wyływającą niekiedy świadomość, która ma oświecać ich ślad na podobieństwo fosforescencji. Lub też wyobrażać będzie owego niewidzialnego grajka, grającego za sceną, podczas gdy aktor dotyka klawiszy, nie wydających dźwięku: w tym razie świadomość przychodziłaby ze sfery nieznannej, i układałaby się na drganiach molekularnych, tak jak melodia na ruchach rytmicznych aktora. Żaden obraz jednak nie jest w stanie dowieść i nie dowiedzie nigdy, że fakt psychologiczny jest warunkowany koniecznie ruchem molekularnym. Bo w jednym ruchu można znaleźć rację drugiego ruchu, ale nie rację świadomości: doświadczenie tylko samo mogłoby stwierdzić, że ta ostatnia towarzyszy pierwszemu. Otóż stały związek dwóch członów był sprawdzony doświadczeniem tylko w bardzo drobnej ilości wypadków i to dla zjawisk, które, za zgodą wszystkich, są niezależne od woli. Łatwo jednak zrozumieć, dlaczego determinizm fizyczny rozciąga ten związek do wszystkich możliwych wypadków.

Świadomość poucza nas w samej rzeczy, że większa część naszych czynności tłumaczy się pewnymi motywami. Skądinąd znów, nie zdaje się, jakoby to wyznaczenie miało być równoznaczne z koniecznością, ponieważ rozum potoczny wierzy w wolną wolę. Ale determinista, w błąd wprowadzony przez pewne pojmowanie trwania i przyczynowości, które rozberzemy poszczególnie w dalszym ciągu, uważa za bezwzględne wyznaczenie wzajemne zjawisk świadomości. W ten sposób powstaje determinizm asocjacyjny, hipoteza, która powołuje się na świadectwo świadomości, ale która nie może jeszcze rościć praw do ścisłości naukowej. Zdaje się więc naturalnym, że ten determinizm poniekąd w przybliżeniu, ten determinizm jakościowy, szuka oparcia w tym samym mechanizmie, na którym opierają się zjawiska przyrody: mechanizm ma udzielić determinizmowi swej formy geometrycznej, a działanie to ma wyjść na korzyść

jednocześnie determinizmowi psychologicznemu, który przez to ma stać się ściślejszym, i determinizmowi fizycznemu, który ma stać się powszechnym. Szczęśliwa okoliczność sprzyja temu zbliżeniu. Najprostsze fakty psychologiczne, w istocie, pokrywają same przez się zjawiska fizyczne wyraźnie wyznaczone, a większa część czuć zdaje się być związana z pewnymi ruchami molekularnymi. To zapoczątkowanie doświadczalnego dowodu wystarcza w zupełności temu, kto z racji psychologicznych już przyjął, jako konieczne, wyznaczenie naszych stanów świadomości przez okoliczności, gdzie się one tworzą. Wtedy nie waha się on uważać sztuki granej w teatrze świadomości za przekład, zawsze dosłowny i niewolniczy, niektórych scen, które wykonywają molekuly i atomy w materji organicznej. Determinizm fizyczny, do którego doszło się tą drogą, jest niczym innym, tylko determinizmem psychologicznym, szukającym sprawdzenia dla samego siebie i ustalenia swych własnych zarysów przez odwołanie się do nauk przyrodniczych

Wszelako przyznać trzeba, że część wolności, która nam zostaje, po ścisłym zastosowaniu zasady zachowania siły, jest dość szczupła. Prawo to, nie wpływające koniecznie na bieg naszych myśli, wyznacza chociażby ruchy nasze. Życie wewnętrzne może zależeć jeszcze do pewnego stopnia od nas; ale obserwującemu z zewnątrz nic wskazywać nie będzie różnicy między naszą działalnością a bezwzględnym automatyzmem. Należy więc spytać się, czy samo rozciąganie zasady zachowania siły na wszystkie ciała przyrody nie zawiera pewnej teorii psychologicznej i, czy uczony, nie mający a priori żadnego uprzedzenia do wolności ludzkiej, pomyślałby o podniesieniu tej zasady do prawa powszechnego.

Nie trzeba przeceniać roli, jaką zasada zachowania energii odegrała w dziejach nauk przyrodniczych. Obecna jej forma wskazuje na pewien okres rozwoju pewnych nauk; ale nie przodowała ona temu rozwojowi i zupełnie niestusznie zrobionoby z niej nieodzowny postulat wszelkiego nauko-

wego badania. Zapewne, wszelkie matematyczne działanie, wykonywane na pewnej ilości danej, wymaga, żeby ta ilość była stała podczas całego przebiegu działania, w jakimkolwiek sposób byłaby rozłożona. Innymi słowy, co jest dane, to jest dane, co nie jest dane, nie jest dane i, w jakimkolwiek porządku ustawionoby jednakże człony dodawania, suma przedstawiałaby ten sam wynik. Nauka będzie wiekuiście zależna od tego prawa, które jest niczym innym jeno prawem niesprzeczności; ale prawo to nie wymaga żadnej specjalnej hipotezy, zgłębiającej istotę tego, co jest dane, i tego, co pozostać ma. Poucza ono nas wprawdzie, w pewnym znaczeniu, że coś nie może powstać z niczego, ale doświadczenie samo wykaże, które z postaci czy z funkcji rzeczywistości zaważą naukowo, a które z punktu widzenia nauki pozytywnej muszą być pominięte. Krótko mówiąc, żeby móc przewidzieć stan pewnego wyznaczonego systemu w pewnym wyznaczonym momencie, trzeba nieodzownie, żeby się w nim coś zachowało w ilości stałej po przez pewną serję kombinacji; ale doświadczenie tylko zawyrokuje o istocie tej rzeczy, a przedewszystkim wykazać nam, czy znajduje się ona we wszystkich możliwych systemach, czy innymi słowy, wszystkie możliwe systemy poddają się naszym obliczeniom. Nie jest dowiedzionym, żeby wszyscy fizycy poprzedzający Leibniza wierzyli, jak Descartes, w zachowanie pewnej ilości ruchu we wszechświecie: czy przez to odkrycia ich miały mniejszą wartość, lub badania ich mniejsze powodzenie? Wtedy nawet gdy Leibnitz zastąpił tę zasadę zasadą zachowania siły żywej, nie można było uważać tak sformułowanego prawa za ogólnie powszechne, ponieważ dopuszczało wyjątek oczywisty w razie ośrodkowego wstrząśnienia dwóch ciał niesprężystych. Bardzo więc długo obchodzono się bez powszechnej zasady zachowawczej. W dzisiejszej swej formie, i od czasu ustanowienia mechanicznej teorii ciepła, zasada zachowania energii zdaje się stosować do wszystkich zjawisk fizyczno chemicznych. Nic nam jednak nie wskazuje, że badanie zjawisk fizjologicznych w ogóle, a nerwowych

w szczególności, nie objawi nam obok siły żywej lub energii kinematycznej, o której mówi Leibnitz, obok energii potencjalnej, którą dołączono później, pewnej energii odmiennego rodzaju, różniącej się od dwóch poprzednich tym, że nie poddawałaby się rachubie. Nauki przyrodnicze nie straciłyby przez to na dokładności, ani na ścisłości geometrycznej, jak tego dowodzono w ostatnich czasach; wyływałyby tylko samo z siebie, że systemy zachowawcze nie byłyby jedynymi możliwymi systemami, a może nawet rola ich w stosunku do całej rzeczywistości konkretnej podobną byłaby do roli, którą odgrywa atom chemika w ciałach i ich połączeniach. Zauważmy, że mechanizmem najsakrajniejszym będzie ten, który sprowadza świadomość do *epifenomenu*, mogącego w pewnych danych okolicznościach przyłączyć się do pewnych ruchów molekularnych. Ale jeżeli ruch molekularny może stworzyć czucie z nicością świadomości, dłaczego, z kolei, świadomość nie mogłaby stworzyć ruchu z nicością energii kinematycznej i potencjalnej, lub też zużywając tę energję na swój sposób? — Nadto zauważmy, że wszelkie zrozumiałe zastosowanie prawa zachowania energii może być uskutecznione tylko w systemie, którego punkty, mogące się poruszać, są zdolne również powrócić do swego pierwotnego położenia. Przynajmniej ten powrót uważa się za możliwy i przypuszcza się, że przy tych warunkach nic się nie zmieni w stanie pierwotnym całkowitego systemu i jego części elementarnych. Krótko mówiąc, czas nie zaważy na nim; a to mgliste, instynktowne wierzenie ludzkości w zachowanie tej samej ilości bezwładnej materji, tej samej ilości siły, może właśnie jest zależne od tego, że materja zdaje się nie trwać, lub przynajmniej nie zachowuje żadnego śladu z przebiegu czasu. W dziedzinie życia jednak dzieje się inaczej. Tu trwanie zda się widocznie działać na sposób przyczyny, a pojęcie powrotu rzeczy do pierwotnego stanu po pewnym czasie zawiera pewnego rodzaju niedorzeczność, gdyż podobny wsteczny powrót nie zdarzył się nigdy z żadną żyjącą istotą. Przypuśćmy jednak, że niedorzeczność jest czysto pozorna, zależna od tego, że zjawiska

fizyczno-chemiczne, dokonywające się w ciałach żywych są tak niezmiernie złożone, iż nie mają możności powtórzenia się wszystkie na raz: przynajmniej niech nam przyznanym będzie, że hipoteza wstecznego powrotu staje się zupełnie niezrozumiałą w serji zjawisk świadomości. Pewne czucie, przez to samo, że się przedłuża, odmienia się do tego stopnia, że staje się nieznośnym. To samo nie pozostaje tu tym samym, ale się wzmacnia, potęguje się całą swoją przeszłością. Krótko mówiąc, jeżeli punkt materialny, tak jak go pojmuje mechanika, pozostaje wiekuiście terażniejszością, przeszłość jest rzeczywistością dla ciał żyjących przypuszczalnie, a niezawodnie dla istot świadomych. Gdy przebieg czasu nie przedstawia ani korzyści ani straty dla systemu uważanego za zachowawczy, dla istoty żyjącej jest on korzyścią — zapewne, dla istoty świadomej — niezaprzeczenie. Czyż wobec tego nie mamy prawa bronić hipotezy siły świadomej lub woli wolnej, która, podlegając działaniu czasu i skupiając trwanie, uchylałaby się przez to samo od prawa zachowania energii?

Co prawda, nie konieczność ugruntowania nauki, lecz raczej błąd psychologiczny przyczynił się do zamiany tej abstrakcyjnej zasady mechaniki na prawo powszechne. Ponieważ nie przywykliśmy do obserwowania siebie bezpośrednio, a spostrzegamy się po przez formy, zapożyczone u świata zewnętrznego, dochodzimy w końcu do przekonania, że trwanie rzeczywiste, trwanie przeżywane przez naszą świadomość jest tym samym, co trwanie prześlizgujące się po bezwładnych atomach i nie wpływające na nie wcale. Stąd wynika, że nie dostrzegamy niedorzeczności, w powróceniu rzeczom po pewnym upływie czasu ich dawnego stanowiska, w przypuszczeniu, że te same motywy wpływają na nowo na te same osoby, i we wnioskowaniu, że te przyczyny wywołują jeszcze raz ten sam skutek. Mamy zamiar wykazać nieco dalej, że ta hipoteza jest niezrozumiałą. Ograniczmy się w tej chwili do zaznaczenia, że trzymając się jej dochodzimy najniezwyklej do zamiany zasady zachowania energii na prawo powszechne. A to dlatego, że abstrahuje się podstawową

różnicę, którą nam uważny rozbiór wykazuje, między światem zewnętrznym, a światem wewnętrznym, t. j. utożsamiono trwanie rzeczywiste z trwaniem pozornym. Wtedy niedorzecznością byłoby uważać czas, nawet nasz, za przyczynę korzyści lub straty, za rzeczywistość konkretną, za siłę w swym rodzaju jedyną. To też, zamiast, usunąwszy wszelką hipotezę o wolności, ograniczyć się do powiedzenia, że prawo zachowania energii stosuje się do zjawisk fizycznych, nim fakty psychologiczne je potwierdzą, wykracza się nieskończenie poza ten wniosek i, pod wpływem pewnego rodzaju przesądu metafizycznego, orzeka się, że zasada zachowania siły stosować się będzie do całości zjawisk dopóty, dopóki fakty psychologiczne temu nie zaprzeczą. Nie tyczy się to nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu; stoimy tu przed dowolnym upodobnieniem dwóch pojmowań trwania, które według nas różnią się głęboko. Krótko mówiąc, mniemany determinizm fizyczny sprowadza się w gruncie do determinizmu psychologicznego, i ten to właśnie, jak to już zapowiadaliśmy z początku, badać zamierzamy.

Determinizm psychologiczny w swej formie najściślejszej i najaktualniejszej zawiera asocjacionistyczne pojmowanie umysłu. Przedstawia się terazniejszy stan świadomości jako wyznaczony poprzedniami, a jednakże czuje się dobrze, że to wyznaczenie nie jest koniecznością geometryczną na podobieństwo tej, która łączy wypadkową naprzykład z kierunkami, które się na nią złożyły. Bo pomiędzy kolejnymi stanami świadomości istnieje różnica jakościowa, a to jest powodem, że nie zdołamy nigdy wyprowadzić jednego z nich, *a priori*, z uprzednich. Zwracamy się wtedy do doświadczenia, i wymagamy, żeby ono wykazało, iż przejście pewnego stanu psychologicznego do następnego tłumaczy się zawsze pewną prostą racją, jakoby drugi miał się stawić na wezwanie pierwszego. Doświadczenie wykazuje to istotnie; i, co do nas, to z łatwością przyznajemy istnienie stosunku między terazniejszym stanem a każdym nowym, do którego świadomość

dąży. Ale ten stosunek, objaśniający przejście jednego stanu do drugiego, jestże jego przyczyną?

Pozwolimy sobie przytoczyć tu pewne osobiste spostrzeżenie. Zdarzyło się kiedyś, że po nawiązaniu rozmowy, przerwanej na chwil kilka, towarzyszący nasz i my, spostrzegliśmy, że myślimy jednocześnie o jakimś nowym przedmiocie. — To, powiedzą, dlatego, że każdy z nas rozwijał w dalszym ciągu myśl, na której się rozmowa zatrzymała; ten sam szereg kojarzeń utworzył się z obu stron. — Nie zawahamy się przyjąć tego tłumaczenia w większej części wypadków; tu jednak uważne badanie doprowadziło nas do niespodziewanego wyniku. Co prawda obaj rozmawiający nawiązują ten nowy temat rozmowy do dawniejszego; wskażą nawet myśli pośredniczące; ale rzecz ciekawa, że nie zawsze do tego samego miejsca uprzedniej rozmowy nawiążą swą wspólną myśl, i obydwie serie kojarzeń pośredniczących mogą się różnić zasadniczo. Jakież inny stąd wniosek wyciągnąć jeśli nie ten, że myśl wspólna pochodzi od przyczyny nieznaney, — może powodowana wpływem fizycznym, — i że, aby uprawnić swoje zjawienie pobudziła cały szereg poprzedników, które ją tłumaczają, które zdają się być jej przyczyną, a w rzeczywistości są tylko jej skutkiem?

Kiedy pewien osobnik poddaje się w pewnej danej godzinie sugiestji, otrzymanej w śnie hipnotycznym, akt przez niego dokonany jest, jego zdaniem, wynikiem jego stanów poprzednich. Tymczasem w rzeczywistości stany te są tylko skutkami, a nie przyczynami: trzeba było, żeby akt się spełnił; trzeba było również, żeby dany osobnik go sobie objaśnił; akt przyszedł, przez pewnego rodzaju atrakcję, wyznaczył ten szereg ciągły stanów psychicznych, z których następnie miał najprościej wypłynąć. Determiniści korzystają z tego argumentu; dowodzi on istotnie, że podlegamy czasami nieprzewyższonemu wpływowi obcej woli. Ale zarazem, czy nie objaśnia nas równie dobrze, o ile nasza własna wola jest zdolna chcieć dlatego żeby chcieć, tłumaczając następnie akt dokonany przez poprzedniki, których był przyczyną?

Badając uważnie samych siebie, spostrzeżemy, że nieraz przypada nam ważyć powody, namyślać się wtedy, gdy postanowienie nasze jest już powzięte. Głos wewnętrzny, ledwo wyczuwalny, mówi nam: „Po co ten namysł? wynik wiadomy, wiesz, co masz robić“. Ale mniejsza o to! zdawałoby się, że nam zależy na podtrzymaniu zasady mechanizmu i na pozostawaniu w zgodzie z prawami kojarzenia wyobrażeń. Nagłe wdanie się woli jest jakby zamachem stanu, który umysł nasz przeczuwa i z góry uprawnia przez odpowiedni namysł. Co prawda, możnaby zadać pytanie, czy wola, nawet jeżeli chce, dlatego, żebyście, nie ulega jakiej rozstrzygającej racji, i czy chce, dlatego żebyście, jest chceć własnowolnie? Nie zatrzymamy się w tej chwili na tym punkcie. Wystarczy nam, że wykazaliśmy, iż nawet z punktu widzenia asocjacionizmu, trudno jest dowieść bezwzględneho wyznaczenia aktu przez jego motywy, i wyznaczenia wzajemnego stanów świadomości. Pod temi ułudnemi pozorami głębsza psychologia wskazuje nam nieraz skutki, które wyprzedzają swoje przyczyny, a również zjawiska atrakcji psychicznej, wymykające się z pod znanych praw kojarzenia się wyobrażeń.—Ale chwila nadeszła, żeby się zastanowić, czy sam punkt widzenia asocjacionizmu nie mieści w sobie wadliwego pojmowania naszego ja, jakoteż i wielości naszych stanów świadomości.

Determinizm asocjacionistyczny przedstawia sobie nasze ja jako zbiór stanów psychicznych, z których najsilniejszy wywiera przeważny wpływ i pociąga za sobą drugie. Od różnia więc wyraźnie jedne od drugich stany psychiczne współistniejące. „Mógłbym być powstrzymać się od zabójstwa“, powiedział Stuart Mill, „gdyby wstręt mój do zbrodni i obawy następstw nie były słabsze od pokusy, która zniewalała mnie, żeby je popełnić“<sup>1)</sup>. A dalej: „Obudzone w nim pragnienie dobra i wstręt do złego są dość silne, aby zwyciężyć... wszystkie inne pragnienia lub też inne wstręty“<sup>2)</sup>.—Pragnie-

1) *Le philosophie de Hamilton*, tłum. Cazelles, str. 554.

2) *Ibid.* str. 556.

nie tedy, wstępną, trwoga, pokusa, przedstawione są tu jako rzeczy różne, a których, w tym wypadku, nic nie przeszkadza nazywać odrębnie. Nawet kiedy filozof angielski zespala te stany z naszym ja, które je odczuwa, stara się jeszcze utrzymać wyraźne różnice: „Starcie zachodzi... między moim ja, które pragnie przyjemności, a moim ja, które boi się wyrzutów“<sup>1)</sup>. Ze swojej strony Aleksander Bain poświęca cały rozdział „Starcu się motywów“<sup>2)</sup>. Kładzie on na szali radości i smutki, jako tyleż pojęć, którym można przypisać, przynajmniej mocą abstrakcji, istnienie własne. Zauważyć trzeba, że nawet przeciwnicy determinizmu dość chętnie wstępują w jego ślady, mówiąc o kojarzeniu się wyobrażeń i o starciu się pobudek, a jeden z najgłębszych wśród tych filozofów, Fouillée, nie waha się z samego pojęcia wolności uczynić motywem zdolnego zrównoważyć się z innymi<sup>3)</sup>. — Podobne przedstawienie rzeczy jest powodem wielkiego zamieszania, zależnego od tego, że mowa nie może wyrażać wszystkich odcieni stanów wewnętrznych.

Podnoszę się, naprzykład, żeby otworzyć okno, ale ledwie wstałem, zapominam, co miałem zrobić: stoję nieruchomy. — Nic prostszego, powiedzą, skojarzyliście dwa wyobrażenia: jedno—osiągnięcie pewnego celu, drugie—pewnego ruchu, mającego się wykonać: jedno z tych wyobrażeń zniknęło, zostało tylko przedstawienie ruchu.—A jednak nie siadam z powrotem; czuję niewyraźnie, że pozostaje mi coś do zrobienia. Moja nieruchomość zatem nie jest pierwszą lepszą nieruchomością: w położeniu moim terazniejszym jest jakby uprzednio sformułowany akt, mający się dokonać; to też wystarcza, żebym zachował to położenie, zastanowił się nad nim, a raczej odczuwał je wewnątrz, żebym odnalazł myśl chwilowo zanikłą. A więc myśl ta musiała nadać we-

<sup>1)</sup> La philosophie de Hamilton, trad. Carelles, str. 555.

<sup>2)</sup> The emotions and the Will, rozdz. VI.

<sup>3)</sup> Fouillée. La liberté et le Déterminisme.

wnętrznemu obrazowi nakreślonego ruchu, jak również przyjętej postawy, pewien odrębny koloryt, a ten koloryt nie byłby bez wątpienia ten sam, gdyby cel do osiągnięcia był różny. Jednakże mowa wyraziłaby się jeszcze o tym ruchu i o tej pozycji w ten sam sposób; a psycholog asocjacionista rozróżniłby te dwa wypadki, mówiąc, że z wyobrażeniem tego samego ruchu było skojarzone, w tym wypadku, wyobrażenie pewnego nowego celu: jakgdyby, przez samą nowość celu do osiągnięcia, przedstawienie ruchu, mającego być spełnionym, nie było zmienione w swym odcieniu, nawet gdyby to miał być ruch jednaki w przestrzeni! Nie należałoby więc mówić, że przedstawienie pewnej pozycji kojarzy się w świadomości z obrazem rozmaitych celów do osiągnięcia, ale raczej, że pozycje geometryczne jednakie przedstawiają się różnie przedmiotowi, stosownie do przedstawionego celu. Błędem asocjacionizmu jest, że zaraz z początku wykluczył pierwiastek jakościowy z mającego się dokonać aktu, żeby zachować w nim tylko to, co jest geometryczne i nieosobowe: wtedy do wyobrażenia tego aktu bezbarwnego trzeba było dodać jaką swoistą różnicę, aby móc je odróżnić od wielu innych. Ale to skojarzenie jest raczej dziełem filozofa asocjacionisty, rozważającego mój umysł, niż dziełem samego mego umysłu.

Wdycham woń róży i natychmiast mgliste wspomnienia dzieciństwa budzą się w mej pamięci. Co prawda wspomnienia te nie były wywołane zapachem róży; wdycham je z samą wonią; ona jest tym wszystkim dla mnie. Inni odmienne odczuwać ją będą. — Zawsze to będzie ta sama woń, powiedzą, tylko skojarzona z różnymi myślami.—Zgadzam się, żebyście się tak wyrażali, ale nie zapomnijcie, że wykluczyliście wprzód z wrażeń rozmaitych, które róża wywołała w każdym z nas, to co one miały osobistego; zatrzymaliście tylko ich postać przedmiotową, to, co z woni róży należy do ogólnej dziedziny, żeby zaś powiedzieć wszystko, i do przestrzeni. Zresztą pod tym warunkiem tylko można było nazwać różę i jej zapach. A zatym dla odróżnienia wzajemnego naszych wrażeń osobistych, trzeba było dodać do ogólnego

wyobrażenia zapachu róży pewne cechy swoiste. I powiecie teraz, że nasze wrażenia rozmaite, nasze wrażenia osobiste wynikają stąd, że kojarzymy rozmaite wspomnienia z zapachem róży. Ale to kojarzenie, o którym mówicie, istnieje tylko dla was i jako czynnik objaśniający. W ten sposób, stawiając obok siebie pewne litery alfabetu, wspólnego wielu językom, zdołamy mniej więcej naśladować pewien dźwięk cechowy, właściwy pewnej oznaczonej mowie; lecz żadna z tych liter nie wchodziła w skład samego dźwięku.

Wracamy tedy do rozróżnienia, które już wyżej ustanowiliśmy między wielością uszeregowaną, a wielością otrzymaną ze zlania lub przenikania się wzajemnego. Pewne uczucie, pewne wyobrażenie zawiera w sobie nieograniczoną wielość zjawisk świadomości; ale ta wielość zjawi się dopiero wskutek pewnego rodzaju rozwinięcia się w środowisku jednorodnym, nazwanym przez niektórych trwaniem, a które w rzeczywistości jest przestrzenią. Spostrzeżemy wtedy człony zewnętrzne jedne względnie do innych, a człony te nie będą już zjawiskami świadomości, ale ich symbolami, albo, ściślej mówiąc, słowami, które je wyrażają. Zachodzi, jak to wykazaliśmy, ścisły, wzajemny stosunek między zdolnością wyobrażenia takiego środowiska jednorodnego, jakim jest przestrzeń, a zdolnością myślenia za pomocą pojęć ogólnych. Z chwilą, gdy zechcemy zdać sobie sprawę z pewnego stanu świadomości, zechcemy go rozbierać, ten stan, dotąd wyłącznie osobowy, zaczyna się rozkładać na stany nieosobowe, zewnętrzne jedne względnie do innych, z których każdy wywołuje pojęcie rodzaju i wyraża się słowem. Ale że rozum nasz, rozporządzający wyobrażeniem przestrzeni i możliwością stwarzania symbolów, wyodrębnia te mnogie elementy z całości, nie wypływa stąd, żeby były w niej zawarte. Bo w łonie całości nie zajmowały przestrzeni i nie dążyły do wyrażania się symbolami: wnikały w siebie i zlewały się wzajem. Asocjacionizm więc błędzi, zastępując ustawicz-

nie zjawisko konkretne, mające miejsce w umyśle<sup>1)</sup> przez odtworzenie sztuczne, którego filozofja nam dostarcza, a tym samym błądzi, mieszając objaśnienie faktu z faktem samym.. O czym zresztą przekonać się będzie można oczywiście, w miarę jak będziemy rozważać głębsze i treściwsze stany duszy.

Nasze ja w istocie dotyka się powierzchnią swoją do świata zewnętrznego; a ponieważ powierzchnia ta zachowuje zamiężycie rzeczy, nasze ja kojarzyć będzie, przez zestawienie, człony, które postrzega już zestawione: do kojarzeń tego rodzaju, kojarzeń czuć zupełnie prostych, i jeżeli można się tak wyrazić, nieosobowych, stosuje się teoria asocjacionizmu. Ale, w miarę jak schodzimy z tej powierzchni w głębie naszego ja, w miarę jak nasze ja staje się znowu sobą, w tej mierze również stany świadomości przestają się szeregować, a poczynają się przenikać, zlewać się razem i zabarwiać każdy kolorytem wszystkich innych. Każdy z nas ma swój sposób miłowania i nienawiści, a w tej miłości i w tej nienawiści odbija się cała nasza osobowość. Tymczasem mowa dla oznaczenia tych stanów stosuje te same słowa do wszystkich ludzi; to też potrafiła tylko ustalić postać przedmiotową i nieosobową miłości, nienawiści i tysiąca uczuć, poruszających duszę. Sądźmy o talencie powieściopisarza według siły, jaką przejawia w wydobywaniu z dziedziny ogólnej, gdzie mowa je ustaliła, uczucia i wyobrażenia, którym usiłuje wrócić za pomocą zestawienia wielu szczegółów ich pierwotną i żywotną indywidualność. Ale, podobnie jak można wstawiać nieograniczoną ilość punktów między dwie pozycje poruszającego się ciała, a przeto przestrzeni ich dzielącej nie zapełnić nigdy, tak również, przez to samo że mówimy, przez to samo że kojarzymy wyobrażenia i przez to, że te wyobrażenia przy-

---

<sup>1)</sup> Tu wyraźnie zaznacza się różnica między umysłem dostarczającym bezpośrednich danych a rozumem, który je wyodrębnia i odtwarza sztucznie w formie symbolów. (*przyp. tłum.*).

stawiają się do siebie, zamiast się zlewać, nie zdołamy nigdy oddać w zupełności tego, co dusza nasza odczuwa: myśl zostaje zawsze niewspółmierna z mową.

Tylko więc psychologia gruba, wprowadzona w błąd mową, może przedstawiać nam duszę wyznaczoną przez sympatię, przez wstręt lub nienawiść, jako tyleż sił, ciężących na niej. Uczucia te, byle tylko dosięgły pewnego stopnia głębokości, przedstawiają, każde, duszę całą w tym znaczeniu, że cała treść duszy odbija się w każdym z nich. Powiedzieć, że dusza wyznacza się pod wpływem jakiegokolwiek z tych uczuć, znaczy to, przyznać, że ona sama się wyznacza. Asocjacionizm sprowadza nasze ja do zbioru zjawisk świadomości: czuć, uczuć, wyobrażeń. Ale jeżeli w tych różnych stanach nie będzie on widział nic prócz tego, co ich nazwa wyraża, jeżeli zachować zechce tylko ich postać nieosobową, to może nieograniczenie przystawiać je do siebie, a nie otrzyma nic innego prócz ja – widma, będącego cieniem naszego ja, odbijającego się w przestrzeni. Jeżeli, przeciwnie, bierze te stany psychologiczne z ich kolorytem wyłącznym, właściwym pewnej oznaczonej osobowości, a który w każdym z tych stanów jest wynikiem wpływu wszystkich innych, to wtedy niema potrzeby kojarzyć kilku zjawisk świadomości, żeby odtworzyć tę osobowość: mieści się ona cała w jednym z nich, byleby potrafiono go wybrać. I to przejawienie na zewnątrz stanu wewnętrznego będzie mianowicie tym, co się nazywa aktem wolnym, ponieważ nasze ja samo będzie jego twórcą, ponieważ przejawienie to wyraża nasze ja całkowite. W tym znaczeniu wolność nie posiada tej absolutnej cechy, którą jej spirytualizm przypisuje niekiedy; dopuszcza stopnie. — Bo daleko do tego, żeby wszystkie stany świadomości mieszały się z innymi, jak krople deszczu w wodzie stawu. Nasze ja, o ile postrzega środowisko jednorodne, stanowi pewnego rodzaju powierzchnię, na której będą mogły tworzyć się i unosić pewne ustroje niezależne. Naprzykład sugiestja otrzymana w stanie hipnotycznym nie wciela się do masy zjawisk świadomości, a tylko, obdarzona żywotnością własną, zastąpi

osobowość w pewnej danej chwili. Gniew gwałtowny, spowodowany pewną przypadkową okolicznością, występki dziedziczny, wyłaniający się nagle z ciemnych głębi organizmu na powierzchnię świadomości, będą działać mniej więcej jak sugiestja hipnotyczna. Oprócz tych stanów niezależnych, można znaleźć serje więcej złożone, których elementy przenikają się wzajem, ale które nie dojdą nigdy do zupełnego zlania się z istotną treścią naszego ja. Takim właściwie jest zespół uczuć i wyobrażeń, otrzymanych przez wychowanie źle zrozumiane, stosowane do pamięci raczej, niż do sądu o rzeczy. Tworzy się tu, w łonie naszego ja podstawowego, ja — pasożyt, pokrywający ustawicznie tamtego. Wielu żyje w ten sposób, i umiera nie zaznawszy wolności. Sugiestja jednak stałaby się przekonaniem, gdyby całe nasze ja mogło ją sobie przyswoić; namiętność, nawet niespodziewana, nie posiadałaby tej samej fatalnej cechy, gdyby w niej odbijała się, tak jak w oburzeniu Alcesta, cała historia osoby, a wychowanie najbardziej despotyczne, nie zmniejszałoby w niczym naszej wolności, gdyby mogło udzielać nam tylko wyobrażeń i uczuć, zdolnych ośwładnąć duszą całą. W istocie, wolne postanowienie jest wpływem całej naszej duszy; a akt będzie tym wolniejszy, im bardziej serja dynamiczna, z którą się wiąże, utożsamia się z naszym ja podstawowym.

Akty wolne, tak zrozumiane, są rzadkie nawet u tych, którzy przywykli do zastanawiania się nad sobą i do roztrząsania tego, co robią. Wykazaliśmy, że najczęściej spostrzegamy siebie przez załamanie się poprzez przestrzeń, że ustalamy nasze stany świadomości w słowa, i że nasze ja konkretne, nasze ja żyjące pokrywa się zewnętrzną powłoką zjawisk psychologicznych, jasno zarysowanych, wyodrębnionych wzajemnie, a zatym ustalonych. Dodaliśmy, że dla dogodności mowy i dla ułatwienia stosunków społecznych zależy nam na niewydostaniu się z pod tej powłoki, i na przypuszczeniu, że ona dokładnie oddaje formę przedmiotu, który sobą pokrywa. Powiemy również, że na codzienne nasze czyn-

ności wpływają właściwe nasze uczucia, nieskończenie ruchome, daleko mniej, niż przedstawienia stałe, z którymi te uczucia są związane. Rano, kiedy bije godzina wstawania, mógłbym doznać wrażenia, które Platon nazywa „z całej duszy“ ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ; mógłbym zlać to wrażenie z mglistą masą wrażeń, które mnie zajmują; może wtedy nie pobudziłoby mnie wcale do działania. Ale najczęściej to wrażenie, zamiast wstrząsnąć całą moją świadomością, na podobieństwo kamienia, padającego w wodę, ogranicza się do poruszenia jednej myśli, że się tak wyrażę, ustalonej na powierzchni, myśli wstawania i oddania się codziennym moim zajęciom. To wrażenie i ta myśl złączyły się w końcu z sobą. Dlatego też akt dąży za wrażeniem, nie pociągając za sobą mojej osobowości; jestem automatem świadomym, a jestem nim, bo widzę w tym swą korzyść. Można zauważyć, że prawie wszystkie nasze czynności codzienne odbywają się w ten sposób, i że dzięki temu ustaleniu w naszej pamięci pewnych czuć, pewnych uczuć, pewnych myśli, wrażenia otrzymywane z zewnątrz wywołują z naszej strony czynności, które choć świadome, a nawet rozumne, podobne są z wielu stron do aktów odruchowych. Do tych to czynności bardzo licznych, ale najczęściej nic nieznaczących, stosuje się teoria asocjacionizmu. One to, złączone, stanowią podłoże naszej wolnej działalności i grają wobec tej działalności tę samą rolę, co nasze funkcje organiczne w stosunku do całości naszego życia świadomego. Zresztą, zgodzimy się z determinizmem, że często w okolicznościach ważniejszych, zrzekamy się naszej wolności i że przez bierność lub słabość ulegamy procesowi lokalnemu wtedy, gdy cała nasza osobowość wstrząsać się niejako powinna. Kiedy nasi najbliżsi przyjaciele usiłują nam doradzić coś ważnego, uczucia, które wyrażają z taką siłą, zatrzymują się na powierzchni naszego ja i ustalają się w nim na sposób wyobrażeń, o których dopiero co mówiliśmy. Uczucia te utworzą stopniowo grubą powłokę, pokrywającą nasze uczucia osobiste; będzie się nam zdawało, że postępujemy według swej woli; dopiero kiedyś, gdy powrócimy do

nich myślą, uznamy swą pomyłkę. Ale bywa często, że w chwili, kiedy akt ma być dokonany, powstaje bunt. Nasze ja wydobywa się z głębi na powierzchnię, powłoka zewnętrzna pęka, ustępując miejsca nieprzewyciężonemu naciskowi. W głębiach tego ja, i pod temi bardzo logicznie ułożonemi argumentami, dokonywa się wrzenie, a tym samym, wzmagające się napięcie uczuć i myśli, bez wątpienia świadomych, ale na które nie chcieliśmy zwrócić uwagi. Gdy się głęboko nad tym zastanowimy i uważnie przypomnimy wszystko, zobaczymy, że sami tworzyliśmy te myśli, że sami przeżywaliliśmy te uczucia, ale że przez niewytłumaczony wstręt do woli, ile razy tylko chciały się wydostać na powierzchnię, odsuwaliśmy je do głębi naszej istoty. I dlatego napróżno staramy się objaśnić pewną nagłą zmianę postanowienia przez okoliczności, które miały ją poprzedzać. Chcemy wiedzieć na jakiej zasadzie zdecydowaliśmy się na ten a nie inny krok, a dochodzimy do przekonania, że zdecydowaliśmy się bez żadnej zasady, a może wbrew wszelkiej zasadzie. Ale to ostatnie właśnie w pewnych wypadkach jest najlepszą z zasad. Bo akcja dokonana nie wyraża już wówczas pewnej myśli powierzchownej, prawie zewnętrznej dla nas, odrębnej i łatwej do wyrażenia: odpowiada całości naszych uczuć, naszych myśli, naszych dążeń najgłębszych, odpowiada temu wyjątkowemu pojmowaniu życia, które jest równoważnikiem całego naszego przeszłego doświadczenia, krótko mówiąc odpowiada naszemu osobistemu wyobrażeniu szczęścia i godności. Mylą się więc ci, którzy dla wykazania, że człowiek jest zdolny do wyboru bez pobudki, czerpią przykłady ze zwykłych a nawet zupełnie obojętnych okoliczności życia. Można by łatwo wykazać, że te nic nieznaczące czynności są związane z pewnym warunkującym je motywem. Ale dopiero w okolicznościach ważnych, uroczystych, kiedy chodzi o zdanie, jakie inni będą mieli o nas, a przedewszystkim jakie my będziemy mieli o sobie, decydujemy się wbrew temu, co przywykliśmy nazywać pobudką, a ta nieobecność wszelkiej

dotykanej racji jest tym znaczniejsza, im istotniej jesteśmy wolni.

Lecz determinista, nawet kiedy nie zamienia wzruszeń poważnych lub głębokich stanów duszy na siły, odróżnia je wszelako wzajemnie i dochodzi tym samym do mechanistycznego pojmowania naszego ja. Przedstawia nam to ja, wahaające się między dwoma sprzecznymi uczuciami, przechodzące od jednego do drugiego i nareszcie głosujące za jednym z nich. Nasze ja tedy i uczucia, poruszające je, upodobnione są z rzeczami ściśle określonymi, które pozostają jednakie z sobą podczas całego przebiegu działania. Ale jeżeli zawsze to samo ja się namyśla i jeżeli dwa uczucia spreczne, które je poruszają, nie zmieniają się również nigdy, w jaki sposób, na mocy tej samej zasady przyczynowości, na którą się determiniści powołują, nasze ja może się zdecydować kiedykolwiek? Bo prawdą jest, że nasze ja, przez to samo, że doznało pierwszego uczucia, już jest nieco zmienione, kiedy drugie nastaje: w każdej chwili namysłu nasze ja zmienia się, a tym samym wpływa na zmianę dwóch poruszających je uczuć. Tworzy się tedy dynamiczna serja stanów, które się przenikają, wzmacniają się wzajemnie i w końcu dojdą drogą naturalnego rozwoju do aktu wolnego. Ale determinizm, powodujący się niewyraźnie zarysowującą się potrzebą przedstawienia symbolicznego, będzie określał słowami dwa przeciwne sobie uczucia, dzielące między siebie nasze ja, jak również to samo ja. Skryształizowawszy je w formie słów ściśle określonych, z góry pozbawi on wszelkiego żywotnego działania osobowość najpierw, a następnie poruszające ją uczucia. I będzie miał przed sobą, z jednej strony nasze ja, jednakie zawsze z sobą, a z drugiej, uczucia przeciwne sobie, niezmiennie również, które o niego walczą; zwycięży silniejszy. Ale ten mechanizm, na który skazano się z góry, ma tylko wartość pewnego przedstawienia symbolicznego: nie mógłby się ostać wobec świadectwa uważnej świadomości, która przedstawia nam dynamizm wewnętrzny jako fakt.

Krótko mówiąc, jesteśmy wolni, kiedy czyni nasze wy-

plywają z całej naszej osobowości, kiedy ją wyrażają, kiedy mają to nieuchwytne z nią podobieństwo, jakie niekiedy istnieje między artystą a jego dziełem. Napróżno dowodzić się będzie, że podlegamy wówczas wszechpotężnemu wpływowi naszego charakteru. Nasz charakter to jeszcze my; a że chciano rozpołowić osobowość, żeby rozważać kolejno, za pomocą wysiłku abstrakcji, ja, które czuje i myśli, i ja, które działa, byłoby poniekąd dziecinnyim stąd wnioskować, iż jedno z dwóch naszych ja ciąży nad drugim. Ten sam zarzut stosujemy i do tych, którzy pytają, czy zależy od naszej woli wpływać na nasz charakter. Zapewne, nasz charakter zmienia się codzień nieznacznie i wolność nasza ucierpiałaby na tym, gdyby te nowe nabytki zaszczepiały się tylko na naszym ja, a nie zlewały się z nim. Ale z chwilą gdy to zlanie jest rzeczą dokonaną, musimy przyznać, że zmiana, jaka zaszła w naszym charakterze, jest w istocie nasza, że przyswoiliśmy ją sobie. Słowem, jeżeli nazwiemy wolnym akt, wypływający z naszego ja, i tylko z naszego ja, to akt, noszący znamię naszej osoby jest prawdziwie wolny i tylko nasze ja może rościć prawo do jego ojcostwa. Zagadnienie wolności byłoby więc sprawdzone, gdyby zgodzono się na szukanie tej wolności w pewnym odrębnym charakterze powziętego postanowienia, słowem, w akcie wolnym. Ale determinista, czując że tego wyjścia nie ma, zwraca się do przeszłości lub do przyszłości. Przenosi się on myślą, albo do okresu uprzedniego, i twierdzi, że w tym mianowicie momencie nastąpiło wyznaczenie konieczne aktu przyszłego, albo znów, przypuściwszy z góry, że czynność jest dokonana, dowodzi, że inaczej dokonać się nie mogła. Przeciwnicy determinizmu nie wahają się wstępować w ich ślady, wprowadzając do definicji aktu wolnego, — może nie bez pewnego niebezpieczeństwa, — przewidywanie tego, co można byłoby zrobić i wspomnienie jakiego innego sposobu, który można było wybrać. Musimy więc przyjąć ten nowy punkt widzenia i, abstrahując wpływy zewnętrzne i przesady mowy, rozważyć, co świadomość w pierwotnej swej czystości powie nam o akcie przeszłym lub przyszłym.

Ujmiemy wówczas z innej strony i o ile związane są wyraźnie z pewnego rodzaju pojmowaniem trwania, podstawowy błąd determinizmu i złudzenie ich przeciwników.

„Mieć świadomość wolnej woli, mówi Stuart Mill, znaczy mieć świadomość, że przed dokonaniem wyborem, można było wybrać inaczej“<sup>1)</sup>. Tak to, w istocie, wolną wolę rozumieją jej obrońcy i twierdzą, że dokonywając pewnego czynu, moglibyśmy zarówno dobrze dokonać innego. Powołują się w tym względzie na świadectwo świadomości, która wskazuje nam oprócz samego aktu jeszcze możliwość dokonania przeciwnego wyboru. Determinizm, odwrotnie, dowodzi, że skoro pewne poprzedniki są dane, jedna tylko wypadkowa akcja jest możliwa: „Kiedy przypuszczamy“, mówi w dalszym ciągu Stuart Mill, „że moglibyśmy postąpić inaczej, niż postąpiliśmy, to przypuszczamy zawsze różnicę w poprzednikach. Udajemy, że znaleźliśmy coś, czego nie znaleźliśmy, lub, że nie znaleźliśmy tego, co było nam już znane... etc.“. I wierny swej zasadzie filozof angielski przypisuje świadomości rolę zawiadamiania nas o tym, co jest, a nie o tym, co mogłoby być. — Nie zatrzymamy się w tej chwili na tym ostatnim punkcie; rozważanie zagadnienia, w jakim znaczeniu nasze ja przestrzega siebie jako przyczynę wyznaczającą się, zachowujemy na później. Ale obok tej sprawy z dziedziny psychologicznej, jest inna, z dziedziny raczej metafizycznej, którą determiniści i ich przeciwnicy rozstrzygają *a priori* w odmiennych kierunkach. Rozumowanie pierwszych zawiera, w istocie, myśl, że pewnym danym poprzednikom odpowiada jeden jedyny akt możliwy; zwolennicy wolnej woli przypuszczają przeciwnie, że ta sama serja może zdążyć do różnorodnych aktów, zarówno możliwych. Przy tym zagadnieniu równej możliwości dwóch akcji lub dwóch przeciwnych chęci zatrzymamy się najpierw: może zdobędziemy pewne wskazówki co do istoty działania, za pomocą którego wola wybiera.

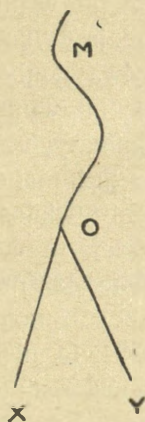
---

<sup>1)</sup> Phil. de Hamilton, str. 551.

Mam do wyboru dwie możliwe czynności X i Y i waha się, którą z nich wybrać. To znaczy, że przechodzę przez pewien szereg stanów, i że te stany mogą być podzielone na dwie grupy w miarę tego, jak skłaniam się ku X lub w przeciwną stronę. A nawet w rzeczywistości istnieją tylko te skłonności przeciwne sobie; zaś X i Y są to dwa symbole, które oznaczam dwa punkty dojścia, że się tak wyrażę, dwóch różnych dążeń mojej osoby, w dwóch kolejnych momentach trwania. Oznaczmy więc przez X i Y te dążenia: czy to nowe oznaczenie da nam wierniejszy obraz rzeczywistości? Należy zauważyć, jak to już powiedzieliśmy wyżej, że nasze ja wzmaga się, wzbogaca się i zmienia się w miarę, jak przechodzi przez stany przeciwne, inaczej w jaki sposób mogłoby się kiedykolwiek zdecydować? A zatem, właściwie, niema dwóch stanów przeciwnych sobie, a tylko mnóstwo stanów kolejnych i różnorodnych, w których łonie odróżniam, przez wysiłek wyobraźni, dwa kierunki przeciwne sobie. Stąd zbliżymy się jeszcze bardziej do rzeczywistości, skoro zgodzimy się oznaczyć znakami stałymi X i Y, nie te same dążenia lub stany, ponieważ one ustawicznie się zmieniają, ale dwa kierunki różnorodne, które nasza wyobraźnia im przypisuje dla dogodności mowy. Zresztą jasne jest samo przez się, że to są przedstawienia symboliczne, że w rzeczywistości niema dwóch dążeń, ani nawet dwóch kierunków, a tylko nasze ja, które żyje i rozwija się na skutek właśnie tych wahań, dopóki akt wolny nie oddzieli się nakształt zbyt dojrzałego owocu.

Ale to pojmowanie dowolnej działalności nie zadawania rozumu potocznego, bo ten z natury swej mechaniczny, lubi wyraźne rozróżnienia, wyrażające się słowami jasno określonymi, albo różnorodnymi pozycjami w przestrzeni. Przedstawiać więc będzie pewne ja, które, przebiegwszy szereg MO zjawisk świadomości, przybywa do punktu O i spostrzega, że znajduje się w obecności dwóch kierunków OX i OY zarówno dla niego otwartych. Te kierunki tedy stają się *rzeczami*, prawdziwymi drogami do których docho-

dzi wielka droga świadomości, i od tego ja zależy obracć którąkolwiek z nich. Krótko mówiąc, ciągłą żywotną dział-



alność tego ja, gdzie odróżnialiśmy, na mocy abstrakcji tylko, dwa kierunki przeciwne sobie, zastępujemy przez te same kierunki, ale przeobrażone w rzeczy bezwładne, obojętne i czekające na nasz wybór. A jednak trzeba odnieść działalność naszego ja gdziekolwiek. Odniosą ją zatem do punktu O; powiedzą, że nasze ja, doszedszy do O, znalazło się przed dwoma kierunkami i waha się, namyśla, a w końcu wybiera jeden z nich. Ponieważ trudno było przedstawić podwójny kierunek świadomej działalności we wszystkich odmianach jej ciągłego rozwoju, skryształizowano osobno te dwa kierunki, osobno również działalność tego ja:

w ten sposób otrzymało się pewne ja obojętnie czynne, wahające się wobec dwóch kierunków bezwładnych i jakgdyby ustalonych. Otóż, jeżeli wybierze OX, linja OY nie mniej pozostaje; jeżeli zdecyduje się na OY, droga OX pozostanie otwarta, w oczekiwaniu, że w razie potrzeby to ja powróci, żeby ją spożytkować. W tym to znaczeniu powie się, mówiąc o akcie wolnym, że akt przeciwny był zarówno możliwy. A nawet jeżeli się nie kreśli na papierze figury geometrycznej, to myśli się o niej pomimo woli, prawie bezwiednie wtedy, kiedy się rozróżnia w akcie wolnym kilka okresów kolejnych, przedstawienie przeciwnych sobie motywów, wahanie się i wybór,—ukrywając w ten sposób symbolizm geometryczny pod pewnego rodzaju słowną krystalizacją. Otóż łatwo spostrzec, że to pojmowanie wolności, czysto mechaniczne, prowadzi drogą logiki przyrodzonej do nieugiętego determinizmu.

Działalność żywotna naszego ja, w której rozróżnialiśmy na mocy abstrakcji dwa przeciwne dążenia, w końcu dojdzie istotnie do X albo do Y. Otóż, dlatego że postanowiono

umieścić w punkcie O podwójną działalność naszego ja, niema jeszcze powodu oddzielać tej działalności od aktu, do którego dojdzie i który tworzy z nią jedno i to samo. A jeżeli doświadczenie wskazuje, że wybrano X, to w punkcie O nie można umieścić jakiegokolwiek obojętnej działalności, ale działalność z góry skierowaną według OX, wbrew pozornym wahaniom. Jeżeli zaś przeciwnie, doświadczenie dowiedzie, że się wybrało Y, to dlatego, że działalność, umieszczona w punkcie O, skłaniała się więcej ku temu drugiemu kierunkowi, pomimo kilku wahań dotyczących się pierwszego. Oświadczając, że nasze ja, doszedszy do punktu O wybiera obojętnie między X i Y, to zatrzymać się w pół drogi w kierunku geometrycznego symbolizmu, to skryzalizować w punkcie O część tylko tej ciągłej działalności, w której bez wątpienia odróżnialiśmy dwa kierunki różnorodne, ale która, nadto, doszła do X lub Y: dlaczego więc nie liczyć się z tym ostatnim faktem jak i z dwoma innymi? Dlaczego nie wyznaczyć mu również miejsca w figurze symbolicznej, którą dopiero co nakreśliśmy? A skoro to ja, doszedszy do punktu O jest już wyznaczone w pewnym kierunku, drugi kierunek napróżno stoi otworem, wybrać go nie może. I ten sam gruby symbolizm, który miał uzasadnić naturalnym swym przebiegiem przypadkowość dokonanego faktu, dowiódł jego bezwzględnej konieczności.

Krótko mówiąc, obrońcy i przeciwnicy wolności zarówno, zgadzają się na poprzedzenie aktu przez pewnego rodzaju mechaniczne wahanie między obydwoma punktami X i Y. Jeżeli wybiorę X, to pierwsi powiedzą: wahałeś się, namyślałeś, a więc Y było możliwe. Drudzy odpowiedzą: wybrałeś X, więc miałeś ku temu pewien powód, a ci co oświadczają, że Y było równie możliwe zapominają, że ten powód istnieje, a tym samym zostawiają na stronie jeden z warunków zagadnienia. — Jeżeli teraz sięgnę do głębi tych dwóch odmiennych rozwiązań, to dojdę do jednego wspólnego postulatu: jedni i drudzy przyjmują czynność X jako dokonaną, i przedstawiają przebieg mojej dowolnej działalności

za pomocą linii MO, która rozdwaja się w punkcie O, linje OX i OY mające być symbolem dwóch kierunków, które abstrakcja odróżnia na tle ciągłej działalności, a której kresem jest X. Ale gdy determiniści liczą się z tym, co im jest znane i zdają sobie sprawę z tego, że droga MOX była przebieżona, przeciwnicy usiłują nie widzieć jednej z danych, za pomocą których skreślili figurę i nakreśliwszy linje OX i OY, mające razem przedstawiać postęp działalności naszego ja, każą temu ja wrócić do punktu O, by wahało się aż do nowego rozkazu.

W istocie, nie trzeba zapominać, że ta figura, istotne rozdwojenie naszej psychicznej działalności w przestrzeni, jest czysto symboliczna i jako taka nie może być skreślona inaczej, jak na skutek przyjęcia hipotezy dokonanego już namysłu i powziętego postanowienia. Napróżno zdawać się wam będzie, że ją kreślicie z góry; w wyobraźni waszej jesteście już u kresu i obecni przy akcie końcowym. Krótko mówiąc, ta figura nie wskazuje mi dokonywającej się czynności, lecz czynność dokonaną. Nie pytajcie więc mnie, czy nasze ja, przebiegający drogę MO i wybrawszy X, mogło, czy nie, wybrać Y: odpowiem, że pytanie to pozbawione jest treści, bo niema linii MO, niema punktu O, niema drogi OX, niema kierunku OY. Stawiać podobne pytanie, to przypuścić możliwość zrównoważenia czasu z przestrzenią, następstwa z równoczesnością, to przypisać skreślonej figurze wartość obrazu, a nie symbolu tylko; to wierzyć, że można byłoby śledzić na tej figurze przebieg psychicznej działalności na sposób pochodzenia armji na mapie. Było się obecnym przy namyśle tego ja we wszystkich jego okresach aż do dokonania aktu. A wtenczas, wyliczając człony serji, spostrzega się następstwo pod postacią równoczesności, odbija się czas w przestrzeni i wnioskuje się, świadomie czy bezwiednie, z tej figury geometrycznej. Ale ta figura przedstawia *rzecz*, a nie *postęp*; odpowiada w swej bezwładności wspomnieniu niejako skrzepłemu całkowitego namysłu i powziętego końcowego wyboru: jakże mogłaby nam do-

starczyć najmniejszej wskazówki o ruchu konkretnym, o postępie dynamicznym, przez który namysł dochodzi do aktu? A jednak, skoro figura skreślona, sięga się wyobraźnią w przeszłość i żąda się właśnie, żeby nasza psychiczna działalność podążyła po drodze skreślonej przez figurę. Wpada się tedy w złudzenie, które zaznaczyliśmy wyżej: objaśnia się mechanicznie fakt, a później zastępuje się tym objaśnieniem tenże fakt. To też zaraz na wstępie spotyka się nieprzezwyciężone trudności: jeżeli obydwie strony były zarówno możliwe, jakim sposobem można było wybrać? jeżeli jedna z nich tylko była możliwa, dlaczego wierzone, że jest się wolnym? — I nie dostrzega się, że to podwójne pytanie wraca zawsze do jednego: czy czas jest przestrzenią?

Jeżeli przebiegam oczyma drogę skreśloną na mapie, nic mi nie przeszkadza wrócić z drogi i szukać, czy się nie rozdwaja miejscami. Ale czas nie jest linią, po której można by powrócić. Zapewne, po upływie czasu, mamy prawo przedstawić sobie kolejno chwile ubiegłe jako zewnętrzne jedne względnie do innych, a tym samym myśleć o linii, która przechodzi po przez przestrzeń; ale jasne jest samo przez się, że ta linja jest symbolem czasu, który upłynął, ale nie czasu, który upływa. O tym zapominają zarówno obrońcy jak i przeciwnicy wolnej woli, — pierwsi kiedy twierdzą, drudzy kiedy przeczą możliwości innego działania prócz tego, które już dokonane zostało. Pierwsi rozumują w ten sposób: „Droga jeszcze nie nakreślona, więc może przybrać jakikolwiek kierunek“. Na co odpowiadają: „Zapominacie, że nie można mówić o drodze, dopóki czynność nie będzie dokonana; ale wtenczas droga będzie już nakreślona“. Drudzy mówią: „Droga była tedy nakreślona, a więc jej kierunek możliwy nie był jakimkolwiek kierunkiem, ale właśnie tym nakreślonym kierunkiem“. Na co odpowiadają: „Zanim droga była nakreślona, nie było możliwego lub niemożliwego kierunku, z tego prostego powodu, że nie mogło być jeszcze mowy o drodze“. — Abstrahujcie ten gruby symbolizm, którego wyobrażenie prześladuje was mimowoli; zobaczycie, że rozumo-

wanie deterministów przybiera tę dziecinną formę: „Akt, skoro dokonany, jest dokonany“, a przeciwnicy odpowiadają: „Akt nim został dokonany, nie był dokonany jeszcze“. Inne mi słowy, zagadnienie wolności wychodzi nienaruszone z dyskusji: i to jest łatwo zrozumiałe, bo wolności należy szukać w pewnym odcieniu lub jakości samego działania, ale nie w stosunku tego aktu do tego czym on nie jest, albo do tego, czym on mógłby być. Cała zawilość pochodzi stąd, że jedni i drudzy przedstawiają namysł pod postacią wahania się w przestrzeni, gdy tymczasem polega on na postępie dynamicznym, gdzie nasze ja i same motywy są w ciągłym stawaniu się, jak prawdziwe żyjące istoty. Nasze ja, nieomylnie w swych bezpośrednich danych, czuje się wolne i o tym mówi; ale z chwilą kiedy chce sobie wytłumaczyć swoją wolność, spostrzega siebie tylko po przez pewien rodzaj załamania w przestrzeni. Stąd wypływa symbolizm mechaniczny, zarówno niewłaściwy, żeby dowieść tezy o wolnej woli i uczynić ją zrozumiałą, jak również żeby ją odrzucić.

Ale determinizm nie będzie uważał się za zwyciężonego, i postawi pytanie w nowej formie, mówiąc: „Zostawmy na stronie akty dokonane; zwróćmy uwagę na akty mające się dokonać. Chodzi o to, czy, znając już od dzisiaj wszystkie przyszłe poprzedniki, pewien wyższy umysł mógłby przepowiedzieć z bezwzględną pewnością postanowienie, jakie z nich wyniknie“. Zgadząmy się chętnie na postawienie zagadnienia w tej formie: będziemy mieli sposobność sformułowania myśli naszej z większą ścisłością. Ale wprzód musimy ustalić różnicę między temi, którzy sądzą, że znajomość poprzedników pozwoliłaby im dojść do prawdopodobnego wniosku, a temi którzy mają na myśli przewidywanie nieomylnie. Powiedzieć, że pewien przyjaciel w pewnych okolicznościach postąpiłby, według wszelkiego prawdopodobieństwa, w pewien sposób, to nie znaczy przewidzieć, jakim będzie przyszłe postępowanie naszego przyjaciela, ale wydać sąd o jego terażniejszym charakterze, t. j. ostatecznie o jego

przeszłości. Jeżeli nasze uczucia, nasze myśli, słowem nasz charakter zmieniają się ustawicznie, to znów rzadko się zdarza, żeby można było zauważyć nagłą w nich zmianę, a jeszcze rzadziej, żeby nie można było powiedzieć o pewnej znanej osobie, że pewne czynności zdają się być dość zgodne z jej naturą, inne znów wręcz są jej przeciwne. Wszyscy filozofowie zgodzą się na tym punkcie, bo postawić stosunek zgodności lub niezgodności między danym postępowaniem a charakterem terażniejszym pewnej znanej nam osoby, to nie znaczy wcale kojarzyć przyszłość z terażniejszością. Determinista jednakże sięga daleko dalej: twierdzi, że przypadkowość naszego rozwiązania pochodzi stąd, że nie znamy wszystkich warunków zagadnienia, że prawdopodobieństwo naszego przewidywania zwiększałoby się w miarę coraz większego przysparzania nam tych warunków; i że w końcu znajomość zupełna, doskonała, wszystkich poprzedników bez wyjątku, uczyniłaby to przewidywanie nieomylnie prawdziwym. Tę właśnie hipotezę rozważyć należy.

Dla ustalenia naszej myśli, wyobraźmy sobie osobnika, mającego powziąć pozornie wolne postanowienie w ważnej sprawie: nazwiemy go Piotrem. Chodzi o to, czy pewien filozof Paweł, żyjący w tym samym czasie, co Piotr, albo, jeżeli wolicie, kilka wieków przedtym, mógłby, znając *wszystkie* warunki, w których Piotr działa, przepowiedzieć z całą pewnością, jaki będzie wybór Piotra.

Jest kilka sposobów przedstawienia sobie stanu pewnej osoby w pewnej danej chwili. Próbujemy tego dokonać na przykład, czytając romans; ale gdyby autor najstaranniej nawet odmalował uczucia swego bohatera, a nawet odtworzył jego dzieje, to rozwiązanie przewidziane lub nieprzewidziane doda zawsze coś do powziętego przez nas wyobrażenia o tym bohaterze: a więc osobistość tę znaliśmy tylko niedokładnie. Co prawda, głębokie stany naszej duszy, te które ujawniają się jako akty wolne, wyrażają i streszczają całe nasze przeszłe dzieje: jeżeli Paweł zna wszystkie warunki, w których Piotr działał, to prawdopodobnie dlatego, że żaden szczegół z życia

Piotra nie uszedł jego uwagi, i dlatego, że jego wyobraźnia odtwarza a nawet przeżywa te dzieje. W tym miejscu jednak wypada uczynić znamienne rozróżnienie. Kiedy sam przechodzę przez pewien stan psychologiczny, znam dokładnie jego intensywność i znaczenie względnie do innych; nie dlatego, że mierzę i porównywan, lecz dlatego, że siła pewnego głębokiego uczucia naprzykład, nie jest niczym innym, tylko tym samym uczuciem. Przeciwnie, jeżeli staram się zdać wam sprawę z tego stanu psychologicznego, będę mógł określić jego intensywność tylko przez dokładny znak i to w rodzaju matematycznym; trzeba żebym ocenił znaczenie tego stanu, porównał go z poprzednim i z następnym, nakoniec żebym wyznaczył, jaki udział mu się należy w akcie końcowym. I oznajmię, że jest więcej lub mniej intensywny, więcej lub mniej znaczny, stosownie do tego, czy służy do objaśnienia aktu końcowego czy nie.

Tymczasem dla mojej świadomości, która postrzegała ten stan wewnętrzny, podobne porównanie nie było potrzebne; intensywność przedstawiała się jej, jako nie dająca się wyrazić jakość samego stanu. Innemi słowy, intensywność stanu psychicznego nie jest dana świadomości, jako oznaka szczególna, towarzysząca temu stanowi i określająca jego siłę nakształt wykładnika algebrycznego: wykazaliśmy wyżej, że wyraża raczej jego odcień, jego właściwy koloryt; a co się tyczy uczucia naprzykład, jego intensywność polega na tym, że było odczute. Stąd należy odróżnić dwa sposoby przyswajania sobie stanów świadomości innych osób: jeden dynamiczny, polegający na odczuwaniu samemu tych stanów; drugi statyczny, zastępujący te same stany przez ich obraz, a raczej przez ich symbol umysłowy, przez wyobrażenie. Wyobrażamy je, zamiast je odtwarzać. Tylko, w tym ostatnim wypadku trzeba będzie dodać do obrazu tych stanów psychicznych wskazówkę ich intensywności, ponieważ nie działają już na osobę, która je sobie wyobraża, i że ta osoba nie ma już sposobności odczuwania ich i doświadczenia ich siły. Wskazówka ta więc z konieczności przybierze charakter

ilościowy: będzie się dowodziło naprzykład, że pewne uczucie ma więcej siły niż inne, że trzeba się z nim więcej liczyć, że odgrywa większą rolę; a znów jakim sposobem wiedzianoby o tym, gdyby z góry nie znano dalszych dziejów obchodzącej nas osoby a również i czynów, do których zmierzała ta wielość stanów czy skłonności? Stąd, żeby Paweł mógł wyobrazić sobie całkowicie stan Piotra w pewnej danej chwili jego dziejów, trzeba jednego z dwojga: albo żeby na podobieństwo roman-sopisarza, zdającego sobie sprawę, dokąd prowadzi swych bohaterów, Paweł znał już akt końcowy Piotra i mógł w ten sposób dodać do obrazu stanów kolejnych, przez które Piotr przechodzi, wskazówkę ich wartości względnie do całości jego dziejów, — albo, żeby się zgodził sam przechodzić przez te różne stany, nie już w wyobraźni, ale w rzeczywistości. Pierwsza z tych hipotez musi być usunięta, ponieważ właśnie chodzi o to, czy Paweł będzie mógł przewidzieć akt końcowy, skoro tylko poprzednik będzie dany. Musimy zatem zmienić do gruntu wyobrażenie, które mieliśmy o Pawle: nie będzie to już widz, jak mniemaliśmy z początku, którego wzrok sięga w przyszłość, ale aktor, który z góry gra rolę Piotra. I należy zauważyć, że nie można mu oszczędzić ani jednego szczegółu z tej roli, bo najzwyczajniejsze wypadki mają swoje znaczenie w dziejach, a nawet przypuszczając, że nie mają znaczenia, można o nich wydać sąd, że są nieznaczące tylko w zależności od aktu końcowego, który, w myśl hipotezy, nie jest dany. Nie można również skrócić, — bodaj o sekundę, — rozmaitych stanów świadomości, przez które Paweł ma przejść, nim Piotr je przejdzie, bo objawy tego samego uczucia naprzykład, dodają się i wzmacniają się w każdej chwili trwania, a suma tych objawów mogłaby być odczuta odrazu tylko wówczas, gdyby było wiadome znaczenie uczucia w jego całkowitości względnie do aktu końcowego, pozostającego właśnie w cieniu. Ale jeżeli Piotr i Paweł doświadczyli, w tym samym porządku, tych samych uczuć, jeżeli ich dwie dusze przechodzą te same dzieje, jakże można odróżnić jedną od drugiej? Czy przez ciało, w którym się znajdują? Różni

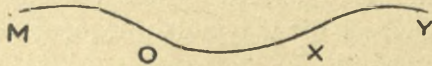
łyby się wtedy ustawicznie pewnym położeniem, bo nie mogłyby sobie przedstawić tego samego ciała w żadnej chwili swych dziejów. Czy może przez miejsce jakie zajmują w trwaniu? Nie mogłyby wtedy przeżywać tych samych wypadków: a tymczasem, w myśl hipotezy, mają wspólną przeszłość i wspólną terażniejszość, ponieważ przeżywają to samo doświadczenie. Trzeba więc, żebyście się zdecydowali na to, że Piotr i Paweł są tą samą osobą, którą nazywacie Piotrem, kiedy działa, a Pawłem, kiedy powtarzacie jego dzieje. W miarę coraz większego uzupełniania sumy warunków, które, gdyby były znane, pozwoliłyby przewidzieć akt przyszły Piotra, poznawaliście również bliżej istnienie tego osobnika, dążyliście coraz więcej do przeżywania tego istnienia w najmniejszych szczegółach, a tym samym dochodziliście do tego mianowicie momentu, kiedy czynność spełniająca się, nie wymagała przewidywania, lecz po prostu samego działania. Tu jeszcze wszelka próba odtworzenia aktu, wypływającego z samej woli, prowadzi do prostego stwierdzenia dokonanego faktu.

Pytanie więc: czy akt mógł, czy nie mógł być przewidziany w razie dokładnej znajomości wszystkich poprzedników, jest bez treści. Mamy bowiem dwa sposoby przyswojenia sobie tych poprzedników, jeden dynamiczny, drugi statyczny. W pierwszym wypadku będzie się doprowadzonym przez nieznaczące przejścia do utożsamienia się z osobą, która nas zajmuje, do przechodzenia przez te same co ona stany, i do powrócenia tym sposobem do chwili, w której akt się spełnia; mowy tu być nie może o przewidywaniu. W drugim wypadku najpierw przypuszcza się akt końcowy przez to samo, że daje się, obok wskazówek tych stanów, ocenę ilościową ich znaczenia. Tu znów jedni stwierdzają po prostu, że akt nie jest jeszcze dokonany w chwili, kiedy się ma spełnić, drudzy, że skoro jest dokonany, dokonany jest ostatecznie. Zagadnienie wolności wychodzi z tej dyskusji nienaruszone, również jak i z poprzedniej.

Zastanowiwszy się głębiej nad tym podwójnym rozumowaniem znajdujemy u jego źródła, dwa podstawowe złudzenia

świadomości refleksyjnej. Pierwsze polega na widzeniu w intensywności własności matematycznej stanów psychologicznych, a nie, jak o tym mówiliśmy na początku tej pracy, jakości swoistej, odcienia właściwego tych stanów. Drugie polega na zastąpieniu konkretnej rzeczywistości, postępu dynamicznego, postrzeżonego przez świadomość, symbolem materialnym tego postępu, który doszedł do swego kresu, to jest do faktu dokonanego, dołączonego do sumy przeszłych czynów. Zapewne, skoro akt końcowy jest dokonany, mogą wszystkim przeszłym aktom wyznaczyć ich wartość własną, i przedstawić sobie w formie starcia, lub połączenia sił, złożoną grę tych różnych elementów. Ale zadać pytanie, czy można byłoby przewidzieć akt końcowy, gdyby przeszłe czyny były znane, a również ich wartość, to znaczy popaść w błędne koło, to znaczy zapomnieć, że daje się wraz z wartością poprzedników i akt końcowy, mający być przewidzianym; to przypuścić niesłusznie, że symboliczny obraz, przez który przedstawia się działalność dokonaną, był nakreślony przez tę samą działalność w czasie jej rozwoju, jakgdyby na aparacie rejestrującym.

Można zresztą zobaczyć, że te dwa złudzenia zawierają z kolei trzecie, i pytanie, czy akt mógł lub nie mógł być przewidziany wraca zawsze do tego: czy czas jest przestrzenią? Zaczęliście od szeregowania w idealnej przestrzeni stanów świadomości, następujących po sobie w duszy Piotra, i wyobrażacie życie tego osobnika w formie linii MOXY nakreślonej przez poruszające się ciało M w przestrzeni. Zacie-racie wtedy w myśli część OXY tej krzywej linii i pytacie się siebie, czy znając MO, moglibyście byli z góry wyznaczyć krzywą OX, którą poruszające się ciało nakreśla, poczynawszy od punktu O. To jest właściwie pytanie, które stawialiście, żądając od filozofa Pawła, poprzednika Piotra, żeby przedstawił sobie w wyob-



raźni warunki, w których Piotr ma działać. Materjalizowaliście tym sposobem te warunki; robiliście z czasu, mającego nastąpić, drogę już nakreśloną na płaszczyźnie, a którą można podziwiać z wierzchołka góry, nie przeszedzsy jej, nie mając przejść jej nigdy. Ale spostrzeżliście się wkrótce, że znajomość części krzywej MO jest niewystarczająca, chyba, że wam wskażą pozycję punktów tej linji, nie tylko względnie jedne do innych, ale jeszcze względnie do punktów linji MOXY całkowitej; co znów wychodzi na danie sobie z góry elementów, które należało dopiero wyznaczyć. Tym sposobem hipoteza wasza uległa zmianie; zrozumieliście, że czas nie może być widziany, ale przeżyty; stąd wywnioskowaliście, że jeżeli znajomość wasza linji MO nie stanowiła wystarczającej danej, to dlatego, że patrzyliście na nią z zewnątrz, zamiast się złąć z punktem M, który opisuje nie tylko MO, ale całą linję, i tym samym przyswoić sobie jego kierunek. Doprowadziliście więc Pawła do utożsamienia się z Piotrem i naturalnie, Paweł nakreślił linję MOXY w przestrzeni, ponieważ, w myśl hipotezy, Piotr kreśli tę linję. Ale w ten sposób nie dowodzicie już, że Paweł przewidział akt Piotra; stwierdzacie tylko, że Piotr postąpił, jak miał postąpić, ponieważ Paweł stał się Piotrem. Co prawda wracacie następnie, nie zdając sobie sprawy, do pierwszej waszej hipotezy, gdyż ustawicznie mieszacie linję MOXY, kreślącą się dopiero, z linją MOXY już skreśloną, to jest mieszacie czas z przestrzenią. Po utożsamieniu Pawła z Piotrem, jak tego wymagało wasze dowodzenie, każecie wrócić Pawłowi na dawne stanowisko obserwacyjne, a wtedy spostrzega on całą linję MOXY, i nic w tym dziwnego, gdyż on sam dopiero co ją uzupełnił.

Powodem, że to pomieszenie staje się naturalnym, a nawet nieuniknionym, jest mniemanie, że nauka zdaje się dostarczać nam przykładów niewątpliwych przewidywnia przyszłości. Czyliż z góry nie wyznaczają konjunktur gwiazd, zaćmień księżycy i słońca, i większej części zjawisk astrono-

micznych? Czyliż wtedy umysł ludzki nie obejmuje w momencie teraźniejszym, części dowolnie wielkiej trwania przeszłego? Przyznajemy to z łatwością; ale tego rodzaju przewidywanie nie ma najmniejszego podobieństwa z przewidywaniem aktu własnowolnego. Nawet, jak zobaczymy, te same powody, które umożliwiają przewidywanie zjawiska astronomicznego, nie pozwalają wyznaczyć z góry faktu wypływającego z działalności wolnej. Bo przyszłość świata materialnego, chociaż współczesna przyszłości istoty świadomej, nie ma żadnej z nią analogji.

Żeby wykazać dotykalnie tę istotną różnicę, przypuśćmy na chwilę, że złośliwy gienjusz, potężniejszy jeszcze od gienjusza Descartesa, rozkazał wszystkim ruchom świata poruszać się dwa razy szybciej. W zjawiskach astronomicznych nicby się nie zmieniło, a przynajmniej w równaniach, które pozwalają nam je przewidzieć, bo w tych równaniach symbol  $t$  nie oznacza trwania, ale pewien stosunek między dwojgiem trwań, pewną liczbę jedności czasu, albo w końcu, przy ostatecznym rozwiązaniu, pewną liczbę równoczesności; te równoczesności, te tożsamości tworzyłyby się zawsze w jednakowej liczbie i tylko same interwale, oddzielające je zmniejszyłyby się; ale te interwale nie mają znaczenia w obliczeniach.

Otóż te właśnie interwale są trwaniem przeżytych, trwaniem, które świadomość postrzega; to też świadomość dałaby nam prędko odczuć zmniejszenie się dnia, gdybyśmy od wschodu do zachodu słońca mniej trwali. Nie mierzyłaby, bez wątpienia tego zmniejszenia, a nawet nie spostrzegłaby je może w tej chwili pod postacią zmiany ilościowej; ale stwierdziłaby, tak czy owak, niżkę zwykłego zubożenia się istoty, pewną zmianę w postępie, który ona urzeczywistnia od wschodu aż do zachodu słońca.

Otóż, astronom przepowiadający zaćmienie księżyca naprzykład, posiada na swój sposób władzę, którą przypisywalibyśmy złośliwemu gienjuszowi. Rozkazuje on czasowi, żeby ten upływał dziesięć razy, sto razy, tysiąc razy szybciej, i słusznie mu się to należy, ponieważ zmienia tylko naturę

świadomych interwałów, a te interwale, w myśl hipotezy, nie wchodzi w rachubę. I dlatego, w psychologicznym trwaniu kilku sekund, astronom pomieścić może kilka lat, kilka wieków nawet czasu astronomicznego: tego to rodzaju działanie uskutecznia on, kiedy kreśli linię ciała niebieskiego, albo kiedy ją przedstawia za pomocą równania. Wprawdzie ogranicza się on do ustanowienia szeregu stosunków pozycji między tym ciałem a innymi danymi ciałami, szeregu równoczesności i tożsamości, szeregu stosunków liczbowych: co do trwania w prawdziwym tego słowa znaczeniu, pozostaje ono po za rachubą i nie może być postrzeżone inaczej jak przez świadomość, nie tylko zdolną być obecną tym kolejnym równoczesnościom, ale i mogącą przeżywać te interwale. Można wyobrazić sobie nawet, że ta świadomość byłaby w stanie żyć życiem dość powolnym, dość leniwym, żeby objąć całą linię przebiegu ciała niebieskiego w jednej, jedynej apercepcji, jak to nam samym się zdarza, kiedy widzimy rysującą się, nakształt linii ognistej, kolejne pozycje gwiazdy ruchomej. Świadomość ta znalazłaby się wtedy w tych samych warunkach w rzeczywistości, w których astronom stawia się w wyobraźni; widziałaby w teraźniejszości, co astronom spostrzeża w przyszłości. Wprawdzie, jeżeli ten przewiduje zjawisko przyszłe to, pod warunkiem, że z niego robi do pewnego stopnia zjawisko teraźniejsze, lub przynajmniej zmniejsza niezmiernie odstęp, który go od nas dzieli. Krótko mówiąc, czas, o którym mowa w astronomji jest liczbą, a istota jedności tej liczby nie może być wyrażona w obliczeniach: można więc przypisywać im wielkość dowolnie małą, byleby tylko ta sama hipoteza rozciągać się mogła na cały szereg działań i byleby stosunki kolejne pozycji w przestrzeni były zachowane. Będziemy więc obecni w wyobraźni zjawisku, które chcemy przepowiedzieć; będziemy wiedzieli, w jakim mianowicie punkcie przestrzeni i po upływie ilu jedności czasu zjawisko to się tworzy; wystarczy następnie przywrócić tym jednościom ich istotę psychiczną, żeby przenieść zjawisko w przyszłość i powiedzieć, że się je przewidziało, gdy w rzeczywistości widziało się je tylko.

Ale te jedności czasu, tworzące trwanie przeżyte, a któremi astronom rozporządzać może dowoli dlatego, że nie przedstawiają żadnej wartości dla nauki, są tym, co właśnie zajmuje psychologa, bo psychologja zajmuje się samymi interwałami a nie ich krańcami. Zapewne, świadomość czysta nie spostrzega czasu nakształt sumy otrzymanej z jedności trwania; zostawiona sama sobie, nie ma żadnego sposobu, żadnego powodu nawet do mierzenia czasu; ale uczucie, które trwałoby dwa razy mniej dni naprzykład, nie byłoby już dla niej tym samym uczuciem, brakowałoby temu stanowi świadomości mnóstwa wrażeń, które wzbogacały i odmieniały jego istotę. Co prawda, jeżeli nadajemy temu uczuciu pewną nazwę, jeżeli obchodzimy się z nim, jak z rzeczą, to zdaje nam się, że możemy zmniejszyć jego trwanie o połowę naprzykład, a również o połowę trwanie całej reszty naszych dziejów; zdaje nam się, że byłoby to zawsze to samo istnienie, tylko o skali zmniejszonej. Ale zapominamy wtedy, że stany świadomości są postęпами, a nie rzeczami: że, jeżeli oznaczamy każdy z nich przez jedno jedyne słowo, to dla dogodności mowy; zapominamy że one żyją, a żyjąc, zmieniają się ustawicznie; że zatym nie można z nich ująć ani jednej chwili, żeby nie zubożały o pewne wrażenie, a przez to, żeby jakoś ich nie uległa zmianie. Rozumiem dobrze, że można spostrzedz odrazu lub w bardzo krótkim przeciągu czasu, drogę przebiegu planety, bo właściwie pozycje jej kolejne lub wyniki jej ruchu nas obchodzą, a nie trwanie interwali, które je rozdzielają. Ale jeżeli chodzi o uczucie, to jedynym jego wynikiem jest to, że się je czuje; a żeby ocenić całkowicie ten wynik, trzeba przejść przez wszystkie odmiany tego uczucia i zająć to samo trwanie. Nawet jeżeli to uczucie przejawiało się w końcu w jakim stanowczym kroku, dającym się porównać, z pozycją planety w przestrzeni, to znajomość tego aktu nie posłuży mi wcale do ocenienia wpływu uczucia na całokształt pewnych dziejów, a właśnie chodzi o to, żeby ten wpływ poznać. Każde przewidywanie jest w rzeczywistości widzeniem, a to widzenie ma miejsce wtenczas, kiedy można coraz bar-

dziej zmniejszać interwale czasu przyszłego, zachowując stosunek ich części do siebie, jak to się zdarza w przewidywaniach astronomicznych. Ale czymże jest zmniejszenie interwalu czasu, jeżeli nie zmniejszeniem ilości stanów świadomości, które w nim następują? A tedy czy sama możliwość widzenia w skróceniu czasu astronomicznego nie zawiera niemożności zaprowadzenia podobnej zmiany w serji psychologicznej, skoro jedynie w razie uczynienia z tej serji psychologicznej niezmiennej podstawy, można zmieniać dowolnie jedność trwania pewnego okresu astronomicznego?

Tym samym, pytając, czy akt przyszły mógł być przewidziany, utożsamiamy bezwiednie czas, o którym mowa w naukach ścisłych, a sprowadzający się do liczby, z trwaniem rzeczywistym, którego pozorna ilość jest rzeczywistą jakością, niedającą się skrócić ani o jedną chwilę, żeby istota faktów, które ją stanowią, nie uległa zmianie. Ułatwia zaś bez wątpienia to utożsamienie fakt, że w mnóstwie wypadków możemy postępować z trwaniem rzeczywistym, jak z czasem astronomicznym. I tak, przypominając sobie przeszłość, to jest serję faktów dokonanych, skracamy ją zawsze, nie naruszając jednak istoty zdarzenia, które nas obchodzi. Bo jest ono już nam znane, bo doszedzszy do kresu *postępu*, stanowiącego jego istnienie, fakt psychologiczny staje się *rzeczą*, którą można przedstawić sobie odrazu. Znajdujemy się tutaj w tym samym położeniu co astronom, obejmujący w jednej apercpcji drogę przebiegu, którą planeta przebiega w lat kilka. Musimy, istotnie, upodobnić przewidywanie astronomiczne ze wspomnieniem przeszłego faktu świadomości, a nie z uprzednią znajomością pewnego mającego się stać faktu świadomości. Ale jeżeli chodzi o wyznaczenie mającego się stać faktu świadomości, nawet gdyby nie był głębokim, trzeba brać pod uwagę poprzedniki nie w stanie statycznym, nakształt rzeczy, ale w stanie dynamicznym i jako postępy, ponieważ ten ich wpływ wzajemny na siebie wchodzi w grę wyłącznie: otóż trwanie ich jest tym właśnie wzajemnym wpływem. Nie może więc być mowy o skróceniu mającego się

stać trwania w celu przedstawienia sobie z góry jego okresów: podobne trwanie można tylko przeżywać w miarę, jak ono się rozwija. Krótko mówiąc, w dziedzinie faktów psychologicznych głębokich niema dostrzegalnej różnicy między przewidywaniem, widzeniem i działaniem.

Pozostaje więc dla deterministy jedna już tylko droga. Wyrzeknie się on możliwości przewidywania w danej chwili pewnego mającego nastąpić aktu lub stanu świadomości, ale będzie twierdził, że każdy akt jest wyznaczony przez swoje poprzedniki psychiczne, albo, innymi słowy, że fakty świadomości podlegają prawom na równi ze zjawiskami przyrody. To rozumowanie polega, w gruncie, na nie wchodzeniu w szczegóły faktów psychologicznych konkretnych przez instynktowną bojaźń znalezienia się wobec zjawisk, które symbolicznie przedstawić się nie dadzą, a tym samym nie dadzą się przewidzieć. Zostawia się więc właściwą istotę tych zjawisk w cieniu, a twierdzi się, że, jako zjawiska, podlegają prawu przyczynowości. Otóż prawo to wymaga, żeby każde zjawisko było wyznaczone przez swoje warunki, albo, innymi słowy, że te same przyczyny sprowadzają te same skutki. Trzeba więc, albo żeby akt był nierozzerwalnie złączony ze swymi poprzednikami psychicznymi, albo, żeby zasada przyczynowości zawierała w sobie jakiś nie do wytłumaczenia wyjątek.

Ta ostatnia forma rozumowania determinizmu różni się mniej, niżby się zdawało, od uprzednio rozbieganych. Powiedzieć, że te same wewnętrzne przyczyny wywołują te same skutki, to przypuszczać, że ta sama przyczyna może się kilka razy zjawić na scenie świadomości. Otóż nasze pojmowanie trwania przede wszystkim dąży do wykazania zasadniczej różnorodności głębokich stanów psychicznych i niemożliwości, żeby dwa z nich były całkowicie do siebie podobne, ponieważ stanowią one dwa odrębne momenty jednych dziejów. Podczas gdy przedmiot zewnętrzny nie nosi śladu przepływu czasu i dlatego, pomimo różnorodności momentów, fizyk może się znaleźć wobec warunków pierwotnych jednakich, trwa-

nie będzie rzeczywistością dla świadomości, która zachowuje ślad ich przebiegu i która nie może mówić o warunkach jednakich, bo ten sam moment nie może ujawnić się dwa razy. Napróżno usiłowanoby dowodzić, że choć niema dwóch głębokich stanów duszy, które byłyby do siebie podobne, analiza rozróżni w ich łonie elementy stałe, które dadzą się porównać z sobą. Byłoby to zapomnąć, że stany psychologiczne, nawet najprostsze, mają swoją osobowość i swoje życie własne, choćby były najmniej głębokie, że dokonywają się ustawnie, i to samo uczucie, przez to, że się powtarza, jest uczuciem nowym. Nawet, nie mamy żadnego powodu do utrzymania go przy dawnej nazwie, chyba że odpowiada tej samej zewnętrznej przyczynie, albo się tłumaczy na zewnątrz analogicznymi znakami: popełniłoby się prawdziwe „petitio principii“, wywodząc z mniemanego podobieństwa dwóch stanów, że ta sama przyczyna sprowadza ten sam skutek. Krótko mówiąc, jeżeli stosunek przyczynowy istnieje również w świecie zjawisk wewnętrznych, to w żaden sposób podobny być nie może do tego, co nazywamy przyczynowością w przyrodzie. Dla fizyka, ta sama przyczyna wywołuje ten sam skutek, dla psychologa, który nie da się uwieść przez pozorne analogje, wewnętrzna głęboka przyczyna wywołuje skutek raz jeden i nie wywoła go już nigdy więcej. A jeżeli teraz kto będzie twierdził, że ten skutek był nierozzerwalnie złączony z tą przyczyną, to podobne twierdzenie znaczyć będzie jedno z dwojga: albo że, skoro poprzedniki były dane, akt przyszły mógł być przewidziany, albo, że skoro akt jest dokonany, każdy akt odmienny w tych warunkach byłby niemożliwy. Otóż widzieliśmy, że te dwa twierdzenia były zarówno bez treści i zawierały błędne pojmowanie trwania.

Wszelako wydaje nam się pożytecznym zatrzymać się przy tym ostatnim rozumowaniu determinizmu, chociażby dlatego, żeby objaśnić, z naszego punktu widzenia, znaczenie tych dwóch słów: wyznaczenie i przyczynowość. Napróżno będziemy utrzymywali, że nie może być mowy o przewidywaniu aktu przyszłego na sposób zjawiska astronomicznego, jak

również o stwierdzeniu, że skoro akt dokonany, wszelki inny akt byłby niemożliwy w warunkach danych. Napróżno dodamy, że nawet pod tą formą: „te same przyczyny sprowadzają te same skutki“, zasada powszechnego wyznaczenia traci wszelkie znaczenie dla świata wewnętrznego faktów świadomości. Determinista zgodzi się może na nasze rozumowanie w każdym z tych trzech punktów z osobna, przyzna, że w świecie zjawisk psychologicznych nie można przypisać słowu „wyznaczenie“ żadnego z tych trzech znaczeń, nie zdoła nawet wynaleść czwartego, a jednak nie przestanie powtarzać, że akt jest nierozzerwalnie złączony ze swymi poprzednikami. Znajdujemy się tu wobec tak głębokiego złudzenia, przesądu tak upartego, że nie moglibyśmy mieć słuszności za sobą, gdybyśmy nie godzili w samą ich zasadę, to jest zasadę przyczynowości. Rozbierając pojęcie przyczyny, wykażemy dwuznaczność, którą zawiera, a chociaż nie damy przez to określenia wolności, wyjdziemy może po za pojęcie czysto negatywne, które o niej mieliśmy dotychczas.

Postrzegamy zjawiska fizyczne, a te zjawiska podlegają prawom. To znaczy: 1<sup>o</sup> że zjawiska *a*, *b*, *c*, *d*, uprzednio postrzeżone, są zdolne powtórzyć się w tej samej formie; 2<sup>o</sup> że pewne zjawisko *Z*, które się ukazało w ślad za warunkami *a*, *b*, *c*, *d* i tylko za temi warunkami, nie omieszka się powtórzyć z chwilą, kiedy te same warunki będą dane. Gdyby zasada przyczynowości nie mówiła nam nic więcej, jak to twierdzą empirycy, łatwo byłoby przyznać tym filozofom, że zasada ich wynika z doświadczenia: ale w takim razie nie świadczyłaby ona wcale przeciwko naszej wolności. Bo jasnym byłoby samo przez się, że z wyznaczonych poprzedników wyniknie wyznaczone następstwo *wszędzie gdzie* doświadczenie pozwala nam sprawdzić tę prawidłowość; ale chodzi o to mianowicie, czy tę prawidłowość znajdujemy w dziedzinie świadomości, i tu tkwi całe zagadnienie wolności. Przyznamy wam na chwilę, że zasada przyczynowości streszcza tylko jednostajne i niewarunkowe następstwa, zauważone w przeszłości: jakim prawem stosujecie je tedy do głębokich

stanów świadomości, gdzie nie odróżniono jeszcze następstwa prawidłowego, ponieważ nie zdoła się ich przewidzieć? I jakże możecie opierać się na tej zasadzie, żeby ustanowić determinizm stanów wewnętrznych, gdy, waszym zdaniem, determinizm zauważonych faktów jest jedyną podstawą samej zasady? Wprawdzie, kiedy empirycy posługują się zasadą przyczynowości przeciwko wolności ludzkiej, to biorą wyraz przyczynowości w znaczeniu odmiennym, w którym zresztą bierze go i rozum potoczny.

Stwierdzić prawidłowe następstwo dwóch zjawisk, jest to przyznać, w istocie, że, jeżeli jedno jest dane, to już spostrzegamy drugie. Ale ten związek czysto subiektywny dwóch wyobrażeń nie wystarcza rozumowi potocznemu. Zdaje mu się, że jeżeli wyobrażenie drugiego zjawiska zawiera się już w pierwszym, to trzeba, żeby drugie zjawisko istniało samo przez się obiektywnie, w jakiegokolwiek bądź formie, w łonie pierwszego zjawiska. I rozum potoczny musiał dojść do tego wniosku, bo ściśle rozróżnienie związku obiektywnego zjawisk od kojarzenia subiektywnego ich wyobrażeń wymaga już pewnego dość znacznego rozwoju kultury filozoficznej. Dlatego też przechodzi się nieznacznie od jednego znaczenia do drugiego i wyobraża się stosunek przyczynowy jako pewien rodzaj uprzedniego ukształtowania mającego się stać zjawiska w jego warunkach obecnych. Otóż to uprzednie ukształtowanie może być pojęte w podwójnym bardzo różnym znaczeniu, i tu właśnie dwuznaczność się zaczyna.

W istocie, matematyka dostarcza nam podobnego ukształtowania. Ten sam ruch, którym zataczamy obwód na pewnej płaszczyźnie, daje zarazem początek wszystkim własnościom tej figury: w tym znaczeniu, w samej definicji uprzednio już istnieje nieskończona ilość twierdzeń, jakkolwiek są one przeznaczone do kolejnego rozwijania się w trwaniu wobec matematyka, który je wywodzić będzie. Prawda, że jesteśmy tu w dziedzinie czystej ilości, i że własności geometryczne, dające się przedstawić w formie równości, wskazują

jasno, iż pierwsze równanie, wyrażające podstawową własność figury, przetwarza się w nieskończoną ilość nowych równań, zawartych w niej potencjalnie. Przeciwnie, zjawiska fizyczne następujące po sobie i postrzeżone przez nasze zmysły odróżniają się jakością nie mniej jak ilością, tak że trudno byłoby orzec o nich zaraz z początku, że są równoważnikami. Ale właśnie dlatego, że je zmysły postrzegają, nic nie przeszkadza przypisywać tych własności jakościowych wrażeniu, które w nas wywołują i przypuszczać, że poza różnorodnością naszych, czuć znajduje się jednorodny świat fizyczny. Krótko mówiąc, materja zostanie ogołocona z jakości konkretnych, w które nasze zmysły ją ubierają, jakoto: barwa, ciepło, odporność, ciężar gatunkowy nawet, w końcu pozostaniemy wobec jednorodnej rozciągłości, przestrzeni bez ciała. Nie pozostaje nic już więcej, jak nakreślać figury w przestrzeni, kazać im się ruszać według matematycznie sformułowanych praw, i objaśniać pozorne własności materji przez formę, pozycję i ruch tych figur geometrycznych. Otóż pozycja jest dana przez pewien system wielkości stałych, a ruch wyraża się prawem, to jest stałym stosunkiem wśród niestałych wielkości; ale forma jest obrazem, a chociażby najdelikatniej, najprzezroczystej przedstawiona, stanowić będzie zawsze, o ile nasza wyobraźnia ją postrzega wzrokowo, że się tak wyrażę, jakość konkretną, a zatem niezamienną materji. Trzeba będzie więc zniweczyć ten obraz i zastąpić go oderwaną formułą ruchu, który stwarza figurę. Przedstawcie sobie stosunki algebryczne, wikłające się jedne z drugimi, a uprzedmiotowiające się przez to samo wikłanie, dające początek, na sam skutek tego układu, rzeczywistości konkretnej widocznej i dotykanej, — a będziecie mieli przed sobą następstwa zasady przyczynowości rozumianej w znaczeniu aktualnego, uprzedniego ukształtowania przyszłości w łonie terażniejszości. Nie zdaje się, żeby uczeni naszych czasów posunęli abstrakcję tak daleko, wyjąwszy może Sir Williama Thomsona. Ten zdolny i głęboki fizyk przypuszcza, że przestrzeń jest zapełniona jednorodnym i nieściśliwym fluidem,

gdzie wiry się tworzą, zapoczątkowując w ten sposób własności materji: te wiry są zasadniczymi elementami ciał; atom tedy staje się ruchem, a zjawiska fizyczne sprowadzają się do ruchów prawidłowych, dopełniających się w łonie tego nieściśliwego fluidu. Otóż, zważywszy, że ten fluid jest całkowicie jednorodny, że niema wśród jego części ani pustego interwalu, któryby je dzielił, ani różnicy jakiegokolwiek, któraaby pozwoliła je wyodrębnić, zobaczymy, że wszelki ruch, dokonywujący się w łonie tego fluidu jest w rzeczy samej równoważny absolutnej nieruchomości, ponieważ przed, podczas i po ruchu nic się nie zmienia, nic się nie zmieniło w jego całości.

Ruch, o którym tu mowa, nie jest więc ruchem, który się tworzy, ale ruchem, o którym się myśli; jest on stosunkiem wśród stosunków. Przyjmuje się, nie zdając sobie może sprawy, że ruch jest zjawiskiem świadomości, że w przestrzeni są tylko równoczesności, dające nam możność obliczania tych stosunków równoczesności w jakimkolwiek momencie naszego trwania. Nigdzie mechanizm nie został posunięty tak daleko jak w tym systemie, bo nawet forma elementów ostatecznych materji jest w nim sprowadzona do ruchu. Już fizyka Descartes'a da się objaśnić w sposób analogiczny; bo jeżeli materja sprowadza się, jak tego chce Descartes, do jednorodnej rozciągłości, ruchy oddzielnych części tej rozciągłości dadzą się wytłumaczyć przez abstrakcyjne prawo, które im przewodniczy, albo przez równanie algebryczne w zmiennych wielkościach, ale nie da się przedstawić jako konkretna forma obrazów. I łatwo możnaby dowieść, że im bardziej postępowe objaśnienia mechaniczne pozwala rozwijać się temu pojmowaniu przyczynowości, a tym samym zrzuca z atomu ciężar jego, tymbardziej konkretne istnienie zjawisk natury rozwiewa się w mgłę algebryczną.

Stosunek przyczynowy w ten sposób zrozumiany jest stosunkiem koniecznym w tym znaczeniu, że zbliża się nieograniczenie do stosunku tożsamości na podobieństwo krzywej do asymptotu. Zasada tożsamości jest absolutnym pra-

wem naszej świadomości; dowodzi ona, że to co jest pomyślane, jest pomyślane w chwili, kiedy się je myśli; a bezwzględną konieczność tej zasady stanowi to, że nie łączy ona przeszłości z teraźniejszością: wyraża niezłomną ufność świadomości samej do siebie, o ile wierna swej roli, ogranicza się do stwierdzenia aktualnego pozornego stanu duszy. Ale zasada przyczynowości, o ile łączy przyszłość z teraźniejszością, nie może przybrać nigdy formy koniecznej zasady; bo kolejne momenty rzeczywistego trwania nie solidaryzują się wzajemnie, i żaden wysiłek logiczny nie potrafi dowieść, że to co było, będzie lub dalej się przeciągnie, że te same poprzedniki wywołają te same następstwa. Descartes zrozumiał to tak dalece, że przypisywał łasce Opatrzności, wznawianej ciągle, prawidłowość świata fizycznego i dalszy ciąg tych skutków; utworzył poniekąd fizykę momentu, dającą się zastosować do wszechświata, którego całe trwanie zawierałoby się w momencie teraźniejszym. I Spinoza chciał, żeby serja zjawisk, ukazująca się nam jako następstwo w czasie, była równoznaczna, w absolicie, z jednością boską: przypuszczał tedy, z jednej strony, że stosunek pozornej przyczynowości między zjawiskami sprowadza się do stosunku tożsamości w absolicie, a z drugiej strony, że nieograniczone trwanie rzeczy zawierało się całe w jednym momencie t. j. w wieczności. Krótko mówiąc, czy zgłębia się fizykę Descartes'a, czy metafizykę Spinozy, czy teorie naukowe naszych czasów, wszędzie odnajduje się to samo staranie o ustanowienie stosunku konieczności logicznej między przyczyną a skutkiem, i zobaczymy, że to staranie wyraża się w dążeniu do przetworzenia stosunków następstwa w stosunki nierozłączności, do zniweczenia akcji trwania, i do zastąpienia pozorną przyczynowością zasadniczą tożsamością.

Otóż, jeżeli rozbiór pojęcia przyczynowości, w znaczeniu koniecznego związku, prowadzi do pojmowania przyrody na sposób Spinozy lub Descartes'a, to odwrotnie wszelki stosunek wyznaczenia koniecznego, ustanowiony między kolejnymi zjawiskami, musi pochodzić z dostrzegania, w formie nie-

wyraźnej, za temi różnorodnemi zjawiskami, mechanizmu matematycznego. Nie twierdzimy, że rozum potoczny posiada intuicję teorii kinematycznych materji, tym mniej może mechanizmu w rodzaju Spinozy; ale przekonać się można, że im bardziej skutek wydaje się być koniecznie związany z przyczyną, tym bardziej dąży się do umiejscowienia go w przyczynie na sposób wyniku matematycznego w swej zasadzie, a tym samym do usunięcia akcji trwania. Że pod wpływem tych samych warunków zewnętrznych mogą się inaczej zachować wczoraj, aniżeli dzisiaj, to nie dziwi nikogo, bo zmieniam się, bo trwam. Ale rzeczy, rozważane poza naszym postrzeżeniem, wydają się nam, jakoby nie trwały, a im więcej myśl tę zgłębiać będziemy, tym więcej wyda nam się niedorzecznym przypuszczać, że ta sama przyczyna mogłaby nie wywołać tego samego skutku dziś co i wczoraj. Czujemy dobrze, co prawda, że jakkolwiek rzeczy nie trwają, podobnie jak my, to jednak musi tkwić w nich jakiś niezrozumiały powód, mocą którego zjawiska zdają się następować po sobie, a nie rozwijać się wszystkie razem. I dlatego pojęcie przyczynowości, jakkolwiek niepomierne zbliżone do pojęcia tożsamości, nie będzie się wydawało nigdy równoznaczne z nim, chyba że dostrzeżemy w nim jasno pojęcie mechanizmu matematycznego, lub subtelna metafizyka usunie dość w tym względzie uprawnione skrupuły. Nie mniej jednak widocznym jest, że nasza wiara w konieczność wyznaczenia się wzajemnego zjawisk ustala się w miarę, jak trwanie staje się dla nas subiektywną formą naszej świadomości. Innemi słowy, im bardziej dążymy do zamiany stosunku przyczynowego na stosunek wyznaczenia koniecznego, tym więcej poznajemy, że trwanie rzeczy nie jest podobne do naszego. Wychodzi to na jedno z twierdzeniem, że im więcej ustalamy zasadę przyczynowości, tym więcej zaznaczamy różnicę dzielącą serję psychologiczną od serji fizycznej. Z czego w końcu wynika, jakkolwiek nasze mniemanie wydać się może paradoksalnym, że przypuszczenie nierozłączności matematycznej między zjawiskami zewnętrznymi powinniśmy pociągnąć za

sobą, jako naturalny, a przynajmniej zasługujący na uwagę wniosek, wiarę w wolność ludzką. Ale na razie nie będziemy się zajmowali tym ostatnim wnioskiem; staraliśmy się tylko wyjaśnić tutaj pierwsze znaczenie wyrazu przyczynowości, a mniemamy, że wykazaliśmy, jako pojęcie uprzedniego ukształtowania przyszłości w terażniejszości daje się łatwo wyobrazić w formie matematycznej dzięki pewnemu pojmowaniu trwania, które pomimo że się nie wydaje, jest dobrze znane rozumowi potocznemu.

Istnieje wszelako uprzednie ukształtowanie odmiennego rodzaju, jeszcze bardziej znajome naszemu umysłowi, bo obrazu jego dostarcza nam bezpośrednia świadomość. W istocie, przechodzimy przez kolejne stany świadomości, a jakkolwiek następujący stan nie był zawarty w poprzedzającym, przedstawialiśmy go sobie w poprzedzającym, jako mniej lub więcej mgliste wyobrażenie. Urzeczywistnienie tego wyobrażenia nie przedstawiało się zresztą jako pewne, lecz po prostu jako możliwe. Wszelako między wyobrażeniem a czynem stanęły zjawiska pośredniczące, ledwo dostrzegalne, których całością przybiera u nas formę *sui generis*, nazwaną uczuciem wysiłku. A od wyobrażenia do wysiłku, od wysiłku do aktu, postęp był tak ciągły, że nie moglibyśmy powiedzieć, gdzie wyobrażenie i wysiłek się kończą, gdzie się akt zaczyna. Zrozumieć więc można, że tu w pewnym znaczeniu, da się również powiedzieć, jako przyszłość była ukształtowania w terażniejszości, ale trzeba dodać, że to uprzednie ukształtowanie jest bardzo niedokładne, bo akt przyszły, o którym się myśli obecnie, jest wyobrażony, jako mogący się urzeczywistnić, ale nie jako urzeczywistniony, i że nawet, kiedy przygotowujemy potrzebny wysiłek, żeby go dokonać, czujemy dobrze, że czas jeszcze żeby się wstrzymać. Jeżeli więc zgadzamy się na pojmowanie stosunku przyczynowego w tej drugiej formie, to już *a priori* twierdzić można, że między przyczyną a skutkiem nie będzie stosunku wyznaczenia koniecznego, bo skutek nie będzie dany w przyczynie. Będzie on w niej tkwił tylko, jako czysta możliwość, jako mgliste wyobrażenie, które jako akt może

nigdy urzeczywistnionym nie będzie. Ale nie można się dziwić, że to przybliżenie wystarcza rozumowi potocznemu, gdy się pomyśli z jaką łatwością dzieci lub ludy pierwotne przyjmują wyobrażenie zmienności natury, gdzie kaprys nie mniej ważną rolę gra od konieczności. I takie przedstawienie przyczynowości będzie dostępne umysłowi ludzkiemu, bo nie wymaga żadnego wysiłku abstrakcji, a zawiera tylko pewną analogję między światem zewnętrznym a wewnętrznym, między następstwem zjawisk obiektywnych a następstwem zjawisk świadomości.

Wprawdzie to drugie pojmowanie stosunku przyczyny do skutku jest naturalniejsze od pierwszego, bo odpowiada bezpośrednio potrzebie pewnego wyobrażenia. Czyż nie mówiliśmy w istocie, że jeżeli szukamy zjawiska B w łonie zjawiska A, które prawidłowo je poprzedza, to dlatego, że zwyczaj kojarzenia dwóch obrazów nastęrcza nam w końcu wyobrażenie drugiego zjawiska, jako zawarte w pierwszym? Zresztą naturalnym jest, że uprzedmiotawianie to posuwamy do końca i uważamy zjawisko A za stan psychiczny, w którym zjawisko B jest zawarte w formie mglistego wyobrażenia. Ograniczamy się przeto do przypuszczenia, że związek przedmiotowy dwóch zjawisk jest podobny do kojarzenia podmiotowego, które nasuwa nam myśl o tym związku. Jakości rzeczy staną się tedy prawdziwemi stanami dość analogicznymi ze stanami naszego ja; będziemy przypisywali światowi materialnemu pewną mglistą osobowość, rozproszoną po przez przestrzeń, a która nie będąc wyraźnie obdarzona wolą świadomą, przechodzi z jednego stanu do drugiego na mocy jakiegoś wewnętrznego nacisku, na mocy, jakiegoś wysiłku. Takim był hylozoizm starożytny, hipoteza nieśmiała, a nawet sprzeczna sama w sobie, która zostawiając materji jej rozciągłość, mimo to przypisywała jej rzeczywiste stany świadomości, i rozwijała te jakości materji wzdłuż jej rozciągłości, a jednocześnie uważała te jakości za stany wewnętrzne, to jest proste. Leibnitz udaremnił tę sprzeczność i pokazał, że jeżeli uważamy następstwo jakości lub zjawisk zewnętrznych za następstwo naszych własnych

wyobrażeń, to trzeba uczynić z tych jakości stany proste, lub postrzeżenia, a z materji, która jest ich podłożem, monadę nierozciąglą, analogiczną z naszą duszą. Stąd stany kolejne materji nie mogą być postrzeżone z zewnątrz tak samo, jak nie mogą być postrzeżone z zewnątrz nasze własne stany psychologiczne; trzeba będzie zastosować hipotezę harmonji przedustawnej, żeby móc objaśnić, jakim sposobem te stany wewnętrzne wzajemnie się wyobrażają. A więc nasze drugie pojmowanie stosunku przyczynowości doprowadziło nas do Leibniza podobnie jak pierwsze do Spinozy. I w jednym i w drugim wypadku doprowadzamy do ostatecznych wyników lub formułujemy z większą ścisłością dwa nieśmiałe i mgliste wyobrażenia rozumu potocznego.

Otóż oczywistym jest, że stosunek przyczynowości, rozumiany w drugim znaczeniu, nie pociąga za sobą wyznaczenia skutku przez przyczynę. Sama historia świadczy o tym. Widzimy, że hylozoizm starożytny, który pierwszy rozwinął to pojmowanie przyczynowości, tłumaczył prawidłowe następstwo przyczyn i skutków, za pomocą prawdziwego *deus ex machina*; była to albo jakaś konieczność zewnętrzna w stosunku do rzeczy i nad niemi ciężąca, lub znów Rozum wewnętrzny, kierujący się prawami dość podobnymi do tych, które kierują naszym postępowaniem. Postrzeżenia monady Leibniza nie warunkują się również wzajemnie; Bóg ustanowił ten porządek z góry. Determinizm Leibniza nie pochodzi, w istocie, z jego pojmowania monady, lecz stąd, że utworzył wszechświat z monad tylko. Zaprzeczywszy wszelkiemu mechanicznemu wpływowi jednych substancji na inne, musiał jednakże wytłumaczyć, w jaki sposób stany te odpowiadają sobie. Stąd determinizm jego bierze początek z konieczności przyznania harmonji przedustawnej, a bynajmniej nie z pojmowania dynamicznego stosunku przyczynowości. Ale zostawmy historję na uboczu. Świadomość świadczy, że oderwane pojęcie siły jest pojęciem niewyznaczonego wysiłku, który jeszcze do czynu nie doszedł, i gdzie ten czyn istnieje tylko w stanie wyobrażenia. Innemi słowy, pojmowanie

dynamiczne stosunku przyczynowości przyznaje rzeczom trwanie zupełnie analogiczne z naszym, jakiegokolwiek rodzaju byłoby to trwanie: przedstawić sobie w ten sposób stosunek przyczyny do skutku, to przypuścić, że przyszłość nie solidaryzuje z terażniejszością w świecie zewnętrznym zarówno jak i w naszej świadomości.

Wynika z tego podwójnego rozbioru, że zasada przyczynowości mieści w sobie dwa sprzeczne pojmowania trwania, dwa nie mniej niezgodne ze sobą obrazy uprzedniego ukształtowania przyszłości w łonie terażniejszości. Albo przedstawia się sobie wszystkie zjawiska fizyczne i psychologiczne, jako trwające w jednakowy sposób, a tym samym trwające podobnie, jak my trwamy; przyszłość zatem istnieć będzie w terażniejszości w formie wyobrażenia, a przejście z terażniejszości do przyszłości przybierze postać wysiłku, który nie dochodzi zawsze do urzeczywistnienia tego wyobrażenia. Albo znów przeciwnie robi się z trwania właściwą formę stanów świadomości; rzeczy wtenczas nie trwają jak my, i przyjmuje się dla rzeczy preegzystencję matematyczną przyszłości w terażniejszości. Zresztą każda z tych hipotez, wzięta z osobna, broni wolności ludzkiej, bo pierwsza dochodzi do upatrywania przypadkowości nawet w zjawiskach przyrody druga, dowodząc koniecznego wyznaczenia zjawisk fizycznych na tej zasadzie, iż rzeczy nie trwają tak jak my, skłania nas właśnie do uważania naszego ja, które trwa, za siłę wolną. Dlatego to każde jasne pojmowanie przyczynowości, o ile jest zgodne samo z sobą, musi doprowadzić do pojęcia wolności ludzkiej jako do naturalnego jej wyniku. Niestety, przywykliśmy do brania zasady przyczynowości w dwóch znaczeniach na raz, bo jedno dogadza naszej wyobraźni, drugie znów matematycznemu dowodzeniu. Albo myśli się przedewszystkim o prawidłowym *następstwie* zjawisk fizycznych i o tym pewnego rodzaju wysiłku wewnętrznym, mocą którego jedno *staje się* drugim; albo zwraca się uwagę na prawidłowość absolutną zjawisk i od pojęcia prawidłowości przechodzi się nieznacznie do pojęcia konieczności matematycznej, która

wyłącza trwanie, zrozumiane w pierwszym znaczeniu. I nie widzimy nic zdrożnego w tym przystosowaniu jednego obrazu do drugiego i przyznawaniu pierwszeństwa jednemu lub drugiemu, zależnie od tego, czy mniej lub więcej będziemy się liczyć z wymaganiami nauki. Ale stosować zasadę przyczynowości w tej dwuznacznej formie do następstwa zjawisk świadomości, to dobrowolnie i bez żadnego wytłumaczonego powodu stwarzać sobie nieprzewyciężone trudności. Pojęcie siły, wykluczające w rzeczywistości pojęcie wyznaczenia koniecznego, przywykło się, że tak powiem, amalgamować z pojęciem konieczności na skutek zwyczaju stosowania zasady przyczynowości do przyrody. Z jednej strony znamy tylko siłę ze świadectwa świadomości, a świadomość nie potwierdza, nie rozumie nawet absolutnego wyznaczenia aktów, które mają się dokonać; oto wszystko czego nas uczy doświadczenie, i gdybyśmy trzymali się doświadczenia, twierdzilibyśmy, że czujemy się wolni, że postrzegamy siłę, słusznie czy niesłusznie, jako wolną samoistność. Skądinąd jednak, to pojęcie siły, przeniesione do przyrody i kroczące tuż obok pojęcia konieczności, wraca skażone z podróży. Wraca przesiąknięte pojęciem konieczności, i w świetle roli, którą kazaliśmy jej odgrywać w świecie zewnętrznym, spostrzegamy siłę, jako wyznaczającą w sposób konieczny skutki, mające z niej wypłynąć. Tu również złudzenie świadomości pochodzi stąd, że rozważa ona nasze ja nie wprost, ale przez pewien rodzaj załamania się po przez formy, które pożyczyla postrzeżeniu zewnętrznemu, a które postrzeżenie jej oddaje niejako przez siebie odbarwione. Dokonany został jakby kompromis między pojęciem siły, a pojęciem wyznaczenia koniecznego. Wyznaczenie czysto mechaniczne dwóch zjawisk zewnętrznych jednego przez drugie przybiera teraz dla nas tę samą formę co i stosunek dynamiczny naszej siły do aktu, który z niej wypływa; ale nawzajem ten ostatni stosunek przybiera postać wyniku matematycznego, jakoby akt ludzki wpływał mechanicznie, a tym samym koniecznie z siły, która go wytwarza. Że to zlanie się dwóch pojęć różnych prawie przeciw-

nych, przedstawia dla rozumu potocznego korzyści, to nie ulega wątpliwości, bo pozwala nam przedstawić w ten sam sposób i oznaczyć tym samym wyrazem, z jednej strony stosunek istniejący między dwoma momentami naszego własnego istnienia, a z drugiej strony stosunek łączący z sobą kolejne momenty świata zewnętrznego. Widzieliśmy, że jakkolwiek nasze stany głębokie świadomości wykluczają wielość liczebną, my jednak rozkładamy je na części zewnętrzne jedne w stosunku do innych; że, jeżeli elementy trwania konkretnego zlewają się, to trwanie, wyrażające się w rozciągłości przedstawia momenty tak samo różniące się, jak ciała rozproszone w przestrzeni. Cóż więc dziwnego, że ustanawiamy między momentami naszego istnienia niejako uprzedmiotowionego, stosunek analogiczny do stosunku przedmiotowego przyczynowości, i że dokonywa się zamiana podobna znów do zjawiska endosmozy między pojęciem dynamicznym wolnego wysiłku, a matematycznym pojęciem wyznaczenia koniecznego?

Ale rozdział tych dwóch pojęć jest stwierdzony w naukach przyrodniczych. Fizyk może dowodzić *o siłach*, a nawet może wyobrażać sobie sposób ich działania analogicznie z wysiłkiem wewnętrznym, ale nie będzie się posiłkował tą hipotezą przy objaśnieniu naukowym. Ci nawet, którzy, jak Faraday, zastępują atomy rozciągnięte przez punkty dynamiczne, będą rozważać ośrodki sił i linje siły w sposób matematyczny, nie dbając o siłę samą, uważaną za działalność lub wysiłek. Wypływa stąd, że stosunek przyczynowości zewnętrznej jest stosunkiem czysto matematycznym i nie ma żadnego podobieństwa ze stosunkiem siły psychicznej do aktu, który z niej wypływa.

Chwila nadeszła, żeby dodać, że stosunek przyczynowości wewnętrznej jest czysto dynamiczny i nie ma żadnego podobieństwa ze stosunkiem dwóch warunkujących się wzajemnie zjawisk zewnętrznych. Bo te, mogąc się odtwarzać w przestrzeni jednorodnej, będą wchodziły w skład prawa, tymczasem zjawiska psychiczne głębokie, przedstawiające się świa-

domości raz jeden jedyny, nie powtórzą się więcej już nigdy. Uważny rozbiór zjawiska psychologicznego doprowadził nas najpierw do tego wniosku, opracowanie zaś pojęcia przyczynowości i trwania, rozważone same w sobie, potwierdziły go.

Możemy teraz sformułować nasze pojmowanie wolności.

Nazywamy wolnością stosunek naszego ja konkretnego do aktu, który spełnia. Stosunek ten nie da się określić właściwie dlatego, że jesteśmy wolni. W istocie, analizować można rzecz, ale nie postęp; rozkładać można rozciągłość, ale nie trwanie. Albo też, jeżeli kto, mimo to, żąda tego rozbioru, to bezwiednie przekształca postęp w rzecz, trwanie w rozciągłość. Tym samym, że rozkładamy czas konkretny, rozwijamy momenty jego w przestrzeni jednorodnej, stawiamy na miejsce dokonywającego się faktu, fakt dokonany, a ponieważ unieruchomiliśmy niejako czynności naszego ja, dostrzegamy bezwładność zamiast samoistności, konieczność zamiast wolności. I dlatego wszelkie określenie wolności przyzna słuszność determinizmowi.

W istocie, czyliż określamy akt wolny, mówiąc o tym akcie, że skoro jest dokonany, mógłby nie być dokonany? Ależ to twierdzenie,— jak również i twierdzenie przeciwne,— zawiera pojęcie równoważności absolutnej między trwaniem konkretnym a jego symbolem przestrzennym, a skoro przyjmuje się tę równoważność, dochodzi się przez samo rozwijanie dopiero co wygłoszonej formuły do najbardziej niewzruszonego determinizmu.

A może określimy akt wolny „ten którego nie można przewidzieć, chociażby wszystkie warunki z góry były znane?“ Ależ wyobrazić sobie wszystkie te warunki, jako dane, to, w trwaniu konkretnym znaczy, znajdować się w momencie dokonywającego się aktu. Albo też przyjmuje się wtedy, że treść trwania psychicznego da się przedstawić z góry, symbolicznie, co wychodzi, jak to już zaznaczyliśmy, na uważanie czasu za środowisko jednorodne i na przyjęcie w nowej formie równoważności trwania z jego symbolem. Pogłębiając

to drugie określenie wolności, dojdziemy znów do determinizmu.

Wreszcie może określimy akt wolny jako nie koniecznie wyznaczony przez swoją przyczynę? Lecz, albo te wyrazy tracą wszelkie znaczenie, albo rozumie się przez nie, że te same przyczyny wewnętrzne nie wywołują zawsze tych samych skutków. Przypuszcza się zatem, że poprzedniki psychiczne aktu wolnego mogą znów się powtórzyć, że wolność przejawia się w trwaniu o momentach podobnych do siebie, i że czas jest środowiskiem jednorodnym również jak przestrzeń. Przez to samo wraca się znów do pojęcia równoważności między trwaniem a jego symbolem przestrzennym, a ściągnąwszy to określenie wolności jeszcze raz dojdzie się do determinizmu.

Słowem, każde wymagane wyjaśnienie wolności, da się sprowadzić mimowoli do następnego pytania: „czy czas da się całkowicie przedstawić za pomocą przestrzeni?“ Na co odpowiemy: tak, jeżeli chodzi o czas, który upłynął, nie, jeżeli mówicie o czasie, który upływa. Otóż akt wolny tworzy się w czasie, który upływa a nie w czasie, który już upłynął. Wolność zatem jest faktem, i pomiędzy faktami, które są stwierdzone, faktem najoczywistszym. Wszystkie trudności zagadnienia, a nawet zagadnienie samo, powstają z dążności do dopatrywania się w trwaniu tych samych atrybutów, które przysługują rozciągłości, do tłumaczenia następstwa przez równoczesność, do oddania pojęcia wolności w języku, w którym oczywiście nie da się wyrazić.

---

## Zakończenie.

---

Streszczając to, co było dotąd powiedziane, pominiemy początkowo terminologję a nawet doktrynę Kanta, do których w dalszym ciągu powrócimy, a przyjmiemy punkt widzenia ogólny. Powiemy, że dążenie aktualnej psychologii, jak nam się wydaje, chce przedewszystkiem dowieść, iż spostrzegamy rzeczy po przez pewne formy zapożyczone od własnego naszego ustroju. Począwszy od Kanta, dążenie to zarysowywało się coraz dobitniej; i gdy filozof niemiecki oddzielał wyraźnie czas od przestrzeni, rozciągłość od intensywności, i, jakbyśmy dziś powiedzieli, świadomość od postrzeżenia zewnętrznego, szkoła empiryczna, posuwając się dalej w swym badaniu, stara się odtworzyć rozciągłość z pomocą intensywności, przestrzeń z pomocą trwania, a zewnętrżność z pomocą stanów wewnętrznych. Fizyka zresztą uzupełnia dzieło psychologa w tym względzie: wskazuje, że chcąc przewidzieć zjawisko, trzeba zniweczyć wrażenie, które one wywołują w świadomości i uważać czucia za oznaki rzeczywistości a nie za rzeczywistość samą.

Sądziliśmy, że należało odwrócić zagadnienie i spytać się, czy najwidoczniejsze stany naszego ja, te które zdajemy się ujmować bezpośrednio, nie byłyby, po największej części, spostrzegane po przez pewne formy, zapożyczone u świata zewnętrznego, któryby oddawał nam tym sposobem to, cośmy mu pożyczali. *A priori*, zdaje się dość prawdopodobnym, że tak jest w istocie. Bo, jeżeli przypuścimy, że formy o któ-

rych się mówi a do których przystosowujemy materję, pochodzą całkowicie od umysłu, wydaje się trudnym, żeby, stosowane stale do przedmiotów, nie przejęły wkrótce ich barwy: posługując się tedy temi formami dla poznania naszej własnej osobowości, narażamy się na wzięcie za barwę naszego ja odbłask ramy, w którą je wstawiamy, to jest, ostatecznie, ramy świata zewnętrznego. Ale, posunąwszy się dalej, można utrzymywać, że formy, stosowane do rzeczy, nie są zupełnie naszym dziełem, że wynikają z kompromisu materji z umysłem, że, jeżeli dajemy tej materji wiele, dostajemy bez wątpienia i od niej cośkolwiek; a tym sposobem, gdy probujemy odzyskać samych siebie po tej wycieczce do świata zewnętrznego, nie wracamy już z wolnemi rękoma.

Otóż podobnie jak dla określenia rzeczywistych stosunków zjawisk fizycznych abstrahujemy wszystko, co w naszym sposobie postrzeżenia i myślenia stanowi oczywistą z nimi sprzeczność, tak również, żeby zbadać nasze ja w pierwotnej jego czystości, psychologja powinna wykluczyć lub poprawić pewne formy, noszące na sobie widoczne znamię świata zewnętrznego.—Jakież to są formy? Wyodrębnione jedne od innych, i uważane za tyleż wyraźnych jedności, stany psychologiczne wydają się nam mniej lub więcej intensywne. Następnie, rozważane w swej wielości, rozwijają się w czasie, i stanowią trwanie. Nareszcie, we wzajemnych ze sobą stosunkach, o ile zachowują pewną jedność w tej wielości, wydaje się, iż wyznaczają się wzajemnie.

Intensywność, trwanie, wyznaczenie własnowolne, oto trzy pojęcia, które należało oczyścić, uwolniwszy je od wszystkiego, co winne było wtargnięciu świata zmysłowego i, aby powiedzieć wszystko, winne było natręctwu pojęcia przestrzeni.

Rozpatrując najprzód pierwsze z tych pojęć, znaleźliśmy, że zjawiska psychiczne były same w sobie jakością czystą lub wielością jakościową i że, skądinąd, przyczyna ich, tkwiąca w przestrzeni, była ilością. O ile ta jakość staje się oznaką tej ilości, o ile domyślamy się tej ilości pod tą jako-

ścią, to nazywamy ją intensywnością. Intensywność stanu prostego nie jest więc ilością, lecz oznaką jego jakościową. Początek tego pojęcia znajdziecie w kompromisie jakości czystej, będącej zjawiskiem świadomości, z ilością czystą, będącą z konieczności przestrzenią. Otóż zrzekacie się tego kompromisu bez wahania, badając rzeczy zewnętrzne, bo pomijacie wtedy same siły, przypuściwszy, że istnieją, a tylko zwracacie uwagę na ich skutki wymierne i rozciągłe. Dlaczego trzymać się tego nieprawego pomysłu, gdy idzie o zjawiska świadomości? Jeżeli wielkość, po za wami, nie jest nigdy intensywną, intensywność w was nie będzie nigdy wielkością. Dlatego, że filozofowie nie wzięli tego pod uwagę, musieli oni odróżnić dwa rodzaje ilości: jedną rozciągłą, drugą intensywną, bez możności objaśnienia kiedykolwiek, co między jedną a drugą mogło być wspólnego, ani jakim sposobem można było użyć dla rzeczy tak różnych, tych samych słów „wzrastać“, „zmniejszać“. Są oni, przez to samo, odpowiedzialni za przeholowania, których się dopuściła psychofizyka; bo skoro przyznaje się czuciu, nie tylko przez metaforę, możność zwiększania się, tym samym zachęca się nas do poszukiwania, na ile ono się zwiększa; a że świadomość nie mierzy ilości intensywnej, to nie znaczy, żeby nauka nie mogła tego dokonać pośrednio, jeżeli intensywność ma być wielkością. Albo więc istnieje pewna możliwa formuła psychofizyczna, albo intensywność stanu psychologicznego prostego jest jakością czystą.

Przeszedłszy następnie do pojęcia wielości, zobaczyliśmy, że utworzenie liczby wymagało przypuszczenia najpierw intuicji środowiska jednorodnego, t. j. przestrzeni, gdzieby mogły szeregować się człony różniące się od siebie, powtórę, procesu przenikania i organizacji, przez który te jedności dodają się dynamicznie i tworzą to, co nazywamy wielością jakościową. Dzięki temu organicznemu rozwojowi jedności *dodają się* jedne do innych, a znów z powodu obecności ich w przestrzeni pozostają *różne*. Liczba więc, lub wielość wyraźna, wynika również z kompromisu. Otóż, roz-

ważając przedmioty materialne same w sobie, zrzekamy się tego kompromisu, ponieważ uważamy je za nieprzenikliwe i podzielne, to jest za nieograniczenie różne. Należy więc zrzec się tego kompromisu również przy badaniu samych siebie. Asocjacyoniści tego nie uczynili i dlatego popadali nieraz w grube błędy, próbując odtworzyć stan psychiczny przez dodawanie wyosobnionych zjawisk świadomości, i zastępując nasze ja przez jego symbol.

Te przedwstępne uwagi pozwoliły nam dojść do głównego celu naszej pracy, do rozważania pojęć trwania i wyznaczenia własnowolnego.

Czymże jest trwanie w nas? Wielością jakościową bez podobieństwa; z liczbą; rozwojem organicznym, który nie jest wszelako wzrastającą ilością; różnorodnością czystą, w łonie której niema wyosobnionych jakości. Słowem, momenty trwania wewnętrznego nie są zewnętrzne względem siebie.

Co istnieje z trwania po za nami? Teraźniejszość tylko, albo, jeżeli kto woli, równoczesność. Bez wątpienia rzeczy zewnętrzne zmieniają się, ale to ich następstwo istnieje tylko dla świadomości, która je sobie przypomina. Po za nami spostrzegamy całokształt pozycji równoczesnych: z równoczesności uprzednich nie pozostało nic. Chcieć umiejscowić trwanie w przestrzeni, to przez sprzeczność istotną, chcieć wprowadzić następstwo w łono równoczesności. Nie należy więc twierdzić, że rzeczy zewnętrzne trwają, ale raczej, że tkwi w nich pewien nie dający się wyrazić powód, na mocy którego nie możemy ich rozważać w kolejnych momentach naszego trwania, żeby nie stwierdzić, że się zmieniły. Zresztą ta zmiana nie wymaga następstwa, chyba, że weźmiemy ten wyraz w odmiennym znaczeniu; a na tym punkcie sprawdziliśmy zgodność nauki z potocznym sposobem myślenia.

W świadomości tedy znajdujemy stany następujące po sobie, a nie różniące się wzajemnie, w przestrzeni zaś — równoczesności nie następujące po sobie a różniące się od siebie w tym znaczeniu, że jedna znika, gdy druga się zjawia. Po za

nami, zewnętrzność wzajemna bez następstwa; w nas następstwo bez zewnętrzności wzajemnej.

Tu również w grę wchodzi kompromis. Równoczesnościom, tworzącym świat zewnętrzny, a które choć różne od siebie, li tylko dla nas następują po sobie, przypisujemy również własność następowania po sobie w stosunku do samych siebie. Stąd myśl, że rzeczy trwają podobnie do nas i że czas można zrównoważyć z przestrzenią. Ale jeżeli tym sposobem nasza świadomość wprowadza następstwo do rzeczy zewnętrznych, to odwrotnie rzeczy uzewnętrzniają wzajemnie następujące po sobie momenty naszego trwania wewnętrznego. Równoczesności zjawisk fizycznych, zupełnie różne od siebie, w tym znaczeniu, że jedne przestają istnieć, kiedy inne się zjawiają, dzielą na cząsteczki, różne także, zewnętrzne względem siebie, nasze życie wewnętrzne, gdzie następstwo polega na przenikaniu się wzajemnym: w ten sposób wahadło zegarowe dzieli na części i rozciąga niejako wzdłuż, dynamiczne i niepodzielne napięcie sprężyny. Tworzy się przez oczywiste zjawisko endosmozy, pojęcie mieszane czasu wymiernego, który jest przestrzenią, o ile jest jednorodnością, trwaniem zaś, o ile jest następstwem, to jest, w gruncie rzeczy, pojęcie sprzeczne następstwa zawartego w równoczesności.

Dwa te elementy, rozciągłość i trwanie, nauka rozdziela, badając rzeczy zewnętrzne. Staraliśmy się dowieść, że nauka zatrzymuje z trwania tylko równoczesność, a z ruchu tylko pozycję poruszającego się ciała, to jest nieruchomość. Rozdział dokonywa się tutaj bardzo wyraźnie i na korzyść przestrzeni.

Zastosujmy więc również ten rozdział, ale na korzyść trwania, badając zjawiska wewnętrzne; nie te zjawiska, zapewne, które są w stanie dokonanym, albo te, które intelekt dyskursywny rozdzielił, chcąc zdać sobie z nich sprawę, i rozwinął w środowisku jednorodnym, lecz zjawiska wewnętrzne, w przebiegu swego kształtowania się, i o ile stanowią, przez przenikanie się wzajemne, ciągły rozwój osobowości wolnej. Trwanie, któremu w ten sposób zwrócono pierwotną czy-

stość, przedstawia się jako wielość jakościowa, jako różnorodność bezwzględna elementów, zlewających się wzajemnie z sobą.

Otóż, wskutek zaniedbania tego niezbędnego rozdziału, jedni doszli do zaprzeczenia wolności, inni do określenia wolności, a przez to samo, mimowoli, do zaprzeczenia jej również. Pytają, w istocie, czy akt mógł lub nie mógł być przewidziany, przypuściwszy, że całość warunków, które się na niego złożyły, była dana; a czy ją przyjmą, czy odrzucą, zawsze twierdzić będą, że ta całość mogła być wyobrażona, jako dana z góry; to znaczy, jak to już wykazaliśmy, że czas jest uważany za jednorodny, a intensywność za wielkość. Albo znów powiedzą, że akt jest *wyznaczony* przez swoje warunki, nie zwracając uwagi, że posługują się podwójnym znaczeniem przyczynowości, i że w ten sposób przypisują trwaniu jednocześnie dwie wzajemne wykluczające się formy. Albo w końcu powoływać się będą na zasadę zachowania energii, nie zastanawiając się, czy ta zasada stosuje się zarówno do momentów świata zewnętrznego, równoważnych sobie, jak do momentów istoty żyjącej i świadomej, momentów potęgujących się przez swój wpływ wzajemny. Słowem, w jakikolwiek sposób rozważać się będzie wolność, to zaprzeczyć wolności będzie można tylko pod warunkiem utożsamienia czasu z przestrzenią; określić wolność tylko pod warunkiem, że zażąda się od przestrzeni całkowitego przedstawienia czasu; roztrząsać wolność tylko pod warunkiem uprzedniego pomieszczenia następstwa z równoczesnością. Determinizm wszelkiego rodzaju zostanie odrzucony przez doświadczenie, ale wszelkie określenie wolności przyzna słuszność determinizmowi.

Jeżeli teraz zastanowimy się, dlaczego ten rozdział między trwaniem a rozciągłością, w taki prosty sposób zastosowany przez naukę względem świata zewnętrznego, wymaga takiego wysiłku i wywołuje taką odrazę, gdy chodzi o stany wewnętrzne, to niebawem powód znajdziemy. Głównym zadaniem nauki jest przewidywać i mierzyć; otóż przewidzieć

zjawiska fizyczne można tylko pod warunkiem, jeżeli się przypuści, że ich trwanie jest odmienne od naszego, a mierzyć można tylko przestrzeń. Rozłam więc tutaj nastąpił sam przez się między jakością a ilością, między trwaniem rzeczywistym a rozciągłością. Ale co się tyczy naszych stanów świadomości, to odnosimy prawdziwą korzyść, podtrzymując złudzenie, że one uczestniczą we wzajemnej zewnętrznosci rzeczy zewnętrznych, bo to rozróżnienie i jednocześnie to ustalenie pozwala nadawać im nazwy stałe pomimo ich nie-stałości, i odrębne pomimo ich wzajemnego przenikania. Pozwala je uprzedmiotawiać i niejako wprowadzać w bieg życia społecznego.

Doszliśmy w końcu do rozróżnienia dwóch rodzajów naszego ja, z których jedno byłoby niejako zewnętrznym odbiciem tamtego, jego przedstawieniem przestrzennym i niejako społecznym. Osiągamy pierwsze przez głęboką pracę myśli, która pozwala nam ująć nasze stany wewnętrzne jako istoty żyjące, będące w drodze ciągłego kształtowania się, jako stany odporne wszelkiej mierze, przenikające się wzajem, a których następstwo w trwaniu nie ma nic wspólnego z szeregowaniem w przestrzeni jednorodnej. Ale momenty, w których odzyskujemy samych siebie, są rzadkie, i dlatego rzadko jesteśmy wolni. Po największej części żyjemy uzewnętrznieni dla samych siebie, z naszego ja spostrzegamy tylko jego widmo wyblakłe, cień, który odbija czyste trwanie w przestrzeni jednorodnej. Nasze istnienie rozwija się w przestrzeni raczej niż w czasie, żyjemy dla świata zewnętrznego raczej niż dla siebie, mówimy raczej niż myślimy; „jesteśmy działani“<sup>1)</sup> raczej, niż działamy sami. Działać własnowolnie, to wrócić do posiadania samego siebie, to zrównoważyć się z czystym trwaniem.

---

<sup>1)</sup> Podobne określenie znajdujemy również u Malebranche'a, (*Przyp. tłum.*).

Błędem Kanta było przyjęcie czasu za środowisko jednorodne. Wydaje się, jakoby Kant nie zauważył, że trwanie rzeczywiste składa się z momentów wewnętrznych w stosunku do siebie, że jeżeli trwanie przybiera formę całości jednorodnej, to tylko dlatego, że wyraża się w przestrzeni. To też jego odróżnienie przestrzeni od czasu da się sprowadzić, w gruncie, do pomieszania czasu z przestrzenią, a przedstawienia symbolicznego naszego ja—z naszym ja właściwym. Skazał on świadomość na niezdolność spostrzegania faktów psychologicznych inaczej, niż przez uszeregowywanie ich, zapominając, że środowisko, w którym fakty szeregują się i różnią, jest z konieczności przestrzenią, a nie trwaniem. To mniemanie doprowadziło go do wierzenia, że te same stany mogą ponownie się odtwarzać w głębokościach naszej świadomości na podobieństwo zjawisk fizycznych w przestrzeni; tak przynajmniej przedstawia się ukryta myśl jego, gdy twierdzi, że stosunek przyczynowy ma to samo znaczenie i gra tę samą rolę w świecie wewnętrznym, co i w świecie zewnętrznym. Od tej chwili wolność stawała się zjawiskiem niezrozumiałym. A jednak przez ufność nieograniczoną, choć bezwiedną, w tę apercpcję wewnętrzną, której znaczenie usiłował ograniczyć, Kant wierzył niezłomnie w wolność. Podniósł ją do godności numenu; a ponieważ pomieszał trwanie z przestrzenią, więc musiał uczynić z tego ja rzeczywistego i wolnego, które w istocie obce jest przestrzeni, ja również obce trwaniu, a tym samym niedostępne dla naszej władzy poznania. Tymczasem prawdą jest, że spostrzegamy to ja zawsze, gdy natężając uwagę, odrywamy oczy od cienia naszego, by sięgnąć w głąb samych siebie. Prawdą jest, że chociaż po największej części żyjemy i działamy zewnętrznie w stosunku do własnej naszej osobowości, w przestrzeni raczej, niż w trwaniu, a tym samym podlegamy prawu przyczynowości, zespalającemu te same skutki z temi samemi przyczynami, to jednak możemy zawsze wrócić do czystego trwania, gdzie momenty są zewnętrzne i różnorodne w stosunku do siebie i gdzie żadna przyczyna nie odtwarza swego skutku,

ponieważ sama już nigdy powtórzyć się nie może. W tym pomieszczeniu prawdziwego trwania ze swym symbolem tkwi, naszym zdaniem, zarazem siła i słabość kantyzmu. Kant wyobraża rzeczy w sobie z jednej strony, a z drugiej Czas i Przestrzeń jednorodny, po przez które załamują się rzeczy w sobie: tym sposobem mają powstać — z jednej strony nasze ja zjawisko, to, które świadomość postrzega, a z drugiej strony przedmioty zewnętrzne. Czas i przestrzeń nie byłyby więc ani wewnątrz nas ani zewnątrz, ale samo rozróżnienie wewnątrz i zewnątrz byłoby dziełem czasu i przestrzeni. Doktryna ta przedstawia tę korzyść, że dostarcza naszej myśli empirycznej stałej podstawy, i że zapewnia nas, iż zjawiska, o ile są zjawiskami, znane są nam całkowicie. Zjawiska te nawet mogłyby starczyć za absolut i uwolnić nas od dociekania niezrozumiałych rzeczy w sobie, gdyby rozum praktyczny, nakazujący nam obowiązek, nie wchodził w grę na sposób przypomnienia platońskiego, i nie dawał nam znać, że rzecz w sobie istnieje, niewidzialna, a obecna.

Nad całą tą teorią góruje bardzo wyraźne odróżnienie materji poznania od jej formy, jednorodności od różnorodności, a to niezmiernie ważne rozróżnienie nie byłoby bez wątpienia nigdy dokonane, gdyby czas nie był również uważany za środowisko obojętne w stosunku do tego, co je zapełnia.

Ale gdyby czas, ten który bezpośrednią świadomość postrzega, był jak i przestrzeń, środowiskiem jednorodnym, nauka opanowałaby go również, jak opanowała przestrzeń. Otóż staraliśmy się dowieść, że trwanie o ile jest trwaniem, ruch o ile jest ruchem są niedostępne dla poznania matematycznego, zachowującego z czasu równoczesność tylko, a z ruchu tylko nieruchomość. Nie dostrzegli tego, jak się zdaje, Kantyci a nawet ich przeciwnicy: w tym mniemanym świecie fenomenalnym, dostępnym dla nauki, wszystkie stosunki, nie oparte na równoczesności, to jest na przestrzeni, są niepoznawalne naukowo.

Po drugie, w trwaniu przypuszczalnie jednorodnym, te same stany mogłyby być odtworzone na nowo, przyczyno-

wość mieściłaby w sobie wyznaczenie konieczne, a wszelka wolność stałaby się niezrozumiałą. Do tego wniosku dochodzi krytyka Czystego Rozumu. Ale zamiast z tego wywnioskować, że trwanie prawdziwe musi być różnorodne, a tym samym, wyjaśniając drugą trudność, zwrócić uwagę na pierwszą, Kant wolał umieścić wolność po za czasem i zbudować zaporę nieprzebytą między światem zjawisk, poddając go w całości naszemu rozumowi, a światem rzeczy w sobie, do których wzbrania nam wejścia.

Ale może to rozróżnienie jest za skrajne, a znów ta zaporę łatwiejsza do przebycia, niż się zdaje. Bo gdyby, przypadkiem, momenty trwania rzeczywistego spostrzeżone przez uważną świadomość, przenikały się wzajem zamiast się szeregować, i gdyby te momenty tworzyły we wzajemnym do siebie stosunku różnorodność, w której łonie pojęcie wyznaczenia koniecznego nie miałyby żadnego znaczenia, to nasze ja, ujęte przez świadomość, byłoby przyczyną wolną, znalazłbyśmy samych siebie absolutnie, a znów skądinąd, właśnie dlatego, że ten absolut miesza się ustawicznie ze zjawiskami i przejąwszy się nimi, przenika je, te zjawiska nie byłyby tak dostępne dla dowodzenia matematycznego, jak to utrzymują.

Przypuściliśmy więc Przestrzeń jednorodną i wraz z Kantem odróżniliśmy tę przestrzeń od materji, która ją wypełnia. Wraz z nim przyjęliśmy, że przestrzeń jednorodna jest formą naszej czuciowości: a rozumiemy przez to po prostu, że umysły różne od naszego, jak na przykład zwierzęce, chociaż spostrzegają przedmioty, nie rozróżniają ich tak wyraźnie ani jedne od innych ani od siebie samych. Ta intuicja środowiska jednorodnego, intuicja właściwa człowiekowi, pozwala nam uzewnętrzniać pojęcia względnie do samych siebie, odkrywa nam również przedmiotowość rzeczy, a przez to podwójne działanie, z jednej strony, służąc mowie, z drugiej — przedstawiając nam świat zewnętrzny zupełnie od naszego różny, w którego postrzeżeniu wszystkie umysły się schodzą, zapowiada i przygotowuje życie społeczne.

Wobec tej przestrzeni jednorodnej postawiliśmy nasze

ja, to które uważna świadomość spostrzega, nasze ja żywotne, którego stany, nie różniące się i nie stałe, nie mogą się wyosobnić, żeby zarazem nie zmienić swej istoty, ani też ustalić lub określić, żeby się nie stać ogólnymi. Czy też pokusa nie była zbyt wielka dla tego ja, tak wyraźnie odróżniającego przedmioty za pomocą symbolów, żeby wprowadzić to samo odróżnienie w swą własną istność, i żeby zastąpić to zlewanie się wewnętrzne stanów psychicznych, tę ich wielkość jakościową, wielością liczebną części wzajemnie się odróżniających, szeregujących się i wyrażających się słowami? Zamiast trwania różnorodnego, którego momenty zlewają się, otrzymamy wtedy czas jednorodny, którego momenty szeregują się w przestrzeni. Zamiast życia wewnętrznego, którego okresy następują po sobie, każdy z nich jedyny w swym rodzaju, niewspółmierny z mową, otrzymamy nasze ja, odtworzone sztucznie, i stany psychicznie proste, skupiające się i rozciągające dowolnie, jak litery alfabetu, mające utworzyć wyraz. I nie będzie to tylko pewnym rodzajem przedstawienia symbolicznego, bo intuicja bezpośrednia i myśl dyskursywna tworzą jedno w rzeczywistości konkretnej; i ten sam mechanizm, którym objaśnialiśmy z początku swoje postępowanie, oładnie nim w końcu. Nasze stany psychiczne, oddzielając się wzajem od siebie, będą się ustalały; między naszymi pojęciami, tak skryształizowanymi a naszymi ruchami zewnętrznymi stałe kojarzenia się utworzą, i powoli, świadomość nasza, naśladowując sposób, za pomocą którego materia nerwowa otrzymuje czynności odruchowe, automatyzmem swym pokryje wolność.<sup>1)</sup> W tym to mianowicie momencie

---

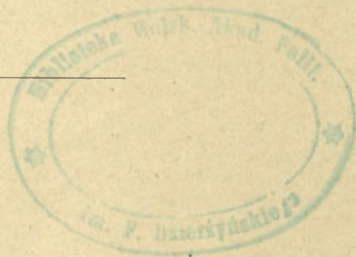
<sup>1)</sup> K. Renouvier wspominał już o tych aktach wolnych, które porównywał do ruchów odruchowych, ograniczając wolność do momentu kryzysu. Ale zdaje się, że nie zauważył, iż przebieg naszej wolnej działalności postępuje niejako bez naszej wiedzy, we wszystkich momentach trwania, w ciemnych głębiach naszej świadomości, że poczucie samo trwania stamtąd pochodzi, i że bez tego trwania różnorodnego a nie odróżniającego się wyraźnie, w którym nasze ja się rozwija, niema kryzysu

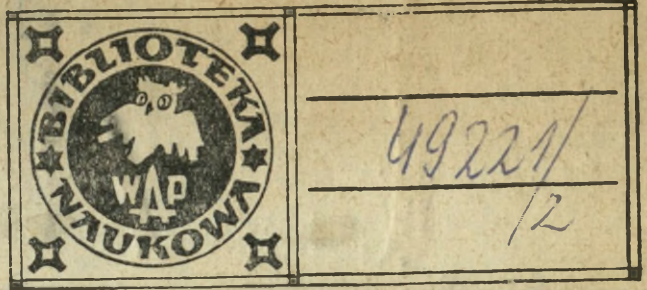
zjawiają się asocjacioniści i determiniści z jednej strony, Kantyści z drugiej. Ponieważ biorą pod uwagę tylko najogólniejszą postać naszego życia świadomego, spostrzegają stany wyraźnie zarysowane, mogące powtórzyć się w czasie na sposób zjawisk fizycznych, do których prawo wyznaczenia przyczynowego stosuje się, jeżeli kto chce, w tym samym znaczeniu, co i do zjawisk przyrody. Ponieważ skądinąd środowisko, gdzie się szeregują te stany psychiczne przedstawia części zewnętrzne względem siebie, w których te same zjawiska zdają się móc odtwarzać się powtórnie, to nie wahają się uczynić z czasu środowiska jednorodnego i obchodzić się z nim jak z przestrzenią. Od tej chwili znika cała różnica między trwaniem a rozciągłością, między następstwem a równoczesnością; nie pozostaje nic prócz skazania wolności na wygnanie, lubi jeżeli się ją szanuje przez skrupuł moralny, odprowadzić ją z wszelkimi względami do dziedziny rzeczy bezczasowych, których tajemniczego progno świadomość nasza nie przekracza. Naszym zdaniem jednak pozostaje trzecie wyjście: odnieść się myślą do tych chwil naszego istnienia, w których postanawialiśmy w sprawie ważnej, chwil jedynych w swoim rodzaju, a które nie odtworzą się nigdy, jak nie powrócą nigdy przeżyte okresy dziejów narodu. Zobaczylibyśmy, że jeżeli te stany przeszłe nie mogą być wyrażone całkowicie w słowach, ani być odtworzone sztucznie przez uszeregowanie się stanów prostszych, to dlatego, że przedstawiają, w swej jedności dynamicznej, w swej wielości czysto jakościowej, odmiany rzeczywistego naszego trwania konkretnego, trwania różnorodnego, trwania żywotnego. Zobaczylibyśmy, że jeżeli nasza działalność wydała nam się wolną, to dlatego, że stosunek tej działalności do stanu, z którego wyszła, nie dałby się podciągnąć pod żadne prawo, gdyż

---

moralnego. Najgłębsze zatym badanie nie rozstrzygnie zagadnienia wolności. Trzeba wziąć pod uwagę całą serję naszych stanów różnorodnych świadomości. Innymi słowy w wyczerpującej analizie pojęcia trwania należało szukać klucza do tego zagadnienia.

jest jedyny w swym rodzaju i nie mógłby się powtórzyć już nigdy. Zobaczylibyśmy nakoniec, że pojęcie wyznaczenia przyczynowego traci tutaj wszelkie znaczenie, że tu nie może być mowy ani o przewidzeniu aktu przed jego dokonaniem, ani o dowodzeniu możliwości aktu przeciwnego skoro ten już jest dokonany, bo przedstawić sobie wszystkie warunki, to znaczy, w trwaniu rzeczywistym, zrównoważyć się z samym aktem, a nie przewidywać go. Ale zrozumielibyśmy również, na skutek jakiego to złudzenia jedni czują się w obowiązku zaprzeczać wolności, inni — określać wolność. Bo przechodzą stopniowo, nieznacznie od trwania konkretnego, którego pierwiastki zlewają się, do trwania symbolicznego, którego momenty się szeregują, a tym samym od czynu wolnego do świadomego automatyzmu. Bo, jeżeli jesteśmy wolni, ile razy zechcemy wniknąć w siebie, rzadko się zdarza, żebyśmy chcieli wniknąć w siebie. Bo nakoniec, nawet w wypadkach, gdzie akt wolny jest dokonany, nie możemy go określać bez uzeńtrznienia wszystkich warunków względem siebie wzajemnie, bez rozwinięcia ich w przestrzeni a nie już w czystym trwaniu. Zagadnienie wolności więc wyrosło z nieporozumienia: było dla współczesnych tym, czym dla starożytnych sofizmaty szkoły Eleatów, i podobnie jak te sofizmaty ma ono swój początek w złudzeniu, mieszającym następstwo z równoczesnością, trwanie z rozciągłością, jakość z ilością.





49224/  
12