

R

G

B

WH

GR

BL

Grey Scale #13

C

M

Y

K

DANES-PICTA.COM

A

1

2

3

4

5

6

M

8

9

10

11

12

13

14

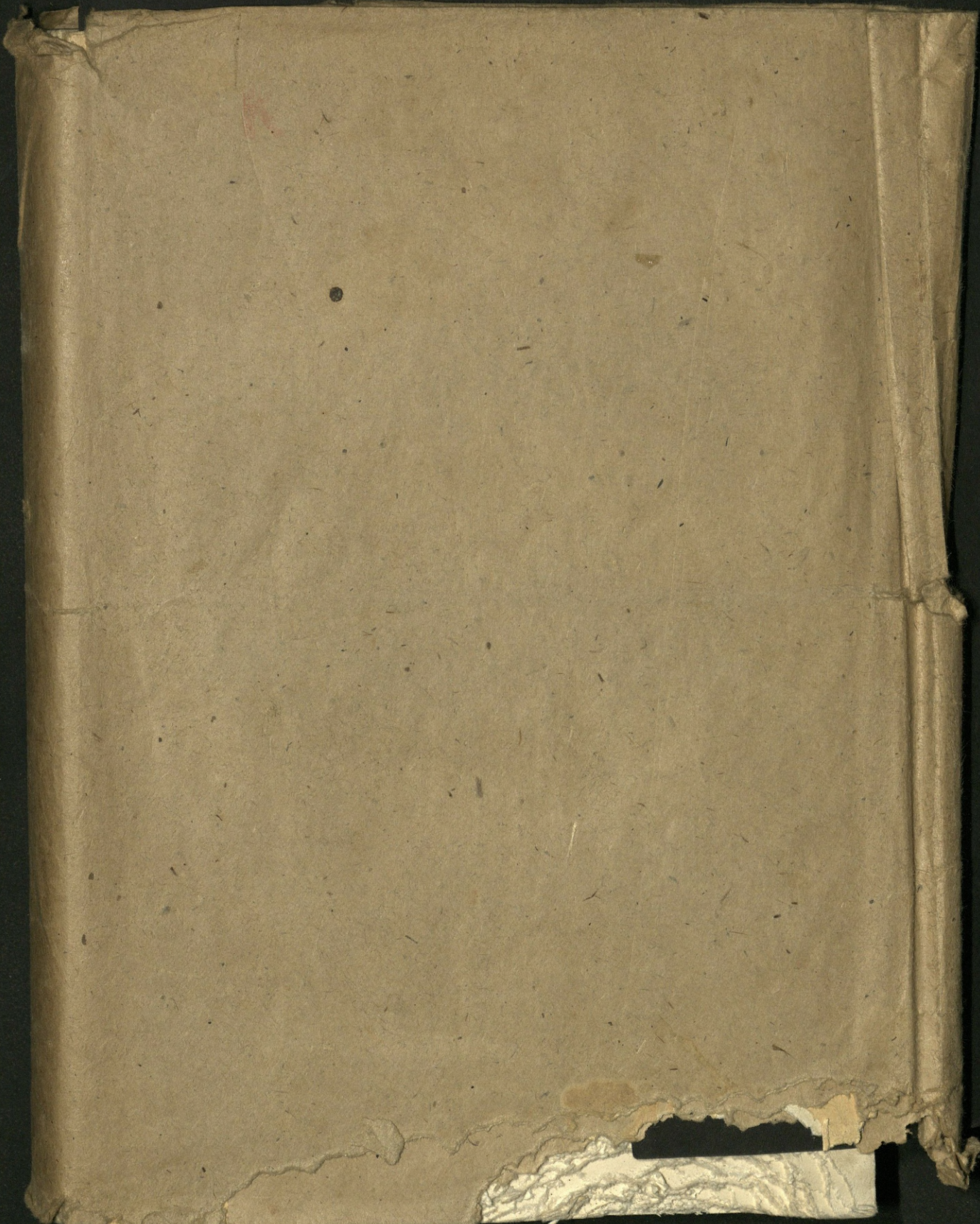
15

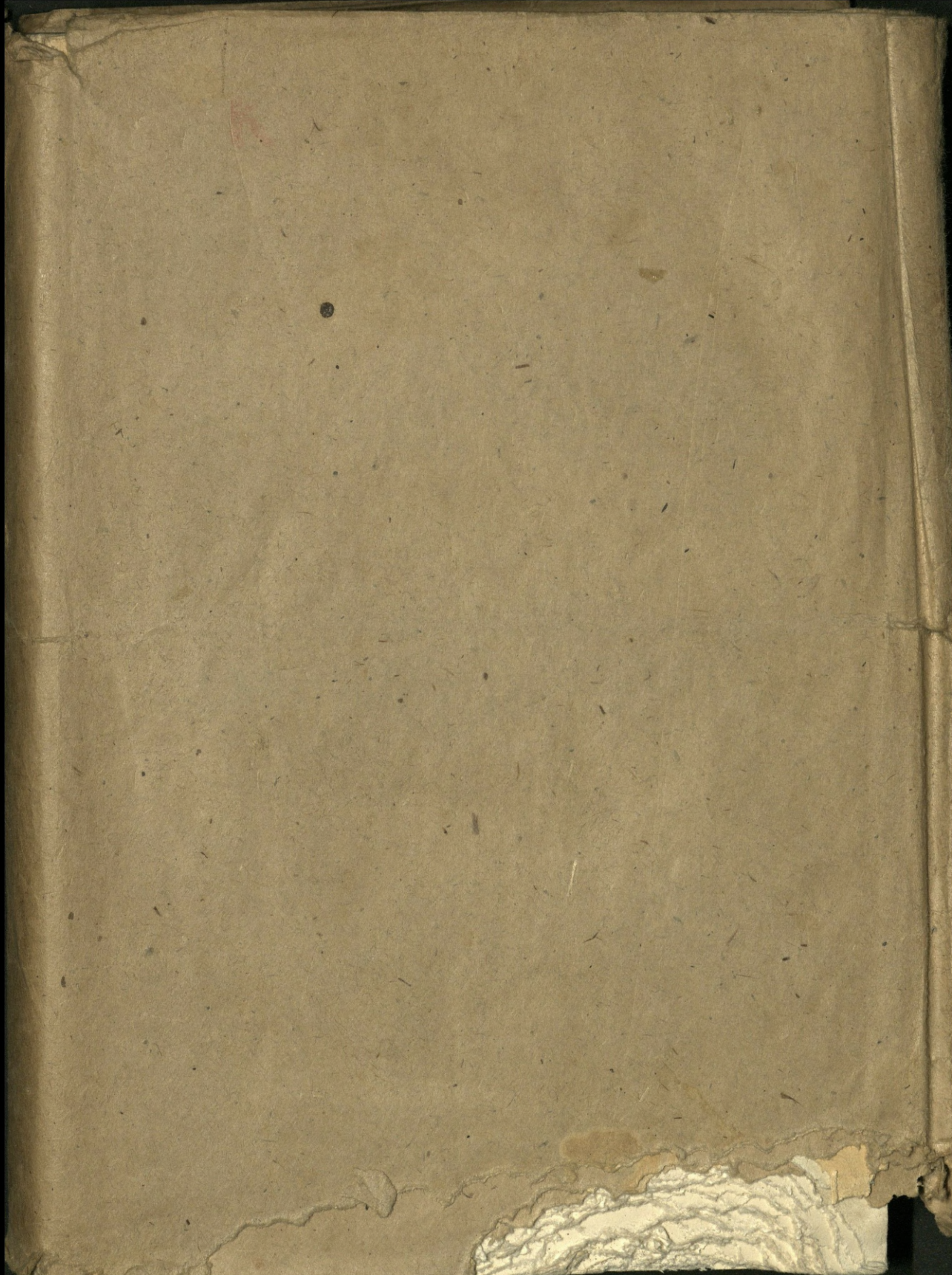
B

17

18

19





K

BIBLIOTEKA  
TECH. SZK. LOTN.

Nr. \_\_\_\_\_

EWOLUCYA TWÓRCZA.

K  
WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA LITERATÓW  
I DZIENNIKARZY POLSKICH W WARSZAWIE.

---

---

HENRYK BERGSON. e 8

---

WYDAWCA: TŁOMACZA  
EWOLUCYA TWÓRCZA

BIBLIOTEKA  
TECH. SZK. LOTN.

PRZEŁOŻYŁ

Nr. \_\_\_\_\_

Dr. FLORYAN ZNANIECKI.

107 3002  
iv. wyd



Katya Zapuzhka

WARSZAWA.

NAKŁADEM TOWARZYSTWA LITERATÓW I DZIENNIKARZY POLSKICH.  
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA & WOLFFA.

1913.

19

WYDZIAŁ TWÓRCZY I DEZYGNACYJNY  
POLSKIEJ AKADEMII Sztuki

HENRYK BERGSON

EWOLUCJA TWÓRCZA



39982/2

412

WARSZAWA  
POLSKA AKADEMIA Sztuki  
WYDZIAŁ TWÓRCZY I DEZYGNACYJNY

Druk. Artystyczna K. Kopytowski i S-ka, Nowy-Świat 47.

BIBLIOTEKA  
TECH. SZK. LOTN.

Nr. \_\_\_\_\_

## PRZEDMOWA TŁOMACZA.

---

Henryk Bergson urodził się w Paryżu, 18 października 1859 r. Pomijamy kwestyę pochodzenia jego rodziny (podobno z Polski); jest to bowiem człowiek o kulturze nawskroś francuskiej. Uczęszczał do Lycée Condorcet w latach 1868—1878; odznaczał się wówczas niezwykłymi zdolnościami do matematyki i nauk fizycznych. Po ukończeniu liceum wstąpił do Ecole Normale; zdał egzamin konkursowy nauczycielski („concoures d'agrégation”) z filozofii w r. 1881; wykładał filozofię w szkołach średnich, do r. 1883 w Angers, od 1883 do 1888 w Clermont, gdzie zarazem był już docentem przy uniwersytecie („chargé de conférences”). W Clermont napisał pierwszą swą książkę, „Essai sur les données immédiates de la conscience”, wydaną w r. 1888 i przedstawioną, jako teza doktorska. Od r. 1888 wykładał w szkołach w Paryżu (Collège Rollin i Lycée Henri IV); w r. 1898 został mianowany profesorem w Ecole Normale, w dwa lata później — w Collège de France. W r. 1901 wybrano go na członka Instytutu.

Oprócz znanych trzech dzieł zasadniczych Bergsona, t. j. „*Essai*”, 1888, „*Matière et mémoire*”, 1898, i „*Evolution créatrice*”, 1907, zasługują na uwagę: „*Le Rire*”, 1900<sup>1)</sup> „*L'effort intellectuel*” (*Revue philosophique*, 1902),

---

<sup>1)</sup> Przekład polski, „Śmiech”, Lwów 1902.

„*L'introduction à la métaphysique*” (Revue de métaphysique et de morale, 1903)<sup>1)</sup>, „*Le paralogisme-psycho-physiologique*”, (Tamże, 1904), „*L'intuition philosophique*” (Tamże, 1911). Drobniejsze artykuły, rozrzucone po czasopismach, nie wnoszą nic nowego do całokształtu jego filozofii; dla kogoś, kto chce się całkowicie z tą filozofią zapoznać, nie są bez znaczenia dyskusye, prowadzone przez Bergsona w „Société française de philosophie”, streszczone w sprawozdaniach z posiedzeń („Bulletin de la Société française de philosophie”).

O Bergsonie pisano już bardzo wiele, i coraz to nowe pojawiają się pisma. Niestety jednak, są to przeważnie rzeczy pobieżne, popularyzujące i streszczające jego filozofię; bardzo mało znajdujemy prac gruntownych, na poważną zakrojonych miarę. Za najgłębiej przemyślane uważam studium wybitnego myśliciela, Edwarda Le Roy: „*Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*”. Paryż, Alcan, 1912. Jest to praca zwolennika, więc krytyki bergsonizmu nie daje. Oczywiście, filozofia tak oryginalna musiała się spotkać z licznymi zarzutami, nieraz słusznymi; nie znamy jednak prawdziwie krytycznego dzieła, poświęconego specjalnie Bergsonowi, i obejmującego całokształt jego myśli. Te, jakie są, zdradzają przeważnie niedokładne zrozumienie krytykowanego filozofa.

„Ewolucja twórcza” jest tem dziełem, które imię Bergsona rozstawiło szeroko poza granicami Francji i poza kołem filozofów z zawodu. Wyjątkowa piękność stylu i przejrzystość wykładu przyczyniły się zapewne do rozpowszechnienia tego dzieła nie mniej, niż doniosłość postawionych zagadnień i oryginalność ich rozwiązania. Te same jednak zalety formy czyniły zadanie tłumacza niepospolicie trudnem; na dowód przytaczam (w tłumaczeniu) wyjątek z listu Bergsona do mnie, z racji polskiego przekładu:

<sup>1)</sup> Przekład polski Kazimierza Bleszyńskiego, „Wstęp do metafizyki”, Kraków, 1910.

„Byłbym bardzo szczęśliwy, gdyby dzięki dobremu tłumaczeniu rozpowszechniły się w Polsce myśli, których nie mogę nie uważać za wyraz prawdy, przynajmniej przybliżony.—Ma Pan słusność, że Pan zaczyna od „Evolution créatrice”. Jest to książka, która może dopomóc do zrozumienia obu poprzednich. Jednakowoż, jeżeli czytanie tego dzieła jest (lub wydaje się) stosunkowo łatwym, przekonałem się z różnych tłumaczeń, które do tychczas przedsięwzięto, że jest to książka nadzwyczaj trudna do przetłumaczenia,—tak trudna, że według jednogłośnego zdania tych wszystkich, którzy się tem zajmowali, jest niemożliwe, aby jeden tłumacz sam wydołał; musi on koniecznie wziąć sobie do pomocy specjalistów, i następnie dać całość do przejrzania jednemu lub kilku filozofom z zawodu, którzy pogłębili historię filozofii. Tłumacz szwedzki musiał zapewnić sobie współpracownictwo biologa, matematyka, i dwóch literatów i filozofów. W tłumaczeniu angielskim brało udział conajmniej tyleż osób. Tłumaczenie niemieckie, nad którym pracują od kilku lat i które nie jest jeszcze gotowe, wywołało trudności, które przez pewien czas wydawały się nieprzewidywanymi. — Trudności pochodzą najprzód stąd, że ta praca jest streszczeniem badań, które przez długie lata prowadziłem w kilku dziedzinach zupełnie odmiennych, a także i przedewszystkiem stąd, że w tej książce usiłuję doprowadzić czytelnika do pewnego sposobu myślenia, który wykracza poza „pojęcia” i wyrażenia oderwane i może już być oddany tylko w obrazach: obraz nie jest tu *ozdobą*, jest jedynym sposobem wyrażenia, dostosowanym do myśli”.<sup>1)</sup>

List ten niech się przyczyni do mego usprawiedliwienia, jeżeli przekład nie jest taki, jakim pragnąłbym go widzieć. Istotnie bowiem, podejmując się tego zadania, wiedziałem z góry, że będzie ono trudne do speł-

<sup>1)</sup> List z dnia 3 grudnia 1911.

nienia; napotkane trudności okazały się jednak jeszcze większe, niż sądziłem. Obrazowość i piękność stylu oryginału pozostawiała mi dwie drogi do wyboru. Niepodobna przełożyć Bergsona tak, aby przekład w całości był wierny i piękny zarazem; mnóstwo zwrotów i obrazów nie nadaje się do dosłownego tłumaczenia. Mogłem być więc albo piękność, albo wierność mieć przedewszystkiem na widoku. W pierwszym wypadku musiałbym zastępować zwroty i obrazy, niezupełnie zgodne z estetycznymi wymaganiami języka polskiego, przez inne, przybliżone. Ponieważ jednak, jak sam Bergson podkreśla, obrazy są u niego istotne dla wyrażenia myśli, więc groziło tu niebezpieczeństwo, że, zastępując je przez inne, choćby najpodobniejsze napozór, zmieniłoby się myślenie samą. W każdym razie nie chciałem brać na siebie takiej odpowiedzialności, i wybrałem bezpieczniejszą drogę: starałem się osiągnąć jaknajwiększą wierność, choćby nawet nieraz kosztem pewnej chropowatości stylu. W tych wypadkach zaś, gdy oddanie obrazu oryginalnego było zupełnie niemożliwe, wolałem osłabić obraz, wprowadzić sposób wyrażenia więcej oderwany, niż użyć np. metafory o przybliżonym znaczeniu. Rozumie się jednak, że chodzi tu tylko o pojedyncze wyrazy i krótkie zwroty; dłuższe, szerzej rozwinięte porównania zachowałem wszędzie.

Nad tą sprawą zatrzymuję się dłużej nie tylko dlatego, że chcę usprawiedliwić niedoskonałości przekładu, ale również w tym celu, by zwrócić uwagę czytelnika na zupełnie swoisty charakter dzieła Bergsona. W przeciwieństwie do większości prac filozoficznych, „Ewolucja twórcza” ma formę konkretną, zbliżoną do literackiej; w przeciwieństwie jednak do utworów literackich posiada treść o charakterze głęboko filozoficznym. Podczas gdy w dziełach t. zw. popularno-filozoficznych lub filozoficzno-literackich obrazowość wyrazu idzie zwykle w parze z pewną mglistością myśli, tutaj, przeciwnie, myśl jest przez obrazy określona niemniej ściśle, niż przez pojęcia. Można się nie zgodzić z tem, aby ta cecha była objawem zastoso-

wania *intuicyi filozoficznej*, jak chce Bergson; można widzieć w „Ewolucyi twórczej” (przynajmniej w niektórych jej częściach) typ dzieła, pośredni między sztuką i filozofią, typ, znany dawno, lecz wyjątkowo tylko dochodzący do takiej doskonałości. Ale trzeba znać i rozumieć zamiar autora, który bezwzględnie nie zgodziłby się na podobną klasyfikację swej pracy, chce w niej widzieć typ nowy, pracę *czysto filozoficzną*, różniącą się od innych tem, że uniezależniła się od wpływu naukowego rozumowania.

Z ogólnego charakteru dzieła wynikają też pewne trudności w ustaleniu terminologii. Muszę przede wszystkim zaznaczyć, że pomiędzy terminologią filozoficzną francuską, a polską, wyrobioną głównie na niemieckich wzorach, istnieją poważne rozbieżności; następnie zaś, że miałem, niestety, sposobność stwierdzić nader częstą chwiejność w polskiej terminologii naukowej. Z powyższych dwóch względów obawiam się, że pomimo najszerszych usiłowań nie uniknę zarzutów; sądzę tylko, że błędów notorycznych nie popełniłem. W filozoficznych częściach dzieła trudność zwiększa się o tyle jeszcze, że Bergson, dążąc do przewyciężenia racjonalizmu, nadaje nieraz terminom większą elastyczność, niż inni filozofowie. Musiałem więc zrezygnować z jedностajnego zawsze tłumaczenia tych samych wyrazów, lecz dostosowywać się w pewnych granicach i w pewnych wypadkach do znaczenia, jakie wyraz posiada w danem miejscu.

Nie odnosi się to oczywiście do zasadniczych terminów dzieła, nader ściśle zachowanych u Bergsona. Najważniejszy z nich, termin „intelligence”, tłumaczyłem stale przez „umysł”. Nie chciałem używać wyrazu cudzoziemskiego; z polskich zaś ten wydaje mi się najodpowiedniejszym, jakkolwiek znaczenie jego jest nieco za szerokie. Wyrazu „rozum” „raison” Bergson systematycznie unika; wyrazowi „rozsądek” odpowiada u niego „entendement”<sup>1)</sup>, (który to termin w pewnych wypadkach tło-

<sup>1)</sup> „Catégories de l'entendement” nazywa Bergson kantowskie „kategorie rozsądku”.

maczyłem też przez „pojmwanie“, gdy znaczenie „roz-  
sądek” okazywało się zbyt ciasnym); odwrotnie też, ter-  
min „esprit“, odpowiadający często polskiemu „umysł”  
w mowie potocznej, tutaj zawsze mogłem tłumaczyć przez  
„duch“. Zresztą trzymałem się, o ile możności, termino-  
logii ściśle filozoficznej, i jaknajmniej starałem się odbie-  
gać od ustalonych w niej reguł.

Pragnąlbym tu złożyć wyrazy prawdziwej wdzięcz-  
ności Panu Janowi Lorentowiczowi, który był łaskaw  
udzielić mi swej nieocenionej pomocy przy stylowem wy-  
kończeniu przekładu; Panu D-rowi Rafałowi Radziwiłłow-  
iczowi, któremu zawdzięczam wiele ważnych wskazówek  
w kwestyach biologicznych, oraz Panu Henrykowi Kirstowi,  
którego rad zasięgałem w sprawach matematycznej ter-  
minologii.

F. Z.

Warszawa, we wrześniu 1912.

BIBLIOTEKA  
H. SZK. LOTN.  
Nr. \_\_\_\_\_

## WSTĘP.

---

Historia ewolucji życia, choć jeszcze niedokładna, pozwala nam już odgadnąć, jak się umysł wytworzył w nieprzerwanym postępie, wzdłuż linii, wznoszącej się po przez szereg kręgowców aż do człowieka. Wskazuje nam ona, że władza poznawania jest podporządkowana władzy działania, że jest coraz dokładniejszem, coraz bardziej złożonem i giętkiem dostosowaniem się świadomości istot żyjących do tych warunków bytu, jakie im są dane. Stąd powinienby wypływać wniosek, że nasz umysł, w ciasnem znaczeniu tego słowa, jest na to przeznaczony, aby zapewnić doskonałe dostosowanie naszego ciała do jego środowiska, aby wyobrażać sobie stosunki pomiędzy rzeczami zewnętrznymi, a wreszcie—aby w myśli odtwarzać materję. W istocie, będzie to jeden z wniosków niniejszego studjum. Przekonamy się, że umysł ludzki dopóty czuje się w swoim żywiole, dopóki go się zostawia wśród przedmiotów martwych, ściślej jeszcze: wśród ciał stałych, gdzie nasz czyn znajduje sobie punkt oparcia, a nasz przemysł—narzędzia pracy. Przekonamy się, że nasze pojęcia zostały ukształtowane na wzór ciał stałych; że nasza logika jest przede wszystkim logiką ciał stałych; że właśnie dlatego nasz umysł tryumfy święci w geometrii, gdzie się przejawia bliskie pokrewieństwo myśli logicznej z martwą materją, i gdzie umysł, po najlżejszem zetknięciu się z doświadczeniem, musi tylko poddać się przyrodzonemu swemu

ruchowi, aby przechodzić od odkrycia do odkrycia z tą pewnością, że doświadczenie idzie za nim i niezmiennie przyznawać mu będzie słuszność.

Lecz stąd powinno by również wynikać, że myśl nasza, w swej czysto logicznej postaci, jest niezdolna do wyobrażenia sobie prawdziwej istoty życia, głębokiego znaczenia ruchu ewolucyjnego. Stworzona przez życie w oznaczonych warunkach, aby działać na rzeczy oznaczone, jakże mogłaby objąć to życie, którego jest tylko pewną emanacją, lub pewną stroną? Pozostawiona przez ruch ewolucyjny w ciągu drogi, jakże mogłaby stosować się do samego ruchu ewolucyjnego w jego przebiegu? Z taką samą słusznością możnaby twierdzić, że część równa się całości, że skutek może wchłonąć z powrotem swoją przyczynę, lub że zwir, pozostawiony na piasku, ma postać fali, która go przyniosła. W rzeczy samej, czujemy to dobrze, że żadna z kategorii naszego myślenia, jedność, wielość, przyczynowość mechaniczna, rozumna celowość i t. d., nie stosuje się dokładnie do spraw życia: kto powie, gdzie się zaczyna i gdzie się kończy indywidualność, czy istota żyjąca jest jednością lub wielością, czy komórki łączą się w organizm, lub organizm rozdziela się na komórki? Próżno wtłaczamy świat żyjący w taką lub inną z naszych ram. Wszystkie ramy pękają. Są one zbyt ciasne, a przedewszystkiem zbyt sztywne, aby zawrzeć to, co w nich zmieścić chcemy. Nasze rozumowanie zresztą, tak pewne siebie, dopóki się obraca śród rzeczy martwych, czuje się nieswojo na tym nowym gruncie. Znaleźlibyśmy się w wielkim kłopotcie, gdyby chodziło o przytoczenie choć jednego odkrycia biologicznego, zdobytego dzięki czystemu rozumowaniu. Najczęściej zaś, gdy doświadczenie pokaże nam nareszcie, jak życie bierze się do rzeczy, aby osiągnąć pewien rezultat, — przekonujemy się, że jego sposób działania jest właśnie tym, któryby nam nigdy na myśl nie przyszedł.

A jednak filozofia ewolucjonistyczna bez wahania rozciąga na sprawy życia te metody wyjaśniania, które zdobyły powodzenie w zastosowaniu do nieorganicznej materii. Zaczęła ona od wskazania nam, iż umysłowość jest tylko lokalnym skutkiem ewolucji, światłem, może przypadkowym, oświecającym ruch istot żyjących w ciasnym przejściu, otwartym dla ich działania; i oto nagle, zapominając, co przed chwilą nam powiedziała, z owej latarni, użytkowanej w głębi podziemia, czyni ona słońce, roz-

światlające jakoby świat. Śmiało, z pomocą tylko sił myśli pojęciowej, rozpoczyna ona idealne odbudowywanie wszystkiego, nawet życia. Coprawda, natrafia ona po drodze na tak potężne trudności, widzi, że jej logika doprowadza tu do sprzeczności tak dziwnych, iż wrędcie zrzeka się pierwszego swego uroszczenia. Chce ona odtworzyć, jak mówi, już nie samą rzeczywistość, lecz tylko naśladownictwo rzeczywistego świata, a raczej symboliczny jego obraz; istota rzeczy wymyka się nam i wymykać się będzie zawsze, obracamy się wśród względności, bezwzględność nie dla nas, zatrzymajmy się przed Niepoznawalnym. Lecz, zaprawdę, ze strony umysłu ludzkiego jest to zbyt skromność po wielkiej dumie. Jeżeli forma umysłowa żyjącej istoty ukształtowała się stopniowo, stosownie do wzajemnych akcji i reakcji niektórych ciał i materialnego ich otoczenia, jak to być może, aby nie zdradzała nam czegoś o samym tem jestestwie, z którego ciała są utworzone? Działalność nie może się obracać w nierealnym świecie. O umyśle, zrodzonym do rozmyślenia lub marzenia, mógłbym przypuścić, że pozostaje zewnętrznym w stosunku do rzeczywistości, że ją zniekształca, że ją przekształca, że ją może nawet tworzy, jak my tworzymy postaci ludzi i zwierząt, które nasza wyobraźnia wykrawa z przelatającego obłoku. Lecz umysł, skierowany do czynu, który ma się spełnić i do reakcji, jaka nastąpi, umysł, macający swój przedmiot, aby co chwila odbierać od niego ruchome wrażenia, — taki umysł dotyka pewnej strony absolutu. Czy kiedykolwiek przyszłoby nam na myśl powątpiewać o tej bezwzględnej wartości naszego poznania, gdyby filozofia nie pokazała nam, na jakie sprzeczności nasze rozmyślanie natrafia, do jakich bezdroży dochodzi? Lecz te trudności, te sprzeczności rodzą się stąd, że zwykle formy naszej myśli stosujemy do przedmiotów, które nie wchodzą w zakres naszego przemyślenia i do których, wskutek tego, nasze ramy nie są dopasowane. Przeciwnie zaś, o ile poznanie intelektualne odnosi się do pewnej strony materii martwej, powinno ono przedstawiać nam wierną jej odbitkę, ponieważ zostało rytowane według tego poszczególnego przedmiotu. Staje się ono względnym dopiero wtedy, gdy, będąc tem, czem jest, ma uroszczenie do przedstawiania nam życia, to jest rytownika, który zdjął odbitkę.

Trzebaż zatem zrzec się zgłębienia istoty życia? Trzebaż zadowolić się tem mechanistycznym wyobrażeniem, jakie umysł zawsze będzie nam o niem dawał, wyobrażeniem z konieczności sztucznem, symbolicznem, ponieważ przykrawa ono całkowitą działalność życia do kształtu pewnej działalności ludzkiej, która jest jedynie częściowym i lokalnym przejawem życia, wynikiem lub osadem życiowej twórczości?

Trzebaby tak postąpić, gdyby życie zużytkowało było wszystkie możliwości psychiczne, które zawiera, na wytworzenie czystych umysłów, t. j. na przygotowanie geometrów. Ale ta linia ewolucyjna, która doprowadza do człowieka, nie jest jedyną. Na innych drogach, rozbieżnych z nią, rozwinęły się inne formy świadomości, które nie umiały uwolnić się od zewnętrznych przymusów, ani osiągnąć władzy same nad sobą, jak to uczynił umysł ludzki, lecz które pomimo to, niemniej od niego, wyrażają coś immanentnego, coś istotnego dla ruchu ewolucyi. Zbliżając je do siebie, stapiając je następnie z umysłem, czy nie otrzymalibyśmy wreszcie świadomości, współwymiernej z życiem, świadomości, któraby, zwracając się nagle przeciw naciskowi życia, który czuje za sobą, zdolną była do osiągnięcia jego całkowitego, choć niewątpliwie przelotnego, widzenia?

Powiedzą nam, że nawet w takim razie nie przekraczamy naszego umysłu, ponieważ zawsze jeszcze naszym to umysłem i po przez nasz umysł patrzymy na inne formy świadomości. I twierdzenie to byłoby słuszne, gdybyśmy byli czystymi umysłami, gdyby dookoła naszej myśli pojęciowej i logicznej nie pozostawała niejasna mgławica, utworzona z tej samej substancyi, której kosztem ukształtowało się to jasne jądro, zwane umysłem. Tam spoczywają pewne dodatkowe moce pojmowania; my posiadamy zaledwie niewyraźne ich poczucie, dopóki pozostajemy zamknięci w sobie, lecz oświecą się one i wyróżnią, gdy same siebie spostrzegą niejako u dzieła, w ewolucyi przyrody. Dowiedzą się one wtedy, jaki wysiłek muszą uczynić, aby się spotęgować i aby się rozszerzyć w kierunku życia samego.

Znaczy to, że *teorya poznania i teorya życia* wydają się nam nierozłączne. Teorya życia, o ile jej nie towarzyszy krytyka poznania, jest zmuszona do przyjmowania gotowych pojęć, jakie umysł jej daje do rozporządzenia: może ona tylko, z wolą lub gwałtem, zamykać fakty w przed-

istniejące ramy, które uważa za ostateczne. Osiąga ona tym sposobem symbolizm wygodny, a może nawet konieczny dla nauki pozytywnej, lecz nie może osiągnąć bezpośredniego widzenia swego przedmiotu. Z drugiej strony teoria poznania, u ile nie umiejscowi umysłu w ogólnej ewolucji życia, nie nauczy nas, ani jak się utworzyły ramy poznania, ani też jak je możemy rozszerzyć lub przekroczyć. Trzeba, aby te dwa badania, teoria poznania i teoria życia, zeszyły się i w określonym przebiegu nieograniczenie się nawzajem popychały.

Wspólnymi siłami, za pomocą metody pewniejszej, więcej zbliżonej do doświadczenia, będą one mogły rozwiązać wielkie zagadnienia, stawiane przez filozofię. Gdyby bowiem udało im się wspólne przedsięwzięcie, pozwoliłyby nam one obserwować kształtowanie się umysłu, a tem samem genezę tej materii, której ogólne upostaciowanie nasz umysł wyraża. Dokopałyby się one aż do korzenia natury i ducha. Fałszywy ewolucjonizm Spencera—polegający na rozkrwaniu rzeczywistości obecnej, już rozwiniętej, na małe, niemniej rozwinięte kawałki, aby ją następnie z tych kawałków odtwarzać, i tym sposobem dający sobie naprzód wszystko to, co wytłomaczyć należy — zastąpiłyby one przez ewolucjonizm prawdziwy, któryby szedł w ślad za rzeczywistością w jej powstawaniu i wzroście.

Lecz tego rodzaju filozofia w jednym dniu się nie stworzy. W przeciwieństwie do właściwych systemów, z których każdy był dziełem jednego geniusza i przedstawiał się, jak bryła jednolita, do przyjęcia lub odrzucenia w całości,—ta filozofia będzie mogła zostać utworzoną tylko przez zbiorowy i postępowy wysiłek wielu myślicieli i wielu badaczy, wzajemnie się dopełniających, poprawiających i prostujących. Niniejsze studium nie ma tedy zamiaru rozwiązania odrazu największych zagadnień. Chciałoby ono tylko określić metodę i dać poznać możliwość jej zastosowania w kilku punktach zasadniczych.

Plan jego był zakresłony przez sam przedmiot. W pierwszym rozdziale przymierzamy na ewolucyjnym postępie oba gotowe ubiory, jakimi nasza umysłowość rozporządza: mechanizm i celowość <sup>1)</sup>; wykazujemy, że

<sup>1)</sup> Pomysł rozważania życia, jako przekraczającego celowość, zarówno jak przyczynowość, nie jest zresztą bynajmniej nowy.

ani jeden ani drugi nie pasuje, lecz że jeden z dwóch mógłby być przykrojony i uszyty na nowo, i w tej nowej postaci pasowałby nie tak źle, jak drugi. Aby się wznieść ponad punkt widzenia umysłu, staramy się odtworzyć w drugim rozdziale wielkie linie ewolucji, przebieżone przez życie obok tej, która prowadziła do umysłu ludzkiego. Umysł zostaje tym sposobem umiejscowiony w swej twórczej przyczynie, którą należy wówczas uchwycić samą w sobie i pójść za jej ruchem. Tego rodzaju wysiłek staramy się wykonać — nader niedostatecznie — w naszym trzecim rozdziale. Zadaniem czwartej i ostatniej części jest wskazanie, jakim sposobem sam nasz umysł, poddając się pewnej dyscyplinie, mógłby przygotować filozofię, któraby przekroczyła własny jego zakres. Do tego potrzebny się stawał rzut oka na historię systemów, a zarazem rozbiór dwóch wielkich złudzeń, na które się naraża umysł ludzki, skoro tylko rozmyśla o rzeczywistości wogóle.

---

W szczególności znaleźć go można, głęboko wyłożony, w trzech artykułach p. Ch. Dunan'a o „Zagadnieniu życia” (*Revue philosophique* 1892). W rozwijaniu tej myśli niejednokrotnie spotkaliśmy się z p. Dunan'em. W każdym razie jednak poglądy, które przedstawiamy, zarówno w tej kwestyi, jako też w kwestyach, z nią związanych, są te same, któreśmy już dawno temu wypowiedzieli w naszym „Studjum o bezpośrednich danych świadomości” [*Essai sur les données immédiates de la conscience*]. W rzeczy samej jednym z głównych zadań tego studjum było wykazanie, że życie psychologiczne nie jest ani jednością, ani wielością, że przekracza i układ *mechaniczny*, i *rozumną* organizację, gdyż mechanizm i celowość mają znaczenie tylko tam, gdzie istnieje „wielość rozdzielna”, „przestrzenność”, a więc zbiór przedistniejących części: „trwanie rzeczywiste” oznacza zarazem ciągłość niepodzielną i twórczość. W obecnej pracy zastosowujemy te same myśli do życia wogóle, które zresztą samo rozpatrujemy z psychologicznego punktu widzenia.

# Ewolucya twórcza.

---

## ROZDZIAŁ PIERWSZY.

### O EWOLUCYI ŻYCIA. — MECHANIZM I CELOWOŚĆ.

Istnieniem, którego jesteśmy najpewniejsi i które najlepiej znamy, jest niezaprzeczenie nasze własne istnienie, gdyż wiadomości, jakie mamy o wszystkich innych przedmiotach, można uważać za zewnętrzne i powierzchowne, gdy tymczasem siebie samych postrzegamy wewnętrznie, w głębi. Cóż stwierdzamy wówczas? Jakie jest ściśle znaczenie słowa „istnieć“ w tym uprzywilejowanym wypadku? Przypomnijmy tu w kilku słowach wnioski jednej z poprzednich prac <sup>1)</sup>.

Stwierdzam przedewszystkiem, że przechodzę z jednego stanu do drugiego. Ciepło mi lub zimno, jestem wesół lub smutny, pracuję lub nic nie robię, patrzę na to, co mnie otacza, lub myślę o czem innym. Czucia, uczucia, chcenia, przedstawienia—oto modyfikacje, dzielące między siebie moje istnienie i zabarwiają je kolejno. Zmieniam się więc bez przerwy. Lecz nie dość na tem. Zmiana jest daleko skrajniejsza, niżby się z początku zdawało.

W rzeczy samej, mówię o każdym z mych stanów, jak gdyby tworzył on jedną bryłę. Mówię wprawdzie, że się zmieniam, lecz zdaje mi się, jak gdyby zmiana polegała na przejściu z jednego stanu do stanu następnego: o każdym stanie, wziętym z osobna, chcę wierzyć, że pozostaje on tem, czem jest, przez cały czas, gdy się wy-

---

<sup>1)</sup> „Essai sur les données immédiates de la conscience”.  
(Przyp. tłum.).

twarza. Jednakowoż, lekki wysięk uwagi objawiłby mi, że niema uczucia, niema przedstawienia, niema chcenia, któreby się nie zmieniało w każdej chwili: gdyby jakiś stan duszy przestał się zmieniać, jego trwanie przestałoby płynąć. Weźmy najstalszy z wewnętrznych stanów, postrzeżenie wzrokowe nieruchomego, zewnętrznego przedmiotu. Chociaż nawet przedmiot pozostaje ten sam, chociaż nawet patrzę na niego z tej samej strony, pod tym samym kątem, w tem samym oświetleniu—widzenie jego, które mam teraz, mimo wszystko różni się jednak od widzenia, które miałem poprzednio, choćby już tylko dlatego, że jest o chwilę starsze. Moja pamięć jest obecna i coś z tej przeszłości pcha w tę terażniejszość. Stan mojej duszy, posuwając się naprzód gościńcem czasu, narzmiewa ciągle tem trwaniem, które zbiera po drodze: tworzy niejako kulę śnieżną, narastającą sama z siebie. Tembardziej zaś dzieje się tak ze stanami, głębiej wewnętrznymi, czuciami, uczuciami, pragnieniami i t. d., które nie odpowiadają, jak zwykłe wzrokowe postrzeżenie, zewnętrznemu, niezmiennemu przedmiotowi. Ale dogodnie jest nie zwracać uwagi na tę nieprzerwaną zmianę, i zauważać ją dopiero wtedy, gdy stała się dość znaczną, aby nadać ciału nowe położenie, uwadze—nowy kierunek. W tej właśnie chwili znajdujemy, żeśmy zmienili stan. Naprawdę zaś zmieniamy się nieprzerwanie, i stan sam przez się jest już zmianą.

To znaczy, że niema istotnej różnicy pomiędzy przejściem z jednego stanu do drugiego, a trwaniem w tym samym stanie. Jeżeli stan, który „pozostaje ten sam“, jest różnorodniejszy, niż się zwykle sądzi, odwrotnie też, przechodzenie z jednego stanu do drugiego jest podobniejsze, niż się zwykle przypuszcza, do przedłużania się jednego i tego samego stanu: przejście jest ciągiem. Ale właśnie dlatego, że zamykamy oczy na bezustanną przemianę każdego stanu psychologicznego, skoro już przemiana stanie się tak znaczną, że narzuci się naszej uwadze, musimy tak mówić, jak gdyby jakiś nowy stan ułożył się obok poprzedniego. O tym nowym stanie przypuszczamy, że on z kolei pozostaje niezmienny, i tak dalej, nieograniczenie. Pozorna rozdzielnosc życia psychologicznego jest więc wynikiem tego, że nasza uwaga zwraca się na nie w szeregu rozdzielných aktów: gdy idziemy wzdłuż łamanej linii naszych aktów uwagi, zdaje nam się, że tam, gdzie istnieje tylko łagodna pochyłość,

dostrzegamy stopnie schodów. Prawda, że nasze życie psychologiczne pełne jest rzeczy niespodziewanych. Powstaje mnóstwo zdarzeń, które napozór odcinają się od tego, co je poprzedza, zdają się nie wiązać z tem, co po nich następuje. Ale rozdzielność ich pojawiania się uwydatnia się na ciągłości tła, na którym się rysują, i któremu zawdzięczają nawet dzielące je przerwy: są to uderzenia cymbałów, od czasu do czasu wybuchające w ciągu symfonii. Nasza uwaga zwraca się na nie, ponieważ one bardziej ją zajmują, lecz każde z nich jest unoszone przez płynną masę całego naszego psychologicznego istnienia. Każde z nich jest tylko najlepiej oświetlonym punktem w tym ruchomym pasie, który zawiera wszystko, co czujemy, myślimy, chcemy, słowem wszystko, czem jesteśmy w danej chwili. Ten cały pas w rzeczywistości tworzy nasz stan. Otóż o tak określonych stanach powiedzieć można, że nie są one odrębnymi elementami. W przepływie bez końca każdy z nich jest dalszym ciągiem poprzednich.

Ale, ponieważ nasza uwaga rozróżniła je i sztucznie rozdzieliła, musi oczywiście połączyć je później sztucznym węzłem. Wymyśla ona zatem „ja“ bezkształtne, obojętne, nieporuszone, przez które przesuwają się, lub na które nasuwają się stany psychologiczne, podniesione przez nią do godności niezależnych jestestw. Tam, gdzie jest płynność przelotnych odcieni, zachodzących jedne na drugie, spostrzeżona ona barwy wyraźnie odcięte, stałe niejako, układające się jedne obok drugich, jak różnorodne paciorki naszyjnika: z konieczności musi ona wtedy przyjąć sznur, niemniej stały, któryby paciorki razem utrzymywał. Ale, jeżeli owo bezbarwne podłoże zabarwia się bezustannie tem, co je pokrywa, w takim razie dla nas, w swej nieokreśloności, jest ono tak, jak gdyby go nie było wcale. Otóż postrzegamy właśnie tylko barwność, t. j. stany psychologiczne. Prawdę mówiąc, to „podłoże“ nie jest żadną rzeczywistością; dla naszej świadomości jestto prosty znak, którego zadaniem jest przypomnienie jej bez przerwy o sztucznym charakterze tej czynności, za pomocą której uwaga układa stany psychiczne jedne przy drugich tam, gdzie istnieje rozwijająca się ciągłość. Gdyby nasze istnienie składało się z oddzielnych stanów, których syntezę miałyby skutecznie „ja“ niewzruszone, nie byłoby dla nas trwania. Jaźń bowiem, która się nie zmienia, nie trwa, i stan psychologiczny, który pozostaje identycz-

ny sam z sobą, dopóki następny nie zajmie jego miejsca, nie trwa również. Daremnie tedy będzie się szeregowało owe stany, jedne obok drugich, na podtrzymującej je jaźni: nigdy te rzeczy stałe, na stałą rzecz nawleczone, nie utworzą płynnego trwania. Naprawdę otrzymuje się tym sposobem sztuczne naśladownictwo życia wewnętrznego, statyczny równoważnik, który lepiej będzie się poddawał wymaganiom logiki i mowy, właśnie dlatego, że się z niego wykluczyło czas rzeczywisty. Co się tyczy jednak życia psychologicznego, jak się ono rozwija pod pokrywającymi je symbolami, nie trudno spostrzedz, że czas jest właśnie jego materiałem.

Niema zresztą materiału wytrzymalszego i bardziej substancjalnego. Nasze trwanie bowiem nie jest to chwila, zastępująca inną chwilę; w takim razie bowiem zawsze istniałaby tylko terażniejszość, nie byłoby przedłużania się przeszłości w aktualności, nie byłoby ewolucji, ani konkretnego trwania. Trwanie jest to ciąglej postęp przeszłości, która wgryza się w przyszłość i nabrzmiewa, idąc naprzód. Skoro zaś przeszłość narasta bez przerwy, zachowuje się ona nieograniczenie. Pamięć, jak usiłowaliśmy wykazać<sup>1)</sup>, nie jest władzą klasyfikowania wspomnień w szufladzie, ani też zapisywania ich w rejestrze. Niema rejestru, niema szuflady, niema tu nawet, właściwie mówiąc, władzy, gdyż władza wykonywa się z przerwami, kiedy chce lub kiedy może, podczas gdy nagromadzanie się przeszłości na przeszłość trwa bez odpoczynku. W rzeczywistości przeszłość przechowuje się sama przez się, automatycznie. Bezwątpienia cała ona idzie za nami w każdej chwili: wszystko, cośmy czuli, myśleli, chcieli od najwcześniejszego dzieciństwa, jest tam pochylone nad terażniejszością, która zaraz się do niego przyłączy, naciskając drzwi świadomości, co chciałaby je zostawić zewnątrz. Mechanizm mózgowy jest właśnie na to przeznaczony, aby prawie wszystko odpychać w nieświadomość, i wprowadzać do świadomości tylko to, co z natury swej może oświecić obecne położenie, dopomódz do przygotowującego się czynu, słowem — dostarczyć *użytecznej* pracy. Conajwyżej, wspomnieniom zbyt kownym udaje się przemycać przez uchylone drzwi. One to, posłańcy nieświadomego, mówią nam o tem, co bez

<sup>1)</sup> „Matière et mémoire” Paryż, 1896, rozdz. II i III.

naszej wiedzy ciągniemy za sobą. Ale nawet wtedy, gdybyśmy nie mieli wyraźnego pojęcia o naszej przeszłości, odczuwalibyśmy niewyraźnie, że pozostaje ona dla nas obecną. Czemże bowiem jesteśmy my sami, czemże jest nasz *charakter*, jeżeli nie streszczeniem historii, którą przeżyliśmy od naszego urodzenia, a nawet przed naszym urodzeniem, skoro przynosimy ze sobą usposobienia, przed urodzeniem nabyte? Niewątpliwie, myślimy niewielką tylko częścią naszej przeszłości; ale pragniemy, chcemy, działamy całą naszą przeszłością, włącznie z pierwotnym wygięciem naszej duszy. Nasza przeszłość więc objawia się nam całkowicie przez nacisk, który wywiera, oraz w postaci dążności, chociaż tylko nieznaczną jej część staje się przedstawieniem.

Z tego pozostawania przeszłości przy życiu wynika, że świadomość nie może dwa razy przechodzić tego samego stanu. Chociaż nawet okoliczności są te same, nie oddziałują one już na tę samą osobę, ponieważ ją zastają w innym momencie jej historii. Nasza osobowość, budując się w każdej chwili z nagromadzającego się doświadczenia, zmienia się bezustannie. Przez swoją zmienność nie pozwala ona, by jakiś stan powtórzył się kiedykolwiek w głębi, choćby był sam ze sobą identyczny na powierzchni. Dlatego też nasze trwanie jest nieodwracalne. Nie zdołalibyśmy przeżyć powtórnie żadnej jego cząstki, gdyż trzeba by przedewszystkiem zatrzeć wspomnienie wszystkiego, co po niej nastąpiło. Moglibyśmy ostatecznie wymazać to wspomnienie z naszego umysłu, ale nie z naszej woli.

Tak więc nasza osobowość rośnie, powiększa się, dojrzewa bezustannie. Każdy z jej momentów jest czemś nowym, dodającym się do tego, co było poprzednio. Idźmy dalej jeszcze: jest nietylko czemś nowym, lecz czemś nieprzewidywalnym. Niewątpliwie, mój stan obecny daje się wytlomaczyć przez to, co było we mnie i przez to, co działało na mnie bezpośrednio przedtem. Analizując go, nie znalazłbym w nim innych pierwiastków. Ale umysł, nawet nadludzki, nie mógłby być przewidzieć tej prostej, niepodzielnej formy, która owym czysto abstrakcyjnym pierwiastkom nadaje ich konkretną organizację. Przewidywać bowiem — znaczy rzutować w przyszłość to, co się postzegło w przeszłości, lub wyobrażać sobie na potem nowy zbiór pierwiastków, już znanych z postrzeżenia, tylko ułożonych w innym, niż przedtem,

porządku. Lecz to, co nigdy nie było postrzegane, a zarazem jest czemś prostem, nieprzewidywalne być musi. Otóż tak właśnie ma się rzecz z każdym naszym stanem, rozpatrywanym, jako moment rozwijającej się historii: jest on prosty i nie mógł być już kiedyś postrzeżony; ponieważ ogniskuje w swej indywidualności wszystko, co już było postrzeżone, wraz z tem, co dodaje terażniejszość. Jest to moment oryginalny niemniej oryginalnej historii.

Wykończony portret może być wytłomaczony przez fizyonomię modelu, przez naturę artysty, przez farby, roz-tarte na palecie; ale, nawet znając to, co potrzebne do jego wytłomaczenia, nikt, nawet sam artysta, nie mógłby był przewidzieć dokładnie, czem będzie portret, gdyż przepowiedzieć go znaczyłoby go wytworzyć, zanim został wytworzony,—hypoteza niedorzeczna, która sama siebie niweczy. Tak samo z momentami naszego życia, których wytwórcami jesteśmy. Każdy z nich jest rodzajem dzieła twórczego. I podobnie, jak talent malarza kształtuje się lub zniekształca, w każdym razie zmienia się pod wpływem samychże dzieł wytwarzanych, tak też każdy z naszych stanów, wyłaniając się z nas, jednocześnie zmienia naszą osobę, ponieważ jest nową postacią, którąśmy sobie w tej chwili nadali. Słusznie więc mówi się, że to, co czynimy, zależy od tego, czem jesteśmy, i że ciągle tworzymy samych siebie. To tworzenie siebie przez siebie samego jest tem całkowitsze zresztą, im lepiej się rozumuje nad tem, co się czyni. Rozum bowiem nie postępuje tutaj, jak w geometryi, gdzie bez-osobiste przesłanki są dane raz na zawsze, i gdzie bez-osobisty wynik się narzuca. Tutaj, przeciwnie, te same racye będą mogły dyktować różnym osobom, lub tej samej osobie w różnych momentach, czyny głęboko odmienne, chociaż równie rozumne. Prawdę mówiąc, nie są to zupełnie te same racye, ponieważ nie są racyami tej samej osoby, ani tej samej chwili. Dlatego też nie można dokonywać nad niemi działań *in abstracto*, z zewnątrz, jak w geometryi, ani rozwiązywać za kogoś innego zadań, które życie mu stawia. Każdy musi je rozwiązać z wewnątrz, na swój własny rachunek. Lecz nie mamy zamiaru pogłębiać tej kwestyi. Szukamy tylko ścisłego znaczenia, jakie nasza świadomość nadaje słowu „istnieć“, i znajdujemy, że dla istoty świadomej istnieć—znaczy zmieniać się, zmieniać się—znaczy dojrzewać, dojrzewać—zna-

czy tworzyć nieograniczenie samego siebie. Czy można powiedzieć to samo o istnieniu wogóle?

Przedmiot materialny, wzięty na chybił trafił, przedstawia cechy, wprost przeciwne tym, któreśmy tu wyliczyli. Albo zostaje on tem, czem jest, albo też, jeżeli się zmienia pod wpływem zewnętrznej przyczyny, wyobrażamy sobie tę zmianę, jako zmianę miejsca części, które się za to nie zmieniają. Gdyby czasem te części się zmieniły, podzieliłibyśmy je z kolei na nowe fragmenty. Zeszlibyśmy tak aż do cząsteczek, z których fragmenty są utworzone, aż do atomów, budujących cząsteczki, aż do ciałek, rodzących atomy, aż do „nieważnika“, w którego łonie tworzy się ciało przez proste wirowanie. Słowem, prowadzić będziemy podział tak daleko, jak będzie potrzeba. Ale zatrzymamy się tylko przed niezmiennem.

A dalej, mówimy, że ciało złożone zmienia się przez zmianę miejsca swych części. Lecz, gdy jakaś część opuściła swe położenie, nic jej nie przeszkadza zająć je znowu. Grupa elementów, która przeszła jakiś stan, może więc zawsze powrócić do niego, jeżeli nie sama z siebie, to przynajmniej na skutek zewnętrznej przyczyny, która wszystko doprowadzi do dawnego porządku. To znaczy, że pewien stan grupy będzie się mógł powtarzać dowolnie często, a więc, że grupa nie starzeje. Nie ma ona historii.

Tak więc nic się tam nie tworzy, ani w formie, ani w treści. To, czem grupa będzie, jest już obecne w tem, czem ona jest, byle się w tem, czem ona jest, zawarło wszystkie punkty wszechświata, z którymi, według przypuszczenia, znajduje się ona w związku. Umysł nadludzki obliczyłby, dla jakiegokolwiek chwili czasu, położenie jakiegokolwiek punktu systemu w przestrzeni. A ponieważ w formie całości niema nic więcej, prócz układu części, więc przyszłe formy systemu są teoretycznie widzialne w jego obecnem upostaciowaniu.

Istotnie, cała nasza wiara w przedmioty, wszystkie nasze działania nad układami, odosobnianymi przez naukę, opierają się na tej myśli, że czas niema na nie wpływu. Poruszyliśmy tę kwestyę w kilku słowach w jednej z poprzednich prac. Powrócimy do niej w ciągu obecnego studyum. Na razie ograniczymy się do zwrócenia uwagi, że abstrakcyjny czas  $t$ , przypisywany przez naukę materialnemu przedmiotowi lub układowi odosobnionemu, polega tylko na oznaczonej liczbie *współczesności* lub,

ogólniej mówiąc, *odpowiedniości*, i że ta liczba pozostanie tą samą, jakakolwiek będzie właściwość międzyczasów, oddzielających odpowiedniości jedne od drugich. O tych międzyczasach nigdy niema mowy, gdy się mówi o materii martwej; albo też, jeżeli się je uwzględnia, to jedynie w tym celu, aby tam naliczyć nowe odpowiedniości, pomiędzy którymi znowu może się dziać, co kto chce. Zdrowy rozsądek, zajmujący się tylko oddzielnymi przedmiotami, tak samo zresztą, jak nauka rozważająca tylko układy odosobnione, obiera stanowisko na krańcach międzyczasów, a nie wzdłuż międzyczasów samych. Dlatego więc możnaby przypuścić, że prąd czasu przybrał szybkość nieskończoną, że cała przeszłość, terażniejszość i przyszłość materialnych przedmiotów lub układów odosobnionych została odrazu rozpostarta w przestrzeni: nic nie trzebaby zmieniać ani w formułach uczonego, ani nawet w języku zdrowego rozsądku. Liczba  $t$  oznaczałaby zawsze to samo. Liczyłaby ona wciąż tę samą ilość odpowiedniości pomiędzy stanami przedmiotów lub układów, a punktami tej linii, już nakreślonej w całości, którąby teraz stanowił „bieg czasu“.

A jednak następstwo jest faktem niezaprzeczonym, nawet w świecie materialnym. Próżno przypuszcza nasze rozumowanie o układach odosobnionych, że przeszła, obecna i przyszła historia każdego z nich mogłaby się odrazu wachlarzowato rozpostrzeć: naprzekór jemu ta historia rozwija się stopniowo, jak gdyby zajmowała trwanie, podobne do naszego. Jeżeli chcę sobie przygotować szklankę wody z cukrem, niema rady, muszę czekać, aż się cukier rozpuści. Ten drobny fakt zawiera wielką naukę. Ten czas bowiem, w ciągu którego muszę czekać, nie jest już owym czasem matematycznym, który bez zmiany dałby się zastosować wzdłuż całej historii świata materialnego nawet wtedy, gdyby została ona odrazu rozpostartą w przestrzeni. Zastosowuje on się z moją niecierpliwością, t. j. z pewną częścią mojego własnego trwania, która się nie daje dowolnie wydłużyć, ani skrócić. Nie jest to już coś myślanego, lecz coś przeżywanego. Nie jest to już stosunek, lecz coś bezwzględne. Czyż to nie znaczy, że szklanka wody, cukier i sprawa rozpuszczania się cukru w wodzie są niewątpliwie abstrakcjami, i że całość, z której zostały one wykrojone przez moje zmysły i mój umysł, posuwa się może w czasie w podobny sposób, jak świadomość?

Zapewne, czynność, za pomocą której nauka odosabnia i zamyka jakiś układ, nie jest czynnością całkiem sztuczną. Gdyby nie miała ona obiektywnej podstawy, nie możnaby było sobie wytłumaczyć, dlaczego jest ona wprost wskazana w niektórych razach, niemożliwa w innych. Zobaczymy, że materya ma dążność do wytwarzania układów, dających się odosobnić i rozpatrywać geometrycznie. Właśnie przez tę dążność określimy ją nawet. Lecz jest to tylko dążność. Materya nie dochodzi do końca, i odosobnienie nie jest nigdy zupełne. Jeżeli nauka dochodzi do końca i odosabnia zupełnie, czyni to dla większej dogodności badań. Domyślnie przyjmuje ona przytem, że układ, uważany za odosobniony, pozostaje jednak podległy pewnym wpływom zewnętrznym. Zostawia ona te wpływy poprostu na uboczu, bądź dla tego, że uważa je za dość słabe, by można je było pominąć, bądź też dla tego, że ich uwzględnienie zachowuje sobie na przyszłość. Prawdą jest jednak, że te wpływy stanowią tyleż nici, wiążących jeden układ z drugim, obszerniejszym, ten drugi—z trzecim, który oba je ogarnia, i tak dalej, póki się nie dojdzie do układu najbardziej niezależnego od wszystkich, do układu słonecznego w jego całości. Lecz nawet tutaj odosobnienie bezwzględne nie jest. Nasze słońce promieniuje ciepło i światło poza najodleglejszą planetę. A z drugiej strony porusza się ono w oznaczonym kierunku, pociągając za sobą planety i ich satelitów. Nić, wiążąca je z resztą świata, jest bezwątpienia bardzo cienka. A jednak właśnie wzdłuż tej nici, aż do najmniejszej cząsteczki świata, w którym żyjemy, przenosi się trwanie, zawarte w całokształcie wszechświata.

Wszechświat trwa. Im bardziej zgłębimy naturę czasu, tem lepiej zrozumiemy, że trwanie jest wynalazczością, tworzeniem form, ciąglem wypracowywaniem czegoś bezwzględnie nowego. Układy, wydzielone przez naukę, trwają tylko dlatego, że są nierozzerwalnie związane z resztą wszechświata. Prawda, że w samym wszechświecie trzeba rozróżnić, jak później powiemy, dwa przeciwne ruchy, jeden „opadania“ drugi „wznoszenia się“. Pierwszy tylko odwija gotowy już kłębek. Mógłby on, w zasadzie, dokonać się w sposób prawie momentalny, jak się zdarza wtedy, gdy sprężyna się rozkręca. Lecz drugi, odpowiadający wewnętrznej pracy dojrzewania lub

tworzenia, trwa z istoty swej, i narzuca swój rytm pierwszemu, który jest od niego nieodłączny.

Bez przeszkody można zatem odosabnianym przez naukę systemom przypisać trwanie, a tem samem formę istnienia, podobną do naszej, o ile się te systemy włączy z powrotem do całości. Lecz trzeba je do niej z powrotem włączyć. To samo zaś daje się powiedzieć, *a fortiori*, o przedmiotach, wydzielonych przez nasze postrzeganie. Wyraźne zarysy, które przypisujemy przedmiotowi i które mu nadają jego indywidualność, są tylko rysunkiem pewnego rodzaju *wpływu*, jaki moglibyśmy wywierać w pewnym punkcie przestrzeni: gdy postrzegamy powierzchnię i kandy rzeczy, jest to plan naszej możliwej działalności, odsyłany naszym oczom, jak gdyby przez zwierciadło. Usunąć działalność, i przez to samo owe gościńce, które toruje ona sobie zawczasu, za pomocą postrzegania, wśród powikłania rzeczywistości, a indywidualność ciała roztopi się w powszechnem wzajemnem oddziaływaniu, które bezwątpienia jest samą rzeczywistością.

A dalej, rozważaliśmy przedmioty materialne, wzięte na chybił trafił. Czy niema przedmiotów uprzywilejowanych? Mówiliśmy, że ciała martwe są wykrawane z materiału przyrody przez *postrzeganie*, którego nożyce tną niejako wzdłuż naszkicowanych linii, po których miałyby przejść *działalność*. Lecz ciało, które wykonywa tę działalność, ciało, które przed spełnieniem czynów rzeczywistych rzutuje już na materję zarys swych czynów możliwych, ciało, któremu wystarcza skierować swe zmysłowe narządy na płynność rzeczywistości, aby ją zmusić do skryształizowania się w określone formy, i tworzyć tym sposobem wszelkie inne ciała, słowem, *ciało żyjące*,—jestże ono takim ciałem, jak inne?

Bezwątpienia ono również stanowi część rozciągłości, związaną z resztą rozciągłości, solidarną z całością, podległą tym samym prawom fizycznym i chemicznym, które rządzą każdą bez wyjątku częścią materji. Lecz, podczas gdy podział materji na ciała odosobnione jest względny w stosunku do naszego postrzegania, podczas gdy ustanawianie zamkniętych układów punktów materialnych jest względne w stosunku do naszej nauki, ciało żyjące zostało odosobnione i zamknięte przez samą naturę. Składa się ono z części różnorodnych, które się nawzajem dopełniają. Spełnia ono czynności rozmaite, które się na-

wzajem warunkują. Jest to *osobnik*, a o żadnym innym przedmiocie, nawet o kryształ, nie można tego powiedzieć, ponieważ kryształ nie posiada ani różnorodności części, ani różnorodności czynności. Niezaprzeczenie, trudno określić, nawet w świecie organicznym, co jest osobnikiem, a co nim nie jest. Trudność jest już wielka w królestwie zwierzęcym; staje się prawie nieprzezwyciężoną, gdy chodzi o rośliny. Ta trudność zależy zresztą od głębszych przyczyn, na które później położymy nacisk. Okazuje się, że indywidualność zawiera nieskończoną ilość stopni, i że nigdzie, nawet u człowieka, nie jest w pełni urzeczywistniona. Lecz to nie wystarcza, aby jej nie uznać za charakterystyczną właściwość życia. Biolog, postępujący na wzór geometry, zbyt łatwo święci tu tryumf nad naszą niemożnością podania ścisłego i powszechnego określenia indywidualności. Określenie doskonałe stosuje się tylko do rzeczywistości gotowej. Otóż życiowe właściwości nie są nigdy zupełnie urzeczywistnione, lecz zawsze znajdują się na drodze do urzeczywistnienia: są to nie tyle *stany*, ile raczej *dążności*. A dążność tylko wtedy osiąga wszystko, co ma na celu, gdy żadna inna dążność jej się nie sprzeciwia: jakżeby ten wypadek mógł zajść w dziedzinie życia, gdzie, jak wykażemy, zawsze istnieją przeciwne dążności, zawarte w sobie nawzajem. W szczególności zaś, gdy chodzi o indywidualność, powiedzieć można, że, jeśli dążność do indywidualizacji jest wszędzie obecna w świecie organicznym, za to też wszędzie jest zwalczana przez dążność do reprodukcji. Indywidualność wtedy tylko byłaby doskonała, gdyby żadna część, oddzielona od ustroju, nie mogła żyć osobno. Lecz reprodukcja stałaby się wtedy niemożliwą. Czemże jest ona bowiem, jeśli nie odtworzeniem nowego ustroju z fragmentu, oddzielnego od starego? Indywidualność gości więc u siebie swego wroga. Sama właśnie potrzeba uwieczniania się w czasie, przez nią odczuwana, skazuje ją na to, że nigdy nie jest ona całkowitą w przestrzeni. Zadaniem biologa jest oznaczenie udziału każdej z tych dwóch dążności w każdym poszczególnym wypadku. A więc próżno żądać od niego takiego określenia indywidualności, któreby raz na zawsze dało się sformułować i stosować automatycznie.

Zbyt często jednak rozumuje się o rzeczach, dotyczących życia, tak samo, jak o właściwościach materii martwej. Nigdzie pomieszanie nie jest tak widocznym, jak w sporach o indywidualność. Pokazują nam odcinki

dżdżownicy, z których każda regeneruje sobie własną głowę i żyje nadal, jako niezależna indywidualność; pokazują hydrę (stulbię słodkowodną), której kawałki stają się tyłuż nowemi hydrami; pokazują jajko niedźwiadka, z którego fragmentów rozwijają się całkowite embryony: gdzież była, mówią nam, indywidualność jajka, hydry lub robaka? — Ale stąd, że teraz jest kilka indywidualności, nie wynika, aby przed chwilą nie było jednej indywidualności jedynej. Przyznaję, że, gdy widziałem kilka szuflad, wypadających z mebla, nie mam już prawa powiedzieć, aby mebel cały był z jednej sztuki. Ale to dlatego, że w terażniejszości tego mebla nie może być nic więcej, niż w jego przeszłości, i jeśli teraz składa on się z kilku części różnorodnych, to znaczy, że był taki sam od chwili, gdy go zrobiono. Ogólniej mówiąc, ciała nieorganiczne, których właśnie potrzebujemy do działania i według których ukształtowaliśmy nasz sposób myślenia, są rządzone przez to proste prawo: „teraźniejszość nie zawiera nic więcej, niż przeszłość, i to, co się znajduje w skutku, było już w przyczynie“. Ale przypuścmy, że cechą, wyróżniającą ciała organiczne, jest wzrastanie i zmienianie się bezustanne, — jak zresztą świadczy najbardziej nawet powierzchowna obserwacja: wtedy niema w tem nic dziwnego, że najprzód jest *jedno* ciało, a potem *kilka*. Rozmnażanie się ustrojów jednokomórkowych na tem właśnie polega: istota żyjąca dzieli się na dwie połowy, z których każda jest całkowitym osobnikiem. Prawda, że u zwierząt bardziej złożonych przyroda umiejscawia zdolność do wytwarzania na nowo całości w komórkach, zwanych płciowemi, a prawie niezależnych. Lecz pewna część tej władzy może pozostać rozproszona w reszcie ustroju, jak dowodzą fakty regeneracji; łatwo pojąć, że w niektórych uprzywilejowanych wypadkach zdolność ta nietknięta istnieje w stanie ukrytym, i przejawia się przy pierwszej sposobności. Co prawda, na to, bym miał prawo mówić o indywidualności, nie potrzeba wcale, aby ustrój nie mógł się dzielić na zdolne do życia fragmenty. Wystarczy, jeżeli ten ustrój przedstawiał pewną systematyzację części przed podziałem, i jeżeli ta sama systematyzacja usiłuje się wytworzyć znowu w oddzielonych już fragmentach. Otóż to właśnie zauważamy w świecie organicznym. Wyprowadźmy więc wniosek, że indywidualność nie jest nigdy doskonała, że często trudno, czasem zupełnie nie można powiedzieć, co jest osobnikiem, a co nim nie jest, lecz życie jednakowoż objawia

dążność w kierunku indywidualności i usiłuje wytwarzać układy, z natury swej odosobnione, z natury swej zamknięte.

Tem różni się istota żyjąca od wszystkiego, co nasze postrzeganie lub nasza nauka odosabnia lub zamyka sztucznie. Błędem byłoby więc porównywanie jej z jakimś *przedmiotem*. Gdybyśmy chcieli szukać członu porównania w dziedzinie nieorganicznej, musielibyśmy przyrównać ustrój żyjący nie do jakiegoś oznaczonego materialnego przedmiotu, lecz raczej do całokształtu materialnego świata. Coprawda, porównanie nie na wieleby się już przydało, gdyż istota żyjąca jest istotą, dającą się obserwować, gdy tymczasem całość świata jest budowana lub odtwarzana myślowo. Ale przynajmniej nasza uwaga zostałaby tym sposobem skierowana na istotny charakter organizacyi. Jak wszechświat w jego całości, jak każda świadoma istota z osobna, podobnie też ustrój żyjący jest czemś, co trwa. Jego cała przeszłość przedłuża się w terażniejszość, pozostaje w niej aktualną i czynną. Inaczej czyż możnaby pojąć, że przechodzi on okresy zupełnie prawidłowe, że zmienia wiek, słowem, że ma historję? Jeżeli rozpatruję w szczególności moje ciało, znajduję, że, podobnie do mojej świadomości, dojrzewa ono stopniowo od dzieciństwa do starości; starzeje się ono tak samo, jak ja. A nawet dojrzałość i starość, właściwie mówiąc, przysługują jedynie mojemu ciału; tylko w przenośni nadają tę samą nazwę odpowiednim zmianom mojej świadomej osoby. A teraz, jeżeli się przeniosę ze szczytu na dół drabiny istot żyjących, jeżeli przejdę od jednej z najbardziej różniczkowanych do jednej z najmniej różniczkowanych, od wielokomórkowego ustroju człowieka do jednokomórkowego ustroju wycoczka, odnajdę w tej prostej komórce tę samą sprawę starzenia się. Wycoczek wyczerpuje się po pewnej ilości podziałów, a chociaż można, zmieniając środowisko<sup>1)</sup>, opóźnić chwilę, w której koniecznym się staje odmłodzenie drogą skojarzenia, jednakże ta chwila nie daje się nieograniczenie oddalać. Prawda, że pomiędzy tymi dwoma skrajnymi wypadkami, w których ustrój jest całkowicie wyosobiony, znalazłoby się mnóstwo innych, w których indywidualność jest mniej

---

<sup>1)</sup> Calkins, *Studies on the life history of Protozoa* (Arch. f. *Entwickelungsmechanik*, t. XV, 1903, str. 139—186).

wydatna i nie da się powiedzieć dokładnie, co mianowicie się starzeje, jakkolwiek gdzieś niewątpliwie starzenie się zachodzi. Powtarzamy raz jeszcze: niema prawa biologicznego powszechnego, któreby się niezmiennie i automatycznie stosowało do każdej żyjącej istoty. Są tylko pewne *kierunki*, w których życie popycha gatunki wogóle. Każdy poszczególny gatunek, w samym tym akcie, przez który się wytwarza, potwierdza swą niezależność, idzie za własną zachcianką, zbacza mniej lub więcej ze wskazanej linii, czasem nawet wznosi się z powrotem po pochyłości i zdaje się odwracać tyłem do pierwotnego kierunku. Z łatwością wykażą nam, że drzewo się nie starzeje, ponieważ końcowe jego gałęzie są zawsze równie młode, zawsze równie zdolne do rodzenia nowych drzew przez szczepienie. Ale w podobnym ustroju, który jest zresztą raczej społecznością, niż osobnikiem,—coś się starzeje, choćby to były tylko liście i wnętrze pnia. I każda komórka, rozważana z osobna, zmienia się w oznaczony sposób. *Wszędzie, gdzie cośkolwiek żyje, jest gdzieś księga otwarta, w której zapisuje się czas.*

Powiedzą, że to tylko przerośnięcie. Leży to bowiem w naturze mechanizmu, że uważa on za przerośnięcie każde wyrażenie, przypisujące czasowi skuteczną działalność i rzeczywistość własną. Próżno wskazuje nam bezpośrednia obserwacya, że głąb naszego świadomego istnienia jest pamięcią, czyli przedłużaniem się przeszłości w teraźniejszość, czyli, wreszcie, trwaniem czynnym i nieodwracalnym. Próżno dowodzi nam rozumowanie, że, im więcej się oddalamy od przedmiotów i układów, wykrawanych i wyodrębnianych przez zdrowy rozsądek i naukę, tem bardziej mamy do czynienia z rzeczywistością, zmieniającą się, jako całość, w swych wewnętrznych usposobieniach, jak gdyby tu pamięć, nagromadzająca przeszłość, czyniła powrót wstecz niemożliwym. Instynkt mechanistyczny umysłu jest silniejszy, niż rozumowanie, silniejszy, niż bezpośrednia obserwacya. Metafizyk, którego nieświadomie nosimy w sobie, a którego obecność, jak się później okaże, daje się wytłomaczyć przez samo miejsce, które człowiek zajmuje w całokształcie istot żyjących,— metafizyk ów ma ustalone wymagania, gotowe wyjaśnienia, założenia ostateczne: wszystkie one sprowadzają się do zaprzeczenia konkretnego trwania. *Trzeba*, aby zmiana sprowadzała się do układu lub rozkładu części, aby nieodwracalność czasu była pozorem, względnym w stosunku do na-

szej nieświadomości, aby niemożliwość powrotu wstecz była tylko niezdolnością człowieka do ułożenia rzeczy w dawnym porządku. Wobec tego starzenie się może być tylko postępowem nabywaniem lub stopniową utratą pewnych substancji, czy też jednym i drugim zarazem. Czas ma tyleż właśnie rzeczywistości dla żyjącej istoty, co dla klepsydry, gdzie górny zbiornik się opróżnia, podczas gdy dolny się napęlnia, i gdzie można rzeczy doprowadzić do dawnego stanu, przewracając przyrząd.

Prawda, że biologowie nie zgadzają się w tej kwestyi, co mianowicie zostaje nabyte lub utracone pomiędzy dniem urodzenia, a dniem śmierci. Przywiązano się do ciągłego wzrostu objętości zarodki od urodzenia komórki aż do jej śmierci<sup>1)</sup>. Prawdopodobniejszą i głębszą jest teoria, przenosząca zmniejszanie się na ilość substancji odżywczej, zawartej w tem „wewnętrznym środowisku“, gdzie ustrój się odnawia, a powiększanie się—na ilość substancji osadowych, nie wydzielonych, które, nagromadzając się w ciele, „zaskorupiają“ je wkońcu<sup>2)</sup>. Trzebaż jednak wraz z pewnym wybitnym mikrobiologiem, uznać za niewystarczające wszelkie wyjaśnienie starzenia się, które nie uwzględnia fagocytozy<sup>3)</sup>? Nie jesteśmy powołani do rozstrzygnięcia tej kwestyi. Lecz sam ten fakt, że obie teorie zgodnie potwierdzają stałe nagromadzanie się lub stałą utratę pewnego rodzaju materji, gdy tymczasem w oznaczeniu tego, co się nabywa i co się traci, niewiele już mają wspólnego, dowodzi dostatecznie, iż ramy wyjaśnienia zostały dostarczone *a priori*. Będziemy to coraz lepiej widzieli w miarę postępu naszego badania: gdy się myśli o czasie, niełatwo uniknąć obrazu klepsydry.

Przyczyna starzenia się musi być głębsza. Sądzymy, że istnieje ciągłość nieprzerwana pomiędzy ewolucją embryonu a całkowitego ustroju. Pęd, na mocy którego istota żyjąca powiększa się, rozwija i starzeje, jest tym samym, dzięki któremu przeszła ona okresy życia embryonalnego.

---

<sup>1)</sup> Sedgwick Minot, *On certain phenomena of growing old* (Proc. of the American Assoc. for the advancement of science, 39th meeting, Salem 1891, str. 271—288.

<sup>2)</sup> Le Dantec, *L'individualité et l'erreur individualiste*, Paris, 1905, str. 84 i nast.

<sup>3)</sup> Metchnikoff, *La dégénérescence sénile* (Année biologique, III, 1897, str. 249 i nast. Por. tegoż autora: *La nature humaine*, Paris, 1903, str. 312 i nast.

Rozwój embryonu jest ciągłą przemianą form. Ten, kto chciałby oznaczyć wszystkie jego kolejne postaci, zgubiłby się w nieskończoności, jak to zawsze bywa, gdy się ma z ciągłością do czynienia. Życie jest dalszym ciągiem owej ewolucji z przed urodzenia. Dowodzi tego fakt, że często nie można powiedzieć, czy się ma do czynienia ze starzejącym się ustrojem, czy też z rozwijającym się w dalszym ciągu embryonem: ten wypadek zachodzi, na przykład, z larwami owadów i skorupiaków. Z drugiej strony, w takim organizmie, jak nasz, przełomy w rodzaju dojrzewania płciowego lub menopauzy, pociągające za sobą całkowite przekształcenie osobnika, zupełnie dają się porównać z przemianami, dokonywującymi się w ciągu życia larwy lub embryonu; a jednak stanowią one nieodłączną część naszego starzenia się. Chociaż wytwarzają się one w oznaczonym wieku, i w czasie, który może być dość krótki, nikt nie będzie utrzymywał, że pojawiają się wówczas *ex abrupto*, z zewnątrz, prosto dlatego, że się doszło do pewnego wieku, podobnie jak powołanie do wojska spotyka tego, kto ukończył dwadzieścia lat. Oczywiście, taka przemiana, jak osiągnięcie dojrzałości płciowej, przygotowuje się w każdej chwili, od urodzenia, a nawet przed urodzeniem, i starzenie się żyjącej istoty aż do tego przełomu polega, przynajmniej w części, na tem stopniowym przygotowaniu. Słowem, właściwie życiową stroną starzenia się jest właśnie niedostrzegalny, nieskończenie rozdrobniony, dalszy ciąg przemiany form. Zjawiska organicznego zniszczenia towarzyszą mu zresztą niewątpliwie. Wiązano z niemi mechanistyczne wyjaśnienie starzenia się. Zauważy ono fakty sklerozy, nagromadzenie stopniowe substancji osadowych, hipertrofię coraz większą zarodki komórki. Lecz pod tymi widocznymi skutkami kryje się wewnętrzna przyczyna. Ewolucja żyjącej istoty, zarówno jak ewolucja embryonu, wymaga ciągłego zapisywania się trwania, wymaga istnienia przeszłości w teraźniejszości, a więc przynajmniej pozoru pamięci organicznej.

Obecny stan ciała martwego zależy wyłącznie od tego, co się działo w poprzedniej chwili. Położenie punktów materialnych układu, określonego i odosobnionego przez naukę, jest wyznaczone przez położenie tych samych punktów w bezpośrednio poprzedzającej chwili. Innymi słowy, prawa, rządzące materią nieorganiczną, dają się wyrazić w zasadzie przez równania różniczkowe, w których czas (w tem znaczeniu, w którym matematyk używa tego wy-

razu) grałby rolę zmiennej niezależnej. Czy to samo dotyczy praw życia? Czy stan ciała żyjącego znajduje zupełne wytłomaczenie w bezpośrednio poprzedzającym stanie? Tak, jeżeli się *a priori* uzna ciało żyjące za podobne do innych ciał przyrody, i utożsami je, dla dobra sprawy, ze sztucznymi układami, stanowiącymi przedmiot badań chemika, fizyka i astronoma. Lecz w astronomii, w fizyce i w chemii powyższe zdanie ma ściśle określone znaczenie: znaczy ono, że pewne strony teraźniejszości, ważne dla nauki, dają się obliczyć w zależności od bezpośredniej przeszłości. Nic podobnego niema w dziedzinie życia. Tutaj obliczanie stosuje się conajwyżej do pewnych zjawisk organicznego *zniszczenia*. Co się tyczy, przeciwnie, organicznego *tworzenia się* zjawisk ewolucyjnych, które właściwie stanowią życie, nawet nie przewidujemy, jak moglibyśmy je poddać matematycznemu sposobowi badania. Powiedzą, że ta niezdolność wypływa tylko z naszej nieświadomości. Ale może ona równie dobrze wyrażać to, że obecna chwila żyjącego ciała nie znajduje swej zasady istnienia w chwili bezpośrednio poprzedzającej, że trzeba tu dodać całą przeszłość ustroju, jego dziedziczność, słowem, całkowitą, bardzo długą historię. W rzeczywistości właśnie ostatnia z tych dwóch hipotez wyraża obecny stan nauk biologicznych, a nawet ich kierunek. Co do tej myśli zaś, że ciało żyjące mogłoby być poddane przez jakiegoś nadludzkiego rachmistrza temu samemu matematycznemu sposobowi badania, co nasz układ słoneczny, — wyszła ona stopniowo z pewnej metafizyki, która przyjęła ściślejszą formę od czasu odkryć fizycznych Galileusza, ale która, jak to wykażemy, była zawsze przyrodzoną metafizyką umysłu ludzkiego. Jej pozorna jasność, nasze niecierpliwe pragnienie, aby prawdziwą się okazała, pospieszność, z którą tyle umysłów wybitnych przyjmuje ją bez dowodu, słowem, cały ten urok, jaki wywiera ona na naszą myśl, powinien był uczynić nas względem niej nieufnymi. Powab, który posiada dla nas, jest dostatecznym dowodem, że czyni zadość pewnej skłonności wrodzonej. Ale, jak się okaże w dalszym ciągu, wrodzone dzisiaj dążności umysłowe, które życie stworzyć musiało w ciągu swej ewolucji, nie są przeznaczone na to, by nam życie wyjaśniać, lecz zupełnie inne mają zadania.

Natrafiamy właśnie na przeciwieństwo owej dążności, skoro tylko chcemy rozróżnić pomiędzy układem

sztucznym, a układem naturalnym, pomiędzy martwym, a żywym. Za jej sprawą odczuwa się równą trudność na myśl, że to, co organiczne, trwa, i że to, co nie-organiczne, nie trwa. Jakże to, powiedzą nam, skoro twierdzicie, że stan sztucznego układu zależy wyłącznie od jego stanu w poprzedniej chwili, czyż nie odwołujecie się do czasu, czyż nie wprowadzacie układu w trwanie? A z drugiej strony owa przeszłość, która, według was, łączy się w jedno z obecnym momentem żyjącej istoty, owa pamięć organiczna, czyż nie zawiera się cała w bezpośrednio poprzedzającym momencie, który wobec tego staje się jedyną przyczyną terażniejszego stanu? Tak mówić, to znaczy zapoznawać pierwszorzędną różnicę, oddzielającą czas konkretny, wzdłuż którego rozwija się rzeczywisty układ, od czasu oderwanego, który wchodzi w grę w naszych spekulacjach nad układami sztucznymi. Gdy mówimy że stan sztucznego układu zależy od tego, czem ten układ był w bezpośrednio poprzedzającym momencie — cóż przez to rozumiemy? Niema, nie może być chwili, bezpośrednio poprzedzającej inną chwilę, tak samo, jak niema punktu matematycznego, stycznego z innym punktem matematycznym. Chwila, „bezpośrednio poprzedzająca“ jest w rzeczywistości tą, która łączy się z chwilą obecną przez odstęp  $dt$ . Chcemy więc powiedzieć tylko to, że stan obecny układu jest określony przez równania, w które wchodzi takie wyznaczniki różniczkowe, jak  $\frac{de}{dt}$ ,  $\frac{dv}{dt}$ , t. j., w gruncie rzeczy, szybkości *obecne* i przyspieszenia *obecne*. Słowem, mowa jest tylko o terażniejszości, — co prawda, o takiej terażniejszości, którą się bierze wraz z jej *dążnością*. I rzeczywiście, układy, które nauka bada, są w momentalnej terażniejszości, odnawiającej się bez przerwy, nigdy zaś — w trwaniu realnem, konkretnem, gdzie przeszłość łączy się w jedno z terażniejszością. Gdy matematyk oblicza stan przyszły systemu w końcu czasu  $t$ , nic nie staje na przeszkodzie przypuszczeniu, że na przeciąg tego czasu świat materialny zniknie, aby się nagle znów pojawić. Liczy się tylko ostatni moment  $t$ , — coś, co będzie czystem mgnieniem. To, co przepłynie w odstepie, t. j. czas rzeczywisty, nie liczy się i nie może wejść do rachunku. Jeżeli zaś matematyk oznajmia, że zajmuje stanowisko w tym odstepie, znaczy to, że przenosi on się zawsze na pewien punkt, w pewien moment, czyli na kraniec pewnego czasu  $t^1$ , i wówczas znowu niema

mowy o odstepie, dochodzącym aż do  $T^1$ . Jeżeli wreszcie, biorąc pod uwagę różniczkę  $dt$ , matematyk podzieli odstęp na nieskończenie małe części, — wyrazi on przez to poprostu, że będzie rozważał przyspieszenia i szybkości, t. j. liczby, oznaczające pewne dążności i pozwalające obliczyć stan układu w danym momencie: zawsze jednak będzie mowa o danym, czyli wstrzymanym momencie, nie zaś o czasie płynącym. Słowem, *świat, który bada matematyk, jest światem, umierającym i odradzającym się w każdej chwili, tym samym, który miał na myśli Descartes, gdy mówił o trwającym wciąż stwarzaniu*. Ale w tak pojętym czasie jak tu wyobrazić sobie ewolucję, t. j. charakterystyczną właściwość życia? Ewolucja wymaga wszak, aby terażniejszość była rzeczywiście dalszym ciągiem przeszłości, wymaga ona trwania, któreby było *łącznikiem*. Innemi słowy, wiedza o istocie żyjącej, czyli o *naturalnym układzie*, jest wiedzą, odnoszącą się do samego odstepu trwania, gdy, przeciwnie, wiedza o układzie sztucznym odnosi się tylko do krańcowych momentów.

Ciągłość przemiany, zachowywanie się przeszłości w terażniejszości, trwanie prawdziwe: te własności, zdaje się, istota żyjąca podziela więc istotnie ze świadomością. Czy można iść dalej, i powiedzieć, że życie jest wynalazczością, jak działalność świadoma, że jest, jak ona, twórczością nieustającą?

Wyliczanie tu dowodów transformizmu nie wchodzi w zakres naszych zamiarów. Chcemy tylko wyjaśnić w kilku słowach, czemu go przyjmujemy w obecnej pracy, jako dostatecznie ścisły i dokładny wyraz znanych faktów. Pojęcie transformizmu w zarodku już istnieje w naturalnej klasyfikacji istot organicznych. W istocie, naturalista zestawia i kojarzy ustroje podobne, potem dzieli grupę na podgrupy, wewnątrz których podobieństwo jest jeszcze większe i t. d.: w całym przebiegu tej czynności cechy grupy są jak gdyby ogólnymi motywami, na temat które każda podgrupa wykonywa swe szczególne odmiany. Otóż taki sam jest właśnie stosunek, który w świecie zwierzęcym i w świecie roślinnym odnajdujemy pomiędzy ustrojem płodzącym, a ustrojami spłodzonymi: na kanwie, którą przodek przekazuje swym potomkom, i która wspólną jest u tych ostatnich, każdy haftuje swój oryginalny deseń. Prawda, że różnice między przodkiem i potomkiem są nieznaczące, i można zadać sobie pytanie, czy

jedna i ta sama materya żyjąca przedstawia dostateczną plastyczność, aby kolejno przywdziewać kształty tak różne, jak ryba, płaz i ptak. Lecz na to pytanie obserwacya odpowiada w sposób stanowczy. Pokazuje nam ona, że aż do pewnego okresu swego rozwoju embryon ptaka zaledwie się różni od embryonu płazu, i że osobnik naogół przechodzi w ciągu życia embryonalnego przez szereg przekształceń, dających się porównać z temi, przez które, według ewolucjonizmu, przechodzi się od jednego gatunku do drugiego. Jedna jedyna komórka, osiągnięta dzięki kombinacyi dwóch komórek: męskiej i żeńskiej, drogą podziału spełnia tę pracę. Codziennie, w naszych oczach, najwyższe formy życia wychodzą z formy, nader elementarnej. Doświadczenie dowodzi więc, że ustroje więcej złożone mogły być wyjść z prostszych drogą ewolucyi. A teraz, czy istotnie z nich wyszły? Paleontologia, pomimo niedostateczności swych danych, skłania nas do tego przekonania, gdyż tam, gdzie z pewną dokładnością odnajduje ona porządek następstwa gatunków, ów porządek jest właśnie taki, jaki kazałyby przyjąć rozważania, oparte na embryologii i anatomii porównawczej; każde nowe odkrycie paleontologiczne przynosi nowe potwierdzenie transformizmu. Tak więc dowód, zaczerpnięty z samej tylko obserwacyi, staje się coraz silniejszym, a tymczasem z drugiej strony eksperymentacya usuwa zarzuty jeden po drugim: tak naprzykład, niedawne doświadczenia H. de Vries'a, wykazując, że ważne zmiany mogą zachodzić nagle i być regularnie przenoszone, obalają niektóre z największych trudności, z jakimi spotykała się teoria. Pozwalają nam one znacznie skrócić czas, którego napozór domagała się ewolucya biologiczna. Czynią nas również mniej wymagającymi względem paleontologii. W rezultacie więc hipoteza transformizmu coraz bardziej okazuje się wyrazem prawdy, przynajmniej przybliżonym. Nie daje się ona ściśle dowieść; lecz poniżej pewności, którą daje dowodzenie teoretyczne lub eksperymentalne, znajduje się owo nieograniczenie rosnące prawdopodobieństwo, które zastępuje oczywistość i zbliża się do niej, jako do swej idealnej granicy: takim jest rodzaj prawdopodobieństwa, który transformizm przedstawia.

Przypuśćmy jednak, że transformizm okaże się błędnym. Przypuśćmy, że uda się dowieść, przez wnioskowanie lub przez doświadczenie, iż gatunki narodziły się w jakimś przerywanym przebiegu, o którym dzisiaj nie ma-

my żadnego pojęcia. Czy teoria byłaby dotknięta w tem, co w niej jest najbardziej zajmujące i dla nas najważniejsze? Klasyfikacja bezwątpienia istniałaby nadal w swych ogólnych zarysach. Obecne dane embryologii również istniałyby nadal. Pozostawałaby odpowiedniość pomiędzy embryogenią porównawczą i anatomią porównawczą. Wobec tego biologia mogłaby, i powinna by w dalszym ciągu ustalać pomiędzy formami żyjącymi te same stosunki, to samo pokrewieństwo, jakie dziś przypuszcza transformizm. Chodziłoby już wprawdzie o pokrewieństwo idealne, a nie o materialne pochodzenie. Lecz, ponieważ obecne dane paleontologii również istniałyby nadal, z konieczności trzeba by jeszcze przyjąć, że te formy, pomiędzy którymi uwydatnia się idealne pokrewieństwo, pojawiały się w kolejnym następstwie, nie zaś jednocześnie. Otóż teoria ewolucjonistyczna, ze względu na to, co w niej jest ważne w oczach filozofa, nic więcej nie żąda. Polega ona przedewszystkiem na stwierdzeniu stosunków idealnego pokrewieństwa, i na utrzymywaniu, że tam, gdzie istnieje ten stosunek *logicznego* niejakiego pochodzenia pomiędzy formami, istnieje również stosunek *chronologicznego* następstwa pomiędzy gatunkami, w których się owe formy materializują. To podwójne założenie zachowałoby się w każdym stanie kwestyi. A wobec tego trzeba by zawsze jeszcze przypuścić gdzieś jakąś ewolucję: bądź to w twórczej Myśli, w której idee różnych gatunków byłyby zrodzone z innych idei tak samo, jak, według transformizmu, same gatunki są zrodzone z innych gatunków na ziemi; bądź też w jakimś planie życiowej organizacji, zawartym w naturze, któryby się wylaniał powoli, i w którym stosunki pochodzenia logicznego i chronologicznego pomiędzy czystymi formami byłyby właśnie te, które transformizm przedstawia nam, jako stosunki pochodzenia rzeczywistego pomiędzy żyjącymi osobnikami; bądź wreszcie w jakiejś nieznaney przyczynie życia, która by rozwijała swe skutki *tak, jak gdyby* jedne z nich rodziły drugie. Poprostu więc zasłaby *transpozycja* ewolucyi. Ze świata widzialnego przeniosłoby się ją w świat niewidzialny. Prawie wszystko to, co transformizm mówi nam dzisiaj, byłoby zachowane, kosztem tylko odmiennej interpretacyi. Czyż nie lepiej wobec tego trzymać się litery transformizmu, jak go wyznają prawie jednomyślnie uczeni? Pomijając kwestyę, w jakiej mierze ten ewolucjonizm opisuje fakty, a w jakiej mierze je symbolizuje,—

niema w nim nic, co by się nie dało pogodzić z doktrynami, które chciał zastąpić, nawet z doktryną oddzielnych aktów stworzenia, której go zwykle przeciwstawiają. Dlatego też uważamy, że język transformizmu narzuca się teraz każdej filozofii, podobnie jak dogmatyczne potwierdzenie transformizmu narzuca się nauce.

Lecz w takim razie nie należy już mówić o *życiu wogóle*, jak o abstrakcyi, lub jak o prostej rubryce, w którą wpisuje się wszystkie istoty żyjące. W pewnej chwili, w pewnych punktach przestrzeni, powstał prąd zupełnie widomy: ten prąd życia, przechodząc przez ciała, które organizował kolejno, idąc z pokolenia w pokolenie, rozdzielił się pomiędzy gatunki i rozproszył pomiędzy jednostki, nie tracąc nic ze swej mocy, potęgując się raczej w miarę, jak szedł naprzód. Wiadomo, że według teorii „ciągłości plazmy rozrodczej“, bronionej przez Weismanna, pierwiastki płciowe płodzącego ustroju przenoszą wprost swe własności na pierwiastki płciowe ustroju spłodzonego. W tej skrajnej postaci teoria zdała się niepewną, gdyż tylko w wyjątkowych wypadkach widać, jak gruczoły płciowe zarysowują się z chwilą segmentacji zapłodnionego jajeczka. Lecz, chociaż komórki rozrodcze pierwiastków płciowych wogóle nie pojawiają się w samym początku życia embryonalnego, prawdą jest jednak, że tworzą się one zawsze kosztem tkanek embryonu, które jeszcze nie uległy żadnemu szczegółowemu funkcjonalnemu różniczkowaniu, i których komórki składają się z niezmienionej zarodki<sup>1)</sup>. Innemi słowy, władza rozrodcza zapłodnionego jajeczka słabnie w miarę, jak się rozdziela między powiększającą się masę tkanek embryonu, ale rozrzedzając się tym sposobem, znowuż ogniskuje pewną część siebie w pewnym specjalnym punkcie, w komórkach, w których narodzą się jajeczka lub plemniki. Możliwy więc powiedzieć, że, jeżeli nawet plazma rozrodcza nie jest ciągłą, to przynajmniej istnieje ciągłość energii rozrodczej, gdyż ta energia zużywa się tylko przez kilka chwil, przez tyle właśnie czasu, ile potrzeba, aby dać impuls życiu embryonalnemu, i jaknajprędzej ogniskuje się znów, w nowych pierwiastkach płciowych, gdzie jeszcze raz oczekiwać będzie na swoją godzinę. Rozpatrywane z tego punktu widzenia, *życie przedstawia się jako prąd, idący od zarodka do zarodka*

<sup>1)</sup> Roule, *L'embryologie générale*, Paris 1899, str. 319.

przez pośrednictwo rozwiniętego ustroju. Wszystko dzieje się tak, jak gdyby sam ustrój był tylko naroślą, pączkiem, który wydaje z siebie dawny zarodek wtedy, gdy pracuje nad tem, aby w nowym zarodku trwać nadal. Rzeczą istotną jest tu ciągłość postępu, trwającego nieograniczenie, postępu niewidzialnego, na którym każdy widzialny ustrój opiera się w ciągu tego krótkiego czasu, jaki żyć mu dano.

Otóż, im baczniejszą się zwróci uwagę na tę ciągłość życia, tem wyraźniej się widzi, jak zbliżoną jest ewolucja organiczna do ewolucji świadomości, gdzie przeszłość wywiera nacisk na teraźniejszość i wydobywa z niej formę nową, niewspółmierną z tem, co ją poprzedzało. Nikt nie zaprzeczy, że pojawienie się jakiegoś gatunku zwierzęcego lub roślinnego jest wynikiem określonych przyczyn. Ale trzeba przez to rozumieć, że, gdyby się po fakcie szczegółowo znało owe przyczyny, udałoby się wytłomaczyć za ich pomocą tę formę, która się wytworzyła: o jej przewidzeniu nie mogłoby być mowy<sup>1)</sup>. Powiedzą, że możnaby ją przewidzieć, gdyby się znało, we wszelkich szczegółach, warunki, w których wytworzy się ona? Lecz te warunki są od niej nieodłączne, a nawet stanowią z nią jedną całość, ponieważ określają, w jakim momencie swej historii znajduje się wówczas życie: jak przypuścić, że może być znana zgóry jedyna w swoim rodzaju sytuacja, która się jeszcze nie wytwarzała i nigdy się nie powtórzy? Z przyszłości przewidzieć można tylko to, co jest podobne do przeszłości, lub co się daje odbudować z elementów, podobnych do elementów przeszłości. Ten wypadek zachodzi w faktach astronomicznych, fizycznych, chemicznych, — we wszystkich faktach, wchodzących w skład takiego systemu, gdzie poprostu układają się obok siebie elementy, uznane za niezmiennie, gdzie nie zachodzi nic, prócz zmian położenia, gdzie niema teoretycznej niedorzeczności w przypuszczeniu, iż rzeczy powracają do pierwotnego porządku, a więc gdzie to samo całkowite zjawisko lub przynajmniej te same zjawiska elementarne mogą się powtórzyć. Lecz jak można sobie wyobrazić, aby sytuacja oryginalna, udzielająca coś ze swej oryginalności swym elementom, t. j. częściowym poglądom

<sup>1)</sup> Nieodwracalność szeregu istot żyjących została dobrze uwydatniona przez Baldwina (*Development and evolution*, New York 1902, w szczególności str. 327).

na nią, była daną, zanim się wytworzy?<sup>1)</sup> Można conajwyżej powiedzieć, że, skoro została ona już wytworzona, daje się wytłumaczyć przez elementy, które wykrywa w niej analiza. Lecz to, co jest prawdą w kwestyi wytworzenia nowego gatunku, jest prawdą również, gdy chodzi o wytworzenie nowego osobnika i, ogólniej mówiąc, o jakąkolwiek chwilę jakiegokolwiek formy żyjącej. Jeżeli bowiem potrzeba, by przemiana doszła do pewnej doniosłości i pewnej ogólności, zanim zrodzi nowy gatunek, jednakże zachodzi ona w każdej chwili, ciągle, nieodróżnialna, w każdej żyjącej istocie. A same owe nagłe mutacje, o których mówią nam dzisiaj, są oczywiście możliwe tylko wtedy, jeżeli praca inkubacji, lub raczej dojrzewania, dokonywała się przez szereg pokoleń, które się napozór nie zmieniały. W tem znaczeniu możnaby powiedzieć o życiu, jak o świadomości, że tworzy ono coś w każdej chwili.<sup>2)</sup>

Lecz przeciw tej idei bezwzględnej oryginalności i nieprzewidywalności form cały nasz umysł się buntuje. Istotną czynnością naszego umysłu, jak go ukształtowała ewolucja życia, polega na tem, aby oświecać nasze postępowanie, przygotowywać nasze oddziaływanie na rzeczy, przewidywać dla danej sytuacji zdarzenia szczęśliwe lub nieszczęśliwe, które nastąpić mogą. Wydziela on więc instynktownie w pewnej sytuacji to, co podobne do rzeczy już znanych; poszukuje tego samego, aby mózż zastosować swą zasadę, że „to samo wytwarza to samo“. Na tem polega przewidywanie przyszłości przez zdrowy rozsądek. Nauka podnosi tę czynność do najwyższego

<sup>1)</sup> Położyliśmy nacisk na ten punkt w naszym „Studjum o bezpośrednich danych świadomości“, str. 140—151.

<sup>2)</sup> W swej pięknej książce o „Geniuszu w sztuce“ (*Le génie dans l'art*) p. Séailles rozwija to podwójne założenie, że sztuka jest dalszym ciągiem natury i że życie jest twórczością. Przyjęlibyśmy chętnie tę drugą formułę; ale czy przez twórczość należy rozumieć, jak to czyni autor, *syntezę* elementów? Tam gdzie elementy z góry istnieją, synteza, która z nich powstanie, jest już potencjalnie dana, ponieważ jest tylko jednym z możliwych ugrupowań: to ugrupowanie nadludzki umysł mógłby spostrzedz naprzód pomiędzy wszystkimi możliwymi, które je otaczały. Uważamy, przeciwnie, że w dziedzinie życia elementy nie mają rzeczywistego i oddzielnego istnienia. Są to wielorodne poglądy umysłu na pewien niepodzielny przebieg. Dlatego też istnieje zasadnicza przypadkowość w postępie, niewspółmierność pomiędzy tem, co poprzedza, a tem, co następuje, słowem — trwanie.

możliwego stopnia dokładności i ścisłości, lecz nie zmienia zasadniczego jej charakteru. Jak zwykle poznanie, tak samo nauka zatrzymuje tylko jedną stronę rzeczy: powtarzalność. Jeżeli całość jest oryginalna, urządzi się ona tak, aby rozbić tę całość na pierwiastki lub poglądy, któreby były *mniej więcej* odbiciem przeszłości. Może ona dokonywać swych działań tylko nad tem, co przypuszczalnie się powtarza, t. j. nad tem, co w założeniu jest usunięte z pod wpływu trwania. To, co w następujących po sobie momentach jakiejś historii jest niesprowadzalne i nieodwracalne, wymyka się nauce. Aby wyobrazić sobie tę niesprowadzalność i nieodwracalność, trzeba zerwać z takimi naukowymi przyzwyczajeniami, które odpowiadają zasadniczym wymaganiom myśli, trzeba uczynić gwałt duchowi, wspinać się pod górę po naturalnej pochyłości umysłu. Ale to jest właśnie rola filozofii.

Próżno więc życie rozwija się w naszych oczach, jako ciągle tworzenie nieprzewidzialnej formy: zawsze istnieje ta myśl, że forma, nieprzewidzialność i ciągłość są to tylko pozory, w których przejawia się nasza nieświadomość. Powiedzą nam: to, co się zmysłom przedstawia, jako historia ciągła, daje się rozłożyć na następujące po sobie stany. To, co w was wywołuje wrażenie oryginalnego stanu, sprowadza się w analizie do faktów elementarnych, z których każdy jest powtórzeniem jakiegoś faktu znanego. To, co nazywacie formą nieprzewidzialną, jest tylko nową kombinacją dawnych elementów. Przyczyny elementarne, których zbiór spowodował tę kombinację, same również są dawnymi przyczynami, powtarzającemi się w nowym porządku. Znajomość elementów i przyczyn elementarnych pozwoliłaby z góry nakreślić formę żywą, która jest ich sumą i wynikiem. Sprowadziwszy biologiczną stronę zjawisk do fizyko-chemicznych czynników, przeskoczmy, w razie potrzeby, ponad samą fizyką i chemią: przejdziemy od mas do cząsteczek, od cząsteczek do atomów, od atomów do ciałek, i będziemy musieli wreszcie dojść do czegoś, coby mogło być badane, jak pewien rodzaj systemu słonecznego, — astronomicznie. Jeżeli temu przeczycie, to zaprzeczacie samej zasadzie naukowego mechanizmu, samowolnie oznajmiacie, że materya żywa nie jest zrobiona z tych samych elementów, co martwa. — Odpowiemy na to, że nie zaprzeczamy zasadniczej toż-

samości materii martwej i materii organicznej. Chodzi o jedną jedyną kwestję: czy układy naturalne, które nazywamy istotami żyjącymi, powinny być uznane za podobne do układów sztucznych, które nauka wykrawa z materii martwej, czy też raczej nie powinnyby one być porównane z tym naturalnym układem, jakim jest całość świata. Zgadzam się, że życie jest rodzajem mechanizmu. Ale jestże to mechanizm części, sztucznie dających się wyodrębnić z pośród całości świata, czy też mechanizm całości? Rzeczywisty całość mógłby być, jak mówiliśmy, niepodzieloną ciągłością: układy, które z niego wykrawamy, nie byłyby wówczas, właściwie mówiąc, częściami; byłyby to częściowe widoki, zdjęte z całości. A zestawiając ze sobą te częściowe widoki, nie otrzymacie nawet początku odtworzenia całości, podobnie jak, mnożąc fotografie jakiegoś przedmiotu z tysiąca różnych stron, nie oddacie jego materialności. To samo dotyczy życia i zjawisk fizyko-chemicznych, do których chciałoby się je sprowadzić. Analiza wykryje bezwątpienia w przebiegu organicznej twórczości rosnącą ilość zjawisk fizyko-chemicznych. Tego też trzymać się będą chemicy i fizycy. Ale stąd nie wynika, aby chemia i fizyka mogły nam dać klucz do życia.

Bardzo mały element krzywej jest prawie linią prostą. Będzie on tem podobniejszy do linii prostej, im go się zrobi mniejszym. W granicznym wypadku można powiedzieć dowolnie, że tworzy on część prostej, lub część krzywej. Istotnie, w każdym swym punkcie zlewa się ze styczną. Podobnie „życiowość“ jest w każdym swym punkcie styczna z siłami fizycznymi i chemicznymi; ale te punkty są w rezultacie tylko poglądami ducha, który wyobraża sobie przystanki w takich lub innych chwilach ruchu, tworzącego krzywą. W rzeczywistości życie tak samo nie jest wytworzone z pierwiastków fizyko-chemicznych, jak krzywa nie jest złożona z linii prostych.

Wogóle najbardziej stanowczy postęp, którego jakaś nauka może dokonać, polega na włączeniu osiągniętych już wyników w skład nowej całości, w stosunku do której stają się one migawkowymi i nieruchomymi widokami, zdjętymi od czasu do czasu z ciągłości pewnego ruchu. Taki jest np. stosunek geometrii nowożytnych do geometrii starożytnych. Ta ostatnia, czysto statycz-

na, dokonywała działań nad figurami już nakreślone-  
mi; pierwsza zaś bada zmienność funkcji, t. j. ciągłość  
ruchu, zakreślanego przez figurę. Można bezwątpienia,  
dla większej ścisłości, wykluczyć z naszych metod ma-  
tematycznych wszelkie rozważanie ruchu; prawdą jest  
jednak, że nowożytna matematyka zaczęła się od wpro-  
wadzenia ruchu do genezy figur. Sądzymy, że, gdyby  
biologia kiedykolwiek mogła tak ściśle ująć swój przed-  
miot, jak matematyka swój ujmuje, stałaby się tem sa-  
mem w stosunku do fizyko-chemii ciał organicznych,  
czem okazała się matematyka nowożytna w stosunku do  
starożytnej geometrii. Czysto powierzchniowe zmiany  
miejsca mas i cząsteczek, badane przez fizykę i chemię,  
w stosunku do tego ruchu życiowego, który w głębi za-  
chodzi i jest przekształcaniem, a nie przenoszeniem,  
stałyby się tem, czem jest spoczywanie ciała w sto-  
sunku do ruchu tego ciała w przestrzeni. I, o ile  
przeczuć możemy, postępowanie, dzięki któremu prze-  
chodziłoby się od określenia pewnej działalności ży-  
ciowej do zawartego w niej systemu faktów fizyko-che-  
micznych, miałoby pewne podobieństwo do czynności,  
dzięki której przechodzi się od funkcji do jej pochod-  
nej, od równania krzywej (t. j. od prawa ruchu ciągłego,  
wytwarzającego krzywą) do równania stycznej, która  
oznacza jej momentalny kierunek. Podobna nauka by-  
łaby *mechaniką przekształcania*, której nasza *mechanika  
przenoszenia* stałaby się poszczególnym wypadkiem,  
uproszczeniem, rzutowaniem na płaszczyznę czystej ilo-  
ści. I podobnie, jak istnieje nieskończona ilość funkcji,  
mających tę samą różniczkę, a różniących się między so-  
bą o pewną stałą, tak też, być może, całkowanie pier-  
wiastków fizyko-chemicznych jakiejś czysto życiowej dzia-  
łalności określałoby tę działalność tylko w części; pewna  
część pozostawałaby nieokreśloną. Ale można conajwy-  
żej marzyć o podobnym całkowaniu: nie twierdzimy, aby  
marzenie kiedykolwiek stało się rzeczywistością. Chcie-  
liśmy tylko, rozwijając o ile możności pewne porówna-  
nie, wskazać, pod jakim względem nasze założenie zbli-  
ża się do czystego mechanizmu, i w czym się od niego  
różni.

Można zresztą dość daleko doprowadzić naśladowa-  
nie zjawisk życiowych przez nieorganiczne. Nie dość,  
że chemia dokonywa syntez organicznych; udaje się na-  
wet sztucznie odtwarzać zewnętrzny zarys pewnych fak-

tów, związanych z organizacją, jako to pośredniego podziału komórki i ruchów zarodki. Wiadomo, że zarodek komórki wykonywa różnorodne ruchy wewnątrz swej powłoki. Z drugiej strony podział komórki, zwany pośrednim, zachodzi dzięki nader złożonym czynnościom, z których jedne dotyczą jądra, a drugie cytoplazmy. Te ostatnie rozpoczynają się od zdwojenia centrosomu, małego kulistego ciała, położonego obok jądra. Dwa centrosomy, otrzymane tym sposobem, oddalają się od siebie, przyciągają do siebie przecięte i również zdwojone kawałki tkanki, z której zasadniczo składało się pierwotne jądro, i ostatecznie kształtują dwa nowe jądra, dokoła których tworzą się obie nowe komórki, powstające z pierwszej. Otóż niektóre przynajmniej z tych czynności udało się naśladować w ogólnych zarysach i w zewnętrznym ich pozorze. Jeżeli się sproszkuje cukier lub sól kuchenną, doda bardzo starej oliwy i spojry pod mikroskopem na kroplę mieszaniny, zobaczy się piankę o budowie pęcherzykowej, której ukształtowanie, według niektórych teoretyków, jest podobne do ukształtowania zarodki, a w której, w każdym razie, zachodzą ruchy, bardzo przypominające ruchy zarodki<sup>1)</sup>. Jeżeli w piance tego samego rodzaju wyciągnie się powietrze z jednego pęcherzyka, widać, jak zarysowuje się stożek przyciągania, podobny do tych, które kształtują się dokoła centrosomów i doprowadzają do podziału jądra. Nawet ruchy zewnętrzne jednokomórkowego organizmu, a przynajmniej ameby, uważane są za możliwe do wytłumaczenia na drodze mechanicznej. Zmiany miejsca ameby w kropli wody dałyby się porównać z ruchem pyłka kurzu w pokoju, w którym otwarte drzwi i okna wytwarzają prądy powietrzne. Jej masa pochłania bez przerwy pewne rozpuszczalne ciała, zawarte w otaczającej wodzie, a odsyła jej inne znowu: te ciągłe wymiany, podobne do tych, które się odbywają między dwoma zbiornikami, rozdzielonymi przez przepuszczalną ściankę, tworzą jakoby dokoła małego organizmu wir, zmieniający się bezustannie. Co się tyczy chwilowych wydłużeń, lub nibynózek, które ameba napozór sama sobie nadaje, są one nie tyle wysyłane przez nią, ile raczej wyciągane z niej przez otaczające środowisko, dzięki pewnego ro-

<sup>1)</sup> Bütschli, Untersuchungen über mikroskopische Schäume und das Protoplasma, Leipzig 1892, część I.

dzaju wchłanianiu lub wsysaniu<sup>1)</sup>. Ten rodzaj wyjaśnienia zostanie rozszerzony stopniowo na bardziej złożone ruchy, wykonywane przez wymoczkę przy pomocy jego rzęs migawkowych, które zresztą są prawdopodobnie tylko utrwalonymi nibynóżkami.

W każdym razie jednak daleko do tego, aby uczeni zgadzali się między sobą co do wartości tego rodzaju wyjaśnień i schematów. Niektórzy chemicy zwrócili uwagę, że, nawet gdy chodzi tylko o materię organiczną, nie mówiąc jeszcze o ustrojowości, nauka odtworzyła do tychczas dopiero wydzieliny działalności życiowej: substancje właściwie czynne, plastyczne, pozostają niedostępne dla syntezy. Jeden z najwybitniejszych przyrodników współczesnych położył nacisk na przeciwieństwo dwóch rodzajów zjawisk, które można stwierdzić w żyjących tkankach, a mianowicie *anagenezy* z jednej strony i *katagenezy* z drugiej. Rola energii anagenetycznych polega na podnoszeniu energii niższych do swego własnego poziomu drogą przyswajania nieorganicznych substancji. One budują tkanki. Przeciwnie zaś, samo funkcjonowanie życia (z wyjątkiem jednak przyswajania, wzrostu i rozmnażania się) należy do rzędu katagenetycznego, jest opadaniem, a nie wznoszeniem się energii. Tylko fakty z rzędu katagenetycznego są dostępne dla fizyko-chemii, t. j. ostatecznie fizyko-chemia ma dostęp do martwego, nie zaś do żywego<sup>2)</sup>. Pewnym jest też, że zjawiska pierwszego rodzaju opierają się fizyko-chemicznej analizie, nawet jeżeli nie są, we właściwym znaczeniu tego słowa, anagenetycznymi. Co zaś do sztucznego naśladownictwa zewnętrznego wyglądu zarodki, czy należy przywiązywać doń rzeczywistą teoretyczną doniosłość, skoro nie jest się jeszcze pewnym, jakie jest fizyczne ukształtowanie tej substancji? Jeszcze mniej może być mowy, w danej chwili, o chemicznym jej odtworzeniu. A wreszcie fizyko-chemiczne wyjaśnienie ruchów ameby, a tembardziej zachowania się wymoczkę, wydaje się niemożliwym wielu z pośród tych, którzy zbliżka obserwowali te zaczątkowe ustroje. Nawet w tych

---

<sup>1)</sup> Rhumbler, Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zell- und Kernteilung (Roux's Archiv. 1896).

<sup>2)</sup> Berthold, Studien über Protoplasmamechanik, Leipzig 1886, str. 102. Por. wyjaśnienie, proponowane przez Le Dantec'a, Théorie nouvelle de la vie, Paris 1896, str. 60.

najuboższych przejawach życia dostrzegają oni ślad skutecznej psychologicznej działalności<sup>2)</sup>). Co jednak jest najbardziej pouczające, to widok, jak głębsze zbadanie zjawisk histologicznych często raczej osłabia, niż wzmacnia dążność do wyjaśniania wszystkiego przez fizykę i chemię. Taki jest wniosek książki, naprawdę godnej podziwu, którą histolog E. B. Wilson poświęcił rozwojowi komórki: „Badanie komórki, zdaje się, naogół raczej rozszerzyło, niż zwężyło olbrzymią przepaść, oddzielającą nawet najniższe formy życia od świata nieorganicznego“<sup>1)</sup>).

Słowem, ci, którzy zajmują się tylko działalnością funkcjonalną żyjącej istoty, skłonni są do wierzenia, iż fizyka i chemia dostarczą nam klucza do spraw biologicznych<sup>2)</sup>). Istotnie, mają oni do czynienia ze zjawiskami, *powtarzającymi się* bezustannie w żyjącej istocie, jak w retorcie. Tem tłumaczą się po części mechanistyczne dążności fizjologii. Przeciwnie, ci, których uwaga ześrodkowuje się na delikatnej budowie tkanek żyjących, na ich genezie i ewolucji, histologowie i embryologowie z jednej strony, naturaliści z drugiej, znajdują się wobec samej retorty, a nie tylko wobec jej zawartości. Przekonywują się oni, że ta retorta tworzy swą własną formę w ciągu jednego *jedynego* szeregu czynów, stanowiących prawdziwą historię. Ci więc, histologowie, embryologowie lub naturaliści, wcale nie tak chętnie, jak fizjologowie, wierzą w fizyko-chemiczny charakter czynności życiowych.

<sup>1)</sup> Cope, *The primary factors of organic evolution*, Chicago 1896, str. 475—484.

<sup>2)</sup> Maupas, *Etude des Infusoires ciliés* (*Arch. de zoologie expérimentale*, 1883) str. 47, 491, 518, 549 w szczególności. P. Vignon, *Recherches de cytologie générale sur les épithéliums*, Paris 1902, str. 655. Gruntownych badań nad ruchami wymoczka i bardzo przenikliwej krytyki pojęcia tropizmu dokonał w ostatnich czasach Jennings (*Contributions to the study of the behavior of lower organisms*, Washington, 1904). „Typ zachowania się“ tych niższych organizmów, jak go określa Jennings (str. 237—252) należy niezaprzeczenie do rzędu psychologicznego.

<sup>1)</sup> „The study of the cell has on the whole seemed to widen rather than to narrow the enormous gap that separates even the lowest forms of life from the inorganic world“. E. B. Wilson, *The cell in development and inheritance*, New-York, 1897, str. 330.)

<sup>2)</sup> Dastre, *La vie et la mort*, str. 43.

Coprawda, żadne z tych dwu założeń, ani to, które potwierdza, ani to które przeczy możliwości wytworzenia kiedykolwiek elementarnego ustroju drogą chemiczną, nie może powołać się na powagę doświadczenia. Oba one są niesprawdzalne, pierwsze dlatego, że nauka ani na krok nie zbliżyła się jeszcze ku chemicznej syntezie substancji żyjącej, drugie dlatego, że nie daje się pomyśleć żaden sposób eksperymentalnego wykazania niemożliwości jakiegoś faktu. Wyłożyliśmy jednak teoretyczne względy, które nie pozwalają na utożsamienie żyjącej istoty, układu, zamkniętego przez przyrodę, z układami, które odosabia nasza nauka. Przyznajemy, że te względy mniej mają mocy, gdy chodzi o zaczątkowy ustrój w rodzaju ameby, który ledwo się rozwija. Lecz zyskują one na sile, jeśli się rozpatruje ustrój bardziej złożony, wypełniający prawidłowy krąg przemian. Im bardziej trwanie naznacza swem piętnem istotę żyjącą, tem oczywiście różni się ustrój od czystego mechanizmu, po którym trwanie ześlizguje się, nie przenikając wgląd. A dowód nabiera najwięcej mocy, gdy się rozciąga na całkowitą ewolucję życia, od jego najuboższych początków aż do najwyższych form obecnych, o ile ta ewolucja, dzięki jedności i ciągłości materii ożywionej, będącej jej podłożem, stanowi jedną niepodzielną historję. Nie rozumiemy tedy, jakim sposobem hipoteza ewolucjonistyczna uchodzi wogóle za spokrewnioną z mechanistycznym pojmowaniem życia. Nie twierdzimy, bezwątpienia, że przynosimy matematyczny, ostateczny argument, obalający to mechanistyczne pojmowanie. Ale argument, który czerpiemy z rozważań nad trwaniem, i który, naszym zdaniem, stanowi jedyne możliwe obalenie mechanizmu, zyskuje tem więcej na ścisłości i staje się tem bardziej przekonywującym, im otwarciej zajmimy stanowisko na gruncie hipotezy ewolucjonistycznej. Musimy położyć nacisk na ten punkt. Ale zaznaczmy przedewszystkiem wyraźniej to pojmowanie życia, do którego zdążamy.

Mechanistyczne wyjaśnienia, jak mówiliśmy, są ważne dla układów, które nasza myśl sztucznie oddziela od całości. Lecz co do całości samej, i co do systemów, które w tej całości wytwarzają się na jej podobieństwo drogą naturalną, nie można *a priori* przyjąć, że dają się one mechanicznie wyjaśnić, gdyż wtedy czas byłby zbyteczny, a nawet nierzeczywisty. Istota mechanicznych wyjaśnień polega bowiem na rozpatrywaniu przyszłości i przeszło-

ści, jako dających się obliczyć w zależności od terażniejszości, skąd wynika twierdzenie, że *wszystko jest dane*. W tem przypuszczeniu przeszłość, terażniejszość i przyszłość byłyby odrazu widzialne dla inteligencji nadludzkiej, zdolnej do wykonania odpowiedniego obrachunku. To też uczeni, którzy wierzyli w powszechność i doskonałą obiektywność mechanicznych wyjaśnień, świadomie lub nieświadomie stawiali tego rodzaju hipotezę. Laplace wyrażał ją już z największą ścisłością: „Umysł, któryby dla danej chwili znał wszystkie siły, jakimi ożywiona jest przyroda, i względne położenie składających ją istot, i któryby zresztą był dość szeroki, aby te dane poddać analizie, objąłby w jednej i tej samej formule ruchy największych ciał wszechświata i najmniejszego atomu: nic nie byłoby dlań niepewnego, i przyszłość, tak samo jak przeszłość, byłaby obecna w jego oczach“<sup>1)</sup>. A Du Bois-Reymond: „Można wyobrazić sobie, że wiedza o przyrodzie dojdzie do tego punktu, gdzie powszechny proces świata będzie przedstawiony w jednej jedynej matematycznej formule, w jednym olbrzymim systemie równań różniczkowych współczesnych, skąd dla każdej chwili da się wyprowadzić położenie, kierunek i szybkość każdego atomu świata“<sup>2)</sup>, Huxley ze swej strony, wyraził w formie bardziej konkretnej tę samą myśl: „Jeżeli zasadnicze twierdzenie ewolucji jest prawdziwe, a mianowicie jeżeli świat cały, ożywiony i nieożywiony, jest wynikiem odbywającego się według praw określonych, wzajemnego oddziaływania na siebie sił, posiadanych przez cząsteczki, z których składała się pierwotna mgławica wszechświata, w takim razie jest niemniej pewnem, że świat obecny spoczywał potencjalnie w kosmicznej mgłę, i że umysł dość potężny mógłby być, znając własności cząsteczek tej mgły, przepowiedzieć np. stan fauny Wielkiej Brytanii w r. 1868 z taką samą samą pewnością, z jaką się przepowiada, co się stanie z parą oddechu w zimny dzień zimowy“. W takiej doktrynie mówi się jeszcze o czasie, wypowiada się ten wyraz, lecz nie myśli się wcale o rzeczy samej. Czas bowiem jest tu pozbawiony czynnego charakteru, skoro zaś nic nie czyni, niczem nie jest. Skrajny mechanizm wymaga takiej metafizyki, w której całość stał rze-

<sup>1)</sup> Laplace, *Introduction à la théorie analytique des probabilités* (*Oeuvres complètes*, vol. VI, Paris 1886, p. VI).

<sup>2)</sup> Du Bois-Reymond, *Ueber die Grenzen des Naturerkenntnis*, Leipzig 1892.

czywistości jest przyjęty odrazu, w wieczności, i dla której pozorne trwanie rzeczy wyraża poprostu ułomność umysłu, nie mogącego poznać wszystkiego odrazu. Lecz trwanie jest czemś więcej i czemś zupełnie innym dla naszej świadomości, t. j. dla tego, co jest najbardziej niewątpliwe w naszym doświadczeniu. Postrzegamy trwanie jako prąd, w którym na wspaniałe iść nie można. Jest ono głębią naszej istoty, i — czujemy to wyraźnie — właściwą substancją rzeczy, z którymi jesteśmy w związku. Próżno otwierają przed naszymi oczyma perspektywę powszechnej matematyki: nie możemy poświęcić doświadczenia dla wymagań jakiegoś systemu. Dlatego też odrzucamy skrajny mechanizm.

Lecz skrajny finalizm wydaje nam się równie niemożliwym do przyjęcia, a to z tego samego względu. Doktryna celowości w jej skrajnej postaci, jak ją znajdujemy np. u Leibniza, wymaga, aby rzeczy i istoty tylko wypełniały program, raz na zawsze nakreślony. Lecz, jeżeli niema nic nieprzewidzianego, ani płodności wynalazczej, ani twórczości we wszechświecie, czas znowu staje się zbyt cenny. Podobnie jak w hipotezie mechanistycznej, i tu również przypuszcza się, że *wszystko jest dane*. Tak pojęty finalizm jest tylko mechanizmem na wywrót. Znajduje się pod wpływem tego samego postulatu, z tą jedynie różnicą, że w biegu naszych ograniczonych umysłów wzdłuż czysto pozornego następstwa rzeczy umieszcza on przed nami światło, za pomocą którego chce nas prowadzić, zamiast je umieścić za nami. Zastępuje on impuls przeszłości przez przyciąganie przyszłości. Lecz następstwo pozostaje mimo to czystym pozorem, podobnie zresztą, jak sam ów bieg. W doktrynie Leibniza czas sprowadza się do mętnego postrzegania, względnego w stosunku do ludzkiego umysłu, które też znikłoby, na podobieństwo mgły opadającej, dla umysłu, umieszczonego w ośrodku rzeczy.

W każdym razie jednak finalizm nie jest tak, jak mechanizm, doktryną o stałych zarysach. Pozwala on się naginać, jak kto zechce. Filozofię mechanistyczną można tylko przyjąć lub odrzucić: trzebaby ją odrzucić, gdyby najmniejszy pyłek kurzu, zbaczając z drogi, przewidzianej przez mechanikę, objawił choćby najlżejszy ślad samorzutności. Przeciwnie, teoria przyczyn celowych nigdy nie będzie ostatecznie obalona. Jeżeli się usunie jedną jej postać, przyjmie ona inną. Jej zasada, psycho-

logicznej natury, jest nader giętka. Jest ona tak rozciągliwa, a przez to tak szeroka, że, skoro tylko się odrzuci czysty mechanizm, już się coś z niej przyjmuje. Twierdzenie, które wyłożymy w tej książce, z konieczności będzie więc w pewnej mierze wchodziło w zakres finalizmu. Dlatego też ważnym jest ściśle wskazanie, co z teorii celowości przyjmiemy, a co odrzucimy.

Powiedzmy zaraz, że błędną wydaje nam się droga tych, którzy osłabiają finalizm Leibniza, rozdrabniając go w nieskończoność. A jednak ten właśnie kierunek przybrała teoria celowości. Ci filozofowie zdają sobie dokładnie sprawę, iż, choćby wszechświat w swej całości był urzeczywistnieniem jakiegoś planu, empirycznie wykazać to się nie da. Zdają sobie również sprawę, że, jeżeli nawet zadowolą się światem organicznym, bynajmniej nie będzie im łatwiej dowieść, iż tam wszystko jest harmonią. Fakty zapytane powiedziałyby równie dobrze coś przeciwnego. Przyroda pobudza istoty żyjące do wzajemnej walki. Ukazuje nam ona wszędzie nieporządek obok porządku, cofanie się obok postępu. Ale to, czego twierdzić nie można ani o całokształcie materii, ani o całokształcie życia, czyż nie będzie prawdziwe w zastosowaniu do każdego ustroju z osobna? Czyż nie rzuca się tam w oczy zadziwiający podział pracy, cudowna solidarność pomiędzy częściami, doskonały porządek w nieskończonej złożoności? Czyż w tem znaczeniu każda żyjąca istota nie urzeczywistnia planu, zawartego w jej substancji? To założenie jest w gruncie połamanie na kawałki dawnego pojęcia celowości *zewewnętrznej*, w myśl której żyjące istoty byłyby podporządkowane jedno drugiem: niedorzecznością jest, jak mówią, przypuszczenie, iż trawa została utworzona dla krowy, jagnię dla wilka. Lecz istnieje celowość *wewnętrzna*: każda istota jest utworzona sama dla siebie, wszystkie jej części współdziałają dla jaknajwiększego dobra całości i organizują się rozumnie ze względu na ten cel. Takie pojęcie celowości przez długi czas było klasycznym. Finalizm zwęził się do tego stopnia, że nigdy nie obejmuje więcej, niż jedną żyjącą istotę naraz. Kurcząc się, sądził zapewne, że mniej powierzchni wystawia na pociski. Naprawdę zaś narażał się na nie daleko więcej. Jakkolwiek skrajnym wydać się może nawet nasze twierdzenie, jednak celowość albo jest zewnętrzna, albo też — niczem zupełnie.

W istocie, rozpatrzmy ustrój najbardziej złożony i najbardziej harmonijny. Mówią nam, że wszystkie jego składniki współdziałają dla większego dobra całości. Niech tak będzie, ale nie zapominajmy, że każdy ze składników sam w pewnych wypadkach może być ustrojem, i że, podporządkowując istnienie tego małego ustroju życiu wielkiego, przyjmujemy zasadę celowości zewnętrznej. Pojęcie celowości, któraby była zawsze wewnętrzną, samo siebie tym sposobem niweczy. Ustrój składa się z tkanek, z których każda żyje na własny rachunek. Komórki, z których tkanki się składają, mają również pewną niezależność. Ścisłe biorąc, gdyby podporządkowanie wszystkich składników osobnika samemu osobnikowi było zupełne, można się nie zgodzić na użyczenie im nazwy ustroje, zachować tę nazwę wyłącznie dla osobnika i mówić tylko o celowości wewnętrznej. Lecz każdy wie, że te składniki mogą posiadać prawdziwą samodzielność. Nie mówiąc o fagocytach, które dochodzą w swej niezależności aż do napadania na żywiący je ustrój, nie mówiąc o komórkach germinalnych, żyjących własnem życiem obok komórek somatycznych, wystarcza wspomnieć o faktach regeneracji: tutaj składnik, lub zespół składników wykazuje nagle, że jeśli w normalnym czasie zadawała się zajmowaniem niewielkiego miejsca i wypełnianiem tylko pewnej specjalnej czynności, mógł jednak czynić daleko więcej, mógł nawet, w pewnych wypadkach, uważać siebie za równoważnik całości.

Tutaj znajduje się kamień obrazu teorii witalistycznych. Nie uczynimy im tego zarzutu, który zwykle im czynią, mianowicie, że odpowiadają one pytaniem na pytanie. Bezwątpienia, „zasada życia“ niewiele wyjaśnia: ale przynajmniej ma tę dobrą stronę, że jest rodzajem napisu, umieszczonego nad naszą nieświadomością, a który będzie mógł przy sposobności nam ją przypominać<sup>1)</sup>, gdy tymczasem mechanizm skłania nas do za-

<sup>1)</sup> Istotnie, w neo-witalizmie współczesnym rozróżnić należy dwie części: z jednej strony twierdzenie, że czysty mechanizm jest niewystarczający, twierdzenie, nabierające dużej powagi, gdy jest wypowiedziane przez takiego uczonego, jak np. Driesch lub Reinke, a z drugiej strony hipotezy, które ten witalizm buduje ponad mechanizmem: („entelechie“ Driesch'a, „dominanty“ Reinkego, i t. d.). Z tych dwóch części pierwsza jest niezaprzeczenie bardziej zajmująca. Ob. piękne studia Driesch'a: *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*, Leipzig 1899; *Die Organischen Re-*

pomnienia o niej. Naprawdę jednak położenie witalizmu staje się bardzo trudnym wskutek faktu, że niema w przyrodzie ani celowości czysto wewnętrznej, ani indywidualności bezwzględnie wyosobnionej. Zorganizowane elementy, wchodzące w skład osobnika, posiadają samą pewną indywidualność, i każdy z nich będzie się domagał własnej zasady życia, jeżeli osobnik ma swoją własną zasadę posiadać. Lecz z drugiej strony sam osobnik nie jest dość niezależny, dość odosobniony od reszty, abyśmy mogli przyznać mu własną „zasadę życia“. Ustrój w rodzaju wyższego kręgowca jest najbardziej wyosobniony ze wszystkich ustrojów, a jednak, jeżeli się zauważy, że jest on tylko rozwinięciem jajeczka, które było częścią ciała matki, i plemnika, który należał do ciała ojca, że jajko (t. j. jajeczko zapłodnione) jest prawdziwym łącznikiem obojga rodziców, ponieważ jest wspólne obu ich substancjom, spostrzega się, że każdy indywidualny ustrój, choćby nawet ludzki, jest narodziła, powstała na połączonym ciele rodziców. Gdzie zaczyna się tedy, gdzie się kończy zasada żywotna osobnika? Od ogniwa do ogniwa, dojdzie się wreszcie aż do najdalszych jego przodków; okaże się, że jest on w łączności z każdym z nich, z tą maleńką masą galarety protoplazmicznej, która prawdopodobnie znajduje się u podstawy drzewa genealogicznego życia. Tworząc w pewnej mierze jedność z tym pierwotnym przodkiem, ustrój jest również w łączności ze wszystkim, co się od niego oddzieliło w drodze rozbieżnego pochodzenia; w tym znaczeniu można powiedzieć, że jest on połączony niewidzialnymi węzłami z całokształtem istot żyjących. Próżno więc chce się ograniczyć celowość do indywidualności istoty żyjącej. Jeżeli istnieje celowość w świecie życia, obejmuje ona całe życie w jednym niepodzielnym uścisku. To życie, wspólne wszystkim żyjącym, przedstawia bezwątpienia liczne sprzeczności i liczne braki, a z drugiej strony nie jest tak matematycznie *jedno*, aby nie mogło pozwolić każdej istocie żyjącej wyosobnić się w pewnej mierze. Mimo to stanowi ono jedną całość; trzeba też wybierać

---

*gulationen*, Leipzig 1901; *Naturbegriffe und Natururteile*, Leipzig 1904; *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig 1905) i Reinkego: (*Die Welt als That*, Berlin 1889; *Einleitung in die theoretische Biologie*, Berlin 1901; *Philosophie der Botanik*, Leipzig 1905).

między prostym i bezwzględnym zaprzeczeniem celowości, a hipotezą, która podporządkowuje nie tylko części ustroju samemu ustrojowi, lecz również każdą żyjącą istotę całokształtowi wszystkich innych.

Rozdrobnienie celowości nie jest odpowiednim środkiem do łatwiejszego jej przeprowadzenia. Albo hipoteza celowości musi być w całym swym zakresie odrzucona, albo też, jak sądzimy, trzeba ją zmienić w zupełnie inny sposób.

Błędem skrajnego finalizmu, tak samo zresztą, jak skrajnego mechanizmu, jest rozciąganie zbyt daleko zastosowania pewnych pojęć, przyrodzonych naszemu umysłowi. Pierwotnie myślimy tylko po to, aby działać. Nasz umysł został odlany w modelu działalności. Rozmyślanie jest zbytkiem, gdy tymczasem działalność jest koniecznością. Otóż, aby działać, rozpoczynamy od postawienia sobie celu; tworzymy plan, a później przechodzimy do szczegółów mechanizmu, który go urzeczywistni. Ta ostatnia czynność jest możliwa tylko wtedy, gdy wiemy, na co możemy liczyć. Musieliśmy wydzielić z przyrody podobieństwa, pozwalające nam przewidywać przyszłość. Musieliśmy więc, świadomie lub nieświadomie, czynić użytek z pojęcia przyczynowości. Zresztą, im lepiej myśl przyczynowości sprawczej zarysowuje się w naszym umyśle, tem bardziej przyczynowość sprawcza przybiera postać przyczynowości mechanicznej. Ten ostatni stosunek z kolei jest tem bardziej matematyczny, im ściślej konieczność wyraża. Dlatego też dość nam iść po pochyłości naszego umysłu, aby stać się matematykami. Lecz z drugiej strony ta przyrodzona matematyka jest tylko nieświadomą podporą naszego świadomego przyzwyczajenia, którego mocą wiążemy te same przyczyny z tymi samymi skutkami; samo to przyzwyczajenie zaś ma zwykle za zadanie przewodniczenie czynom, natchnionym przez zamiary, lub, co się do tego samego sprowadza, kierowanie ruchami, skojarzonymi dla wykonania jakiegoś modelu: rodzimy się rzemieślnikami tak samo, jak się rodzimy geometrami, a nawet jesteśmy geometrami tylko dlatego, że jesteśmy rzemieślnikami. Tak więc umysł ludzki, o ile jest ukształtowany odpowiednio do wymagań ludzkiej działalności, jest umysłem, postępującym jednocześnie z zamiarem i z wyrachowaniem, drogą podporządkowania środków celowi i wyobrażania sobie mechanizmów o formach coraz bardziej geometrycz-

nych. Czy kto sobie przedstawia naturę, jako olbrzymią maszynę, rządzoną przez matematyczne prawa, czy też widzi w niej urzeczywistnienie planu, w obu wypadkach idzie on tylko aż do końca za dwiema dążnościami umysłu, które się nawzajem dopełniają i mają swe źródło w tych samych koniecznościach życiowych.

Dlatego też skrajny finalizm na większości punktów zbliża się zupełnie do skrajnego mechanizmu. Obie doktryny nie chcą dostrzegać w biegu rzeczy, lub nawet poprostu w rozwoju życia, nieprzewidywalnego tworzenia formy. Mechanizm rozpatruje tylko jedną stronę rzeczywistości, podobieństwo, czyli powtarzanie się. Znajduje się więc pod władzą tego prawa, że w naturze istnieje tylko odtwarzanie tego samego przez to samo. Im lepiej ujawnia się geometrya, zawarta w nim, tem mniej może on przypuścić, że coś się tworzy, choćby nawet tylko forma. O tyle więc, o ile jesteśmy geometrami, odrzucamy nieprzewidywalność. Moglibyśmy zapewne przyjąć ją o tyle, o ile jesteśmy artystami, gdyż sztuka żyje twórczością i wymaga utajonej wiary w samorzutność przyrody. Lecz bezinteresowna sztuka jest zbytkiem, jak czyste rozmyślanie. Jesteśmy rzemieślnikami dużo wcześniej, niż artystami. A każde rzemiosło, choćby najpierwotniejsze, żyje z podobieństw i powtarzań, tak samo, jak przyrodzona geometrya, stanowiąca jego punkt oparcia. Pracuje ono według wzorów, które ma zamiar odtworzyć. A gdy czyni wynalazki, postępuje, lub sądzi, że postępuje drogą nowego układania znanych elementów. Jego zasadą jest, że „potrzeba tego samego, aby otrzymać to samo”. Krótko mówiąc, ściśle zastosowanie zasady celowości, jak zasady przyczynowości mechanicznej, prowadzi do wniosku, że „wszystko jest dane”. Obie zasady mówią to samo w swych dwóch językach, ponieważ odpowiadają tej samej potrzebie.

Dlatego też zgadzają się one jeszcze pod tym względem, że wykreślają czas. Rzeczywistem jest to trwanie, które wgrzyza się w rzeczy i pozostawia na nich ślad swego zęba. Jeżeli wszystko jest w czasie, to wszystko się zmienia wewnątrznie, i ta sama konkretna rzeczywistość nigdy się nie powtarza. Powtarzanie jest więc możliwe tylko w oderwaniu: powtarza się taki lub inny widok, który nasze zmysły, a przedewszystkiem nasz umysł, wydzieliły z rzeczywistości, właśnie dlatego, że

nasz czyn, na który skierowuje się cały wysiłek naszego umysłu, może się poruszać tylko wśród powtarzań. Tak więc umysł, skupiony na tem, co się powtarza, wyłącznie zajęty nawiązywaniem tego samego do tego samego, odwraca się od wizji czasu. Ma wstręt do wszystkiego, co płynne, i czyni stałem wszystko, czego dotknie. Nie *myślimy* rzeczywistego czasu. Ale przeżywamy go, ponieważ życie rozlewa się szerzej, niż sięgają granice umysłu. Posiadamy poczucie naszej ewolucji i ewolucji wszystkich rzeczy w czystym trwaniu; to poczucie nakreśla dokoła właściwego umysłowego wyobrażenia niejasną obwódkę, roztapiającą się w mroku. Mechanizm i finalizm zgodnie uwzględniają tylko świetlane jądro, błyszczące w pośrodku. Zapominają, że to jądro wytworzyło się na koszt reszty drogą zgęszczenia, i że trzeba posługiwać się całością, płynną częścią w równym stopniu, a nawet więcej, niż stałą, aby uchwycić wewnętrzny ruch życia.

Prawdę mówiąc, jeżeli obwódka istnieje, nawet niejasna i rozplywająca się, musi mieć ona dla filozofa więcej jeszcze doniosłości, niż świetlane jądro, które okala. Jej obecność właśnie pozwala nam twierdzić, że jądro jest jądrem, że czysty umysł jest skurczeniem się, wskutek zgęszczenia, jakiejś władzy szerszej. A właśnie dlatego, że ta niewyraźna intuicja nie jest dla nas żadną pomocą w skierowywaniu na rzeczy naszej działalności — działalności, całkowicie umiejscowionej na powierzchni rzeczywistego świata, — można przypuszczać, że już nie ślizga się ona poprostu na powierzchni, lecz wchodzi w głąb.

Skoro tylko wyjdziemy z tych ram, w których mechanizm i finalizm skrajny zamykają myśl naszą, rzeczywistość przedstawi nam się, jako nieprzerwany wytrysk nowości, z których każda, zaledwie się zjawi dla wytworzenia teraźniejszości, już się w przeszłość oddala: w tej właśnie chwili podpada ona pod spojrzenie umysłu, którego oczy są wiecznie wstecz obrócone. Tak się dzieje już z naszym życiem wewnętrznym. Dla każdego z naszych czynów bez trudu znajdują się poprzedzające go zdarzenia, których on będzie niejako wypadkową mechaniczną. I tak samo powiedzieć można, że każdy czyn jest spełnieniem zamiaru. W tem znaczeniu mechanizm jest wszędzie i celowość jest wszędzie w ewolucji naszego postępowania. Lecz, o ile tylko czyn dotyczył cało-

kształtu naszej osoby i był naprawdę naszym, nie można go było przewidzieć, chociaż nawet poprzedzające go zdarzenia wyjaśniają go, skoro już został spełniony. Chociaż zaś czyn jest urzeczywistnieniem zamiaru, różni się on, jako obecna, nowa rzeczywistość, od zamiaru, który mógł być jedynie projektem rozpoczęcia na nowo lub urzędzenia na nowo przeszłości. Mechanizm i finalizm są więc tutaj tylko zewnętrznymi poglądami na nasze postępowanie. Wydzielają z niego intelektualność. Lecz nasze postępowanie prześlizguje się pomiędzy nimi i rozciąga się o wiele dalej. Nie znaczy to, powtarzamy raz jeszcze, aby wolny czyn był czynem kapryśnym, bezrozumnym. Kierowanie się kaprysem polega na mechanicznym chwianiu się pomiędzy dwoma lub kilku postanowieniami *zupełnie gotowemi*, i na zatrzymaniu się wreszcie na jednym z nich: nie jest to dojrzewaniem wewnętrznej sytuacji, nie jest to przejściem ewolucyjnym; jest to, — jakkolwiek paradoksalnym wydać się może podobne twierdzenie, — nagięciem woli do naśladowania mechanizmu umysłowego. Przeciwnie zaś, postępowaniem, naprawdę naszym, jest postępowanie woli, która nie usiłuje naśladować umysłu i która, pozostając sobą, t. j. przechodząc ewolucję, dochodzi drogą stopniowego dojrzewania do czynów, które umysł będzie mógł nieograniczenie rozkładać na racjonalne pierwiastki, nigdy nie dochodząc do zupełnego ich rozłożenia: czyn wolny jest niewspółmierny z myślą, a jego „racjonalność“ musi być określona przez samą tę niewspółmierność, która pozwala w nim znaleźć tyle racjonalności, ile się podoba. Takim jest charakter naszej ewolucji wewnętrznej. I takim również jest, bez wątpienia, charakter ewolucji życia.

Nasz umysł, nieuleczalnie pewny siebie, wyobraża sobie, że posiada z prawa urodzenia lub z prawa zaboru, wrodzone lub wyuczone, wszystkie zasadnicze pierwiastki prawdy. Tam nawet, gdzie przyznaje się, że nie zna przedmiotu, który mu zostaje przedstawiony, sądzi on, że jego nieświadomość odnosi się tylko do tej kwestyi, jaka z jego dawnych kategorii stosuje się do nowego przedmiotu. Do jakiej z gotowych do otwarcia szufladek mamy go włożyć? W jakie z przykrajanych już ubrań mamy go przybrać? Czy to jest to, czy tamto, czy coś innego? a „to“ i „tamto“ i „coś innego“ są dla nas zawsze rzeczy już przemyślane, już znane. Myśl, że moglibyśmy dla nowego przedmiotu potrzebo-

wać stworzyć w całości nowe pojęcie, a może nową metodę myślenia, budzi w nas głęboki wstręt. A przecież istnieje historia filozofii, pokazująca nam wieczny spór systemów, niemożliwość ostatecznego zmieszczenia rzeczywistości w tych gotowych ubiorach, jakimi są nasze wykończone pojęcia, oraz konieczność pracowania na miarę. Raczej aniżeli dojść do tej ostateczności, nasz umysł woli oznajmić raz na zawsze, z dumną skromnością, że poznawać będzie tylko względność, i że poznanie absolutu do niego nie należy: to wstępne oznajmienie pozwala mu stosować bez skrupułu swą zwykłą metodę myślenia, i pod pozorem, że nie dotyka absolutu, absolutnie o wszystkim decydować. Platon pierwszy podniósł do godności teorii twierdzenie, że poznanie rzeczywistości na tem polega, aby dla niej znaleźć jej ideę, t. j. umieścić ją w gotowych ramach, danych do naszego rozporządzenia, — jak gdybyśmy implicity posiadali powszechną wiedzę. Ale to jest przyrodzone wienie umysłu ludzkiego, który zawsze stara się wiedzieć, pod jaką dawną rubryką ma zakatalogować jakikolwiek nowy przedmiot; możnaby powiedzieć w pewnym znaczeniu, że wszyscy rodzimy się platończykami.

Nigdzie bezsilność tej metody nie przejawia się tak oczywiście, jak w teoryjach życia. Życie, rozwijając się w kierunku kręgowców wogóle, a człowieka i umysłu w szczególności, musiało pozostawić po drodze liczne pierwiastki, niezgodne z tym szczególnym rodzajem ustroju, i powierzyć je, jak zobaczymy, innym liniom rozwojowym; w takim razie jednak powinniśmy odszukać te pierwiastki i stopić je z umysłem we właściwym znaczeniu, aby ująć prawdziwą istotę działalności życiowej. Niewątpliwie zresztą będzie nam w tem pomocna owa obwódka mglistego wyobrażenia, otaczająca nasze wyobrażenie wyraźne, czyli intelektualne: w istocie, czemże innym może być owa niepotrzebna obwódka, jeżeli nie tą właśnie częścią rozwijającej się zasady, która się nie skurczyła w dostosowaniu do specjalnego kształtu naszego ustroju, i przemyciła się z pominięciem jego wymagań? Tam więc będziemy musieli szukać wskazówek, aby rozszerzyć intelektualną formę naszej myśli; stamtąd zaczerpnijemy potrzebnego rozmachu, aby się wznieść ponad siebie samych. Wyobrażenie sobie całokształtu życia nie może polegać na kojarzeniu idei prostych, które samo życie w ciągu swej ewolucji w nas pozostawi-

ło; jak mogłaby część równać się całości, zawartość — zawierającemu naczyniu, osad czynności życiowej — samej tej czynności? Takim jest jednak nasze złudzenie, gdy określamy ewolucję życia, jako „przejście z jednorodności do różnorodności“, lub za pomocą jakiegokolwiek innego pojęcia, otrzymanego przez zestawienie fragmentów umysłu. Zajmujemy stanowisko na jednym z punktów, do których doszła ewolucja, na najważniejszym bezwątpienia, lecz nie jedynym; nie bierzemy nawet wszystkiego, co się w tym punkcie znajduje, gdyż z całej umysłowości zatrzymujemy tylko jedno lub dwa pojęcia z pośród tych, w których wyraża się ona: i tę część części uznajemy za wyobrażającą całość, a nawet coś, co przekracza całość ustaloną, mianowicie ruch ewolucyjny, którego ta całość jest tylko obecnym okresem! Naprawdę zaś nie byłoby za wiele, nie byłoby nawet dosyć, gdybyśmy wzięli cały umysł. Trzebaby jeszcze zestawzić z nim to, co znajdujemy w każdym innym punkcie, stanowiącym zakończenie ewolucji. I trzebaby rozpatrywać te różne i rozbieżne pierwiastki, jako tyleż wyciągów, które się nawzajem dopełniają, a przynajmniej dopełniały w swej najniższej postaci. Wtedy dopiero przeczulibyśmy prawdziwą istotę ruchu ewolucyjnego; i to tylkobyśmy ją przeczuli, gdyż mielibyśmy do czynienia tylko z tem, co się już rozwinęło, co jest rezultatem, a nie z samą ewolucją, t. j. z czynem, dzięki któremu rezultat zostaje osiągnięty.

Taką jest filozofia życia, do której zdążamy. Chce ona wyjść po za mechanizm i po za finalizm zarazem; ale, jak na początku zapowiedzieliśmy, zbliża się więcej do tej drugiej doktryny, niż do pierwszej. Pożytecznym będzie, jeżeli na ten punkt położymy nacisk i oznaczymy w ściślejszych terminach, pod jakim względem jest ona do finalizmu podobna, i w czym się od niego różni.

Tak samo, jak skrajny finalizm, chociaż w formie nie tak ścisłej, przedstawi nam ona świat organiczny, jako harmonijny całokształt. Ale ta harmonia bynajmniej nie jest tak doskonała, jak mówiono. Dopuszcza ona liczne dysonanse, ponieważ każdy gatunek, każdy osobnik nawet, zachowuje z całkowitego impulsu życia tylko pewien rozmach, i stara się zużytkować tę energię w swoim własnym interesie; na tem polega *przystosowanie*. Gatunek i osobnik myślą więc tylko o sobie; stąd możliwa sprzeczność z innymi formami życia. Harmonia

nie istnieje więc faktycznie; istnieje raczej z prawa: to znaczy, że pierwotny rozmach jest rozmachem wspólnym, oraz że, im wyżej się cofamy, tem wyraźniej okazuje się, iż dążności odmienne dopełniają się nawzajem. Podobnie wiatr na skrzyżowaniu ulic rozdziela się na rozbieżne prądy powietrzne, które są wszakże jednym i tym samym podmuchem. Harmonia, a raczej „dopełnianie się“, przejawia się tylko w ogólnych zarysach, w dążnościach raczej, aniżeli w stanach. Przedewszystkiem (i to jest punkt, w którym finalizm popełnił błąd najpoważniejszy) harmonia znalazłaby się raczej z tyłu, niż z przodu. Jest ona w związku z tożsamością impulsu, nie zaś ze wspólnym pragnieniem. Próżno byłoby przypisywać życiu cel, w ludzkim znaczeniu tego słowa. Mówić o celu — znaczy myśleć o istniejącym z góry wzorze, który ma się już tylko urzeczywistnić. Jest to więc w gruncie przypuszczenie, że wszystko jest dane, że przyszłość może być odczytana w teraźniejszości. Jest to przekonanie, że życie, w swym ruchu i w swej niepodzielności, postępuje, jak nasz umysł, który jest tylko nieruchomym i fragmentarycznym poglądem na nie i zawsze, z natury swej, zajmuje miejsce po za czasem. Życie zaś postępuje i trwa. Bezwątpienia będzie można zawsze, rzucając okiem na przebieżoną już drogę, określić jej kierunek, oznaczyć ją w terminach psychologicznych, i mówić tak, jak gdyby było istniało dążenie do celu. Tak będziemy nawet mówili sami. Lecz o drodze, która miała dopiero być przebieżoną, umysł ludzki nie ma nic do powiedzenia, gdyż droga tworzyła się w miarę, jak czyn ją przebiegał, ponieważ była tylko kierunkiem samego tego czynu. Ewolucja musi więc w każdym momencie dopuszczać psychologiczną interpretację, która, z naszego punktu widzenia, jest najlepszym jej wytłomaczeniem; ale to wytłomaczenie ma pewną wartość, a nawet wogóle coś znaczy tylko o tyle, o ile działa wstecz. To celowe wyjaśnienie, jakie proponujemy, nigdy nie powinno być uważane za przewidywanie przyszłości. Jest to pewne widzenie przeszłości w świetle teraźniejszości. Krótko mówiąc, klasyczne pojmowanie celowości żąda zarazem zbyt wiele i zbyt mało. Jest zbyt obszerne i zbyt ciasne. Wyjaśniając życie przez umysłowość, nadmiernie zacieśnia znaczenie życia; umysł, przynajmniej taki, jaki znajdujemy w sobie, został ukształtowany przez ewolucję w ciągu jej przebiegu, jest wykrajany z czegoś ob-

szerniejszego, a raczej jest tylko płaskiem z konieczności rzutowaniem pewnej rzeczywistości, która posiada wypukłość i głębokość. Tę właśnie obszerniejszą rzeczywistość powinienby prawdziwy finalizm odtworzyć, a raczej ogarnąć, jeśli można, w jednym prostym widzeniu. Lecz z drugiej strony ta rzeczywistość jest bezwątpienia twórczą, właśnie dlatego, że przekracza granice umysłu, władzy, nawiązującej to samo do tego samego, postrzegającej i wytwarzającej powtarzalność. Jest twórczą, to znaczy, że wytwarza skutki, w których sama siebie rozszerza i prześciga. Te skutki nie były więc dane w niej z góry, nie mogła ona tedy brać ich za cel, chociaż, skoro już zostały wytworzone, dopuszczają interpretację racjonalną, taką samą, jak przedmiot, sztucznie zrobiony, a będący urzeczywistnieniem jakiegoś modelu. Słowem, teoria przyczyn celowych nie idzie dość daleko, gdy się ogranicza do uznania obecności umysłu w przyrodzie, a idzie zbyt daleko, gdy przypuszcza, że przyszłość istnieje z góry w terażniejszości w postaci idei. To drugie założenie, grzeszące nadmiarem, jest zresztą skutkiem pierwszego, grzeszącego niedostatkiem. Trzeba zastąpić umysł we właściwym znaczeniu przez rzeczywistość obszerniejszą, której umysł jest tylko zacieśnieniem. Przyszłość przedstawia się wówczas, jako rozszerzenie terażniejszości. Nie była ona więc zawarta w terażniejszości w postaci wyobrażonego celu. A pomimo to, skoro już zostanie urzeczywistniona, wyjaśni ona terażniejszość o tyle właśnie, o ile terażniejszość ją wyjaśnia, a nawet więcej: będzie musiała być rozpatrywana, jako cel, w tym samym, a nawet w większym stopniu, niż jako wynik. Umysł nasz ma prawo rozważać ją abstrakcyjnie ze swego zwykłego punktu widzenia, ponieważ sam jest abstrakcją, dokonaną nad tą przyczyną, z której się wyłonił.

Prawda, że owa przyczyna zdaje się wówczas nieuchwytną. Już celowa teoria życia wymyka się z pod wszelkiego ścisłego sprawdzenia. Cóż to będzie, powiedzą nam, jeżeli pójdziemy w jednym z jej kierunków jeszcze dalej, niż ona? Oto bowiem powracamy, po nieuniknionym zboczeniu z drogi, do kwestyi, którą uważamy za zasadniczą: czy można faktami wykazać niedostateczność mechanizmu? Oznajmiliśmy, iż taki dowód jest możliwy jedynie pod warunkiem, że się otwarcie stanie na gruncie hipotezy ewolucyjnej. Nadeszła teraz chwila ustalenia, że jeżeli mechanizm nie wystarcza dla zdania sprawy

z ewolucyi, to dowieść tego nie można, dopóki się stoi przy klasycznym pojmowaniu celowości, a tem mniej, gdy się je zwięża lub osłabia: przeciwnie, należy pójść dalej jeszcze, niż ono, by ten dowód znaleźć.

Wskażmy odrazu zasadę naszego dowodzenia. Mówiliśmy, że życie od początku swego jest trwaniem jedynego i tego samego rozmachu, który się rozdzielił pomiędzy rozbieżne linie ewolucyi. Coś się zwiększyło, coś się rozwinęło przez szereg dodatków, które wszystkie były twórczością. Ten właśnie rozwój doprowadził do rozłączenia się takich dążności, które, wyrastając ponad pewną miarę, musiałyby stać się sprzecznymi ze sobą. Ściśle biorąc, nic nie stawałoby nam na przeszkodzie, gdybyśmy chcieli wyobrazić sobie jednego jedyne go osobnika, w którym, wskutek przemian, rozłożonych na tysiące wieków, dokonana się ewolucya życia. Albo jeszcze, w braku jednego jedyne go osobnika, możnaby przyjąć wielość osobników, następujących po sobie w jednoliniowym szeregu. W obu wypadkach ewolucya miałaby, — jeżeli się tak można wyrazić — jeden tylko wymiar. Lecz ewolucya w rzeczywistości dokonana się za pośrednictwem milionów osobników, po liniach rozbieżnych, z których każda sama dochodziła do rozstaju, skąd promieniowały nowe drogi, i tak dalej, nieograniczenie. Jeżeli nasza hipoteza jest uzasadniona, jeżeli istotne przyczyny, pracujące wzdłuż tych dróg rozmaitych, są psychologicznej natury, muszą one zachować coś wspólnego wbrew rozbieżności swych skutków, jak towarzysze, oddawna rozdzieleni, zachowują te same wspomnienia dzieciństwa. Chociaż wytwarzały się drogi rozstajne i otwierały drogi uboczne, na których rozwijały się niezależnie rozłączone pierwiastki, — mimo wszystko ruch części trwa tylko dzięki pierwotnemu rozmachowi całości. Coś z tej całości musi więc pozostawać w częściach. A ten wspólny pierwiastek będzie mógł stać się widzialnym w pewien sposób, może przez obecność jednakowych narządów w nader odmiennych ustrojach. Przypuśćmy na chwilę, że mechanizm jest prawdą: ewolucya wytworzyła się w takim razie przez szereg przypadków, dodających się do siebie tak, że każdy nowy przypadek zachowuje się drogą doboru, o ile jest korzystny dla tej sumy korzystnych przypadków poprzednich, jaką wyraża obecna forma istoty żyjącej. Jakież będą wówczas dane, aby dwie zupełnie odmiennie ewolucye, po przez dwa szeregi dodają-

cych się do siebie, a zupełnie odmiennych przypadków, doszły do wyników podobnych? Im więcej rozbieżne będą dwie linie ewolucyj, tem mniejsze będzie prawdopodobieństwo, by na tych liniach przypadkowe zewnętrzne wpływy lub przypadkowe wewnętrzne zmiany spowodowały zbudowanie jednakowych przyrządów, zwłaszcza jeżeli nie było śladu tych przyrządów w chwili, gdy się rozbieżność zaczynała? Przeciwnie zaś, to podobieństwo byłoby naturalne w takiej hipotezie, jak nasza: z impulsu, otrzymanego u źródła, coś powinno się odnaleźć w najdalszych nawet strumykach. *Czysty mechanizm dałby się więc obalić, a celowość w tem swoistem znaczeniu, w jakim ją pojmujemy, dałaby się dowieść pod pewnym względem, gdyby ustalić było można, że życie, za pomocą odmiennych środków, wyrabia na rozbieżnych liniach ewolucyj pewne jednakowe przyrządy. Siła dowodu byłaby zresztą w prostym stosunku do stopnia rozchylenia wybranych linii ewolucyj, oraz do stopnia złożoności budowy owych podobnych narządów, któreby się na nich odnalazło.*

Zarzuca nam, że podobieństwo budowy narządów jest wynikiem tożsamości warunków ogólnych, w których życie się rozwinęło. Te trwałe warunki zewnętrzne miały nadać ten sam kierunek siłom, budującym taki lub inny narząd, pomimo różnorodności przejściowych zewnętrznych wpływów i przypadkowych wewnętrznych zmian. Wiemy, w istocie, jaką rolę gra pojęcie *przystosowania* w nauce współczesnej. Zapewne, wszyscy biologowie nie czynią zeń jednakowego użytku. Dla niektórych warunki zewnętrzne są w stanie wywołać bezpośrednio przemianę ustrojów w pewnym określonym kierunku, przez zmiany fizyko-chemiczne, spowodowane w żyjącej substancji: jest to np. hipoteza Eimera. Według innych, wierniejszych duchowi darwinizmu, wpływ warunków wywiera się tylko w sposób pośredni, przez popieranie we współzawodnictwie życiowym tych przedstawicieli jakiegoś gatunku, których przypadek urodzenia lepiej dostosował do środowiska. Innymi słowy, jedni przypisują warunkom zewnętrznym wpływ pozytywny, a inni działanie negatywne: w pierwszej hipotezie ta przyczyna wywołuje zmiany, w drugiej tylko wyklucza niektóre z nich. Lecz w obu razach ma ona warunkować ściśle dopasowanie ustroju do warunków jego istnienia. Przez to wspólne dostosowanie będzie się zapewne usiłowało mechanicznie wytłomaczyć podobieństwa budowy, z których, naszym

zdaniem, możnaby wyciągnąć argument najgroźniejszy przeciw mechanizmowi. Dlatego też musimy natychmiast wskazać w ogólnych zarysach, zanim przejdziemy do szczegółów, dlaczego wyjaśnienia, które tutaj możnaby zaczerpnąć z „przystosowania“, wydają nam się niedostateczne.

Zauważmy przedewszystkiem, że z tych dwóch hipotez, któreśmy przed chwilą sformułowali, tylko ta druga nie dopuszcza dwuznaczności. Darwinowskie pojęcie przystosowania, dokonywującego się przez automatyczne wykluczenie istot niedostosowanych, jest pojęciem prostym i jasnym. Wzamian za to, i właśnie dlatego, że przypisuje ono przyczynie zewnętrznej, kierującej ewolucją, czysto negatywny wpływ, trudno mu już przychodzi zdanie sprawy z postępowego i prostoliniowego rozwoju narządów tak złożonych, jak te, który rozpatrzemy. Cóż to będzie, gdy zechce ono wyjaśnić jednakowość budowy narządów nadzwyczaj złożonych na rozbieżnych liniach ewolucji? Przypadkowa zmiana, choćby najmniejsza, wymaga działania mnóstwa drobnych przyczyn fizycznych i chemicznych. Takie nagromadzenie przypadkowych zmian, jakiego trzeba dla wytworzenia złożonej budowy, wymaga zbiegu nieskończonej niejako ilości nieskończone drobnych przyczyn. Jakim sposobem te same przyczyny, wszystkie przypadkowe, mogłyby się pojawić kilkakrotnie, w tym samym porządku, na odmiennych punktach czasu i przestrzeni? Nikt tego nie będzie twierdził, i nawet sam darwinista niewątpliwie powie tylko, że jednakowe skutki mogą wynikać z różnych przyczyn, że więcej dróg, niż jedna, prowadzi do tego samego miejsca. Lecz nie dajmy się zwieść przenośni. Miejsce, do którego się przybywa, nie nakreśla formy tej drogi, którą się obrało, aby doń przybyć; tymczasem organiczna budowa jest samem właśnie nagromadzeniem tych drobnych różnic, które ewolucja musiała przebyć, aby ją osiągnąć. Współzawodnictwo życiowe i dobór naturalny nie mogą nam przynieść żadnej pomocy w rozwiązaniu tej części zagadnienia, gdyż tutaj nie zajmujemy się tem, co znikło, lecz rozpatrujemy poprostu to, co się zachowało. Otóż widzimy, że na niezależnych liniach ewolucji narządy o jednakowej budowie powstały dzięki stopniowemu nagromadzeniu dodających się do siebie skutków. Jak przypuścić, aby przypadkowe przyczyny, pojawiając się w przypadkowym porządku, kilkakrotnie do-

prowadziły do tego samego wyniku, zwłaszcza, że przyczyny były nieskończenie liczne, a skutek nieskończenie złożony?

Zasadą mechanizmu jest, że „te same przyczyny wytwarzają te same skutki“. Ta zasada nie wymaga co prawda zawsze, aby te same skutki wypływały z tych samych przyczyn; pociąga ona jednak za sobą ten wniosek w tym szczególnym wypadku, gdy przyczyny pozostają widzialne w skutku, który wytwarzają, i są jego składowymi pierwiastkami. Gdy się spotkają dwaj spacerowicze, którzy wyszli z różnych punktów i błądzą w polu, kierując się tylko zachcianką, jest to rzecz bardzo pospolita. Lecz jest zupełnie nieprawdopodobne, aby w ciągu tego spaceru zakreślali oni jednakowe krzywe, dające się dokładnie ułożyć jedna na drugiej. Nieprawdopodobieństwo będzie zresztą tem większe, im bardziej złożone zakręty będą posiadały drogi, przebieżone z obu stron. Stanie się ono zaś niemożliwością, jeżeli zygzaki obu spacerowiczów będą nieskończenie złożone. Otóż czemże jest ta złożoność zygzaków w porównaniu ze złożonością narządu, gdzie w określonym porządku układają się tysiące komórek, z których każda jest rodzajem ustroju?

Przejdźmy więc do drugiej hipotezy, i zobaczymy, jakby ona rozwiązała zagadnienie. Przystosowanie nie będzie już prosto polegało na wykluczeniu nieprzystosowanych. Będzie ono wynikiem pozytywnego wpływu warunków zewnętrznych, które ukształtują ustrój odpowiednio do własnej swej formy. Tym razem podobieństwo skutków będzie oczywiście tłumaczone przez podobieństwo przyczyn. Znajdziemy się napozór w czystym mechanizmie. Ale spójrzmy dokładniej. Zobaczymy, że wyjaśnienie jest czysto słowne, że wciąż jeszcze dajemy się zwieść wyrazom, i że wybieg tego rozwiązania polega na posługiwaniu się terminem „przystosowanie“ w dwóch zupełnie odmiennych znaczeniach jednocześnie.

Jeżeli nalewam do tej samej szklanki kolejno wody i wina, oba płyny przybiorą w niej tę samą formę, i podobieństwo formy będzie wynikiem jednakowego dostosowania się zawartości do zawierającego naczynia. Przystosowanie oznacza wtedy, oczywiście, mechaniczne wprowadzenie, a to dlatego, że forma, do której się materia dostosowuje, już istniała, zupełnie gotowa, i narzuciła materii swą własną postać. Lecz gdy się mówi o przy-

stosowaniu ustroju do warunków, w których żyć musi, gdzież owa przedistniejąca forma, któraby oczekiwała na organiczną materję? Warunki nie są modelem, w który życie się wlewa i którego formę przybiera: kto tak rozumuje, jest ofiarą przenośni. Niema jeszcze formy, i zadaniem życia będzie stworzenie dla siebie samego kształtu, odpowiedniego do warunków, jakie mu są dane. Będzie ono musiało wykorzystać te warunki, zrównoważyć ich niedogodności i spożytkować ich korzyści—słowem, na zewnętrzne oddziaływania odpowiedzieć budową maszyny, w niczem do nich niepodobnej. Przystosować się nie znaczy tu już *powtarzać*, lecz — *odpowiadać*, a to zupełnie co innego. O ile tu jeszcze istnieje przystosowanie, to w tem znaczeniu, w jakim można by, naprzykład, powiedzieć, że rozwiązanie geometrycznego zadania przystosowuje się do jego warunków. Zgadzam się, że tak pojmowane przystosowanie wyjaśnia, dlaczego różne przebiegi ewolucyjne doprowadzają do podobnych form; to samo zadanie bowiem żąda tego samego rozwiązania. Ale trzeba będzie wówczas, jak przy rozwiązywaniu zadania geometrycznego, przywołać na pomoc działalność inteligentną, lub przynajmniej jakąś przyczynę, któraby się w podobny sposób zachowywała. Wprowadzi się z powrotem celowość, i to celowość, tym razem zbyt już przepelnioną pierwiastkami antropomorficznymi. Słowem, jeżeli przystosowanie, o którym mowa, jest bierne, jeżeli jest prostem odbiciem *en relief* tego samego, co warunki dają *en creux*, nie zbuduje ono nic z tego, co mu każą budować; jeżeli zaś uzna się je za czynne, zdolne do tego, aby na stawiane przez warunki zagadnienia odpowiedzieć wyrachowaniem rozwiązaniem, wtedy idzie się dalej, niż my, a nawet, naszym zdaniem, zbyt daleko w tym kierunku, któryśmy na początku wskazali. Naprawdę zaś przechodzi się zwykle pokryjomu od jednego z tych znaczeń do drugiego, i szuka się ucieczki w pierwszym za każdym razem, gdy przy użyciu drugiego grozi przyłapanie na gorącym uczynku finalizmu. Tem drugim znaczeniem przystosowania posługuje się nauka rzeczywiście w codziennej swej praktyce, lecz to pierwsze najczęściej bywa podstawą jej filozofii. W każdym poszczególnym wypadku wyraża się ona tak, jak gdyby proces przystosowania był wysiłkiem ustroju, by zbudować maszynę, zdolną do jaknajlepszego wykorzystania warunków zewnętrznych; potem zaś

mówi o przystosowaniu wogóle, jak gdyby było ono samym odciskiem warunków, biernie przyjętym przez obojętną materję.

Ale przejdźmy do przykładów. Byłoby to przedewszystkiem zajmujące, gdybyśmy przeprowadzili tu porównanie ogólne między roślinami i zwierzętami. Jakże nie być uderzonym przez równoległy postęp, który się dokonał po obu stronach w kierunku płciowości? Nie tylko samo zapładnianie jest jednakowe u wyższych roślin i u zwierzęcia, ponieważ i tu, i tam polega na połączeniu dwóch pół-jąder, które przed swem zbliżeniem różniły się swemi własnościami i budową, a zaraz potem stają się równoważnemi sobie nawzajem, ale przytem przygotowanie elementów płciowych zachodzi z obu stron w tych samych warunkach: polega ono zasadniczo na zmniejszeniu ilości chromosomów i odrzuceniu pewnej ilości substancji chromatynowej<sup>1)</sup>. A przecież rośliny i zwierzęta rozwinęły się na liniach niezależnych, wspomagane były przez odmienne okoliczności, walczyły z różnemi przeszkodami. Oto dwa wielkie szeregi, które coraz bardziej się rozchodziły. Wzdłuż każdego z nich tysiące tysięcy przyczyn złożyły się na to, aby uwarunkować ewolucję morfologiczną i funkcjonalną. A jednak owe nieskończone złożone przyczyny, dodając się po obu stronach z osobna, wytworzyły ten sam skutek. O tym skutku zresztą chyba nie ośmielono by się powiedzieć, że jest on zjawiskiem „przystosowania“; jak tu mówić o przystosowaniu, jak odwoływać się do nacisku zewnętrznych warunków, skoro sama nawet pożyteczność generacji płciowej nie jest oczywista, skoro można ją było najróżnorodniej tłumaczyć, i wybitne umysły widzą w płciowości, przynajmniej dla rośliny, zbytek, bez którego natura mogłaby się była obejść?<sup>2)</sup> Ale nie chcemy kłaść nacisku na faktach tak spornych. Dwuznaczność terminu „przystosowanie“, potrzeba przekroczenia punktów widzenia mechanicznej przyczynowości i antropomorficznej celowości jednocześnie, okażą się jeszcze oczywiście na przy-

<sup>1)</sup> P. Guérin. *Les connaissances actuelles sur la fécondation chez les Phanérogames*, Paris, 1904, str. 144 — 148. Por. Delage, *L'Hérédité*, 2 wydanie, 1903, str. 140 i nast.

<sup>2)</sup> Möbius, *Beiträge zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse*, Jena 1897, str. 203—206 w szczególności. Por. Hartog, *Sur les phénomènes de reproduction* (Année biologique, 1895, str. 707—709).

kładach prostszych. Doktryna celowości po wszystkie czasy posługiwała się cudowną budową narządów zmysłowych dla porównywania pracy przyrody z pracą rozumnego robotnika. Ponieważ zresztą te narządy odnajdują się w stanie zaczątkowym u zwierząt niższych, ponieważ przyroda dostarcza nam wszystkich szczebli pośrednich pomiędzy plamką wzrokową najprostszych ustrojów, a nieskończenie złożonym okiem kręgowców, będzie można równie dobrze wprowadzić tu czysto mechaniczną grę naturalnego doboru, warunkującego coraz wyższą doskonałość. A wreszcie, jeżeli gdziekolwiek, to tutaj ma się napozór prawo do wezwania przystosowania na pomoc. Można bowiem sprzeczać się co do roli i znaczenia generacji płciowej, i co do stosunku, jaki ją łączy z warunkami, w których się dokonywa: ale stosunek oka do światła jest jawny, i gdy tutaj mowa o przystosowaniu, wiadomo chyba, co przez nie rozumieć należy. Gdybyśmy więc mogli wykazać w tym uprzywilejowanym wypadku niedostateczność zasad, do których odwołują się obie strony, nasze dowodzenie osiągnęłoby odrazu dość wysoki stopień ogólności.

Rozpatrzmy przykład, na który zawsze obrońcy celowości kładli nacisk: budowę takiego oka, jak ludzkie. Nie trudno im było wykazać, że w tym, tak bardzo złożonym, narzędziu wszystkie składniki są cudownie jedne drugim przyporządkowane. Aby widzenie doszło do skutku, mówi autor bardzo znanej książki o „Przyczynach celowych“, trzeba, „by twardówka stała się przezroczystą w jednym punkcie swej powierzchni, i pozwoliła promieniom świetlnym przechodzić przez siebie...; trzeba, by rogówka odpowiadała właśnie otworowi oczodołu...; trzeba, by za tym przezroczystym otworem znajdowały się zbieżne środowiska..., trzeba, by w końcu ciemni znajdowała się siatkówka...<sup>1)</sup>; prostopadle do siatkówki potrzeba niezliczonej ilości stożków przezroczystych, dopuszczających do błonki nerwowej tylko światło, skierowane wzdłuż ich osi<sup>2)</sup>; i t. d. i t. d.“ Na to odpowiedziano, zapraszając obrońcę przyczyn celowych, aby stanął na gruncie hipotezy ewolucyjnej. Istotnie, wszystko wydaje się cudownem, jeżeli się rozpatruje takie oko, jak nasze, gdzie tysiące przyporządkowanych sobie pierwiastków odpowiadają jednej

<sup>1)</sup> Paul Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876, str. 83.

<sup>2)</sup> Tamże, str. 80.

czynności. Ale należałoby wziąć czynność w jej początku, u wymoczka, gdy sprowadza się ona do prostej (czysto chemicznej niemal) wrażliwości plamki wzrokowej na światło. Ta czynność, która początkowo była tylko przypadkowym faktem, mogła doprowadzić do nieznaczonej komplikacji narządu bądź bezpośrednio za pomocą nieznanego jakiegoś mechanizmu, bądź pośrednio, jedynie na skutek tych korzyści, których dostarczała istocie żyjącej, i wpływu doboru naturalnego, któremu otwierała pole; komplikacja narządu zaś pociągnęła za sobą udoskonalenie czynności. Tym sposobem, stopniowe ukształtowanie oka tak dobrze urządzonego, jak nasze, zostałyby wyjaśnione przez nieograniczony szereg akcji i reakcji pomiędzy czynnością i narządem, bez odwoływania się do poza-mechanicznej przyczyny.

Kwestyę tę istotnie trudno rozstrzygnąć, jeżeli się ją postawi odrazu na gruncie stosunku czynności i narządu, jak to czyniła doktryna celowości, jak to czyni sam nawet mechanizm. Narząd i czynność są to bowiem dwa człony zupełnie różnorodne, które tak dokładnie warunkują się nawzajem, że nie można powiedzieć *a priori*, czy w orzekaniu ich stosunku lepiej rozpocząć od pierwszego, jak chce mechanizm, czy też od drugiego, jak wymagałoby założenie teleologiczne. Lecz dyskusya przybrałaby, jak sądzimy, zupełnie inny obrót, gdyby się wprzód porównało ze sobą dwa człony tego samego rodzaju, narząd z narządem, nie zaś narząd z jego czynnością. Tym razem możnaby się stopniowo zbliżać do rozwiązania, coraz bardziej prawdopodobnego. A będzie się miało wówczas tem większe widoki powodzenia, im bardziej stanowczo przyjmie się hipotezę ewolucyjną.

Oto, obok oka kręgowca, oko mięczaka, np. przegrzebka. W jednym i w drugim znajdują się te same części zasadnicze, złożone z analogicznych pierwiastków. Oko przegrzebka posiada siatkówkę, rogówkę, soczewkę o budowie komórkowej, takiej samej, jak nasza. Zauważyć można w niem nawet ten specjalny układ odwrotny elementów siatkówki, którego się naogół nie spotyka w siatkówce zwierząt bezkręgowych. Otóż, bezwątpienia, co do pochodzenia mięczaków istnieją spory, ale, jakkolwiek przyjmie się zdanie, trzeba przyznać, że mięczaki i kręgowce oddzieliły się od wspólnego pnia na długo przed pojawieniem się oka, tak złożonego, jak oko przegrzebka. Skąd pochodzi podobieństwo budowy?

Zwróćmy się o wyjaśnienie tego punktu kolejno do obu przeciwnych ewolucjonistycznych systemów, do hipotezy czysto przypadkowych zmian, oraz do tej, która przyjmuje zmiany, skierowane w określony sposób pod wpływem warunków zewnętrznych.

Co się tyczy pierwszej, wiadomo, że przedstawia się ona dziś w dwóch postaciach, dość odmiennych. Darwin mówił o zmianach bardzo nieznacznych, dodających się do siebie na skutek doboru naturalnego. Wiedział on o faktach nagłego następowania zmian; ale owe „sports“, jak je nazywał, wydawały, podług niego, tylko potworności, niezdolne do utrwalenia się; z pochodzenia gatunków zdawał on sprawę tylko przy pomocy nagromadzenia zmian nieznacznych<sup>1)</sup>. Takie jest jeszcze zdanie wielu przyrodników. Zaczyna ono jednak coraz bardziej ustępować miejsca przeciwnej myśli: nowy gatunek tworzy się nagle, dzięki pojawieniu się kilku nowych cech, dość odmiennych od dawnych. Ta ostatnia hipoteza, już wypowiedziana przez różnych autorów, mianowicie przez Batesona w godnej uwagi książce<sup>1)</sup>, nabrała głębokiego znaczenia i uzyskała wielką siłę od czasu pięknych doświadczeń Hugo de Vries'a. Ten botanik, operując nad *Oenothera Lamarckiana*, otrzymał po kilku pokoleniach pewną ilość nowych gatunków. Teoria, którą tworzy on na zasadzie swych doświadczeń, jest nadzwyczaj zajmująca. Gatunki przechodzą, według tej teorii, przez kolejne okresy stałości i przekształcania. Gdy nadchodzi okres „mutacyjności“, wytwarzają one, w licznych różnorodnych kierunkach, nieoczekiwane formy<sup>2)</sup>. Nie ośmielimy się wybierać między tą hipotezą, a hipotezą zmian nieznacznych. Być może zresztą, że jedna i druga zawiera część prawdy. Chcemy tylko wskazać, że zmiany, drobne czy wielkie, do których się ewolucjonizm odwołuje, o ile są przypadkowe, nie mogą zdać sprawy z takiego podobieństwa budowy, o jakim mówiliśmy.

W istocie, przyjmijmy najprzód darwinistyczną teorię zmian nieznacznych. Przypuśćmy, że drobne różnice, po-

---

<sup>1)</sup> Darwin, *Origines des espèces*, tłum. franc. Barbier, Paryż 1887, str. 46.

<sup>1)</sup> Bateson, *Materials for the study of variation*, London 1894, zwłaszcza str. 567 i nast. Por. Scott, *Variations and mutations*, (American Journal of Science, listopad 1804).

<sup>2)</sup> De Vries, *Die Mutationstheorie*, Lipsk 1904--3. Por. *Species and Varieties*, Chicago 1905.

wstające dzięki przypadkowi, wciąż się do siebie dodają. Nie należy zapominać, że wszystkie części ustroju są z konieczności podporządkowane jedne drugim. Mniejsza o to, czy czynność jest skutkiem, czy przyczyną narządu; jedno jest niewątpliwe a mianowicie, że narząd będzie oddawał usługi i podlegał doborowi tylko o tyle, o ile będzie działał. Niech delikatna budowa siatkówki rozwija się i komplikuje, postęp ten, zamiast ułatwiać widzenie, będzie je raczej mącił, o ile ośrodki widzenia, jako też różne części samego narządu wzrokowego nie będą się rozwijały jednocześnie. Jeżeli zmiany są przypadkowe, jest rzeczą aż nazbyt oczywistą, że nie porozumieją się one między sobą, by się wytworzyć jednocześnie we wszystkich częściach narządu, w ten sposób, aby nadal spełniał on swoją czynność. Darwin dobrze to rozumiał, i to jest jednym z powodów, dla których przyjmuje, że zmiany są nieznaczne<sup>1)</sup>. Różnica, która powstanie przypadkowo w pewnym punkcie przyrządu wzrokowego, jako bardzo mała, nie przeszkodzi działaniu narządu: wobec tego, ta pierwsza przypadkowa zmiana może *czekać* niejako, aby dopełniające zmiany dodały się do niej i podniosły widzenie do wyższego stopnia doskonałości. Dobrze; ale, jeżeli nieznaczna zmiana nie przeszkadza działaniu oka, nie pomaga mu również, dopóki nie wytworzyły się zmiany dopełniające: wobec tego, jakim sposobem zachować się ona może przez działanie doboru? Dobrowolnie czy mimowoli, będzie się rozumowało tak, jak gdyby drobna zmiana była przygotowanym głazem budowlanym, tymczasowo położonym przez ustrój i zachowanym dla przyszłej budowy. Ta hipoteza, tak mało zgodna z zasadami Darwina, wydaje się już trudną do uniknięcia przy rozpatrywaniu narządu, który się rozwinął na jednej jedynej wielkiej linii ewolucyjnej, jak np. oko kręgowców. Ale narzuci się ona bezwzględnie, skoro podobieństwo budowy oka kręgowców i oka mięczaków zostanie zauważone. Jak tu bowiem przypuścić, by te same zmiany w niezliczonej ilości wytworzyły się w tym samym porządku na dwóch niezależnych liniach ewolucyjnej, skoro były czysto przypadkowe? A jak mogły zachowywać się drogą doboru i nagromadzać po obu stronach, skoro każda z nich z osobna nie przynosiła żadnego pożytku?

Przejdźmy więc do hipotezy nagłych przemian i spójrzmy, czy ona rozwiąże zagadnienie. Bezwątpienia osłabia

<sup>1)</sup> Darwin, *Origine des espèces*, tłum. Barbier, str. 198.

ona trudność pod jednym względem; wzamian za to jednak potęguje ją znacznie pod innym. Jeżeli oko mięczaków, zarówno jak oko kręgowców, wzniosło się do obecnej swej postaci przez stosunkowo nieznaczłą ilość przeskoków nagłych, łatwiej mi pojąć podobieństwo obu narządów, aniżeli wtedy, gdyby składało się ono z niezliczonej ilości nieskończenie drobnych, nabytych kolejno podobieństw: przypadek działa w obu razach, lecz w pierwszym nie wymaga się od niego takiego cudu, jaki musiałby dziać w drugim. Nie tylko zmniejsza się ilość podobieństw, które dodać muszę, ale też lepiej rozumiem, że każde z nich się zachowało, by się dołączyć do innych, gdyż elementarna przemiana jest tym razem dość znaczna, aby zapewnić wyższość istotie żyjącej i podlegać tym sposobem doborowi naturalnemu. Tylko że powstaje oto inny problemat, niemniej trudny: jakim sposobem wszystkie części narządu wzrokowego, zmieniając się nagle, pozostają tak dobrze podporządkowane sobie nawzajem, że oko nadal swoją czynność pełni? Odosobniona zmiana jakiejś części uniemożliwi bowiem widzenie, z chwilą, gdy ta zmiana nie jest już niezmiernie drobna. Trzeba teraz, aby wszystkie części naraz się zmieniały, i aby każda z nich uwzględniała inne. Zgadzam się, że mnóstwo zmian, nie podporządkowanych sobie nawzajem, pojawiło się u osobników mniej szczęśliwych, że dobór naturalny wykluczył je, i przetrwała tylko kombinacja, zdolna do życia, t. j. mogąca zachować i polepszyć widzenie. Trzeba jednak jeszcze, aby się ta kombinacja wytworzyła. W przypuszczeniu zaś, że los okazał się raz tak łaskawym, trudno chyba przyjąć, aby swej łaski udzielał wielokrotnie w ciągu historii jakiego gatunku, za każdym razem wywoływał nagle nowe komplikacje, cudownie dostosowane jedne do drugich, a będące dalszym ciągiem komplikacji poprzednich. Jak przypuścić zwłaszcza, aby wzdłuż dwóch niezależnych linii ewolucyjnej, przez szereg prostych „przypadków“, te same nagłe zmiany wytwarzały się w tym samym porządku, wymagając każdorazowo doskonałej zgodności coraz to liczniejszych pierwiastków.

Można wprawdzie wezwać na pomoc prawo współczynności (korrelacji), do którego sam Darwin już się odwoływał<sup>1)</sup>. Można przytoczyć tę okoliczność, że zmiana nie jest umiejscowiona w jednym jedynym punkcie ustro-

---

<sup>1)</sup> Origine des espèces, str. 11 i 12.

ju, że znajduje oddźwięk konieczny na innych punktach. Przykłady, przytaczane przez Darwina, pozostały klasyczne: koty białe o niebieskich oczach są naogół głuche, psy, pozbawione sierści, mają niedoskonałe uzębienie, i t. d. Dobrze, ale nie bawmy się teraz w grę znaczeń słowa „współczynność“. Co innego zbiór *solidarnych* zmian, co innego zaś system zmian, *dopełniających* się nawzajem, t. j. przyporządkowanych sobie nawzajem tak, że utrzymują, a nawet doskonałą czynność organu w nowych, bardziej złożonych warunkach. Gdy anomalii systemu owłosienia towarzyszy anomalia uzębienia, niema w tem nic, coby wymagało odrębnej zasady wyjaśnienia: włosy i zęby są to formacje homologiczne<sup>1)</sup>; to samo chemiczne uszkodzenie zarodka, które staje na przeszkodzie wytworzeniu się włosów, musi bezwątpienia również kształtowaniu zębów przeszkadzać. Głuchotę białych kotów o niebieskich oczach należy prawdopodobnie przypisać przyczynom tego samego rodzaju. W tych rozmaitych przykładach zmiany „współczynne“ są tylko zmianami solidarnymi (pomijając już to, że stanowią one w rzeczywistości *uszkodzenie*, to znaczy zmniejszenie lub usunięcie, a nie dodanie czegoś, — a to wielka różnica). Ale gdy nam mówią o zmianach „współczynnych“, pojawiających się nagle w różnych częściach oka, wtedy ten wyraz jest wzięty w zupełnie nowem znaczeniu: tym razem chodzi o całość zmian nie tylko współczesnych, nie tylko połączonych pomiędzy sobą wspólnością pochodzenia, ale też podporządkowanych sobie nawzajem w taki sposób, że narząd w dalszym ciągu pełni tę samą czynność prostą, a nawet pełni ją lepiej. Zgadzam się w ostateczności, że przekształcenie zarodka, które wpływa na tworzenie się siatkówki, działa zarazem na budowę rogówki, tęczówki, soczewki, ośrodków wzrokowych i t. d., chociaż są to formacje, niewątpliwie daleko więcej różniące się pomiędzy sobą, niż włosy i zęby. Lecz w hipotezie nagłych przemian tego przyjąć nie mogę, aby te wszystkie zmiany współczesne dokonywały się w kierunku udoskonalania, lub choćby poprostu zachowania widzenia, chyba że się wprowadzi w grę jakąś tajemniczą zasadę, której rola polegałaby na czuwaniu nad interesami czynności wzrokowej; ale znaczyłoby to rzec się pojęcia zmiany „przy-

<sup>1)</sup> O tej homologii włosów i zębów ob. Brandt, *Ueber... eine mutmassliche Homologie der Haare und Zähne (Biol. Centralblatt tom. XVIII 1898)*, zwłaszcza str. 262 i nast.

padkowej". W rzeczywistości te dwa znaczenia słowa „współczynność“ często krzyżują się w umyśle biologa, tak samo jak znaczenia terminu „przystosowanie“. A to pomieszanie jest niemal uprawnione w botanice, t. j. tam właśnie, gdzie teoria kształtowania się gatunków drogą nagłych przemian opiera się na najsilniejszej eksperymentalnej podstawie. W istocie, u roślin czynność bynajmniej nie wiąże się tak ściśle z kształtem, jak u zwierzęcia. Głębokie różnice morfologiczne, jak np. zmiana kształtu liści, nie wywierają dostrzegalnego wpływu na spełnianie czynności, a więc nie wymagają całego systemu dodatkowych przekształceń, aby roślina pozostała zdolną do życia. Ale inaczej jest u zwierzęcia, zwłaszcza jeżeli się rozpatruje taki organ, jak oko, o nader złożonej budowie i zarazem nader delikatnym funkcjonowaniu. Tutaj nie uda się utożsamić zmian, poprostu tylko solidarnych, ze zmianami, które prócz tego dopełniają się nawzajem. Oba znaczenia wyrazu „współczynność“ muszą być starannie rozróżnione: popełniłoby się prawdziwy błąd logiczny, gdyby się jedno z nich przyjmowało w przesłankach rozumowania, drugie zaś we wniosku. A jednak to właśnie czyni ten, kto odwołuje się do zasady współczynności w wyjaśnianiu szczegółów, aby zdać sprawę z dopełniających się zmian, a następnie mówi o współczynności wogóle tak, jak gdyby była ona jakimkolwiek, dowolnym zbiorem zmian, wywołanym przez jakąkolwiek, dowolną zmianę zarodka. Zaczyna się od używania pojęcia współczynności w potocznej nauce tak, jak mógłby to czynić obrońca celowości; mówi się, że to jest poprostu wygodny sposób wyrażania, że się go poprawi i wróci do czystego mechanizmu, gdy będzie chodziło o wyjaśnienie natury zasad, gdy od nauki przejdzie się do filozofii. Istotnie, wraca się wtedy do mechanizmu, ale pod warunkiem, że wyraz „współczynność“ zostanie wzięty w nowym znaczeniu, które już nie jest odpowiedniem do wyjaśnienia szczegółów.

Krótko mówiąc, jeżeli przypadkowe zmiany, warunkujące ewolucję, są zmianami nieznacznymi, trzeba się odwołać do dobrego ducha—ducha przyszytego gatunku—by zachował i dodał te zmiany, gdyż dobór nie podejmie się tego. Jeżeli, z drugiej strony, przypadkowe zmiany są nagłe, dawna czynność będzie wykonywana w dalszym ciągu, lub też nowa czynność zastąpi ją tylko o tyle, o ile wszystkie zmiany, które razem zajądą, będą się dopełniały

ze względu na spełnianie jednej i tej samej działalności znowu trzeba będzie uciec się do dobrego ducha, tym razem, aby otrzymać *zbieżność* współczesnych zmian, jak poprzednio w celu zapewnienia *ciągłości kierunku* zmian następczych. Ani w jednym, ani w drugim wypadku równoległy rozwój złożonych jednakowych narządów na niezależnych liniach ewolucji nie może zależeć od prostego nagromadzenia przypadkowych zmian. Przejdźmy więc do drugiej z dwóch wielkich hipotez, które mieliśmy zbadać. Przypuścimy, że zmiany nie są już wynikiem przyczyn przypadkowych i wewnętrznych, lecz—bezpośredniego wpływu zewnętrznych warunków. Zobaczmy, jak przystąpionoby wtedy do zdania sprawy z podobieństwa budowy oka w szeregach, niezależnych z filogenetycznego punktu widzenia.

Chociaż mięczaki i kręgowce rozwinęły się osobno, jedne i drugie pozostawały wystawione na wpływ światła. Światło zaś jest przyczyną, wywołującą określone skutki. Nieprawdopodobnym jest bezwątpienia, aby oko kręgowców i oko mięczaków utworzyły się przez szereg zmian, powstałych dzięki prostemu przypadkowi. W przypuszczeniu, że światło działa wtedy jako narzędzie doboru, pozwalając przetrwać tylko zmianom pożytecznym, niema żadnego prawdopodobieństwa, aby gra przypadku, nawet tak dozorowana z zewnątrz, doprowadzała w obu razach do tego samego ugrupowania pierwiastków, podporządkowanych sobie w ten sam sposób. Inaczej jednak przedstawiałaby się kwestya w przypuszczeniu, że światło działa wprost na materię organiczną, przekształcając jej budowę, dostosowując ją niejako do swej własnej postaci. Podobieństwo obu skutków tłumaczyłoby się tym razem poprostu przez tożsamość przyczyny. Oko, coraz bardziej złożone, byłoby jak gdyby coraz głębszym odciskiem światła w materii, która, jako organiczna, posiada *sui generis* zdolność do jego przyjmowania.

Czy jednak organiczna budowa może być z odciskiem porównywana? Zaznaczyliśmy już dwuznaczność terminu „przystosowanie“. Co innego stopniowo rosnąca złożoność kształtu, dopasowującego się coraz dokładniej do modelu warunków zewnętrznych, co innego zaś—coraz bardziej złożona budowa narzędzia, które wyciąga z tych warunków coraz większą korzyść. W pierwszym wypadku materia tylko przyjmuje odcisk, w drugim zaś reaguje czynnie, rozwiązuje pewne zadanie. Z tych dwóch

znaczeń wyrazu oczywiście używa się drugiego, gdy się mówi, że oko coraz lepiej dostosowywało się do wpływu światła. Ale mniej lub więcej nieświadomie przechodzi się od drugiego znaczenia do pierwszego, i biologia czy sto mechanistyczna będzie usiłowała utożsamić bierne przystosowanie materii bezwładnej, ulegającej wpływowi środowiska, z czynnym przystosowaniem ustroju, który z tego wpływu w odpowiedni sposób korzysta. Przyznajemy zresztą, że sama przyroda zdaje się zapraszać nasz umysł do pomieszczenia tych dwóch rodzajów przystosowania, gdyż zaczyna zwykle od przystosowania biernego tam, gdzie później ma zbudować mechanizm, który będzie czynnie reagował. Tak więc w tym wypadku, który nas zajmuje, nie da się zaprzeczyć, iż pierwszy zaczątek oka znajduje się w plamce wzrokowej niższych ustrojów: ta plamka doskonale mogła zostać wytworzona fizycznie, przez samo działanie światła, a z drugiej strony wykryto mnóstwo szczebli pośrednich pomiędzy prostą plamką wzrokową, a okiem tak złożonym, jak u kręgowców. Ale stąd, że przejście od jednej rzeczy do drugiej jest stopniowe, nie wynika, aby te rzeczy były takie same w swej istocie. Stąd, że mówca wprzód przejmuje namiętności swych słuchaczy, aby następnie niemi owoładnąć, nikt nie wyciągnie wniosku, że *dać się powodować*, znaczy to samo co—*kierować*. Otóż materya żyjąca, o ile się zdaje, nie ma innego sposobu do wykorzystania warunków, prócz biernego przystosowania się do nich z początku: tam, gdzie ma ona objąć kierownictwo jakiegoś ruchu, zaczyna od przejęcia go. Życie postępuje drogą insynuacji. Mniejsza o to, że nam wskażą wszystkie szczeble pośrednie pomiędzy plamką wzrokową, a okiem; pomimo wszystko różnica między niemi pozostanie taka sama, jak między fotografią i aparatem fotograficznym. Fotografia bezwątpienia nagięła się potrochu do roli aparatu fotograficznego; czyż jednak światło samo, siła fizyczna, mogłoby wywołać to nagięcie i przemienić ślad, pozostawiony przez siebie, w maszynę, zdolną do korzystania z niego samego?

Zarzuca nam, że niesłusznie wprowadzamy względy użyteczności, że nie oko jest stworzone do widzenia, lecz my widzimy, ponieważ mamy oczy, że narząd jest tem, czem jest, a „użyteczność“ jest to wyraz, którym oznaczamy czynnościowe skutki budowy. Ale gdy mówię, że oko „korzysta“ ze światła, rozumiem przez to nie tyl-

ko fakt, iż oko zdolne jest do widzenia; mam na myśli stosunki nader ściśle, istniejące pomiędzy tym organem a przyrządem miejscowości. Siatkówka kręgowców przedłuża się w nerw optyczny, którego dalszym ciągiem są znów ośrodki mózgowie, związane z mechanizmami ruchowymi. Nasze oko korzysta ze światła pod tym względem, że pozwala nam wyzyskać, za pomocą ruchów reagujących, te przedmioty, które przedstawiają nam się, jako pożyteczne, a unikać tych, które, sądząc z ich wyglądu, uważamy za szkodliwe. Otóż bez trudu dowiodą mi, że, jeżeli światło wytworzyło fizycznie plamkę wzrokową, może ono również fizycznie uwarunkować ruchy pewnych ustrojów: np. wymoczki rzęsowate reagują na światło. Nikt jednakowoż nie będzie twierdził, że wpływ światła fizycznie spowodował ukształtowanie układu nerwów, układu mięśni, układu kości, które wszystkie u kręgowców łączą się w sposób ciągły z narządem widzenia. Coprawda, już wtedy, gdy się mówi o stopniowym ukształtowaniu oka, tembardziej zaś, gdy się rozpatruje oko w związku z tem wszystkim, co jest od niego nieodzielne, wprowadza się w grę zupełnie inne czynniki, niż bezpośrednie działanie światła. Domyślnie przypisuje się materii organicznej pewną zdolność *sui generis*, tajemniczą moc budowania nader złożonych maszyn, w celu korzystania z tej prostej pobudki, której wpływowi ona ulega.

Ale właśnie bez tego zwolennicy omawianej hipotezy chcą się obejść. Twierdzą, że fizyka i chemia dają nam klucz do wszystkiego. Znakomita praca Eimera jest pod tym względem nader pouczająca. Wiadomo, jak przenikliwego wysiłku dokonał ten biolog, aby dowieść, że przekształcenie, na skutek ciągłego wpływu czynników zewnętrznych, dokonywa się w pewnym, wyraźnie określonym kierunku, nie zaś tak, jak chciał Darwin, drogą zmian przypadkowych. Jego twierdzenie opiera się na obserwacjach nadzwyczaj zajmujących, których punktem wyjścia było badanie przebiegu zmiany ubarwienia skóry u niektórych jaszczurek. Z drugiej strony, dawne już doświadczenia Dorfmeistersa wykazują, że ta sama poczwarka, zależnie od tego, czy zostanie poddana działaniu zimna czy ciepła, rodzi dość odmienne motyle, które przez długi czas były uważane za niezależne gatunki, mianowicie *Vanessa levana* i *Vanessa prorsa*: temperatura pośrednia wytwarza pośrednią formę. Można by ze-

stawić z tymi faktami ważne przekształcenia, dające się zauważyć u małego skorupiaka, *Artemia salina*, gdy się powiększa lub zmniejsza słoność wody, w której żyje<sup>1)</sup>. W tych rozmaitych doświadczeniach czynnik zewnętrzny zdaje się istotnie zachowywać, jak przyczyna przekształcenia. Lecz w jakim znaczeniu należałoby tu pojmować wyraz „przyczyna“? Nie podejmując wyczerpującego rozbioru pojęcia przyczynowości, zwrócimy tylko uwagę, że zwykle miesza się trzy zupełnie odmienne znaczenia tego terminu. Przyczyna może działać przez *impuls*, przez *wyzwalanie* lub przez *rozwijanie*. Kula bilardowa, pchnięta na inną kulę, powoduje ruch tej ostatniej przez impuls. Iskra, wywołująca wybuch prochu, działa przez wyzwalanie. Stopniowe odkręcanie się sprężyny, obracającej fonograf, *rozwija* melodyę, zapisaną na wałku: jeżeli graną melodyę uważam za skutek, a odkręcanie się sprężyny za przyczynę, to powiem, że przyczyna działa tu przez rozwijanie. Te trzy wypadki różnią się większą lub mniejszą solidarnością między przyczyną i skutkiem. W pierwszym, ilość i jakość skutku zmieniają się wraz z ilością i jakością przyczyny. W drugim, ani jakość, ani ilość skutku nie zmieniają się wraz z jakością i ilością przyczyny; skutek jest niezmienny. W trzecim wreszcie ilość skutku zależy od ilości przyczyny, lecz przyczyna nie wpływa na jakość skutku: im dłużej będzie się obracał wałek pod działaniem sprężyny, tem większą część melodię będę słyszał, ale rodzaj słyszanej melodię, lub tej jej części, którą słyszę, nie zależy od działania sprężyny. W rzeczywistości tylko w pierwszym wypadku przyczyna tłumaczy skutek: w obu pozostałych skutek jest mniej więcej dany z góry, i poprzedzający go fakt, do którego się odwołujemy, jest raczej sposobnością, niż przyczyną jego pojawienia się,—coprawda, w rozmaitym stopniu. Otóż, czy wyraz „przyczyna“ jest wzięty w pierwszym znaczeniu, gdy się mówi, że słoność wody jest przyczyną przemian *Artemii*, albo że stopień temperatury warunkuje barwę i rysunek skrzydeł, jakie przybierze pewna poczwarka, stając się motylem? Oczywiście nie: przyczynowość ma tutaj znaczenie pośrednie pomiędzy rozwijaniem i wyzwalaniem. Tak właśnie poj-

<sup>1)</sup> O ile się zdaje zresztą, z ostatnich obserwacji wynika, że przekształcenie *Artemii* jest zjawiskiem bardziej złożonym, niż sądzono pierwotnie. Ob. w tej kwestyi: Samter i Heymons, *Die Variation bei Artemia Salina (Anhang zu den Abhandlungen der k. preussischen Akad. der Wissenschaften, 1902)*.

muje ją zresztą Eimer, gdy mówi o „kalejdoskopowym“ charakterze zmian<sup>1)</sup> lub gdy powiada, że zmiany materii organicznej zachodzą w określonym kierunku, podobnie jak materia nieorganiczna w określonych kierunkach się krystalizuje.<sup>2)</sup> Można też zgodzić się z nim, ściśle biorąc, że jest to proces czysto fizyko-chemiczny, gdy chodzi o zmiany zabarwienia skóry. Lecz jeśli się rozszerzy ten sposób wyjaśnienia na takie wypadki, jak stopniowe kształtowanie oka kręgowców, trzeba będzie przypuścić, że fizyko-chemia ustroju jest tutaj tego rodzaju, iż wpływ światła kazał jej zbudować postępujący szereg narządów wzrokowych nadzwyczaj złożonych, a jednak zdolnych do widzenia i widzących coraz to lepiej.<sup>3)</sup> Cóż więcej powiedziałby najbardziej stanowczy zwolennik doktryny celowości, aby określić tę zupełnie swoistą fizyko-chemię? A czy położenie filozofii mechanistycznej nie stanie się jeszcze znacznie trudniejszym, gdy się zwróci jej uwagę na to, że jajko mięczaka nie może posiadać tego samego składu chemicznego, co jajko kręgowca, że substancja organiczna, która rozwinęła się w kierunku pierwszej z owych dwóch form, nie mogła być chemicznie identyczna z tą, która przybrała ów drugi kierunek, i że pomimo to, pod wpływem światła, ten sam narząd zbudował się w obu wypadkach?

Po głębszym namyśle okaże się coraz oczywiściej, jak takie wytwarzanie tego samego skutku przez dwa odmienne nagromadzenia olbrzymiej ilości drobnych przyczyn przeciwne jest zasadom, na które powołuje się filozofia mechanistyczna. Ześrodkowaliśmy cały wysiłek naszej dyskusji na przykładzie, zaczerpniętym z filogenezy. Ale ontogeneza dostarczyłaby nam faktów, niemniej przekonujących. Co chwila, w naszych oczach, u gatunków, czasem zbliżonych do siebie, przyroda dochodzi do jednakowych rezultatów za pomocą zupełnie odmiennych przebiegów embryogenicznych. Obserwacje „heteroblastyi” stały się częste w ostatnich latach<sup>4)</sup>, i trzeba było

<sup>1)</sup> Eimer, *Orthogenesis der Schmetterlinge*, Leipzig 1897, str. 24. Por. *Die Entstehung der Arten*, str. 53.

<sup>2)</sup> Eimer, *Die Entstehung der Arten*, Jena 1888, str. 25.

<sup>3)</sup> Eimer. Tamże, str. 165 i nast.

<sup>4)</sup> Salensky, *Heteroblastie (Proc. of the fourth international Congress of Zoology, London, 1899, str. 111—118.* Salensky stworzył to słowo dla oznaczenia wypadków, w których na tych samych punktach, u zwierząt spokrewnionych ze sobą, tworzą się równoważne organy, których embryologiczne pochodzenie jest jednak różne.

zrzec się klasycznej niemal teorii specyficznej odrębności listków zarodkowych. Trzymając się raz jeszcze naszego porównania między okiem kręgowca i okiem mięczaka, zwrócimy uwagę, że siatkówka kręgowców jest wytworzona przez uchyłek pęcherzyka mózgowego zarodka. Jest to prawdziwy ośrodek nerwowy, przeniesiony ku obwodowi. Przeciwnie, u mięczaków siatkówka pochodzi z ektodermy bezpośrednio, a nie uboczną drogą, za pośrednictwem mózgu embryonu. Zupełnie odmienne ewolucyjne przebiegi doprowadzają tedy u człowieka i u przegrzebka do rozwoju takiej samej siatkówki. Lecz, nawet nie uciekając się do porównywania dwóch, tak oddalonych od siebie, ustrojów, doszłoby się do takiego samego wniosku, badając w jednym i tym samym ustroju pewne, nader ciekawe, fakty regeneracji. Jeżeli się wyłuszczy soczewkę Trytona, jest się świadkiem regeneracji soczewki przez tęczęwkę<sup>1)</sup>. Otóż soczewka pierwotna utworzyła się kosztem ektodermy, gdy tymczasem tęczęwka jest mezodermicznego pochodzenia. Co więcej, jeżeli u Salamandry plamistej (*Salamandra maculata*) wyjmie się soczewkę, zachowując tęczęwkę, regeneracja soczewki dokonywa się jeszcze przez górną część tęczęwki, ale jeżeli sama ta górna część tęczęwki zostanie usunięta, wówczas regeneracja rozpoczyna się w dolnym, czyli siatkówkowym pokładzie pozostałej części<sup>2)</sup>. Tak więc części, rozmaicie położone, rozmaicie utworzone, spełniające w czasie normalnym odmienne czynności, są zdolne do wykonywania tych samych zastępstw i do wyrabiania, gdy potrzeba, tych samych części maszyny. Mamy więc tu naprawdę ten sam skutek, wywołany przez różne kombinacje przyczyn.

Dobrowolnie czy nie, trzeba będzie przywołać na pomoc jakąś wewnętrzną zasadę kierowniczą, aby otrzymać tę zbieżność skutków. Możliwość podobnej zbieżności nie jest widoczną ani w darwinistycznym, a zwłaszcza neo-darwinistycznym założeniu przypadkowych, nieznacznych zmian, ani w hipotezie zmian przypadkowych nagłych, ani nawet w teorii, przypisującej ewolucji różnych organów określone kierunki, wynikające jakoby z me-

---

<sup>1)</sup> Wolff. *Die Regeneration der Urodelenlinse* (*Arch. f. Entwicklungsmechanik*, 1, 1895, str. 380 i nast.).

<sup>2)</sup> Fischel, *Ueber die Regeneration der Linse* (*Anat. Anzeiger*, XIV, 1898, str. 373—380).

chanicznego współdziałania sił zewnętrznych i sił wewnętrznych. Przejdźmy więc do jedynej z obecnych form ewolucjonizmu, o jakiej pozostaje nam jeszcze do pomówienia, mianowicie do neo-lamarckizmu.

Wiadomo, że Lamarck przypisywał istocie żyjącej władzę zmieniania się na skutek użytkowania lub nieużytkowania swych narządów, a również możliwość przekazywania potomkom tak nabytej zmiany. Dokoła doktryny tego samego rodzaju skupia się dziś pewna liczba biologów. Zmiana, doprowadzająca do wytworzenia pewnego nowego gatunku, nie jest zmianą przypadkową, zawartą już w samym zarodku. Nie jest również rządzona przez determinizm *sui generis*, któryby rozwijał wyznaczone cechy w wyznaczonym kierunku, niezależnie od wszelkich względów użyteczności. Rodzi się ona z samego wysiłku istoty żyjącej, by dostosować się do warunków, w których żyć musi. Ten wysiłek zresztą mógłby być tylko mechanicznym ćwiczeniem pewnych narządów, wywołanym mechanicznie przez nacisk zewnętrznych okoliczności. Ale mógłby on również wskazywać na świadomość i wolę, i właśnie w tym ostatnim znaczeniu zdaje się go pojmować jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tej doktryny, amerykański przyrodnik Cope<sup>3)</sup>. Neo-lamarckizm jest więc jedyną z pośród wszystkich obecnych form ewolucjonizmu, która jest zdolna do przyjęcia wewnętrznej i psychologicznej zasady rozwoju, chociaż niekoniecznie odwołuje się do niej. Jest to też jedyna forma ewolucjonizmu, która, według nas, zdaje sprawę z ukształtowania jednakowych złożonych narządów na niezależnych liniach rozwoju. Istotnie, łatwo pojąć, że ten sam wysiłek, dążący do wykorzystania tych samych okoliczności, prowadzi do tego samego rezultatu, zwłaszcza jeżeli problemat, postawiony przez okoliczności zewnętrzne, należy do tych, które dopuszczają tylko jedno rozwiązanie. Pozostaje tylko pytanie, czy termin „wysiłek” nie powinien być wzięty w znaczeniu jeszcze głębszym, jeszcze bardziej psychologicznym, niż przypuszcza jakikolwiek neo-lamarckista.

Co innego bowiem prosta zmiana wielkości, co innego zmiana formy. Że organ może się wzmacniać

---

<sup>3)</sup> Cope, *The Origin of the fittest*, 1887; *The primary factors of organic evolution*, 1896.

i wzrastać przez ćwiczenie, temu nikt nie zaprzeczy. Ale stąd jeszcze daleko do stopniowego rozwoju takiego oka, jak u mięczaków i kręgowców. Jeżeli skutek ten zostanie przypisany dłuższemu, przyjmowanemu biernie, wpływowi światła, powraca się do twierdzenia, któreśmy przed chwilą poddali krytyce. Jeżeli zaś, przeciwnie, ktoś odwołuje się istotnie do wewnętrznej działalności, wtedy chodzi o coś zupełnie innego, niż to, co zwykle nazywamy wysiłkiem, gdyż wysiłek nigdy w naszej obecności nie wytworzył najmniejszej komplikacji narządu, a jednak trzeba było olbrzymiej ilości tych komplikacji, zdumiewająco podporządkowanych sobie nawzajem, aby przejść od plamki wzrokowej wymoczka do oka kręgowca. Przyjmijmy jednak takie pojęcie ewolucyjnego procesu dla zwierząt: jak rozciągnąć je na rośliny? Tutaj zmiany kształtu, zdaje się, nie wymagają, ani też nie pociągają za sobą zawsze zmian czynnościowych, a jeżeli przyczyną zmiany jest rodzaju psychologicznego, trudno nazwać ją jeszcze wysiłkiem, chyba że się szczególnie rozszerzy znaczenie tego wyrazu. Naprawdę zaś trzeba tu sięgnąć poza wysiłek nawet i szukać głębszej przyczyny.

Trzeba to zwłaszcza uczynić, jak sądzimy, o ile się chce dojść przyczyny zmian, regularnie dziedziczonych. Nie będziemy tu wchodzić w szczegóły sporów, dotyczących możliwości przenoszenia cech nabytych; tembardziej zaś nie chcielibyśmy zbyt wyraźnie zajmować stanowiska w kwestyi, która nie wchodzi w zakres naszej kompetencji. Nie możemy jednak pominąć jej zupełnie. Nigdzie nie daje się uczuć wyraźniej, niż tu, że filozofowie nie mogą ograniczać się dziś do mglistych ogólników, lecz obowiązani są iść w ślad za uczonymi w szczegółach doświadczeń i dyskutować wraz z nimi nad ich wynikami. Gdyby Spencer był zaczął od postawienia sobie zagadnienia dziedziczności cech nabytych, jego ewolucjonizm przybrałby bezwątpienia zupełnie inną postać. Jeżeli (jak wydaje nam się prawdopodobnem) przyzwyczajenie, nabyte przez jednostkę, tylko w nader wyjątkowych wypadkach udziela się jej następcom, cała psychologia Spencera musi być przerobioną, znaczna część jego filozofii upada. Powiedzmy więc, jak się to zagadnienie przedstawia, i w jakim kierunku, naszym zdaniem, można szukać jego rozwiązania.

Możliwość przenoszenia cech nabytych, przyjmowana najprzód, jak dogmat, później była zaprzeczana niemniej

dogmatycznie, dla względów, zaczerpniętych *a priori* z przypuszczalnej natury komórek zarodkowych. Wiadomo, jak Weismann został doprowadzony przez swą hipotezę ciągłości plazmy zarodkowej do rozważania komórek zarodkowych — jajek i plemników — jako prawie niezależnych od komórek somatycznych. Wychodząc stąd, twierdzono, i wielu twierdzi jeszcze, jakoby dziedziczne przekazywanie cechy nabytej było czemś, nie dającym się pomyśleć. Gdyby jednak wypadkiem doświadczenie pokazało, że cechy nabyte mogą być przekazywane, dowiodłoby ono tem samem, że plazma zarodkowa nie jest tak niezależna, jak mówią, od somatycznego środowiska, i przekazywanie cech nabytych *ipso facto* dałoby się pomyśleć: znaczy to, innemi słowy, że możliwość lub niemożność pomyślenia nie mają nic do czynienia w podobnej sprawie i że kwestya zależy tylko od doświadczenia. Lecz tu właśnie rozpoczyna się trudność. Cechy nabyte, o których mowa, są najczęściej przyzwyczajeniami lub skutkami przyzwyczajień. Rzadko zaś zdarza się, aby u podstawy nabytego przyzwyczajenia nie istniała przyrodzona zdolność. Wskutek tego można sobie zawsze zadać pytanie, czy przekazaniem zostało istotnie przyzwyczajenie, nabyte przez część somatyczną osobnika, czy też raczej wrodzona zdolność, poprzedzająca nabyte przyzwyczajenie: ta zdolność pozostawałaby zawarta w komórkach zarodkowych, które osobnik nosi w sobie, tak samo, jak była już zawarta w osobniku, a więc i w jego zarodku. Tak np. nic nie dowodzi, aby kret oślepl, ponieważ nabrał przyzwyczajenia do życia pod ziemią; może właśnie dlatego, że jego oczy zanikały, musiał on skazać się na życie podziemne<sup>1</sup>). W tym wypadku dążność do utraty wzroku przenosiłaby się z części zarodkowej na część zarodkową, gdy tymczasem część somatyczna samego kreta nicby nie zyskiwała ani traciła. Stąd, że syn nauczyciela fechtunku stał się doskonałym fechtmistrem dużo wcześniej, niż ojciec, nie można wnioskować, że przyzwyczajenie rodzica przeniosło się na dziecko: niektóre przyrodzone, a wzrastające usposobienia mogły bowiem przejść z plazmy zarodkowej, która wytworzyła ojca, na plazmę zarodkową, która wytworzyła syna, zwiększyć się w drodze na skutek

<sup>1</sup>) Cuénot, *La nouvelle théorie transformiste* (Revue générale des sciences, 1894). Por. Morgan, *Evolution and adaptation*, London, 1903, str. 357.

pierwotnego rozmachu, i zapewnić synowi większą zręczność, niż ojcu, nie oglądając się niejako na to, co ojciec robił. Tak samo w wielu przykładach, zaczerpniętych ze stopniowego osvajania zwierząt: trudno wiedzieć, czy bywa tu przenoszone nabyte przyzwyczajenie, czy też raczej pewna przyrodzona dążność, ta właśnie, dzięki której do oswojenia wybrany został taki lub inny poszczególny gatunek, lub niektóre z jego przedstawicieli. Naprawdę, gdy się wykluczy wszystkie wypadki wątpliwe, wszystkie fakty, mogące uleść kilku różnym tłumaczeniom, wtedy jako bezwzględnie niewątpliwe przykłady nabytych i przekazanych właściwości pozostają tylko słynne doświadczenia Brown—Séquard'a, powtórzone i potwierdzone zresztą przez różnych fizyologów<sup>1)</sup>. Przecinając u świnek morskich młecz pacierzowy lub nerw kulszowy, Brown—Séquard wytwarzał u nich stan epileptyczny, który przekazywały one swym potomkom. Uszkodzenia tego samego nerwu kulszowego, odnogi mózdkowej dolnej, i t. d. wywoływały u świnki morskiej różne zaburzenia, które jej potomstwo mogło dziedziczyć, czasem w dość odmiennej postaci: egzoftalmia, utrata palców u nóg, i t. d.—Ale nie jest dowiedzione, że w tych różnych wypadkach dziedzicznego przenoszenia istniał prawdziwy wpływ części somatycznej zwierzęcia na jego część zarodkową. Już Weisman zarzucał, że operacja Brown—Séquard'a mogła być wprowadzać w ciało świnki morskiej pewne specjalne mikroby, które znajdowały sobie środowisko odżywcze w tkankach nerwowych i przenosiły chorobę, przenikając do elementów płciowych<sup>2)</sup>. Ten zarzut został usunięty przez samego Brown—Séquard'a<sup>3)</sup>; możnaby jednak postawić inny, prawdopodobniejszy. W istocie, z doświadczeń Voisin'a i Peron'a wynika, że po napadach epilepsji następuje wydzielenie ciała trującego, zdolnego do wywołania przez zastrzyknięcie napadów padaczkowych u zwierząt<sup>4)</sup>. Może zaburzenia odżywcze, następujące po

<sup>1)</sup> Brown—Séquard, *Nouvelles recherches sur l'épilepsie due à certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens* (*Arch. de physiologie*, tom II, 1869, str. 211, 422 i 497).

<sup>2)</sup> Weismann, *Aufsätze über Vererbung*, Jena, 1892, str. 336—378, a również *Vorträge über Deszendenztheorie*, Jena, 1902, t. II, str. 76.

<sup>3)</sup> Brown—Séquard, *Hérédité d'une affection due à une cause accidentelle* (*Arch. de physiologie*, 1892, str. 636 i nast.).

<sup>4)</sup> Voisin et Peron, *Recherches sur la toxicité urinaire chez les épileptiques* (*Archives de neurologie*, t. XXIV, 1892 i XXV, 1893). Por. pracę Voisin'a, *L'épilepsie*, Paryż, 1897, str. 125—133.

uszkodzeniach nerwowych, które Brown-Séquard wywoływał, wyrażają się właśnie w wytwarzaniu tej trucizny, wywołującej padaczkę. W tym wypadku toksyna przechodziłaby ze świnki morskiej na jej plemnik lub jajko, i powodowałaby w rozwoju embryonu ogólne zaburzenie, które jednak mogłoby mieć widzialne skutki tylko w tym lub innym poszczególnym punkcie rozwiniętego już ustroju. Działoby się tutaj coś podobnego, jak w doświadczeniach Charrin'a, Delamare'a i Moussu. Świnki morskie w stanie ciąży, którym niszczone część wątroby lub nerkę, przenosiły to uszkodzenie na swe potomstwo, prosto dlatego, że zniszczenie organu matki wytworzyło swoiste „cytotoksyny“, które działały na odpowiedni narząd płodu<sup>1)</sup>. Prawda, że w tych doświadczeniach, jak zresztą w dawniejszej obserwacji tych samych fizyologów<sup>2)</sup>, toksyny wpływają na płód już ukształtowany. Ale inne poszukiwania Charrin'a doprowadziły do wykazania, że ten sam skutek może być wywołany, na podobnej drodze, w plemnikach i w jajkach<sup>3)</sup>. Wogóle więc dziedziczność nabytej właściwości w doświadczeniach Brown-Séquarda mogłaby się tłumaczyć przez zatrucie zarodka. Uszkodzenie, choćby się wydawało jaknajlepiej umiejscowionem, przenosiłoby się przez taki sam przebieg, jak np. piętno alkoholiczne. Ale czy nie dzieje się tak samo z wszelką nabytą właściwością, która dziedziczna się staje?

Jest bowiem jeden punkt, na który zgadzają się zarówno ci, którzy uznają, jako też ci, którzy przeczą przenoszeniu się cech nabytych: mianowicie, że niektóre wpływy, jak np. wpływ alkoholu, mogą być wywierane jednocześnie na żyjącą istotę i na zawartą w niej plazmę rozrodczą. W podobnym wypadku istnieje dziedziczność pewnego piętna, i wszystko zachodzi tak, *jak gdyby* część somatyczna rodzica oddziaływała na jego część zarodkową, chociaż w rzeczywistości część somatyczna i zarodkowa prosto uległy obie działaniu jednej i tej samej przyczyny. Stwierdziwszy to, przyjmijmy, że komórki soma-

<sup>1)</sup> Charrin, Delamare et Moussu, *Transmission expérimentale aux descendants de lésion, développées chez les ascendants* (C. R. de l'Ac. des sciences, CXXXV, 1902, str. 191) Por. Morgan, *Evolution and adaptation*, str. 257, i Delage, *L'hérédité*, 2, wyd., str. 288.

<sup>2)</sup> Charrin et Delamare, *Hérédité cellulaire* (C. R. de l'Ac. des sciences, t. CXXXIII, 1901, str. 69—71).

<sup>3)</sup> Charrin, *L'hérédité pathologique* (*Revue générale des sciences*, 15 stycznia 1896).

tyczne mogą wpływać na zarodkowe, tak, jak wierzą ci, którzy uważają, iż cechy nabyte mogą być przenoszone. Czyż nie jest najnaturalniejszym przypuszczenie, że w tym drugim wypadku będzie się działo to samo, co w pierwszym, i że prostym skutkiem tego wpływu ciała będzie *ogólna* zmiana plazmy rozrodczej? Gdyby tak było, wówczas wyjątkowo tylko, i niejako przez przypadek, zmiana byłaby taką samą u potomka, jak u rodzica. Działoby się tu coś podobnego, jak w dziedziczeniu piętna alkoholicznego; to ostatnie przechodzi bezwątpienia z ojca na dzieci, ale u każdego z dzieci może przybrać inną postać, i u żadnego nie być podobnym do tego, czem było u ojca. Nazwijmy C zmianę, zaszłą w plazmie; C może być zresztą dodatniem lub ujemnem, t. j. wyobrażać zysk lub stratę pewnych substancyi. Skutek tylko wtedy dokładnie odtworzy swą przyczynę, zmiana komórek rozrodczych, wywołana przez pewną zmianę pewnej części ciała, tylko wtedy wywoła tę samą zmianę tej samej części kształtującego się nowego ustroju, jeżeli wszystkie inne rodzące się części tego ostatniego będą się cieszyły pewnego rodzaju odpornością w stosunku do C: ta sama część będzie wówczas zmieniona w nowym ustroju, ponieważ kształtowanie się tej części samo tylko okaże się wrażliwym na nowy wpływ; przytem zaś będzie ona mogła być zmieniona w zupełnie innym kierunku, niż odpowiednia część ustroju rodzicielskiego.

Zaproponowalibyśmy więc wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy dziedzicznością *odchylenia*, a dziedzicznością *cechy*. Osobnik, nabywający cechę nową, *odchyła się* przez to od postaci, którą miał, i którąby odtworzyły, rozwijając się, zawarte w nim zarodki, lub częściej pół-zarodki. Jeżeli ta zmiana nie prowadzi za sobą wytworzenia substancyi, zdolnych do zmienienia plazmy rozrodczej, lub do ogólnego pogorszenia odżywiania, któreby mogło pozabawić plazmę rozrodczą niektórych jej pierwiastków, nie będzie ona miała żadnego wpływu na potomstwo osobnika. Bezwątpienia, to właśnie przytrafia się najczęściej. Jeżeli zaś, przeciwnie, ma ona jakiś wpływ, to prawdopodobnie za pośrednictwem zmiany chemicznej, którą powoduje w plazmie rozrodczej: ta zmiana chemiczna może wyjątkowo sprowadzić znów pierwotną modyfikację w ustroju, który rozwinie się z zarodka, lecz jest takie same, a nawet większe prawdopodobieństwo, że spowoduje ono co innego. W tym ostatnim wypadku ustrój splotzony

odchyli się może od typu normalnego *o tyleż*, co ustrój rodzicielski, lecz odchyli się *inaczej*. Odziedziczy on odchylenie, nie zaś cechę. Wogóle więc przyzwyczajenia, nabyte przez osobnika, nie znajdują prawdopodobnie żadnego oddźwięku w jego potomstwie; a jeżeli znajdują, modyfikacja, zachodząca u potomków, może nie posiadać żadnego widocznego podobieństwa ze zmianą pierwotną. Taka hipoteza przynajmniej wydaje się nam najprawdopodobniejszą. W każdym razie, w braku dowodów przeciwnych, i dopóki nie zostaną wykonane stanowcze doświadczenia, których żąda jeden z wybitnych biologów<sup>1)</sup>, musimy się opierać na obecnych wynikach obserwacji. Otóż, jeżeli nawet wytłumaczymy te wyniki jaknajkorzystniej dla teorii przenoszenia cech nabytych—jeżeli przypuścimy, że domniemana cecha nabyta nie jest w większości wypadków mniej lub więcej spóźnionym rezerwem cechy wrodzonej,—fakty dowodzą nam, że dziedziczne przeniesienie jest wyjątkiem, nie zaś regułą. Jakże oczekiwać od niego, aby rozwinęło taki narząd, jak oko? Gdy się pomyśli o olbrzymiej ilości zmian, wszystkich zwróconych w tym samym kierunku, które, jak należy przypuścić, nagromadzały się jedne na drugich, aby przejść od plamki wzrokowej wymoczek do oka mięczaka i kręgowca, powstaje pytanie, jak mogła kiedykolwiek taka dziedziczność, jaką znamy z obserwacji, spowodować to nagromadzenie różnic, nawet w przypuszczeniu, że indywidualne wysiłki były w stanie wytworzyć każdą z nich z osobna? To znaczy, że neo-lamarkizm, tak samo jak pozostałe formy ewolucjonizmu, wydaje nam się niezdolnym do rozwiązania zagadnienia.

Poddając w ten sposób różnorodne współczesne formy ewolucjonizmu wspólnej próbie, wykazując, że wszystkie one natrafiają na tę samą nieprzezwyciężoną trudność, nie mamy bynajmniej zamiaru odrzucenia ich wszystkich bezwzględnie. Przeciwnie, każda z nich, oparta na pokaźnej ilości faktów, musi być prawdziwa na swój sposób. Każda z nich musi odpowiadać pewnemu oznaczonemu punktowi zapatrywania na proces ewolucyjny. Być może zresztą, że na to, aby jakaś teoria była nauką, t. j. aby nadawała ściśle określony kierunek szczegółowym poszukiwaniom, powinna ona trwać wyłącznie na pewnym odrębnym punkcie widzenia. Ale rze-

<sup>1)</sup> Giard, *Controverses transformistes*, Paris, 1904.

czywistość, której pewną tylko stroną odzwierciedla każda z tych teorii, musi być szersza od nich wszystkich. A ta rzeczywistość jest właściwym przedmiotem filozofii, która nie potrzebuje się naginać do wymagań naukowej ścisłości, ponieważ jej nie chodzi o żadne zastosowanie. Wskażmy więc w kilku słowach, co pozytywnego, według nas, przynosi każda z trzech wielkich współczesnych form ewolucjonizmu dla rozstrzygnięcia zagadnienia, co każda z nich zostawia na uboczu, i do jakiego wspólnego punktu, naszym zdaniem, należałoby skierować ten potrójny wysiłek, aby otrzymać szersze, choć przez to samo bardziej nieokreślone, pojęcie przebiegu ewolucyjnego.

Neo-darwiniści, jak sądzimy, mają prawdopodobnie słuszną, gdy twierdzą, że istotnymi przyczynami zmienności są różnice, tkwiące w zarodku, który osobnik nosi w sobie, a nie postępowanie tego osobnika w ciągu jego życia. Ale trudno nam iść za tymi biologami, gdy uważają oni różnice, tkwiące w zarodku, za czysto przypadkowe i indywidualne. Nie możemy się pozbyć przekonania, że te różnice są rozwinięciem jakiegoś impulsu, który przechodzi od zarodka do zarodka po przez osobniki, że wskutek tego nie są one czysto przypadkowe, i że mogą najzupełniej pojawiać się jednocześnie, w tej samej postaci, u wszystkich, albo przynajmniej u pewnej liczby przedstawicieli tego samego gatunku. Już zresztą teoria *mutacji* głęboko przekształca darwinizm na tym punkcie. Twierdzi owa, że w pewnej danej chwili, po upływie długiego okresu, gatunek cały zostaje ogarnięty przez dążność do przemiany. A więc *dążność do przemiany* nie jest przypadkowa. Przypadkową, to prawda, byłaby sama przemiana, ponieważ, według De Vries'a, u różnych przedstawicieli gatunku mutacja działa w różnych kierunkach. Ale przedewszystkiem trzeba będzie zbadać, czy ta teoria się potwierdza na wielu innych gatunkach roślinnych (De Vries sprawdził ją tylko na *Oenothera Lamarckiana*<sup>1)</sup>, następnie zaś nie jest niemożliwe, jak to dalej wytłumaczymy, że udział przypadku w przemianie roślin jest znacznie większy, niż w przemianie zwierząt, dlatego, że w świecie roślinnym czyn-

---

<sup>1)</sup> Kilka analogicznych faktów zostało jednak wskazane, zawsze w świecie roślinnym. Obacz Blaringhem, *La notion d'espèce et la théorie de la mutation* (*Année psychologique*, t. XII, 1906, str. 95 i nast.) i De Vries, *Species and Varieties*, str. 655.

ność nie jest tak ściśle zależna od kształtu. Jakkolwiek bądź, neo-darwiniści zaczynają uznawać, że okresy mutacji są oznaczone. Kierunek mutacji mógłby więc być również oznaczony, przynajmniej u zwierząt i przynajmniej w pewnej mierze, którą będziemy musieli wskazać.

Doszłoby się tym sposobem do hipotezy w tym rodzaju, jak Eimera, według której przemiany różnorodnych cech idą po sobie, z pokolenia w pokolenie, w oznaczonych kierunkach. Ta hipoteza wydaje nam się możliwą do przyjęcia w tych granicach, jakie sam Eimer jej zakreśla. Pewnie, że ewolucja świata organicznego nie może być z góry wyznaczona w całości. Przeciwnie, przypuszczamy, że przejawia się w niej samorzutność życia w postaci ciągłej twórczości form, następujących po innych formach. Ale ta nieokreśloność nie może być zupełną: musi ona pozostawić określoności pewien udział. Naprzykład, taki narząd, jak oko, ukształtował się właśnie przez ciągłą przemianę w pewnym oznaczonym kierunku. A nawet nie widzimy, jak możnaby inaczej wytłomaczyć podobieństwo budowy oka u różnych gatunków, które nie mają bynajmniej tej samej historii. Rozchodzimy się z Eimerem tam, gdzie on twierdzi, że kombinacje przyczyn fizycznych i chemicznych wystarczają dla zapewnienia tego wyniku. Przeciwnie, usiłowaliśmy ustalić, właśnie na przykładzie oka, że, o ile tutaj ma miejsce „ortogeneza“, to znaczy, że jakaś psychologiczna przyczyna wchodzi w grę.

Właśnie do pewnej przyczyny o charakterze psychologicznym odwołali się niektórzy neo-lamarckiści. To jest naszym zdaniem, jeden z najsilniejszych punktów neo-lamarckizmu. Ale, jeżeli ta przyczyna jest tylko świadomym wysiłkiem osobnika, w takim razie będzie ona mogła działać jedynie w dość ograniczonej ilości wypadków; wywrze wpływ conajwyżej u zwierzęcia, nie zaś w świecie roślinnym. A nawet u zwierzęcia będzie ona działała tylko na punkty, bezpośrednio lub pośrednio podległe wpływowi woli. Nawet tam wreszcie, gdzie działa, trudno sobie wyobrazić, jakim sposobem mogłaby osiągnąć zmianę tak głęboką, jak wzrost złożoności: conajwyżej dałoby się to pojąć wtedy, gdyby nabyte cechy przenosiły się regularnie i tym sposobem dodawały się do siebie; lecz to przenoszenie wydaje się raczej wyjątkiem niż regułą. Zmiana dziedziczna, o kierunku określonym, która nagromadza się stopniowo i składając sama z sobą, budując tym sposobem coraz bardziej złożoną maszynę, musi niewątpliwie wynikać z ja-

kiegoś rodzaju wysiłku, ale z wysiłku daleko głębszego, niż indywidualny, daleko bardziej niezależnego od okoliczności, wspólnego większości przedstawicieli tego samego gatunku, tkwiącego w zawartych w nich zarodkach raczej, aniżeli jedynie w ich własnej substancji, a więc takiego, który z pewnością zostanie przeniesiony na ich potomków.

Powracamy tym sposobem, po długim zboczeniu z drogi, do myśli, z której wyszliśmy,—myśli *pierwotnego rozmachu* życia, przechodzącego od jednego pokolenia zarodków do następnego za pośrednictwem ustrojów dojrzałych, które stanowią łącznik pomiędzy zarodkami. Ten rozmach, zachowując się na wszystkich liniach ewolucji, między które się rozdziela, jest najgłębszą przyczyną zmian, przynajmniej tych, które się regularnie przenoszą, dodają, tworzą nowe gatunki. Naogół, skoro gatunki zaczęły się rozchodzić, począwszy od pewnego wspólnego szczepu, zaznaczają one swą rozbieżność coraz wyraźniej w miarę, jak postępują naprzód w swej ewolucji. Jednakowoż na pewnych określonych punktach mogą, a nawet muszą rozwijać się tak samo, jeżeli się przyjmie hipotezę wspólnego rozmachu. To właśnie pozostaje nam do wykazania w sposób ściślejszy na tym samym przykładzie, któryśmy wybrali, mianowicie na kształtowaniu oka u mięczaków i u kręgowców. Myśl „pierwotnego rozmachu“ będzie mogła zresztą tym sposobem stać się jaśniejszą.

Dwie rzeczy zarówno uderzają w takim organie, jak oko: złożoność budowy i prostota czynności. Oko składa się z oddzielnych części, jako to: twardówka, rogówka, siatkówka, soczewka i t. d. W każdej z tych części możnaby rozróżnić nieskończoną ilość szczegółów. Że wspomnimy choćby tylko o siatkówce: wiadomo, iż zawiera ona trzy warstwy elementów nerwowych, ułożone jedna na drugiej,—komórki wielobiegunowe, komórki dwubiegunowe, komórki wzrokowe,—z których każda posiada własną indywidualność i stanowi niewątpliwie nader złożony ustrój: a jeszcze jest to tylko uproszczony schemat delikatnej budowy tej błonki. Maszyna oka jest więc złożona z nieskończonej ilości maszyn, które wszystkie są nadzwyczaj skomplikowane. A jednak widzenie jest faktem prostym. Skoro tylko oko się otworzy, widzenie dochodzi do skutku. Właśnie dlatego, że czynność tej nieskończonej złożonej maszyny jest prosta, najłżejsze roztargnienie przyrody przy jej budowie uniemożliwiłoby widzenie. Ten

to kontrast między złożonością narządu a jednością czynności zbija umysł z tropu.

Mechanistyczną będzie teorya, która każe nam być świadkami stopniowej budowy maszyny pod wpływem okoliczności zewnętrznych, wchodzących w grę bezpośrednio, przez oddziaływanie na tkanki, lub pośrednio, przez dobór najlepiej przystosowanych osobników. Lecz jakąkolwiek postać przybierze to twierdzenie, nawet w przypuszczeniu, że jest coś warte dla wytłomaczenia szczegółów części, nie rzuca ono żadnego światła na ich wzajemne ustosunkowanie.

Występuje więc naprzód teorya celowości. Mówi ona, że części zostały złożone według powziętego zgóry planu, z uwagi na pewien cel. Pod tym względem utożsamia ona pracę przyrody z pracą robotnika, który również postępuje drogą składania części, w celu urzeczywistnienia jakiejś myśli lub naśladowania jakiegoś wzoru. Słusznie więc mechanizm wymawiać będzie finalizmowi antropomorficzny jego charakter. Nie spostrzega on jednak, że sam postępuje według tej samej metody, okrajając ją poprostu. Bezwątpienia wykreślił on cel dążeń lub wzór idealny. Lecz on również chce, aby natura pracowała tak, jak ludzki robotnik, t. j. składając części. Prosty rzut oka na rozwój embryonu pokazałby mu wszelako, że życie zupełnie inaczej bierze się do rzeczy. *Nie postępuje ono drogą kojarzenia i dodawania pierwiastków, lecz drogą różniczkowania i zdwajania.*

Trzeba więc przekroczyć zarówno punkt widzenia mechanizmu, jak finalizmu, są to bowiem w gruncie punkty widzenia, do których umysł ludzki został doprowadzony przez widok pracy człowieka. W jakim kierunku jednak mamy je przekroczyć? Mówiliśmy, że, analizując budowę narządu, można ją rozkładać aż do nieskończoności, chociaż czynność całości jest czemś prostem. Właśnie ten kontrast między nieskończoną złożonością narządu a nadzwyczajną prostotą czynności powinienby otworzyć nam oczy.

Naogół, gdy jeden i ten sam przedmiot przedstawia się z jednej strony jako prosty, a z drugiej—jako nieograniczenie złożony, te dwie strony nie mają bynajmniej tej samej doniosłości, a raczej tego samego stopnia rzeczywistości. Prostota przysługuje wówczas samemu przedmiotowi, a nieskończona złożoność — naszym poglądom na przedmiot, gdy go dokoła obchodzimy, skojarzeniu

symbolów, po przez które nasze zmysły lub nasz umysł przedstawiają nam przedmiot, lub, ogólniej jeszcze, pierwiastkom *odmiennego rodzaju*, za których pomocą probujemy przedmiot sztucznie naśladować, chociaż, jako zasadniczo odmienny, jest on niewspółmierny z nimi. Genialny artysta namalował postać na płótnie. Możemy naśladować jego obraz z wielobarwnych kamyków mozaikowych. A tem lepiej odtworzymy linie i odcienie wzoru, im mniejsze, liczniejsze, różnorodniejsze w barwie będą nasze kamyki. Ale trzeba by nieskończonej ilości nieskończonej małych elementów o nieskończonej rozmaitości odcieni, aby otrzymać dokładny równoważnik tej postaci, którą artysta pomyślał, jako coś prostego, którą w całości chciał przenieść na płótno, a która jest tem bardziej skończona, im bardziej się przedstawia, jako rzutowanie pewnej niepodzielnej intuicji. A teraz przypuśćmy, że nasze oczy są tak zbudowane, iż mimowoli muszą widzieć w dziele mistrza układ mozaikowy. Albo też przypuśćmy, że nasz umysł jest tak utworzony, iż nie może wytłómaczyć sobie pojawienia się postaci na płótnie inaczej, niż przez mozaikową robotę. Moglibyśmy wówczas mówić poprostu o zbiorowisku drobnych kamyczków, i mielibyśmy hipotezę mechanistyczną. Moglibyśmy dodać, że prócz materiałów tego zbiorowiska potrzebny był plan, według którego pracował twórca mozaiki: tym razem wyrażalibyśmy się, jak finaliści. Lecz ani w jednym, ani w drugim wypadku nie ujęlibyśmy rzeczywistego przebiegu, gdyż nie było żadnego zbierania kamyczków. To ów obraz, czyli prosty czyn, rzutowany na płótno, przez to samo, że wszedł do naszego postrzeżenia, rozłożył się sam z siebie w naszych oczach na tysiące tysięcy drobnych kamyczków, które, o ile je pojmiemy, jako złożone z powrotem, przedstawiają układ, godny podziwu. Podobnie też oko, z jego cudowną złożonością budowy, mogłoby być tylko prostym aktem widzenia, dzielącym się dla nas na mozaikę komórek, których porządek wydaje nam się cudownym, skorośmy sobie raz wyobrazili całość, jako zbiorowisko.

Jeżeli podnoszę rękę od A do B, ten ruch przedstawia mi się jednocześnie z dwóch stron. Odczuty z wewnątrz, jest to akt prosty, niepodzielny. Postrzeżony z wewnątrz, jest to przebieg pewnej krzywej AB. W tej linii wyróżnię tyle punktów, ile zechcę, a linia sama będzie mogła być określona, jako pewna koordynacja tych po-

łożeń pomiędzy sobą. Lecz owe położenia, w nieskończonej ilości, same przez się wyszły z niepodzielnego aktu, przez który moja ręka przeszła od A do B. Mechanizm polegałby na dostrzeganiu tu samych tylko położenia. Finalizm uwzględniłby ich porządek. Ale mechanizm i finalizm zarówno pominęłyby ruch, który jest samą właśnie rzeczywistością. W pewnym znaczeniu ruch jest czemś *więcej*, niż położenia i ich porządek, gdyż wystarczy dać go sobie, w jego niepodzielnej prostocie, aby nieskończoność następujących po sobie położenia, jako też ich porządek, przez to samo były dane, z dołączeniem jeszcze czegoś, co nie jest ani porządkiem, ani położeniem, lecz co jest właśnie istotą wszystkiego: ruchomości. Ale w innym znów znaczeniu ruch jest czemś *mniej*, niż szereg położenia z łączącym je porządkiem; gdyż, aby rozłożyć punkty w pewnym porządku, trzeba przedewszystkiem wyobrazić sobie porządek, a następnie urzeczywistnić go za pomocą punktów, trzeba pracy układania i trzeba umysłu, gdy tymczasem prosty ruch ręki nic z tego wszystkiego nie zawiera. Nie jest on rozumny, w ludzkim znaczeniu tego słowa, i nie jest układaniem, gdyż nie składa się z elementów. Podobnie dzieje się ze stosunkiem oka do widzenia. W widzeniu jest coś *więcej*, niż komórki, składające oko, i wzajemna ich koordynacja: w tym znaczeniu ani mechanizm, ani finalizm, nie idą tak daleko, jakby należało. Ale w innym znaczeniu mechanizm i finalizm idą oba zbyt daleko, gdyż przypisują przyrodzie największą z prac herkulesowych, chcąc, aby podniosła ona aż do prostego aktu widzenia nieskończoną ilość nieskończenie złożonych elementów, gdy tymczasem przyroda nie zadała sobie więcej trudu, wytwarzając oko, niż ją, podnosząc rękę. Jej prosty akt rozdzielił się automatycznie na nieskończoną ilość elementów, które okazały się podporządkowane jednej i tej samej idei, podobnie jak ruch mojej ręki wydzielił z siebie nieskończoną ilość punktów, które, jak się okazuje, czynią zadość jednemu i temu samemu równaniu.

Ale zrozumienie tego przychodzi nam z wielką trudnością, ponieważ nie możemy nie wyobrazić sobie organizacji jako *fabrykacyi*. Co innego jednak fabrykować, co innego organizować. Pierwsza czynność jest właściwą człowiekowi. Polega ona na składaniu części materii, które się wykrajało w ten sposób, aby można było jedne do drugich dopasować i osiągnąć wspólne ich działanie. Ukła-

da się je niejako dokoła czynu, który jest już idealnym ich ośrodkiem. Fabrykacja idzie więc od obwodu do ośrodka, albo też, jak powiedzieliby filozofowie, od wielości do jedności. Przeciwnie zaś, praca organizacyjna idzie od ośrodka do obwodu. Zaczyna się w pewnym punkcie, który jest prawie punktem matematycznym, i rozpościera się dookoła tego punktu w falach współośrodkowych, zataczających coraz szersze kręgi. Praca fabrykacji jest tem skuteczniejsza, im większą ilością materji rozporządza. Postępuje ona drogą ześrodkowywania i ściskania. Przeciwnie zaś, czynność organizacyjna ma w sobie coś wybuchowego: potrzebuje ona na początek jaknajmniej miejsca, jaknajmniej materji, jak gdyby siły organizacyjne niechętnie tylko wchodziły w przestrzeń. Plemnik, wprowadzający w ruch sprawę ewolucji życia embryonalnego, jest jedną z najmniejszych komórek organizmu; a przytem tylko nieznaczna część plemnika rzeczywiście bierze udział w jego czynności.

Ale są to tylko powierzchowne różnice. Sięgając poza nie, znalazłoby się, jak sądzimy, różnicę głębszą.

Fabrykat posiada tę samą formę, co praca fabrykacji. Rozumiem przez to, że fabrykant w swoim wyrobie odnajduje ściśle to samo, co w niego włożył. Jeżeli chce zrobić maszynę, wykraje pojedyncze jej sztuki, a potem je złoży: w gotowej maszynie można będzie odróżnić zarówno oddzielne sztuki, jako też ich układ. Całkowity wynik przedstawia tu całkowitą pracę, a każdej części pracy odpowiada pewna część wyniku.

A teraz przyznaję, że nauka pozytywna może i powinna postępować tak, jak gdyby organizacja była pracą tego samego rodzaju. Tylko pod tym warunkiem będzie ona miała dostęp do ciał organicznych. Jej zadanie bowiem polega nie na tem, aby nam objawiać istotę rzeczy, lecz aby nam dostarczyć najlepszego środka do oddziaływania na nie. Otóż fizyka i chemia są to nauki, już daleko posunięte, i materja żyjąca poddaje się naszej działalności tylko o tyle, o ile możemy do niej stosować metody postępowania naszej fizyki i chemii. Organizacja da się więc badać naukowo tylko pod warunkiem, że ciało organiczne zostanie wprzód utożsamione z maszyną. Komórki będą częściami maszyny, ustrój będzie ich zbiorem. A te prace elementarne, które zorganizowały części, będą uważane za rzeczywiste składniki tej pracy, która zorga-

nizowała całość. Oto punkt widzenia nauki. Zupełnie inny, naszym zdaniem, jest punkt widzenia filozofii.

Dla nas całokształt organicznej maszyny, ściśle biorąc, może wyobrażać całokształt pracy organizacyjnej (choć i to jest słuszne tylko w przybliżeniu), ale części maszyny nie odpowiadają już częściom pracy, ponieważ *skład materialny tej maszyny nie wyobraża już zbioru wszystkich użytych środków, lecz zbiór wszystkich wyminiętych przeszkód*: jest to coś negatywnego raczej, niż pozytywna rzeczywistość: Tak np., jak to wykazaliśmy w jednym z poprzednich studyów<sup>1)</sup>, widzenie jest potęgą, która *z prawa* dosięgaćby powinna nieskończonej ilości rzeczy, niedostępnych dla naszego wzroku. Ale takie widzenie nie przechodziłoby w czyn; byłoby ono odpowiednikiem dla widma, nie dla żyjącej istoty. Widzenie żyjącej istoty jest widzeniem skutecznym, ograniczonym do przedmiotów, na które istota może działać: jest to widzenie, *ściągnięte w kanały*, i narząd wzrokowy poprostu symbolizuje pracę kanalizacji. Wobec tego wytworzenie narządu wzrokowego tak samo się nie tłumaczy przez zebranie jego anatomicznych elementów, jak przekopanie kanału nie mogłoby być wyjaśnione przez przyniesienie ziemi, która utworzyła jego brzegi. Teoria mechaniczna polegałaby na twierdzeniu, że ziemia została sprowadzona wóz za wozem; finalizm dodałby, że ziemia nie była zrzucana na los szczęścia, lecz robotnicy działali według planu. Lecz mechanizm i finalizm byłyby zarówno w błędzie, gdyż kanał powstał inaczej.

Ściślej jeszcze, porównywaliśmy postępowanie, dzięki któremu natura buduje oko, z tym prostym aktem, dzięki któremu my podnosimy rękę. Lecz przypuściliśmy wówczas, że ręka nie natrafia na żaden opór. Wyobrażmy sobie, że, zamiast poruszać się w powietrzu, moja ręka musi przejść przez opłki żelazne, które się ściskają i stawiają mi opór w miarę, jak posuwam się naprzód. W pewnej chwili moja ręka wyczerpie swój wysiłek, i w tej właśnie chwili opłki ułożą się i uporządkują w pewnym określonym kształcie, mianowicie w kształcie mej zatrzymującej się ręki i części ramienia. Przypuśćmy teraz, że ręka i ramię pozostały niewidzialne. Widzowie będą szukali przyczyny układu w samych opłkach i w si-

<sup>1)</sup> Matière et mémoire (Przyp. tłum.).

łach wewnętrznych zbioru. Jedni odniosą położenie każdej opłki do działania, które na nią wywierają opłki sąsiednie: to będą mechanisci. Inni będą sądzili, że pewien plan ogólny rządził szczegółami tych elementarnych działań: będą oni finalistami. Ale naprawdę istniał po prostu jeden tylko akt niepodzielny, akt przejścia ręki przez opłki: niewyczerpane szczegóły ruchu opłtek, zarówno jak porządek ich końcowego układu, wyrażają negatywnie niejako ten niepodzielny ruch, ponieważ są całkowitą formą pewnego oporu, nie zaś syntezą pozytywnych, elementarnych działań. Dlatego też, jeżeli się nada nazwę „skutku“ układowi opłtek, a nazwę „przyczyny“ ruchowi ręki, można powiedzieć ostatecznie, że cały skutek tłumaczy się przez całą przyczynę, ale częściom przyczyny nie odpowiadają bynajmniej części skutku. Innymi słowy, ani mechanizm, ani finalizm nie będą tu na miejscu, i trzeba będzie uciec się do sposobu wyjaśnienia *sui generis*. Otóż w hipotezie, którą wypowiadamy, stosunek widzenia do narządu wzrokowego byłby mniej więcej taki sam, jak stosunek ręki do opłtek żelaznych, które rzeźbują, kanalizują i ograniczają jej ruch.

Im znaczniejszy jest wysiłek ręki, tem dalej zachodzi ona wewnątrz opłtek. Lecz w jakimkolwiek punkcie się zatrzyma, natychmiastowo i automatycznie opłki równoważą się i przyporządkowują sobie nawzajem. Tak samo widzenie i jego narząd. Zależnie od tego, jak daleko zachodzi naprzód akt niepodzielny, stanowiący widzenie, materialna strona narządu składa się z mniejszej lub większej ilości przyporządkowanych sobie pierwiastków, lecz porządek ich jest z konieczności zupełny i doskonały. Nie mógłby on być częściowym, ponieważ, powtarzamy, rzeczywisty przebieg, tworzący go, nie posiada części. Tego właśnie nie uwzględnia ani mechanizm, ani finalizm, i my nie zwracamy na to również uwagi, gdy się dziwimy cudownej budowie takiego narzędzia, jak oko. Na dnie naszego zdziwienia leży zawsze ta myśl, że *tylko pewna część* tego porządku *mogłaby była* zostać urzeczywistnioną, że całkowite jego urzeczywistnienie jest rodzajem łaski. Finaliści każą sobie udzielić tej łaski raz na zawsze przez przyczynę celową; mechanisci chcą ją otrzymywać potrochu, na skutek materialnego doboru; ale jedni i drudzy widzą w tym porządku coś pozytywnego, a więc w jego przyczynie—coś, dającego się dzielić, zawierającego wszelkie możliwe stopnie wykończenia.

W rzeczywistości przyczyna jest tylko mniej lub więcej intensywna, lecz skutek swój wyrzucić może tylko cały naraz i w sposób wykończony. Zależnie od tego, jak daleko pójdzie w kierunku widzenia, da ona proste nagromadzenia pigmentowe niższego ustroju, albo zaczątkowe oko rurówki (Serpula), albo już zróżniczkowane oko alcyopy, albo wreszcie cudownie udoskonalone oko ptaka, ale wszystkie te organy, o nader nierównej złożoności, będą z konieczności przedstawiały równe uporządkowanie. Dlatego też dwa gatunki zwierzęce mogą być nawet bardzo od siebie oddalone: jeżeli z obu stron pochod w kierunku widzenia dotarł równie daleko, z obu stron będzie się znajdował ten sam narząd wzrokowy, gdyż forma narządu wyraża tylko stopień, w jakim zostało osiągnięte wykonywanie czynności.

Ale gdy mówimy o pochodzie w kierunku widzenia, czy nie powracamy do dawnego pojęcia celowości? Byłoby tak, bez żadnej wątpliwości, gdyby ten pochod wymagał świadomego lub nieświadomego wyobrażenia celu, który osiągnąć należy. Ale naprawdę dokonywa się on na mocy pierwotnego rozmachu życia, jest w samym tym ruchu zawarty, i dlatego właśnie odnajduje go się na niezależnych liniach ewolucji. A gdyby nas teraz zapytano, dlaczego i jak jest on tam zawarty, odpowiedzielibyśmy, że życie jest przede wszystkim dążnością do działania na materię martwą. Kierunek tego działania bezwątpienia nie jest określony z góry: stąd nieprzewidywalna różnorodność form, które życie w ciągu ewolucji sieje na swej drodze. Ale ta działalność przedstawia zawsze, w wyższym lub niższym stopniu, cechę dowolności: zawiera ona conajmniej zaczątek wyboru. Otóż wybór przypuszcza dane naprzód wyobrażenie kilku możliwych działań. Trzeba więc, aby możliwości działania zarysowały się dla istoty żyjącej przed samem działaniem. Postrzeganie wzrokowe nie jest niczem innym<sup>1)</sup>: widzialne zarysy ciał są rysunkiem naszego możliwego działania na nie. Widzenie odnajdzie się więc, w różnych stopniach, u najrozmaitszych zwierząt, i przejawia się przez tę samą złożoność budowy wszędzie, gdzie osiągnie ten sam stopień intensywności.

---

<sup>1)</sup> Ob. w tej sprawie: „Matière et Mémoire” rozdz. I.

Położyliśmy nacisk na owe podobieństwa budowy wogóle, a w szczególności na przykład oka, ponieważ musieliśmy określić nasze stanowisko względem mechanizmu z jednej strony, a finalizmu—z drugiej. Pozostaje nam obecnie opisać z większą ścisłością to stanowisko samo w sobie. To właśnie uczynimy, rozpatrując rozbieżne wyniki ewolucyi nie ze względu na to, co w nich jest podobne, lecz z uwagi na to, co w nich dopełnia się nawzajem.

---



## ROZDZIAŁ DRUGI.

### ROZBIEŻNE KIERUNKI EWOLUCYI ŻYCIA. ODRĘTWIENIE, UMYŚŁ, INSTYNYKT.

Ruch ewolucyjny byłby czemś prostem i wrędcę oznaczylibyśmy jego kierunek, gdyby życie zakreślało jedną jedyną linię przebiegu, na podobieństwo kuli pełnej, wyrzuconej przez armatę. Ale tutaj mamy do czynienia z granatem, który natychmiast pękł na kawałki; te ostatnie, będąc same również czemś w rodzaju granatów, rozprysły się z kolei na nowe fragmenty, mające znowu wybuchnąć, i tak dalej, przez nader długi czas. Postrzegamy tylko to, co się znajduje najbliżej nas, mianowicie rozproszone ruchy rozdrobnionych odłamów. Od nich więc musimy rozpocząć i iść w górę, stopień po stopniu, aż do ruchu pierwotnego.

Gdy granat wybucha, jego swoiste rozbitcie się na odłamy tłomaczy się jednocześnie przez siłę wybuchową zawartego w nim prochu oraz przez opór, który metal jej stawia. Coś podobnego powiedzieć można o rozbitciu się życia na osobniki i gatunki. Zależy ono, jak sądziemy, od dwóch szeregów przyczyn: od oporu, z jakim spotyka się życie ze strony materji martwej, oraz od siły wybuchowej, którą życie w sobie zawiera, a która wynika z niestałej równowagi różnych dążeń.

Opór materji martwej jest przeszkodą, którą przedewszystkiem wyminąć należało. Zdaje się, że życiu udało się to dzięki pokorze: stało się ono bardzo skromnem

i bardzo schlebiającem, zwolna, ubocznymi ścieżkami odsuwało się od sił fizycznych i chemicznych, zgadzając się nawet na odbycie wraz z niemi pewnej części drogi, podobnie jak zwrotnica kolei żelaznej, gdy przyjmuje na kilka chwil kierunek szyny, od której chce się oddzielić. O zjawiskach, dostrzeganych w najpierwotniejszych postaciach życia, nie da się powiedzieć, czy są to jeszcze zjawiska fizyczne i chemiczne, czy też już życiowe. Życie musiało w ten sposób zastosować się do przyzwyczajeni materii martwej, aby następnie tę materię zamagnetyzować i wciągnąć stopniowo na inną drogę. Te formy ożywione, które się najprzód pojawiły, odznaczały się tedy skrajną prostotą. Były to bezwątpienia drobne masy zaledwie zróżniczkowanej protoplazmy, podobne z zewnątrz do ameb, które dziś obserwujemy, lecz ponad to obdarzone owym potężnym pędem wewnętrznym, który miał je wznieść aż do najwyższych postaci życia. Zdaje nam się prawdopodobnym, że na mocy tego pędu pierwsze ustroje usiłowały powiększać się jaknajbardziej; ale materia organiczna ma pewną granicę rozszerzania się, której bardzo prędko dosięga. Rozdwaja się ona raczej, niżby miała rosnąć ponad pewien stopień. Potrzeba było niewątpliwie całych wieków wysiłku i cudów subtelności, aby życie wyminęło tę nową przeszkodę. Osiągnęło ono ten skutek, że coraz większa liczba elementów, mających się rozdzielić, pozostawała zjednoczoną. Przez podział pracy nawiązało między nimi węzeł nierozzerwalny. Wskutek tego ustrój złożony i pozornie rozdzielny funkcjonuje tak, jak funkcjonowałyby masa żyjąca ciągła, gdyby się poprostu powiększyła.

Ale prawdziwymi i głębokimi przyczynami rozdziału były te, które życie w sobie zawierało. Życie bowiem jest dążnością, a istota dążności polega na tem, że rozwija się ona w kształcie snopa, przez samo swe wzmaganie się stwarzając rozbieżne kierunki, między które jej rozmach się dzieli. Zauważamy to u siebie samych, w ewolucyi tej swoistej dążności, którą nazywamy naszym charakterem. Każdy z nas, gdy rzuci okiem wstecz na swe dzieje, stwierdzi, że jego osobowość z czasów dzieciństwa, chociaż była niepodzielna, łączyła jednak w sobie różne osoby, które mogły być złane razem, ponieważ dopiero zaczynały powstawać: ta pełna obietnic nieokreśloność jest nawet jednym z największych uroków dziecięcego wieku. Ale gdy owe przenikające się nawzajem osobo-

wości wzrosną, stają się sprzeczne między sobą, a ponieważ każdy z nas jedno tylko życie przeżywa, musi więc dokonać wyboru. W rzeczywistości wybieramy bez przerwy, i również bez przerwy wiele rzeczy porzucamy. Droga, którą przebiegamy w czasie, zasiana jest szczątkami wszystkiego tego, czem zaczynaliśmy być, wszystkiego, czem mogliśmy się stać. Ale przyroda, rozporządzając niezliczoną ilością istnień, nie jest przymuszona do tego rodzaju ofiar. Zachowuje ona te różne dążności, które się rozdzieliły, gdy wzrosły. Stwarza z nich rozbieżne szeregi gatunków, które osobno rozwijać się będą.

Te szeregi zresztą mogą nie być jednakowo ważne. Autor, rozpoczynając powieść, wkłada w swego bohatera mnóstwo rzeczy, których zrzec się jest zmuszony w miarę, jak posuwa się naprzód. Może kiedyś później, w innych książkach, powróci do nich, aby zbudować z nich nowe osobistości, które przedstawiać się będą jako wyciążi, lub raczej jako dopełnienia pierwszej; prawie zawsze jednak te osobistości będą miały w sobie coś ciasnego, niepełnego w porównaniu z pierwotną. Podobnie też w ewolucji życia. Rozdwojenia w ciągu jej przebiegu były liczne, lecz obok dwóch lub trzech wielkich gościńców wiele było dróg bez wyjścia; a z samych tych gościńców jeden jedyny, ten, który się wznosi wzdłuż kręgowców aż do człowieka, był dość szeroki, aby dać swobodnie przejść wielkiemu tchnieniu życia. Mamy to wrażenie, gdy porównujemy, na przykład, społeczeństwa pszczoł lub mrówek ze społeczeństwami ludzkimi. Pierwsze są zdumiewająco karne i jednolite, ale nieruchome; drugie są otwarte dla każdego postępu, lecz rozdzielone, w bezustannej walce wewnętrznej. Ideałem byłoby społeczeństwo, zawsze idące naprzód i zawsze zachowujące równowagę, lecz ten ideał, być może, jest nie do urzeczywistnienia: dwie cechy, które chciałyby się nawzajem dopełniać, i które nawet dopełniają się w stanie zaczątkowym, stają się sprzeczne w miarę, jak zyskują na wyrazistości. Gdyby można było inaczej, niż w przenośni, mówić o impulsie do życia społecznego, trzeba by powiedzieć, że główny impuls poszedł wzdłuż tej linii ewolucyjnej, która dotarła do człowieka, a że reszta skupiła się na drodze, prowadzącej do błonkoskrzydłych (Hymenoptera): społeczeństwa mrówek i pszczoł przedstawiałyby więc widok, będący dopełnieniem obrazu naszych społeczeństw. Lecz byłaby to jedynie przenośnia. Nie istniał

żaden odrębny impuls do życia społecznego. Istnieje poprostu ogólny ruch życia, który stwarza na liniach rozbieżnych coraz to nowe kształty. Jeżeli społeczeństwa mają się pojawić na dwóch z tych linii, będą one musiały wyrazić zarazem rozbieżność dróg oraz wspólność rozmachu. Rozwiną się w nich tym sposobem dwa rodzaje cech, które okażą się dopełniającemi się nawzajem w ogólnikowych zarysach.

Badanie ruchu ewolucyjnego będzie więc polegało na rozróżnieniu pewnej liczby rozbieżnych kierunków, na ocenie doniosłości tego, co się stało w każdym z nich, słowem—na określeniu istoty rozłączonych dążeń oraz ich względnego znaczenia. Kojarząc wówczas te dążeń między sobą, otrzyma się przybliżenie, a raczej naśladownictwo tej niepodzielnej zasady ruchu, z której pochodził ich rozmach. To znaczy, że w ewolucyi będzie się widziało zupełnie co innego, niż szereg przystosowań do warunków, jak twierdzi mechanizm, a także zupełnie co innego, niż urzeczywistnienie ogólnego planu, jak chce teoria finalistyczna.

Bynajmniej nie zaprzeczamy, że koniecznym warunkiem ewolucyi jest przystosowanie do środowiska. Jest to aż nazbyt oczywiste, że gatunek znika, gdy się nie nagina do tych warunków bytu, jakie mu są dane. Co innego jednak uznawać, że warunki zewnętrzne są siłami, z którymi ewolucya liczyć się musi, co innego zaś utrzymywać, że są one kierowniczymi przyczynami ewolucyi. To ostatnie twierdzi mechanizm. Teoria ta wyklucza bezwzględnie hipotezę pierwotnego rozmachu, czyli pędu wewnętrznego, unoszącego życie po przez kształty coraz bardziej złożone do coraz wyższych przeznaczeń. Ten rozmach jest jednak widoczny, i prosty rzut oka na gątunki kopalne pokazuje nam, że życie mogło być obejść się bez ewolucyi, lub rozwijać się tylko w nader ciasnych granicach, gdyby powzięło daleko wygodniejsze dla siebie postanowienie zasklepienia się w swych pierwotnych kształtach. Niektóre *Foraminifera* nie zmieniły się od epoki syluryjskiej. Niewzruszone świadki niezliczonych przewrotów, które wstrząsały naszą planetą, *Lingulae* są dziś tem samym, czem były w najbardziej oddalonych czasach ery paleozoicznej.

Naprawdę, przystosowanie tłumaczy falowanie ruchu ewolucyjnego, ale nie ogólne jego kierunki, ani tem

mniej sam ten ruch<sup>1)</sup>. Droga, prowadząca do miasta, musi wznosić się na wzgórze i spuszczać się z pochyłości, *dostosowuje się* do nierówności gruntu; ale nierówności gruntu nie są przyczyną drogi i nie one nadały jej kierunek. W każdej chwili dostarczają jej tego, co konieczne—samego gruntu, na którym układa się ona; ale jeśli się rozważa całość drogi, a nie tylko każdą z jej części, nierówności gruntu przedstawiają się już jedynie jako przeszkody lub przyczyny opóźnienia, gdyż droga miała poprostu miasto na celu i chciałyby być linią prostą. To samo dotyczy ewolucji życia i okoliczności, przez które przechodzi ona, z tą jednakowoż różnicą, że ewolucja nie kreśli jednej jedynej drogi, że przybiera pewne kierunki, nie mając jednak żadnych celów na widoku, a wreszcie, że pozostaje wynalazczą nawet w swych przystosowaniach.

Ale jeżeli ewolucja życia jest czemś innym, niż szeregiem przystosowań do przypadkowych okoliczności,—tak samo nie jest ona urzeczywistnieniem planu. Plan każdy jest dany naprzód. Jest on wyobrażony, a przynajmniej możliwy do wyobrażenia, przed szczegółowym swym urzeczywistnieniem. Zupełne jego wypełnienie może być odsunięte w daleką przyszłość, a nawet nieograniczenie oddalone; mimo to pojęcie jego daje się już teraz wyrazić w danych obecnie terminach. Przeciwnie zaś, jeżeli ewolucja jest odnawianą bez przerwy twórczością, tworzy ona stopniowo nie tylko formy życia, ale również myśli, pozwalające umysłowi je pojąć, terminy, służące do ich wyrażenia. To znaczy, że jej przyszłość przekracza zakres jej teraźniejszości i nie mogłaby się w niej zarysować w postaci myśli.

To jest pierwszy błąd finalizmu. Pociąga on za sobą inny, jeszcze ważniejszy.

Jeżeli życie urzeczywistnia jakiś plan, będzie ono musiało przejawiać tem wyższą harmonię, im dalej naprzód pójdzie. Podobnie dom coraz to lepiej uwydatnia pomysł budowniczego w miarę, jak coraz to nowe głązy jedne na drugich się wznoszą. Przeciwnie zaś, jeżeli jedność życia zawiera się całkowicie w tym rozmachu, który je pcha na drodze czasu, harmonia nie znajduje się z przodu,

---

<sup>1)</sup> Ten punkt zapatrywania na przystosowanie został wskazany przez p. F. Marino, w godnym uwagi artykule o „*Pochodzeniu gatunków*” (*Revue scientifique*, list. 1901, str. 580).

lec z tyłu. Jedność pochodzi z pewnej *vis a tergo*; jest dana na początku, jako impuls, nie zaś umieszczona na końcu, jako czynnik przyciągający. Rozmąch rozdziela się coraz bardziej przez to, że się udziela. Życie, w miarę swego postępu, rozprasza się na przejawy, które dzięki wspólności pochodzenia będą się niewątpliwie dopełniały nawzajem pod pewnymi względami, ale pomimo to będą sobie przeciwne i sprzeczne ze sobą. Tak więc dysharmonia pomiędzy gatunkami będzie się stawała coraz wybitniejszą. A przytem dotychczas wskazaliśmy tylko na przyczynę zasadniczą. Przypuściliśmy, dla uproszczenia kwestyi, że każdy gatunek przyjmuje udzielonny sobie impuls, aby go przekazać innym, i że we wszystkich kierunkach, w których życie się rozwija, to przenoszenie się impulsu dokonywa się w linii prostej. W rzeczywistości zaś są gatunki, które się zatrzymują, są inne, które się cofają. Ewolucya jest nie tylko ruchem naprzód, w wielu wypadkach zauważa się deptanie w miejscu, częściej jeszcze — zboczenie lub powrót wstecz. Tak być musi: wykażemy to później; — te same przyczyny, które rozszczepiają ruch ewolucyjny, powodują często, że rozwijające się życie zastaje na siebie zwracać uwagę, zapatrzone hypnotycznie w kształt, który utworzyło. Ale stąd wynika wzrastający nieporządek. Bezwątpienia istnieje postęp, o ile się przez postęp rozumie ciągły pochód w ogólnym kierunku, wyznaczonym przez impuls pierwotny; ale ten postęp dokonywa się tylko na dwóch lub trzech wielkich liniach ewolucyi, gdzie się zarysowują coraz to bardziej złożone, coraz to wyższe postaci: między temi liniami przebiega mnóstwo dróg wtórnych, gdzie, przeciwnie, mnożą się zboczenia, zatrzymania i cofnięcia. Filozofa, który zaczął od postawienia zasady, że każdy szczegół wiąże się z ogólnym planem, spotykają zawody jeden po drugim, skoro tylko przejdzie do badania faktów; a ponieważ postawił wszystko w równym rzędzie, więc za to, że nie chciał przypadku przypuścić do udziału, teraz dochodzi do uznania, że wszystko jest przypadkowe. Trzeba zaś, przeciwnie, oddać przypadkowi należy mu dział, który jest bardzo znaczny. Trzeba przyznać, że nie wszystko wiąże się ze sobą w przyrodzie. Tym sposobem będzie się doprowadzonym do wyznaczenia ośrodków, dookoła których krystalizują się zjawiska, pierwotnie niepowiązane. A sama ta krystalizacya rozjaśni resztę: przejawiają się ogólne kierunki, w których się

życie porusza, gdy rozwija impuls pierwotny. Nie będzie się, co prawda, świadkiem szczegółowego wypełnienia planu. Ale jest tu coś więcej i coś lepszego, niż urzeczywistniający się plan. Plan jest granicą, wyznaczoną dla pewnej pracy: zamyka on przyszłość, zakreślając jej formę. Przeciwnie zaś, przed ewolucją życia bramy przyszłości pozostają szeroko otwarte. Jest to twórczość, odbywająca się bez przerwy mocą ruchu początkowego. Ten ruch stanowi jedność świata organicznego, jedność płodną, o nieskończonym bogactwie, wyższą od wszystkiego, co jakkolwiek umysł mógłby wymarzyć, ponieważ umysł jest tylko jedną z jej stron, czy z jej wytworów.

Ale łatwiej określić metodę, niż ją zastosować. Zupelne wytłomaczenie przeszłości ruchu ewolucyjnego, takiego, jak go pojmujemy, byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby historia świata organicznego była już ukończona. Dalecy jesteśmy jednak od podobnego rezultatu. Genealogie, proponowane dla różnych gatunków, są najczęściej wątpliwe. Różnią się one zależnie od autorów, od teoretycznych poglądów, pod których wpływem stoją, i wywołują spory, których obecny stan wiedzy rozstrzygnąć nie pozwala. Ale przy porównaniu różnych rozwiązań między sobą okazuje się, iż sprzeczność poglądów odnosi się raczej do szczegółów, niż do głównych linii. Trzymając się więc, o ile możliwości, jaknajbliżej tych głównych linii, będziemy pewni, że nie zbłądzimy. Tylko one zresztą są dla nas ważne, gdyż nie mamy, jak przyrodnik, odnalezienia porządku następstwa poszczególnych gatunków na celu, lecz jedynie określenie głównych kierunków ich ewolucji. A przytem wszystkie te kierunki nie mają dla nas jednakowego znaczenia: szczególnie zająć się musimy drogą, prowadzącą do człowieka. Przy badaniu ich wszystkich nie stracimy tedy z oczu, że chodzi przede wszystkim o określenie stosunku człowieka do królestwa zwierzęcego, oraz miejsca, które samo królestwo zwierzęce zajmuje w całokształcie świata organicznego.

Zaczynając od tej drugiej kwestyi, powiedzmy, że żadna dokładnie określona cecha nie odróżnia rośliny od zwierzęcia. Próby, dokonywane w celu ścisłego rozgraniczenia obu królestw, nigdy się nie udawały. Niema ani jednej własności życia roślinnego, któraby się nie odnalazła w pewnym stopniu u niektórych zwierząt; niema ani jednego rysu charakterystycznego zwierzęcia, któryby się nie dał zauważyć w świecie roślinnym u niektórych

gatunków lub w niektórych chwilach. Zrozumiałem jest tedy, że pewni biologowie, zamiłowani w ścisłości, uważali rozróżnienie tych dwóch królestw za sztuczne. Mieliby oni słuszność, gdyby tutaj określenie musiało powstawać tak samo, jak w naukach matematycznych i fizycznych, przy pomocy pewnych statycznych atrybutów, które określony przedmiot posiada, a których inne nie posiadają. Zupełnie odmienny rodzaj określenia jest, naszym zdaniem, odpowiedni dla nauk o życiu. Niema objawu życia, któryby nie zawierał w stanie zaczątkowym, albo też ukrytym, albo wreszcie potencjalnym, zasadniczych cech, właściwych większości innych objawów. Różnica leży w ustosunkowaniu tych cech. Lecz ta różnica ustosunkowania wystarcza dla określenia grupy, w której się spotyka, jeżeli można stwierdzić, że nie jest ona przypadkową, i że grupa, w miarę swego rozwoju, dążyła coraz bardziej do *położenia nacisku* na tych odrębnych właściwościach. Słowem, *grupa nie określa się przez posiadanie pewnych cech, lecz przez dążność do ich uwydatnienia*. Jeżeli się stanie na tym punkcie widzenia, jeżeli się uwzględni nie tyle stany, ile dążności, okaże się wówczas, że rośliny i zwierzęta można określić i rozróżnić w sposób ścisły, i że odpowiadają one istotnie dwóm rozbieżnym rozwojom życia.

Ta rozbieżność uwydatnia się przedewszystkiem w sposobie odżywiania się. Wiadomo że roślina zapożycza wprost z powietrza, z wody i z ziemi pierwiastki, potrzebne do utrzymania życia, w szczególności węgiel i azot; bierze je ona w postaci mineralnej. Przeciwnie zaś, zwierzę może zawładnąć tymi samymi pierwiastkami tylko wtedy, gdy zostały już dla niego włączone w skład organicznych substancji przez rośliny lub inne zwierzęta, które wprost lub pośrednio zawdzięczają je roślinom, tak że ostatecznie roślina karmi zwierzę. Prawda, że to prawo dopuszcza liczne wyjątki wśród roślin. Bez wahania zaliczają do roślin rosiczkę (*Drosera*), muchołówkę (*Dionaea*), tłustosza (*Pinguicula*), które są roślinami owadożernymi. Z drugiej strony zaś grzyby, zajmujące tak poważne miejsce wśród roślin, odżywiają się, jak zwierzęta: czy to będą fermenty, saprofity czy pasożyty, zawsze biorą one swój pokarm z substancji organicznych, już ukształtowanych. Nie można więc z tej różnicy wyprowadzić statycznego określenia, któreby automatycznie, w każdym dowolnym wypadku, rozstrzygało kwestyę, czy się ma do czynienia

z rośliną, czy zwierzęciem. Ale ta różnica może być podstawą dla początku dynamicznego określenia obu królestw, z tego względu, że oznacza dwa rozbieżne kierunki, w których rośliny i zwierzęta wzięły rozpęd. Jest to fakt znamienny, że grzyby, które rozpowszechniły się w naturze w tak nadzwyczajnej obfitości, nie zdołały się rozwinąć. Organicznie nie wznoszą się one ponad poziom tkanek, które u wyższych ustrojów tworzą się w worku embryonalnym jajka i poprzedzają zarodkowy rozwój nowego osobnika<sup>1)</sup>. Można by powiedzieć, że są to niedojdy świata roślinnego. Ich różne gatunki stanowią tyleż dróg bez wyjścia, jak gdyby, zrzekając się zwykłego sposobu odżywiania się roślin, zatrzymały się one wskutek tego na wielkim gościńcu ewolucji roślinnej. Co się tyczy rośliczek, muchotłówek, wogóle roślin owadożernych, odżywiają się one, jak inne rośliny, przez swe korzenie, ściągają tak samo, przez swe zielone części, węgiel z kwasu węglanego, zawartego w powietrzu. Zdolność łowienia, wchłaniania i trawienia owadów jest zdolnością, która musiała późno u nich powstać, w zupełnie wyjątkowych wypadkach, tam, gdzie grunt, zbyt ubogi, nie dostarczał im dostatecznego pożywienia. Wogóle zaś, jeżeli się zważa nie tyle na obecność pewnych cech, ile raczej na ich dążność do rozwijania się, i jeżeli się uważa za zasadniczą tę dążność, wzdłuż której ewolucja mogła odbywać się nieograniczenie, wtedy trzeba powiedzieć, że rośliny różnią się od zwierząt władzą tworzenia materii organicznej na koszt pierwiastków mineralnych, które czerpią wprost z atmosfery, z ziemi i z wody. Lecz z tą różnicą wiąże się inna, już głębsza.

Zwierzę, nie mogąc wprost przyswajać węgla i azotu, które są wszędzie obecne, zmuszone jest, dla odżywiania się, poszukiwać roślin, które już te pierwiastki przyswoiły, lub zwierząt, które same zapożyczyły je ze świata roślinnego. Zwierzę jest więc z konieczności ruchome. Począwszy od ameby, która na los szczęścia wypuszcza swe nibynóżki, aby chwycić materię organiczną, rozproszoną w kropli wody, aż do najwyższych zwierząt, posiadających narządy zmysłowe, by poznać zdobycz, narządy ruchowe, by pójść ją schwytać, system nerwowy, by skoordynować ruchy z wrażeniami,—życie zwierzęce, w ogólnym swym

<sup>1)</sup> De Saporta et Marion, *L'évolution des cryptogames*, 1881, str. 37.

kierunku, wyróżnia się ruchomością w przestrzeni. W swej postaci najbardziej pierwotnej zwierzę przedstawia się, jako drobna masa zarodki, otoczona conajwyżej cienką błoną białkową, która pozostawia mu zupełną swobodę zmiany kształtu i ruchów. Przeciwnie, komórka roślinna otacza się błoną z celulozy, która ją skazuje na nieruchomość. I od dołu do góry królestwa roślinnego spotykamy te same przyzwyczajenia coraz bardziej osiadłe, wobec tego, że roślina nie potrzebuje się ruszać z miejsca, i dokoła siebie, w atmosferze, w wodzie i w ziemi, gdzie jest umieszczona, znajduje pierwiastki mineralne, które wprost sobie przyswaja. Zapewne, zjawiska ruchu dają się zauważyć również i u roślin. Darwin napisał piękną książkę o ruchach roślin pnących. Zbadał on obroty, wykonywane przez pewne rośliny owadożerne, np. rosiczkę, muchołówkę, dla uchwycenia zdobyczy. Znałe są ruchy liści akacyi, czułka i t. d. Zresztą ruchy zarodki roślinnej wewnątrz jej powłoki świadczą o jej pokrewieństwie z zarodkiem zwierząt. Odwrotnie, u mnóstwa gatunków zwierzęcych (naogół pasożytnych) można zauważyć zjawiska przytwierdzenia do miejsca, podobnie jak u roślin <sup>1)</sup>. Tutaj również popełniłoby się błąd, gdyby się z przytwierdzenia i ruchomości chciało uczynić dwie cechy, pozwalające rozstrzygnąć na prosty rzut oka, czy się jest w obecności rośliny, czy zwierzęcia. Lecz przytwierdzenie u zwierzęcia pojawia się najczęściej jako bezwładność, w którą popadł gatunek, jako odmowa dalszego rozwoju w pewnym kierunku: jest ono blisko spokrewnione z pasożytnictwem, i towarzyszą mu cechy, przypominające życie roślinne. Z drugiej strony ruchy roślin nie są ani tak częste, ani tak urozmaicone, jak ruchy zwierząt. Dotyczą one zwykle tylko pewnej części ustroju, i prawie nigdy nie rozciągają się na cały ustrój. W tych wyjątkowych wypadkach, gdy objawia się w nich pewna niewyraźna samorzutność, zdaje się, że się jest świadkiem przypadkowego zbudzenia działalności, normalnie uspięnej. Krótko mówiąc, jeżeli ruchomość i przytwierdzenie współlistnieją w świecie roślinnym, zarówno jak w świecie zwierzęcym,—szala jawnie przechyla się w jednym wypadku na stronę przytwierdzenia, w drugim na stronę ruchomości. Te dwie przeciwstawne dążności są tak oczy-

<sup>1)</sup> O przytwierdzeniu do miejsca i pasożytnictwie wogóle ob. pracę Houssay'a *La forme et la vie*, Paris 1900, str. 721—807.

wiście dążnościami kierowniczymi dla dwóch ewolucji, że możnaby już przez nie określić oba królestwa. Ale przytwierdzenie i ruchomość z kolei są tylko powierzchownymi oznakami jeszcze głębszych dążności.

Między ruchomością, a świadomością istnieje oczywisty związek. Zapewne, świadomość wyższych ustrojów zdaje się związaną z pewnymi urządzeniami mózgowymi. Im bardziej rozwija się system nerwowy, tem liczniejszymi i ściślej szymi stają się ruchy, które ma on do wyboru, tem jaśniejszą również staje się towarzysząca im świadomość. Lecz ani ta ruchomość, ani ten wybór, ani więc ta świadomość nie wymagają, jako koniecznego warunku, istnienia systemu nerwowego: ten ostatni tylko skanalizował w określonych kierunkach i podniósł do wyższej potęgi działalność zaczątkową i niezdecydowaną, rozlaną w masie organicznej substancji. Im niżej schodzi się po szczeblach drabiny zwierzęcej, tem bardziej upraszczają się i rozłączają ośrodki nerwowe;—aż w końcu nerwowe elementy nikną, roztopione w całokształcie mniej różniczkowanego ustroju. Ale tak samo dzieje się ze wszystkimi innymi narządami, ze wszystkimi innymi anatomicznymi pierwiastkami: byłoby równie nielogicznym odmówienie świadomości zwierzęciu na tej zasadzie, że nie ma ono mózgu, jak uznanie go za niezdolne do żywienia się na tej zasadzie, że nie ma żołądka. Naprawdę system nerwowy narodził się, tak samo, jak pozostałe systemy, z podziału pracy. Nie tworzy on czynności, lecz podnosi ją tylko do wyższej potęgi i ściśłości, nadając jej podwójną postać działalności odruchowej, i działalności, kierowanej wolą. Aby wykonać prawdziwy ruch odruchowy, potrzeba całego mechanizmu, zbudowanego w mleczu pacierzowym lub w mózgu przedłużonym. Aby wybrać dobrowolnie pomiędzy kilku określonymi sposobami postępowania, potrzeba ośrodków mózgowych, t. j. rozstajów, z których wychodzą drogi, prowadzące do mechanizmów ruchowych o różnej budowie, a jednakowej ściśłości. Lecz tam, gdzie kanalizacja w postaci elementów nerwowych, a tem bardziej ześrodkowanie elementów nerwowych w jednym systemie, jeszcze się nie dokonały, istnieje już coś, z czego drogą rozdwojenia wyjdą i odruchy, i wola, coś, co nie posiada ani mechanicznej dokładności pierwszych, ani rozumnych wahań drugiej, ale w pewnym niezmiernie małym stopniu łączy w sobie obie własności, i jest reakcją poprostu chwiejną, a więc już

niewyraźnie świadomą. To znaczy, że najniższy ustrój jest świadomy w tej samej mierze, w jakiej jest *wolny* w swych ruchach. Czy świadomość w stosunku do ruchu jest tu przyczyną, czy skutkiem? W pewnym znaczeniu jest przyczyną, ponieważ jej rola polega na kierowaniu zmianami miejsca. Ale w innym znaczeniu jest skutkiem, ponieważ utrzymuje ją działalność ruchowa, i skoro tylko ta działalność zniknie, świadomość ulega zanikowi, a raczej zasypia. U skorupiaków takich jak korzeniogłowy (Rhizocephala), które niegdyś prawdopodobnie przedstawiały bardziej zróżniczkowaną budowę, przytwierdzenie do miejsca i pasożytnictwo towarzyszą zwyrodnieniu, prawie zniknięciu systemu nerwowego: ponieważ w podobnym wypadku postępowanie organizacyi umiejscowił w ośrodkach nerwowych całą świadomą działalność, można przypuszczać, że świadomość jest słabszą u tego rodzaju zwierząt, niż u ustrojów daleko mniej zróżniczkowanych, które nigdy nie miały ośrodków nerwowych, lecz pozostały ruchome.

Jakim sposobem tedy roślina, która przytwierdziła się do ziemi i znajduje swój pokarm na miejscu, mogłaby się rozwinąć w kierunku działalności świadomej? Błona z celulozy, w którą się spowija zaródź, jednocześnie unieruchomia ten najprostszyszy ustrój roślinny oraz w znacznej części usuwa go od tych zewnętrznych pobudzeń, które działają na zwierzę, jako bodźce czuciowości i przeszkadzają mu pogrążyć się we śnie <sup>1)</sup>. Roślina jest więc na ogół nieświadomą. Tu jeszcze należałoby się strzedz bezwzględnych rozróżnień. Nieświadomość i świadomość nie są to dwie etykiety, któreby można machinalnie naklejać, jedną na każdej komórce roślinnej, drugą na wszystkich zwierzętach. Jeżeli świadomość zasypia u zwierzęcia, które wyrodziło się w nieruchomego pasożyta, odwrotnie też budzi się ona niewątpliwie u rośliny, która odzyskała swobodę ruchów, — a budzi się dokładnie w tej mierze, w jakiej roślina tę swobodę odzyskała. Pomimo to świadomość i nieświadomość istotnie oznaczają kierunki, w których rozwinęły się oba królestwa, w tem znaczeniu, że, aby znaleźć najlepsze próbki świadomości u zwierzęcia, trzeba *wznieść* się aż do najwyższych przedstawicieli szeregu, gdy tymczasem, aby odkryć prawdopodobne wypadki świadomości roślinnej, trzeba się *opuścić* możliwie najniżej.

<sup>1)</sup> Cope, *op. cit.* str. 76.

po drabinie roślin, dojsć, np., do zwierzozarodników glonów, — ogólniej mówiąc, do tych jednokomórkowych ustrojów, o których można powiedzieć, że chwieją się pomiędzy postacią roślinną, a zwierzęcością. Z tego punktu widzenia i w tej mierze określilibyśmy zwierzę przez czuciowość i świadomość rozbudzoną, roślinę przez świadomość uśpioną i nieczułość.

Streszczając się, powiemy, że roślina wyrabia wprost substancje organiczne z substancjami mineralnymi: ta zdolność uwalnia ją naogół od potrzeby poruszania się, a przez to samo od potrzeby czucia. Zwierzęta, zmuszone do poszukiwania swego pokarmu, rozwinęły się w kierunku działalności ruchowej, i wskutek tego w kierunku świadomości coraz to obszerniejszej, coraz to wyraźniejszej.

A teraz, zdaje nam się niewątpliwem, że komórka zwierzęca i komórka roślinna wywodzą się ze wspólnego szczepu, że pierwsze ustroje żyjące wahały się pomiędzy postacią roślinną, a zwierzęcą, częściowo łącząc w sobie własności obu jednocześnie. Widzieliśmy bowiem, że zasadnicze dążności ewolucyjnej tych dwóch królestw, jakkolwiek rozbieżne, współlistnieją dziś jeszcze i u rośliny, i u zwierzęcia. Tylko ich ustosunkowanie jest różne. Zwykle jedna z tych dążeń zakrywa lub tłumi drugą, lecz w wyjątkowych okolicznościach ta ostatnia wyzwala się i odzyskuje utracone miejsce. Ruchomość i świadomość komórki roślinnej nie są uśpione do tego stopnia, aby nie mogły się obudzić, gdy okoliczności na to pozwalają, lub wymagają tego. A z drugiej strony ewolucja królestwa zwierzęcego była stale opóźniana, wstrzymywana lub cofana wstecz przez zachowaną w niem dążność do życia roślinnego. W istocie, choćby działalność jakiegoś gatunku zwierzęcego wydawała się najpełniejszą, najbogatszą, — odrętwienie i nieświadomość czyhają na nią. Podtrzymuje ona swą rolę tylko przez wysiłek, za cenę zmęczenia. Wzdłuż drogi, po której rozwinęło się zwierzę, zdarzyły się niezliczone chwile słabości, zaszły upadki, przywiązane przeważnie do zwyczajów pasożytniczych; są to wszystko nawroty ku życiu roślinnemu. Tak więc wszystko każe nam przypuszczać, że roślina i zwierzę pochodzą od wspólnego przodka, który łączył w sobie dążności obojga w stanie zaczątkowym.

Lecz te dwie dążności, które w swej pierwotnej postaci nawzajem się dopełniały, rozdzieliły się w ciągu wzrastania. Stąd powstał świat roślin z jego przytwier-

dzeniem do miejsca i z jego nieczułością, stąd—zwierzęta z ich ruchliwością i świadomością. Nie trzeba zresztą wcale uciekać się do pomocy jakiejś siły tajemniczej, aby wyjaśnić to rozdwojenie. Wystarczy zaznaczyć, że istota żyjąca skłania się z przyrodzenia ku temu, co jest dla niej najwygodniejsze, i że rośliny i zwierzęta wybrały, każde ze swej strony, dwa odmienne rodzaje wygody w sposobie zaopatrywania się w węgiel i azot, których potrzebowały. Pierwsze stale i machinalnie czerpią te pierwiastki ze środowiska, które dostarcza im ich bez przerwy. Drugie, przez działalność przerywaną, zogniskowaną w kilku chwilach, świadomą, biorą te ciała z ustrojów, które je już przyswoiły. Są to dwa odmienne sposoby pojmowania pracy, czy też — kto woli—lenistwa. To też wydaje nam się wątpliwem, aby w roślinie wykryto kiedykolwiek elementy nerwowe, choćby najpierwotniejsze. Woli kierowniczej zwierzęcia u niej, jak sądzimy, odpowiada kierunek, w którym nagina ona energię słoneczną, gdy się nią posługuje dla rozerwania spójników, łączących węgiel z tlenem w kwasie węglanym. Czuciowości zwierzęcia odpowiada u niej zupełnie swoista wrażliwość jej chlorofilu na światło. Ponieważ zaś system nerwowy jest przede wszystkim mechanizmem, odgrywającym rolę pośrednika pomiędzy czuciami a chceniami, więc prawdziwym „systemem nerwowym“ rośliny jest, naszym zdaniem, mechanizm, a raczej chemizm *sui generis*, pośredniczący pomiędzy wrażliwością jej chlorofilu na światło, a wytwarzaniem skrobi. To znaczy, że roślina nie powinna posiadać elementów nerwowych i że *ten sam rozmach, który pchnął zwierzę do nadania sobie nerwów i ośrodków nerwowych, musiał u rośliny doprowadzić do czynności chlorofilowej*<sup>1)</sup>.

Ten pierwszy rzut oka na świat organiczny pozwoli nam wyznaczyć w ściślejszych terminach, co jednoczy oba królestwa, a także, co je rozdziela.

<sup>1)</sup> Jak roślina w pewnych wypadkach odnajduje drzemającą w sobie władzę czynnego poruszania się, tak samo zwierzę w wyjątkowych okolicznościach może powrócić do warunków życia roślinnego i rozwinąć w sobie pewien równoważnik czynności chlorofilowej. W istocie, zdaje się wynikać z najnowszych doświadczeń Maryi von Linden, że poczwarki i liszki różnych tuskoskrzydłych pod wpływem światła przyswajają węgiel z kwasu węglanego, zawartego w atmosferze (M. von Linden, *L'assimilation de l'acide carbonique par les chrysalides de Lépidoptères*, C. R. de la Soc. de biologie, 1905, str. 692 i nast.).

Przypuśćmy, że, jak to daliśmy do poznania w poprzednim rozdziale, w głębi życia istnieje usiłowanie zaszczepienia jaknajwiększej sumy dowolności na konieczności sił fizycznych. To usiłowanie nie może doprowadzić do tworzenia energii, albo też, jeżeli energię tworzy, stworzona jej ilość nie należy do wielkości, dostępnych naszym zmysłom i narządom mierniczym, naszemu doświadczeniu i naszej nauce. Wszystko więc będzie się działo tak, jak gdyby ów wysiłek dążył tylko do jaknajlepszego zużytkowania przedistniejącej energii, jaką znajduje do swego rozporządzenia. Ma on jeden tylko sposób osiągnięcia zamiaru: uzyskać od materii takie nagromadzenie energii potencjalnej, aby mógł w danej chwili, wyzwala ją, otrzymać pracę, której potrzebuje do działania. Sam on ma tylko tę władzę zwalniania energii. Lecz praca wyzwala, chociaż zawsze ta sama i zawsze słabsza od jakiegokolwiek danej ilości, będzie tem skuteczniejsza, im większy ciężar z większej wysokości upuści, lub, innemi słowy, im znaczniejszą będzie ilość energii nagromadzonej i rozporządzalnej. Faktycznie głównym źródłem używalnej energii na naszej planecie jest słońce. Zadanie było więc następujące: uzyskać od słońca, aby gdzieś na powierzchni ziemi częściowo i tymczasowo zawiesiło swoje nieprzerwane wydatkowanie używalnej energii, aby przelało pewną jej ilość, w postaci energii jeszcze nie zużytkowanej, do odpowiednich zbiorników, skąd mogłaby ona następnie wypłynąć w żądanej chwili, w żądanym miejscu, w żądanym kierunku. Substancje, któremi zwierzę się karmi, są właśnie tego rodzaju zbiornikami. Utworzone z nader złożonych cząsteczek, zawierających w stanie potencjalnym znaczną ilość energii chemicznej, stanowią one pewnego rodzaju materiał wybuchowy, czekający tylko na iskrę, aby wypuścić na wolność siłę nagromadzoną. A teraz, jest rzeczą prawdopodobną, że życie starało się otrzymać jednocześnie i wyrób materiału wybuchowego, i zużywający go wybuch. W takim razie ten sam ustrój, który nagromadził wprost energię promieniowania słonecznego, wydatkowałby ją na swobodne ruchy w przestrzeni. Dlatego też musimy przypuszczać, że pierwsze istoty żyjące starały się z jednej strony bez wytchnienia nagromadzać zapożyczoną od słońca energię, z drugiej strony zaś—wydatkować ją w sposób przerywany i wybuchowy, w ruchach miejscowości: wymoczki, opatrzone chloro-

filem, Eugleny, wyrażają, być może, dzisiaj jeszcze, lecz w postaci zacieśnionej i niezdolnej do rozwoju, tę pierwotną dążność życia. Czy rozwój rozbieżny dwóch królestw odpowiada temu, co możnaby w przenośni nazwać zapomnieniem przez każde królestwo jednej z dwóch części programu? Albo też—co prawdopodobniejsze—czy sama istota materyi, którą na naszej planecie życie znajdowało przed sobą, sprzeciwiała się temu, aby obie dążności mogły długo rozwijać się razem w tym samym ustroju? Pewnym jest tylko to, że roślina zwróciła się głównie w pierwszym kierunku, zwierzę — w drugim. Lecz, jeżeli wyrobienie materiału wybuchowego od początku miało wybuch na celu, w takim razie naogół rozwój zwierzęcia wyraża podstawowy kierunek życia w znacznie większym stopniu, niż rozwój rośliny.

Słowem, „harmonia“ dwóch królestw, dopełniająca się cechy, które przedstawiają one, pochodzą bodaj stąd, że te królestwa rozwijają dwie dążności, pierwotnie w jedną zlane. Im bardziej wzmaga się ta dążność pierwotna a jedyna, tem trudniejszym staje się dla niej utrzymanie w łączności, w tej samej istocie żyjącej, owych dwóch pierwiastków, które w stanie zaczątkowym nawzajem są w sobie zawarte. Stąd rozdwojenie, stąd dwie rozbieżne ewolucye; stąd również dwa szeregi właściwości, które przeciwstawiają się sobie na niektórych punktach, dopełniają się nawzajem na innych, ale które, czy to dopełniając się, czy też przeciwstawiając, zawsze zachowują między sobą pewne cechy pokrewieństwa. Podczas gdy zwierzę, nie bez wypadków w ciągu drogi, rozwijało się w kierunku coraz to swobodniejszego wydatkowania energii przerywanej, roślina doskonaliła raczej swój system nagromadzania na miejscu. Nie będziemy kładli nacisku na ten drugi punkt. Dość powiedzieć, że roślinie z kolei musiało oddać wielkie usługi nowe rozdwojenie, podobne do tego, które zaszło pomiędzy roślinami i zwierzętami. Jeżeli pierwotna komórka roślinna sama jedna musiała przyswajać i węgiel i azot, mogła ona zrzec się prawie drugiej z tych dwu czynności od dnia, gdy drobnowidzowe rośliny zwróciły się w tym wyłącznie kierunku, specjalizując się zresztą rozmaicie w tej, wciąż jeszcze złożonej, pracy. Mikroby, przyswajające azot z atmosfery, i te, które kolejno przemieniają związki amoniakalne w związki azotowe, a te ostatnie w azotany, oddały całemu światu roślinnemu ten sam rodzaj usługi, który ro-

śliny wogóle oddają zwierzętom, przez takie same rozdzielanie jedynej pierwotnie dążności. Gdyby się utworzyło dla tych drobnowidzowych roślin odrębne królestwo, możnaby powiedzieć, że mikroby gruntu, rośliny i zwierzęta przedstawiają nam *analizę* wszystkiego, co życie z początku zawierało w stanie jedności niezróżniczkowanej, analizę, dokonaną przez materię, którą życie miało do swego rozporządzenia. Czy to jest, właściwie mówiąc, „podział pracy“? Te słowa nie dałyby dokładnego pojęcia o ewolucyi, jak ją sobie wyobrażamy. Tam, gdzie istnieje podział pracy, istnieje *zespół*, istnieje również *zbieżność* wysiłków. Przeciwnie, ewolucya, o której mówimy, nigdy się nie dokonywa w kierunku zespolenia, lecz w kierunku *rozdziału*, nigdy nie prowadzi do zbieżności, lecz do rozbieżności wysiłków. Harmonia między członami, które się na pewnych punktach dopełniają, według nas nie wytwarza się w ciągu drogi, przez wzajemne dostosowanie; przeciwnie, jest ona naprawdę zupełną tylko na początku drogi. Wyływa ona z pierwotnej tożsamości. Pochodzi stąd, że w procesie ewolucyjnym, rozpościerającym się w kształcie snopa, człony, które pierwotnie tak dobrze się dopełniały, że aż zlewały się w jedno, oddalają się od siebie w miarę wzrastania.

Zresztą, pierwiastki, na które rozdziela się pewna dążność, bynajmniej nie posiadają wszystkiej tej samej doniosłości, a zwłaszcza tej samej siły rozwojowej. Rozróżniliśmy przed chwilą w świecie organicznym trzy odmienne królestwa, jeżeli się tak można wyrazić. Podczas gdy pierwsze zawiera tylko pewne drobnoustroje, które pozostały w stanie zaczątkowym, — zwierzęta i rośliny podążyły do bardzo wysokich przeznaczeń. Otóż jest to fakt, zdarzający się zwykle wtedy, gdy się jakaś dążność rozkłada. Pomiędzy rozbieżnymi rozwojami, które się z niej rodzą, jedne ciągną się nieograniczenie, inne prędzej czy później dochodzą do końca kłębka. Te ostatnie nie pochodzą wprost od pierwotnej dążności, lecz od jednego z pierwiastków, na które podzieliła się ona: są to rozwoje zaczątkowe, uskutecznione i zostawione po drodze przez jakąś dążność naprawdę pierwiastkową, która ze swej strony rozwija się w dalszym ciągu. Co do tych dążności naprawdę pierwiastkowych, noszą one, jak sądzimy, oznakę, po której się je poznaje.

Ta oznaka jest jak gdyby śladem, jeszcze widocznym na każdej z nich, śladem tego, co zawierała pierwotna dążność,

której elementarne kierunki one wyrażają. Pierwiastki pewnej dążności nie dają się bowiem porównać z przedmiotami, ułożonymi obok siebie w przestrzeni i wykluczającymi się nawzajem, lecz raczej ze stanami psychologicznymi, z których każdy, chociaż jest przedewszystkiem samym sobą, jednak wchodzi w skład innych, i zawiera tym sposobem potencjalnie całą tę osobowość, do której należy. Mówiliśmy, że niema zasadniczego przejawu życia, któryby nam nie przedstawiał właściwości innych przejawów w stanie początkowym lub potencjalnym. I nawzajem, gdy spotykamy na pewnej linii ewolucyi wspomnienie niejako tego, co się rozwija wzdłuż pozostałych linii, musimy wywnioskować, że mamy do czynienia z rozdzielonymi pierwiastkami tej samej pierwotnej dążności. W tem znaczeniu, rośliny i zwierzęta przedstawiają istotnie oba wielkie rozbieżne rozwoje życia. Jeżeli roślina różni się od zwierzęcia przytwierdzeniem do miejsca i nieczułością, jednakże ruch i świadomość drzemią w niej, jak wspomnienia, które obudzić się mogą. Zresztą, obok tych wspomnień normalnie uspionych istnieją wspomnienia rozbudzone i działające. To są te, których działanie nie przeszkadza rozwojowi samej elementarnej dążności. Można by wyrazić to prawo: *Gdy dążność się rozkłada w ciągu rozwoju, każda z poszczególnych dążności, które się rodzą tym sposobem, chciałaby z pierwotnej dążności zachować i rozwinąć wszystko to, co nie jest niezgodne z pracą, w której się wyspecjalizowała.* Przez to byłby wyjaśniony właśnie ten fakt, na który położyliśmy nacisk w poprzednim rozdziale, mianowicie ukształtowanie jednakowych złożonych mechanizmów na niezależnych liniach ewolucyi. Pewne głębokie analogie między rośliną a zwierzęciem nie mają prawdopodobnie innej przyczyny: generacja płciowa jest może tylko zbytkiem dla rośliny, ale trzeba było, aby zwierzę do niej doszło, i roślina musiała zostać do niej doprowadzoną przez ten sam rozmach, który pchał zwierzę w tym kierunku, przez rozmach pierwotny, samoistny, poprzedzający rozdwojenie tych dwóch królestw. To samo powiemy o dążności rośliny do wzrastającej złożoności. Ta dążność jest istotną dla królestwa zwierzęcego, które trawi potrzeba działalności coraz bardziej złożonej, coraz skuteczniejszej. Lecz rośliny, które skazały się na nieczułość i nieruchość, przedstawiają tę samą dążność tylko dlatego, że na początku odebrały ten sam impuls. Najnowsze do-

świadczenia pokazują nam, że rośliny zmieniają się w jakim bądź kierunku, gdy nadejdzie okres „mutacji“; tymczasem zwierzę, jak sądzimy, musiało się rozwijać w kierunkach, znacznie więcej określonych. Lecz nie będziemy kładli większego nacisku na to pierwotne rozdwojenie życia. Przejdźmy do ewolucji zwierząt, która nas szczególnie zajmuje.

Zwierzęcość, jak mówiliśmy, polega na zdolności do użytkowania mechanizmu wyzwalającego, aby przemieniać w czyny „wybuchowe“ jaknajwiększą ilość nagromadzonej energii potencjalnej. Z początku wybuch dokonywa się na los szczęścia, bez możliwości wyboru kierunku: tak właśnie ameba wysyła we wszystkich naraz kierunkach swe nibynóżkowe wydłużenia. Lecz, w miarę wznoszenia się w szeregu zwierzęcym, widać, jak sam kształt ciała zakreśla pewną liczbę dokładnie wyznaczonych kierunków, wzdłuż których pójdzie energia. Te kierunki są oznaczone przez odpowiednią liczbę łańcuchów nerwowych, umieszczonych jeden obok drugiego. Otóż element nerwowy wydzielił się stopniowo z ledwie różniczkowanej masy tkanki organicznej. Można więc przypuszczać, że, skoro tylko on się pojawi, w nim i w podporządkowanych mu narządach ogniskuje się zdolność nagłego uwalniania nagromadzonej energii. Coprawda, każda komórka żyjąca zużywa bez przerwy energię na to, aby utrzymać się w równowadze. Komórka roślinna, uśpiona z samego początku, pogrąża się całkowicie w tej pracy samozachowania, jak gdyby brała za cel to, co powinno być pierwotnie być tylko środkiem. Lecz u zwierzęcia wszystko zbiega się w czynię, t. j. w użytkowaniu energii na ruchy miejscowości. Bezwątpienia, każda komórka zwierzęca zużywa na życie znaczną część tej energii, którą rozporządza; ale całkowity organizm pragnąłby ściągnąć jej jaknajwięcej do tych części, w których ruchy miejscowości są dokonywane. Tym sposobem tam, gdzie istnieje system nerwowy z narządami czuciowymi i z przyrządami ruchu, stanowiącymi jego dopełnienia, wszystko musi się dziać tak, jak gdyby reszta ciała miała za istotne zadanie przygotowanie i doręczenie im w odpowiedniej chwili siły, którą one uwolnią przez rodzaj wybuchu.

Istotnie, rola pokarmu u zwierząt wyższych jest nadzwyczaj złożoną. Służy on przede wszystkim do naprawiania tkanek. Następnie dostarcza zwierzęciu ciepła,

potrzebnego mu dla osiągnięcia możliwie największej niezależności od zmian temperatury zewnętrznej. Przez to zachowuje on, utrzymuje i podtrzymuje ustrój, do którego system nerwowy jest włączony i z którego elementy nerwowe żyć muszą. Ale te elementy nerwowe nie miałyby żadnej zasady istnienia, gdyby ustrój nie oddawał im samym, a przedewszystkiem pobudzonym przez nie mięśniom, pewnej energii do użytku: można nawet przypuszczać, że to właśnie jest w gruncie rzeczy zasadniczem i ostatecznem przeznaczeniem pokarmu. Nie znaczy to, aby najznaczniejszą część pokarmu zużywaną była na tę pracę. Państwo może ponosić olbrzymie wydatki, aby zapewnić wpływy podatków: suma, którą rozporządzać ono będzie po odtrąceniu kosztów poboru, może być bardzo mała: mimo to jest ona zasadą istnienia podatku, i wszystkiego, co się wydało na jego pobranie. Tak samo rzecz się ma z energią, którą zwierzę pobiera od substancji odżywczych.

Liczne fakty zdają się wskazywać nam, że elementy nerwowe i mięśniowe zajmują to właśnie miejsce w stosunku do reszty ustroju. Rzućmy okiem przedewszystkiem na rozłożenie substancji odżywczych między różne składniki ciała żyjącego. Te substancje dzielą się na dwie kategorie, jedne czwartorzędowe czyli białkowate, inne trzeciorzędowe, do których należą węglowodany i tłuszcze. Pierwsze są właściwie plastyczne, przeznaczone do odbudowywania tkanek, jakkolwiek, ze względu na węgiel, który zawierają, mogą przy sposobności stać się energetycznymi. Lecz czynność energetyczna w szczególności przypadła w udziale drugim; one to, raczej nagromadzając się w komórce, niż wcielając się w jej substancję, przynoszą jej, w postaci chemicznego potencjału, energię czynną, która przeobrazi się bezpośrednio w ruch lub w ciepło. Słowem, główną rolą pierwszych jest odnawianie maszyny, drugich—dostarczanie jej energii. Naturalną jest rzeczą, iż pierwsze nie mają uprzywilejowanego miejsca wyboru, ponieważ wszystkie części maszyny muszą być utrzymywane. Lecz inaczej rzecz się ma z drugimi. Węglowodany są rozmieszczone bardzo nierównomiernie, i ta nierównomierność rozmieszczenia wydaje się nam w najwyższym stopniu pouczającą.

Przynoszone przez krew tętnicową w postaci glikozy, te substancje osadzają się w postaci glikogenu w różnych komórkach, tworzących tkanki. Wiadomo, że jedną

z głównych czynności wątroby jest utrzymywanie niezmiennej zawartości glikozy we krwi, dzięki zapasom glikogenu, które wyrabia komórka wątrobowa. Otóż łatwo dostrzedz, że przy tem krążeniu glikozy i przy tem nagromadzaniu się glikogenu wszystko dzieje się tak, jak gdyby cały wysiłek ustroju zużywał się na zaopatrzenie w energię potencjalną elementów tkanki mięśniowej oraz tkanki nerwowej. Postępuje on różnie w obu wypadkach, lecz dochodzi do tego samego wyniku. W pierwszym wypadku zapewnia komórce znaczny zapas, złożony w niej naprzód; ilość glikogenu, zawarta w mięśniach, jest istotnie olbrzymia, w porównaniu z tem, ile go się znajduje w pozostałych tkankach. Przeciwnie, w tkance nerwowej zapas jest nieznaczny (elementy nerwowe, których rola polega tylko na wyzwaniu energii potencjalnej, nagromadzonej w mięśniu, nie potrzebują zresztą nigdy dostarczać dużo pracy naraz): ale, rzecz godna uwagi, ten zapas jest odnawiany przez krew w tej samej chwili, w której zostaje wydatkowany, tak, że nerw w mgnieniu oka naładowuje się na nowo energią potencjalną. Tkaneczka mięśniowa i tkanka nerwowa są więc obie istotnie uprzywilejowane, pierwsza o tyle, że jest zaopatrzona w znaczny zapas energii, druga o tyle, że jej dostarczają energii zawsze w chwili, gdy potrzebuje, i ściśle w tej mierze, w jakiej potrzebuje.

Zapotrzebowanie glikogenu, t. j. energii potencjalnej, przychodzi tu w szczególności od systemu czuciowo-ruchowego, jak gdyby reszta ustroju istniała po to, aby dostarczyć siły systemowi nerwowemu i mięśniom, pobudzonym przez nerwy do działania. Zapewne, gdy się pomyśli o roli, którą gra system nerwowy (nawet czuciowo-ruchowy), jako regulator życia organicznego, można sobie zadać pytanie, czy w tej wymianie usług pomiędzy nim a resztą ciała on istotnie jest panem, któremu ciało służy. Ale każdy przychylił się już do tej hipotezy, gdy rozważy, w stanie statycznym niejako, rozłożenie energii potencjalnej w tkankach; przyjmie ją zaś w zupełności, jak sądzimy, gdy pomyśli o warunkach, w jakich energia wydatkuje się i odnawia. W istocie, przypuszcmy, że system czuciowo-ruchowy jest systemem takim, jak inne, że stoi w tym samym rzędzie, co inne. Utrzymywany przez całkowity organizm, będzie on wówczas oczekiwał, aż pewien nadmiar chemicznego potencjału zostanie mu dostarczony dla wykonania pewnej

pracy. Innemi słowy, zużycie glikogenu w nerwach i mięśniach będzie regulowane przez jego wytwarzanie. Przypuśmy, przeciwnie, że system czuciowo-ruchowy jest istotnie panującym. Trwałość i zakres jego działalności będą niezależne, przynajmniej w pewnej mierze, od posiadanego zapasu glikogenu, a nawet od tego zapasu, jaki zawiera cały organizm. Będzie on dostarczał pracy, a inne tkanki będą musiały bezwzględnie, tak czy inaczej, doprowadzać doń energię potencjalną. Otóż tak się właśnie dzieje; wykazują to w szczególności doświadczenia Morat'a i Dufourt'a<sup>1)</sup>. Jeżeli czynność wytwarzania glikogenu w wątrobie zależy od działania nerwów pobudzających, które nią rządzą, działanie tych ostatnich jest podporządkowane działalności nerwów, wstrząsających mięśniami ruchowymi, w tem znaczeniu, że te nerwy zaczynają od wydatkowania bez rachunku, zużywając tym sposobem glikogen, zubożając krew z glikozy, i zmuszając ostatecznie wątrobę, która winna była przelać w zubożoną krew część swego zapasu glikogenu, do wyrabiania jej na nowo. Naogół więc istotnie wszystko się zaczyna od systemu czuciowo-ruchowego, do niego wszystko zdąża, i bez przenośni powiedzieć można, że reszta ustroju jest na jego usługach.

Zastanówmy się jeszcze, co się dzieje w długotrwałym poście. Fakt to godny uwagi, że u zwierząt, zmarłych z głodu, znajdują mózg prawie nienaruszony, gdy tymczasem inne organa straciły mniej lub więcej znaczną część swej wagi, i komórki ich uległy głębokim zaburzeniom.<sup>2)</sup> Wydaje się, że reszta ciała podtrzymywała system nerwowy aż do ostateczności, obchodząc się sama ze sobą, jako ze środkiem, którego celem jest ów system.

Słowem, jeżeli, dla skrócenia, zgodzimy się nazywać „systemem czuciowo-ruchowym“ cały system nerwowy mózgowo-pacierzowy wraz z narządami czuciowymi, w które się wydłuża, oraz z mięśniami ruchowymi, któremi rządzi, — można będzie powiedzieć, że ustrój wyższy zasadniczo jest utworzony z systemu czuciowo-ru-

<sup>1)</sup> *Archives de physiologie* 1892.

<sup>2)</sup> De Manacéine, *Quelques observations expérimentales sur l'influence de l'insomnie absolue* (*Arch. ital. de biologie* t. XXI, 1894. str. 322 i nast.) Ostatnio dokonane zostały analogiczne obserwacje nad człowiekiem, zmarłym z wycieńczenia po 35-dniowym poście. Ob. do tej kwestji, w *Année biologique* z r. 1898, str. 338, streszczenie pracy (po rosyjsku) Tarakiewiczza i Szczasnego.

chowego, umieszczonego na narządach trawienia, oddychania, krążenia, wydzielania, i t. d., których rola polega na tem, aby go naprawiać, czyścić, ochraniać, stwarzać dla niego stałe wewnętrzne środowisko, a wreszcie, i przede wszystkim, dostarczać mu energii potencjalnej do zamiany na ruchy miejscowości<sup>1)</sup>. Prawda, że, im bardziej doskonalili się czynność nerwowa, tem więcej rozwijając się muszą czynności, przeznaczone do jej podtrzymywania; stają się więc one wymagającami same dla siebie. W miarę, jak działalność nerwowa wyłoniła się z masy zarodkowej, w której była pogrążona, musiała ona powołać dokoła siebie różnego rodzaju działalności, by móc się na nich oprzeć: te ostatnie mogły się rozwinąć tylko na podłożu innych działalności, które wymagały jeszcze innych, i t. d. nieograniczenie. Tak więc wzrost złożoności działania u ustrojów wyższych idzie w nieskończoność. Badanie któregośkolwiek z tych ustrojów zmusza nas do krążenia w kole, jak gdyby tam wszystko wszytkiemu służyło za narzędzie. Ale to koło ma jednak ośrodek, którym jest system elementów nerwowych, przeciągniętych pomiędzy narządami czuciowymi, a przyrządem miejscowości.

Nie będziemy się tu zatrzymywać dłużej nad kwestyą, którą szeroko omówiliśmy w jednej z poprzednich prac. Przypomnijmy tylko, że postęp systemu nerwowego dokonał się jednocześnie w kierunku dokładniejszego przystosowania ruchów oraz rozszerzenia pola, pozostawionego istocie żyjącej dla wyboru pomiędzy tymi ruchami. Te dwie dążności mogą się wydawać przeciwne sobie, i są przeciwne istotnie. Jednakże łańcuch nerwowy, nawet w najpierwotniejszej postaci, doprowadza do ich pogodzenia. Z jednej strony bowiem zakreśla on ściśle wyznaczoną linię pomiędzy pewnymi dwoma punkta-

---

<sup>1)</sup> Cuvier już mówił: „System nerwowy jest w gruncie całym zwierzęciem; inne systemy istnieją tylko po to, by mu służyć”. (*Sur un nouveau rapprochement à établir entre les classes qui composent le règne animal. Archives du Museum d'histoire naturelle, Paryż 1812, str. 73-83*). Trzeba by, naturalnie, dodać do tej formuły mnóstwo zastrzeżeń, uwzględnić np. wypadki zwyrodnienia lub uwstecznienia w których system nerwowy schodzi na dalszy plan. A przede wszystkim trzeba dołączyć do systemu nerwowego narzędy czuciowe z jednej strony, ruchome z drugiej, pomiędzy którymi służy on za pośrednika. Por. Foster, art. *Physiology* w *Encyclopaedia Britannica*, Edynburg 1885, str. 17.

mi obwodu, z których pierwszy jest czuciowym, drugi zaś—ruchowym. Ściąga on tedy w kanały działalność, pierwotnie rozlaną w całej masie zarodkowej. Ale z drugiej strony składające go elementy są prawdopodobnie rozdzielne; w każdym razie, nawet w przypuszczeniu, że istnieje między nimi anastomoza, przedstawiają one rozdzielność funkcjonalną, gdyż każdy z nich kończy się czemś w rodzaju punktu węzłowego, w którym niewątpliwie prąd nerwowy może obrać sobie drogę. Od najniższej monery aż do najzdolniejszych owadów, aż do najrozumniejszych kręgowców, urzeczywistniony postęp był przede wszystkim postępem systemu nerwowego, wraz z wymaganem przez ten postęp na każdym szczeblu wytwarzaniem nowych części ustroju i powiększaniem ich złożoności. Jak to daliśmy do poznania już na początku niniejszej pracy, rola życia polega na wprowadzaniu nieokreśloności do materii. Nieokreślone, czyli nieprzewidywalne są kształty, które tworzy ono w miarę swej ewolucyi. Coraz bardziej też nieokreślona, czyli coraz bardziej wolna jest działalność, której te kształty mają służyć za narzędzie. System nerwowy, z neuronami, umieszczonemi obok siebie w taki sposób, że w końcu każdego z nich otwierają się liczne drogi, gdzie tyleż za·pytań powstaje, — system taki jest prawdziwym *zbiornikiem nieokreśloności*. Że to, co było najistotniejszym w pędzie życiowym, wyraziło się w tworzeniu tego rodzaju przyrządów,—prosty rzut oka na całość świata organicznego zdaje się nam wykazywać. Lecz o samym tym pędzie życia pewne wyjaśnienia są konieczne.

Nie należy zapominać, że siła, rozwijająca się po przez świat organiczny, jest siłą ograniczoną, która zawsze stara się sama siebie przewyższyć, i zawsze pozostaje niedorosłą do dzieła, które wytworzyć pragnie. Z zapoznania tego faktu wynikły błędy i dzieciństwa skrajnego finalizmu. Wyobraził on sobie całość świata organicznego jako pewną budowę, i to jako budowę, podobną do naszych. Wszystkie jej części, według niego, urządzone są z uwagi na możliwie jaknajlepsze działanie całej maszyny. Każdy gatunek ma swą zasadę istnienia, swą czynność, swe przeznaczenie. Razem dają one wielki koncert, w którym pozorne dysonanse służą tylko do uwydatnienia podstawowej harmonii. Słowem, wszystko w naturze odbywa się tak, jak w dziełach przemysłu ludzkiego, gdzie wynik osiągnięty może być nader mały, lecz gdzie

przynajmniej istnieje doskonała odpowiedniość pomiędzy wytworzonym przedmiotem, a pracą wytwarzania.

Nic podobnego w ewolucji życia. Uderzającą jest tu nieodpowiedniość między pracą, a jej wynikiem. Od dołu do góry świata zwierzęcego dokonywa się jeden jedyny wielki wysiłek; ale najczęściej ten wysiłek nie doprowadza do odpowiedniego wyniku, czasem obezwładniony przez siły przeciwne, czasem zapominając o tem, co ma zrobić, na rzecz tego, co robi, pochłonięty przez formę, którą przybrać się właśnie stara, hypnotycznie w nią wpatrzony, jak w zwierciadło. Nawet w najdoskonalszych swych dziełach, gdy napozór przewyciężył zewnętrzne przeciwieństwa, a także własny swój opór, jest on na łasce tej materyalności, którą nadać sobie musiał. Każdy z nas może to sprawdzić sam na sobie. Nasza wolność, w tych ruchach właśnie, przez które sama siebie potwierdza, stwarza rodzące się przyzwyczajenia, które ją zagłuszają, jeżeli się nie będzie odnawiała przez nieustanny wysiłek: automatyzm czyha na nią. Najbardziej żywa myśl lodowacieje w formule, która ją wyraża. Słowo zwraca się przeciwko myśli. Litera zabija ducha. A nasz zapal najgorętszy, gdy się uzewnętrznia w czynie, tak naturalnie zastyga niekiedy w kształcie zimnego rachunku zysków lub próżności, jedno tak łatwo przybiera postać drugiego, że moglibyśmy je utożsamić, zwątpić o naszej własnej szczerości, zaprzeczyć istnieniu dobroci i miłości, gdybyśmy nie wiedzieli, że umarły zachowuje jeszcze przez pewien czas rysy żyjącego.

Głęboka przyczyna tych rozdźwięków leży w niezatartej różnicy rytmu. Życie wogóle jest ruchomością samą; poszczególne objawy życia przyjmują tę ruchomość niechętnie i stale opóźniają się w stosunku do niego. Życie zawsze idzie naprzód; one chciałyby dreptać na miejscu. Ewolucja wogóle pragnęłaby dążyć o ile możliwości w linii prostej; każda ewolucja w szczególności jest przebiegiem okrężnym. Jak kłęby kurzu, porywane przez wiatr przelatujący, tak istoty żyjące kręcą się w wirze, unoszone przez wielkie tchnienie życia. Są one więc względnie stałe, a nawet tak dobrze naśladowują nieruchomość, że patrzymy na nie jako na *rzeczy* raczej, niż *postępy*, zapominając, że sama trwałość ich formy jest tylko rysunkiem pewnego ruchu. Czasem jednak w naszych oczach materyalizuje się w przelotnej zjawie owo niewidzialne tchnienie, które je unosi. Mamy to nagłe objawienie przed

niektóremi postaciami miłości macierzyńskiej, tak uderzającej i tak wzruszającej u większości zwierząt, dostrzegalnej nawet jeszcze w troskliwości rośliny o jej ziarno. Ta miłość, w której niektórzy widzieli wielkie mysterium życia, możeby nam wydała jego tajemnicę. Pokazuje nam ona, jak każde pokolenie pochyla się nad tem, które ma po niem nastąpić. Pozwala nam domyślać się, że istota żyjąca jest przede wszystkim miejscem przejścia, i że zasadnicza treść życia zawiera się w ruchu, który je przenosi.

Ten kontrast pomiędzy życiem wogóle, a formami, w których się ono przejawia, przedstawia wszędzie te same cechy. Można by powiedzieć, że życie dąży do działania o ile możliwości największego, lecz że każdy gatunek woli dać najmniejszą możliwie ilość wysiłku. Rozważane ze względu na, co jest samą jego istotą, t. j. jako przejście od gatunku do gatunku, życie jest działalnością wciąż rosnącą. Ale każdy z gatunków, po przez które życie przechodzi, ma tylko własną wygodę na widoku. Idzie ku temu, co wymaga najmniej trudu. Pogrążając się w formie, którą ma przybrać, wchodzi w pół-sen, w którym nie wie nic prawie o całym pozostałym życiu; kształtuje sam siebie, z uwagi na możliwie najłatwiejsze wyzyskanie swego bezpośredniego otoczenia. Tak więc czynność, w której życie podąża do stworzenia nowego kształtu i czynność, w której ten kształt się zarysowuje, są to dwa odmienne, a często zwalczające się ruchy. Pierwszy przechodzi w drugi, lecz nie może weń przejść bez zapomnienia o swym kierunku, tak, jak gdyby skoczek, dla przebycia przeszkody, był zmuszony odwrócić od niej oczy i patrzeć na siebie samego.

Formy żyjące, w myśl samego określenia, są formami, zdolnymi do życia. Jakimkolwiek sposobem wyjaśnić się będzie przystosowanie ustroju do jego warunków bytu, przystosowanie to jest z konieczności dostateczne, skoro gatunek istnieje. W tem znaczeniu każdy z następujących po sobie gatunków, które opisuje paleontologia i zoologia, był *powodzeniem*, osiągnięciem przez życie. Lecz rzeczy przybierają zupełnie inną postać, gdy się porówna każdy gatunek nie z warunkami, do których się przystosował, lecz z ruchem, który go pozostawił na swej drodze. Ten ruch często zbacał, często też bywał nagle zupełnie zatrzymywany; to co miało być tylko miejscem przejścia, stawało się metą. Z tego nowego punktu wi-

dzenia niepowodzenie okazuje się regułą, powodzenie — wyjątkowem i zawsze niezupełnem. Zobaczymy, że z czterech wielkich kierunków, w których podążyło życie zwierzęce, dwa doprowadziły do dróg bez wyjścia, a na dwóch pozostałych wysiłki naogół nie odpowiadały wynikowi.

Brak nam danych, aby odtworzyć w szczegółach tę historię. Możemy jednak rozróżnić ogólne jej zarysy. Mówiliśmy, że zwierzęta i rośliny musiały się oddzielić dość wczesnie od wspólnego swego szczepu, przyczem roślina zasypiała w nieruchomości, a zwierzę, przeciwnie, rozbudzało się coraz bardziej i szło na zdobycie systemu nerwowego. Prawdopodobnem jest, że wysiłek królestwa zwierzęcego doprowadził do stworzenia ustrojów, prostych jeszcze, ale już obdarzonych pewną ruchliwością, a zwłaszcza o formie dość nieustalonej, by mogły poddać się wszelkim przyszłym określeniom. Te zwierzęta były może podobne do niektórych naszych robaków, z tą różnicą jednak, że dzisiaj żyjące robaki, z którymi się je porówna, są tylko pustemi i zastygłemi kopiami owych form, nieskończenie plastycznych, brzemiennych w przyszłość nieograniczoną, które były wspólnym szczepem szkarłupni, mięczaków, stawonogów i kręgowców.

Czyhało na nie pewne niebezpieczeństwo, pewna przeszkoda, która niewątpliwie o mało nie wstrzymała rozpadu życia zwierzęcego. Jest jedna właściwość, która nie może nie uderzyć każdego, kto rzuci okiem na faunę czasów pierwotnych, a mianowicie uwięzienie zwierzęcia w mniej lub więcej twardej powłoce, która musiała tamować, a często nawet obezwładniać jego ruchy. Mięczaki ówczesne powszechniej, niż dzisiejsze, miały muszle. Stawonogi naogół były zaopatrzone w tarcze: były to skorupiaki. Najdawniejsze ryby posiadały kościstą powłokę nadzwyczajnej twardości<sup>1)</sup>. Wyjaśnienie tego ogólnego zjawiska, naszym zdaniem, powinno być szukane w tem, że miękkie ustroje miały dążność do bronienia się przed innymi, stając się, o ile możliwości, niezdatnymi do pożarcia. Każdy gatunek, w tej czynności, przez którą się tworzy, podąża do tego, co jest dlań najdogodniejsze. Jak z pośród pierwotnych ustrojów niektóre skierowały się do zwierzęcości, zrzekając się wyrabiania materji organicznej z nieorganicznej i zapożyczają

<sup>1)</sup> Ob. co do tych różnych kwestyi pracę Gaudry: *Essai de paléontologie philosophique*, Paryż, 1896. str. 14—16 i 78—79.

jąc gotowe substancje organiczne z ustrojów, już zwróconych w kierunku życia roślinnego,—podobnie też z pośród samych gatunków zwierzęcych liczne urządziły się tak, że żyją na rachunek innych zwierząt. Ustrój zwierzęcy, to znaczy ruchliwy, może istotnie korzystać ze swej ruchliwości w tym celu, by szukać zwierząt bezbronnych i karmić się nimi nie gorzej, niż roślinami. Tak więc, im ruchliwsze robiły się gatunki, tem bezwątpienia stawały się żarłoczniejsze i niebezpieczniejsze jedne dla drugich. Stąd musiało wyniknąć nagłe zatrzymanie się całego świata zwierzęcego w postępie, który go prowadził do coraz to wyższej ruchliwości; albowiem gruba i wapnista skóra szkarłupni, muszla mięczaka, tarcza skorupiak, pancerz kostny dawnych ryb, miały prawdopodobnie wspólny początek w wysiłku gatunków zwierzęcych, by się uchronić przed gatunkami wrogimi. Ale ten pancerz, za którym zwierzę się ukrywało, przeszkadzał mu w ruchach, niekiedy je unieruchomiał. Jeżeli roślina rzekła się świadomości przez to, że się spowiła w błonę z celulozy, to zwierzę, które się zamknęło w fortecy lub w zbroi, skazuje się na półsen. W tem właśnie odrętwieniu żyją dziś jeszcze szkarłupnie, a nawet mięczaki. Stawonogom i kręgowcom niewątpliwie groziło to samo. Uniknęły one niebezpieczeństwa, i od tej szczęśliwej okoliczności zawist obecny rozkwit najwyższych form życia.

Istotnie, widzimy, że dążenie życia do ruchu odyskuje przewagę w dwóch kierunkach. Ryby zmieniają swój pancerz kostny na łuskę. Na długo przedtem pojawiły się owady, również uwolnione od pancerza, który chronił ich przodków. Jedne i drugie zrównoważyły niedostateczność swej powłoki ochronnej przez szybkość ruchów, pozwalając im wymykać się wrogom, a także przechodzić do ataku, wybierać miejsce i chwilę spotkania. Tego samego rodzaju postęp zauważamy w ewolucji ludzkiego uzbrojenia. Pierwszy popęd każe szukać schronienia; drugi, lepszy, uczy stawać się możliwie najzwinniejszym dla ucieczki, a zwłaszcza dla napadu, ponieważ napastowanie jest jeszcze najskuteczniejszym środkiem obrony. Tak np. ciężki hoplita został zastąpiony przez legionistę, rycerz zakuty w żelazo musiał ustąpić miejsca piechurowi, posiadającemu swobodę ruchów, i, ogólnie biorąc, w ewolucji życia całego, tak samo, jak w ewolucji ludzkich społeczeństw, tak samo wreszcie, jak w ewolucji losów

indywidualnych, największe powodzenie spotykało tych, którzy się zgodzili na największe niebezpieczeństwo.

Dobrze zrozumiany interes zwierzęcia polegał więc na osiągnięciu większej ruchliwości. Jak mówiliśmy w sprawie przystosowania wogóle, będzie można zawsze wytłumaczyć przekształcenie gatunków przez ich własny interes. Tym sposobem poda się bezpośrednią przyczynę przemiany. Ale często poda się tym sposobem tylko przyczynę najbardziej powierzchowną. Głęboką przyczyną jest impuls, który pchnął życie w świat, zmusił je do rozdzielenia się między rośliny i zwierzęta, skierował zwierzęcość na drogę, prowadzącą do zwinności kształtu, i w pewnej chwili, gdy królestwu zwierzęcemu groziło zaśnięcie, osiągnął to, że niektóre przynajmniej części tego królestwa rozbudziły się i poszły naprzód.

Na dwóch drogach, na których rozwinęły się osobno kręgowce i stawonogi, rozwój (pomijając uwstecznienia, związane z pasorzytnictwem lub jakąkolwiek inną przyczyną) polegał przede wszystkim na postępie nerwowego systemu czuciowo-ruchowego. Szukano ruchliwości, szukano zwinności; po przez liczne próby po omacku, i nie bez zwrotów w kierunku przesadnego zwiększania masy i siły brutalnej, szukano różnorodności ruchów. Lecz samo to poszukiwanie dokonało się w rozbieżnych kierunkach. Rzut oka na systemy nerwowe stawonogów i kręgowców ostrzeża nas o różnicach. U pierwszych ciało składa się z dłuższego lub krótszego szeregu położonych jeden za drugim pierścieni; działalność ruchowa rozdziela się między zmienną, nieraz znaczną liczbę przyrostków, z których każdy ma swoją specjalność. U drugich działalność ześrodkowuje się w dwóch tylko parach narządów, i te narządy spełniają czynności, daleko mniej ściśle zależne od ich kształtu.<sup>1)</sup> Niezależność staje się zupełną u człowieka, którego ręka może wykonywać każdą pracę.

Oto przynajmniej to, co się widzi. A dalej, za tem, co się widzi, jest to, co się odgaduje: dwie potęgi, zawarte w życiu i z początku złane ze sobą, a które musiały się rozłączyć, gdy wzrosły.

Aby te potęgi określić, trzeba rozpatrzyć w ewolucji stawonogów i w ewolucji kręgowców gatunki, oznaczające punkty szczytowe po obu stronach. Jak te punkty wy-

---

<sup>1)</sup> Ob. w tej sprawie: Shaler, *The individual*, New-York, 1900, str. 118—125.

znaczyć? Tutaj znowu się pobłądzi, jeżeli się będzie miało ścisłość geometryczną na widoku. Niema znaku jedyne-ego i prostego, po którymby można poznać, że jakiś gatunek dotarł dalej, niż inny, po tej samej linii rozwojowej. Istnieją liczne cechy, które należy porównać i zważyć w każdym poszczególnym wypadku, aby wiedzieć, w jakim stopniu są one istotne lub przypadkowe, i w jakiej mierze wypada je uwzględnić.

Tak np., nie daje się zaprzeczyć, że powodzenie jest najogólniejszym sprawdzianem wyższości, ponieważ te dwa terminy są do pewnego stopnia równoznaczne. Przez powodzenie, gdy chodzi o istotę żyjącą, pojmować należy zdolność do rozwijania się w jaknajrozmaitszych środowiskach, po przez największą możliwą różnorodność przeszkód, i do zagarnięcia tym sposobem możliwie największej przestrzeni ziemi. Gatunek, który całą ziemię uważać może za swoje państwo, jest prawdziwie panującym, a więc wyższym gatunkiem. Takim jest gatunek ludzki, który wyobrażać będzie punkt szczytowy ewolucyi kręgowców. Ale takimi są również w szeregu stawowców owady, a w szczególności pewne błonkoskrzydłe. Ktoś powiedział, że mrówki są paniami ziemi pod powierzchnią, jak człowiek jest jej panem na powierzchni.

Z drugiej strony grupa gatunków, pojawiająca się późno, może być grupą wyrodków, ale do tego potrzeba, aby działała odrębna przyczyna uwstecznienia. Z prawa, ta grupa byłaby wyższą od grupy, od której pochodzi, ponieważ odpowiadałaby wyższemu stadium ewolucyi. Otóż człowiek prawdopodobnie najpóźniej z kręgowców się pojawił.<sup>1)</sup> A w szeregu owadów niema późniejszych od błonkoskrzydłych, prócz łuskoskrzydłych, t. j. bezwątpienia pewnego rodzaju wyrodków, prawdziwych pasorzytów roślin kwitnących.

Tak więc różne drogi doprowadzają nas do tego samego wniosku. Ewolucya stawonogów osiąga punkt szczy-

<sup>1)</sup> Temu przeczy p. René Quinton, który uważa ssaki mięsożerne i przeżuwające, jako też niektóre ptaki, za późniejsze od człowieka. (R. Quintona, *L'eau de mer milieu organique*, Paryż, 1904, str. 435). Powiedzmy mimochodem, że nasze ogólne wnioski, chociaż bardzo różne od wniosków p. Quinton, nie zawierają nic, coby się z tymi ostatnimi pogodzić nie dało; jeżeli bowiem ewolucya istotnie była taką, jak ją sobie wyobrażamy, kręgowce musiały uczynić wysiłek, aby się utrzymać w najdogodniejszych warunkach działania, mianowicie w tych właśnie, w których życie z początku się umieściło.

towy w owadach, a w szczególności w błonkoskrzydłych, tak samo, jak ewolucja kręgowców—w człowieku. A teraz, jeżeli się zauważy, że nigdzie instykt nie jest tak rozwinięty, jak w świecie owadów, i że u żadnej grupy owadów nie jest tak cudowny, jak u błonkoskrzydłych,—można będzie powiedzieć, że cała ewolucja królestwa zwierzęcego, z pominięciem uwstecznień w kierunku roślinnego życia, dokonała się na dwóch drogach rozbieżnych, z których jedna prowadziła do instyktu, druga—do umysłu.

Odrętwienie roślinne, instykt i umysł — oto więc nareszcie pierwiastki, które zlewały się w jedno w impulsie życiowym, wspólnym dla roślin i dla zwierząt, i w ciągu rozwoju, w którym przejawily się w najbardziej nieprzewidywanych formach, rozłączyły się przez sam fakt swego wzrostu. *Błąd zasadniczy, przekazywany od czasów Arystotelesa, błąd, który spaczył większość filozofii przyrody, polegał na tem, że w życiu roślinnem, w życiu instynktowem i w życiu rozumnem dopatrywano się trzech kolejnych stopni tej samej rozwijającej się dążności, gdy tymczasem są to trzy rozbieżne kierunki działalności, która się rozszczepiła, na skutek swego zwiększania się.* Różnica pomiędzy nimi nie jest różnicą intensywności, ani, ogólniej biorąc, stopnia, lecz różnicą istoty.

Należy pogłębić tę kwestyę. Widzieliśmy, jak życie roślinne i życie zwierzęce dopełniają się, i jak się sobie przeciwstawiają. Teraz chodzi o wykazanie, że umysł i instykt również się przeciwstawiają i dopełniają nawzajem. Ale powiedzmy wprzód, skąd pochodzi skłonność do uważania ich za takie działalności, z których pierwsza ma być wyższą od drugiej i dodawać się do niej, gdy w rzeczywistości nie są to rzeczy tego samego rodzaju, po sobie nie nastąpiły, i szczebli hierarchicznych wyznaczyć dla nich nie można.

Oto umysł i instykt, ponieważ z początku przenikały się nawzajem, zachowują ślady wspólności swego pochodzenia. Ani jeden, ani drugi nie spotykają się nigdy w czystym stanie. Mówiliśmy, że w roślinie może się obudzić świadomość i ruchliwość zwierzęcia, które u niej zasnęły, oraz że zwierzę żyje pod ciągłą groźbą nawrotu do życia roślinnego. Dążności rośliny i zwierzęcia tak dobrze się przenikały z początku, że nigdy nie było między nimi zupełnego zerwania: jedna wciąż jeszcze prześladowuje drugą; wszędzie znajdujemy je zmieszane; różni

się tylko ich ustosunkowanie. Tak samo z umysłem i instynktem. Niema umysłu, w którymby się nie wykryło śladów instynktu, niema zwłaszcza instynktu, któryby nie był otoczony obwódką umysłowości. Ta obwódka umysłowości była właśnie przyczyną tylu pomyłek. Stąd, że instynkt jest zawsze mniej lub więcej rozumny, wywnioskowano, że umysł i instynkt są rzeczami tego samego rodzaju, że między nimi zachodzi tylko różnica zdolności lub doskonałości, a zwłaszcza, że jeden z nich daje się wyrazić w terminach drugiego. W rzeczywistości towarzyszą one sobie nawzajem tylko dlatego, że się dopełniają, a dopełniają się tylko dlatego, że są różne, że to, co jest instynktowe w instynkcie, ma przeciwne znaczenie, niż to, co jest rozumne w umyśle.

Nie należy się dziwić, że kładziemy nacisk na ten punkt. Uważamy go za pierwszorzędnny.

Powiedzmy przedewszystkiem, że rozróżnienia, które porobimy, będą zbyt ściśle, właśnie dlatego, że z instynktu chcemy określić to, co w nim jest instynktowe, a z umysłu — to, co w nim jest rozumne, gdy tymczasem każdy instynkt konkretny ma domieszkę umysłowości, tak samo, jak każdy rzeczywisty umysł jest przesiąknięty instynktem. Co więcej, ani umysł, ani instynkt nie poddają się sztywnym określeniom; są to dążności, nie zaś rzeczy gotowe. A wreszcie nie należy zapominać, że w niniejszym rozdziale rozważamy umysł i instynkt u wyjścia z życia, które je osadza w ciągu swego przebiegu. Otóż życie, przejawione w ustroju, jest w naszych oczach pewnym wysiłkiem w celu uzyskania pewnych rzeczy od materji martwej. Nie można się więc dziwić, jeżeli w instynkcie i w umyśle uderza nas różnica tego wysiłku, i jeżeli w tych dwóch postaciach działalności psychicznej widzimy przedewszystkiem dwie różne metody działania na materję bezwładną. Ten trochę ciasny sposób ich rozpatrywania będzie miał tę dodatnią stronę, że dostarczy nam obiektywnego środka do ich rozróżnienia. Za to da on nam tylko przeciętne położenie, powyżej i poniżej którego stale się waha umysł i instynkt. Dlatego też to, co nastąpi, uważać należy jedynie za rysunek schematyczny, w którym odnośne zarysy umysłu i instynktu będą bardziej wydatne, niż być powinny, i w którym pominiemy cieniowania, pochodzące jednocześnie z niewyraźności każdego z nich i z ich wzajemnego zachodzenia na siebie. W sprawie tak ciemnej żaden wysiłek w dążeniu

do światła nie może być zbyt wielki. Zawsze łatwo będzie później nadać kształtom większą płynność, poprawić to, co w rysunku będzie zbyt geometryczne, zastąpić wreszcie sztywność schematu przez giętkość życia.

Do jakiej epoki odnosimy pojawienie się człowieka na ziemi? Do czasu, gdy została wyrobiona pierwsza broń, pierwsze narzędzia. Nie zapomniano jeszcze pamiętnego sporu, który się podniósł w sprawie odkrycia, dokonanego przez Boucher de Pertes w kamieniołomach Moulin-Quignon. Chodziło o kwestyę, czy się ma do czynienia z prawdziwymi toporkami, czy też z kawałkami krzemienia, odłamany przypadkowo. Lecz nikt na chwilę nie wątpił, że, o ile to były toporki, w takim razie znajdowano się wobec umysłu, ściślej — wobec umysłu ludzkiego. Otwórzmy z drugiej strony zbiór anegdot o zmysłowości zwierząt. Zobaczmy, że obok wielu postępów, dających się wytłumaczyć przez naśladowanie, są takie, które bez wahania określamy, jako rozumne; w pierwszym rzędzie stają te, które świadczą o myśli *wyrabiania*, czy to, gdy zwierzęciu samemu udaje się ukształtować jakieś proste narzędzie, czy też gdy używa ono na swoją korzyść przedmiotu, wyrobionego przez człowieka. Zwierzęta, które pod względem inteligencji stawiamy zaraz za człowiekiem, małpy i słonie, są to właśnie te, które umieją przy sposobności używać sztucznego narzędzia. Poniżej ich, lecz niezbyt daleko od nich, postawić można te, które *poznają* wyrobiony przedmiot: np. lisa, który wie doskonale, że sidło jest sidłem. Bezwątpienia umysłowość istnieje wszędzie, gdzie zachodzi wnioskowanie; ale wnioskowanie, polegające na naginaniu minionego doświadczenia w kierunku doświadczenia obecnego, jest już początkiem wynalazczości. Wynalazczość staje się zupełną, gdy się materializuje w wyrobionem narzędziu. Do tego dąży umysł zwierząt, jako do ideału. A jeżeli zwykle nie dochodzi on jeszcze do kształtowania przedmiotów sztucznych i do posługiwania się nimi, przygotowuje się do tego przez same te urozmaicenia, których dokonywa w instynktach, dostarczonych przez przyrodę. Co się tyczy umysłu ludzkiego, niedostatecznie zauważono, że robienie mechanicznych wynalazków było najprzód zasadniczym jego postępowaniem, że dzisiaj jeszcze nasze życie społeczne obraca się dokoła wyrabiania i używania narzędzi sztucznych, że wynalazki, rozstawione wzdłuż drogi postępu, zakreśliły też jej kierunek. Trudno nam to dostrzedz,

ponieważ zmiany ludzkości opóźniają się zwykle w stosunku do przekształceń jej narzędzi. Nasze indywidualne, a nawet społeczne przyzwyczajenia przeżywają dość długo te warunki, dla których zostały utworzone, i tym sposobem głębokie skutki wynalazku dają się odczuć dopiero wtedy, gdyśmy stracili już z oczu jego nowość. Stulecie przeszło od chwili wynalazku maszyny parowej, a my dopiero zaczynamy odczuwać głębokie wstrząśnienie, które ten wynalazek w nas wywołał. Rewolucya, dokonana przez ten przemysł, wytworzyła niemniejszy przewrót w stosunkach pomiędzy ludźmi. Nowe idee powstają. Uczucia nowe zaczęły rozkwitać. Po tysiącach lat, gdy oddalenie przeszłości pozwoli już tylko dostrzedz ogólne jej zarysy, nasze wojny i nasze rewolucye niewiele liczyć się będą, o ile nawet wogóle pozostanie po nich wspomnienie; ale o maszynie parowej, z towarzyszącymi jej wynalazkami różnego rodzaju, będzie się może mówiło tak, jak my mówimy o bronzie lub o ciosanym kamieniu: będzie ona służyła dla określenia epoki <sup>1)</sup>. Gdybyśmy mogli pozbyć się wszelkiej pychy, gdybyśmy dla określenia naszego gatunku trzymali się ściśle tego, co historia i prahistorja przedstawiają nam, jako stałą charakterystykę człowieka i umysłu, nie mówilibyśmy może: *Homo sapiens*, lecz: *Homo faber*. Ostatecznie, *umysł, rozważany ze względu na to, co zdaje się być pierwotnem jego postępowaniem, jest zdolnością wyrabiania oraz nieograniczonego urozmaicania wyrobu przedmiotów sztucznych, w szczególności narzędzi do robienia innych narzędzi.*

A teraz, czy nieinteligentne zwierzę również posiada narzędzia lub maszyny? Tak, zapewne, ale tutaj przyrządowi odpowiada pewien *instynkt*, umiejący się nim posługiwać. Niewątpliwie, bynajmniej nie wszystkie instynkty polegają na przyrodzonej zdolności do używania jakiegoś wrodzonego mechanizmu. Takie określenie nie dałoby się zastosować do tych instynktów, które Romanes nazwał „wtórnymi“;—a niejeden instynkt „pierwotny“ wymykałby się z pod niego. Lecz takie określenie instynktu, podobnie jak owo określenie umysłu, które tymczasowo podajemy, oznacza przynajmniej idealną granicę,

<sup>1)</sup> Paweł Lacombe uwydatnił pierwszorzędną rolę, jaki wielkie wynalazki wywarły na ewolucję ludzkości (p. Lacombe, Paris, 1894. *De l'histoire considérée comme science*. Ob. szczególnie str. 168 —247).

do której zdążają nader liczne postacie określanego przedmiotu. Często bardzo zauważano, że większość instynktów stanowi dalszy ciąg, albo lepiej zakończenie samej pracy organizacyjnej. Gdzie zaczyna się działalność instynktu? Gdzie kończy się działanie przyrody? Powiedzieć się nie da. W przemianach larwy w poczwarkę i w owad doskonały, przemianach, które często wymagają ze strony larwy stosownych kroków i pewnego rodzaju inicjatywy, niema wyraźnej linii granicznej pomiędzy instynktem zwierzęcia a pracą organizacyjną żyjącej materii. Można dowolnie powiedzieć, że instynkt organizuje narzędzia, które im się będzie posługiwał, albo że organizacja przedłuża się w instynkt, który ma używać organu. Najcudowniejsze instynkty owadu tylko rozwijają w ruchach jego swoistą budowę, do tego stopnia, że tam, gdzie życie społeczne rozdziela pracę pomiędzy osobnikami i narzuca im tym sposobem różne instynkty, zauważyć się daje odpowiednia różnica budowy: znany jest polimorfizm mrówek, pszczół, os, i pewnych *Pseudoneuroptera*. Tak więc, rozważając tylko graniczne wypadki, w których jesteśmy świadkami zupełnego zwycięstwa umysłu i instynktu, znajdujemy pomiędzy nimi zasadniczą różnicę: *zupełnie rozwinięty instynkt jest zdolnością użytkowania, a nawet budowania narzędzi organicznych; zupełnie rozwinięty umysł jest zdolnością wyrabiania i użytkowania narzędzi nieorganicznych.*

Korzyści i niedogodności tych dwóch rodzajów działalności rzucają się w oczy. Instynkt znajduje pod ręką stosowne narzędzie: to narzędzie, wyrabiające się i naprawiające samo, przedstawiające, jak wszystkie dzieła przyrody, nieskończoną złożoność szczegółów i cudowną prostotę czynności, robi odrazu, w żądanej chwili, bez trudności, ze zdumiewającą nieraz doskonałością, to, do robienia czego jest powołane. W zamian za to zachowuje ono prawie niezmienną budowę, ponieważ jego zmiana jest nieodłączna od zmiany gatunku. Instynkt jest więc z konieczności wyspecjalizowany, gdyż jest tylko użytkowaniem oznaczonego narzędzia dla oznaczonego zadania. Przeciwnie zaś, narzędzie, wyrobione rozumnie, jest narzędziem niedoskonałym. Można je otrzymać tylko za cenę wysiłku. Prawie zawsze ciężko się niem posługiwać. Ale, ponieważ jest ono zrobione z nieorganicznej materii, więc może przybrać dowolną formę, służyć do dowolnego użytku, dopomódz istocie żyjącej w każdej

nowej trudności, jaka się pojawi, i nadać jej nieograniczoną ilość władz. Niższe od narzędzia naturalnego, gdy chodzi o zadowolenie potrzeb bezpośrednich, ma ono tem znacznieszą wyższość nad niem, im mniej pilną jest potrzeba. A przedewszystkiem oddziałuje ono na naturę istoty, która je wyrobiła, gdyż, wzywając ją do spełniania nowej czynności, nadaje jej niejako bogatszą organizację, ponieważ jest organem sztucznym, stanowiącym dalszy ciąg organizmu naturalnego. Na miejsce każdej potrzeby, którą zadowala, stwarza ono potrzebę nową, i tym sposobem, zamiast zamykać, jak instynkt, krąg działalności, w którym obracać się będzie automatycznie zwierzę, otwiera dla tej działalności pole nieograniczone, gdzie popycha ją coraz dalej i czyni ją coraz bardziej wolną. Ale ta wyższość umysłu nad instynktem pojawia się już późno, gdy umysł, doprowadziwszy wyrabianie do wyższej potęgi, wyrabia już maszyny do wyrabiania. Na początku korzyści i niedogodności narzędzia wyrobionego i narzędzia naturalnego tak dobrze się równoważą, że trudno powiedzieć, które z dwóch zapewni istocie żyjącej większą władzę nad przyrodą.

Można przypuszczać, że początkowo były one zawarte w sobie nawzajem, że działalność psychiczna pierwotna łączyła w sobie oba razem, i że, gdyby się dość daleko sięgnęło w przeszłość, znalazłoby się instynkty, bardziej zbliżone do umysłu, niż u naszych owadów, umysł, bardziej zbliżony do instynktu, niż u naszych kręgowców: umysł i instynkt elementarne zresztą, więzione przez materię, nad którą zapanować nie umieją. Gdyby siła, zawarta w życiu, była siłą bezgraniczną, możeby nieograniczenie rozwinęła w tych samych ustrojach instynkt i umysł. Ale wszystko zdaje się wskazywać, że ta siła jest skończoną, i że przejawiając się, dość szybko się wyczerpuje. Trudno jej zresztą iść daleko w kilku kierunkach naraz. Musi dokonać wyboru. Otóż ma ona do wyboru pomiędzy dwoma sposobami działania na materię martwą. Może *bezpośrednio* tej działalności dostarczyć, tworząc sobie narzędzie *organiczne*, którem pracować będzie; albo też może dać ją *pośrednio*, w ustroju, który, zamiast posiadać z przyrodzenia potrzebne narzędzie, wyrobi je sam, kształtując materię nieorganiczną. Stąd pochodzą umysł i instynkt, które rozbiegają się coraz bardziej w ciągu swego rozwoju, ale nigdy się zupełnie nie rozłączają. W istocie, z jednej strony najdoskonalsze-

mu instyktowi owadu towarzyszą pewne przebliski umysłowe, choćby tylko w wyborze miejsca, chwili i materiałów budowy: w nadzwyczajnym wypadku, gdy pszczoły gnieźdzą się na otwartym powietrzu, wynajdują one nowe i naprawdę inteligentne urządzenia, aby przystosować się do tych nowych warunków<sup>1)</sup>. Ale z drugiej strony umysł bardziej jeszcze potrzebuje instyktu, niż instykt — umysłu, gdyż kształtowanie materii martwej wymaga już u zwierzęcia wyższego stopnia organizacji, do którego mogło się ono wznieść tylko na skrzydłach instyktu. To też, podczas gdy przyroda swobodnie rozwijała się w kierunku instyktu u stawonogów, — prawie u wszystkich kręgowców jesteśmy świadkami raczej poszukiwania, niż rozkwitu umysłu. I tu jeszcze instykt tworzy podłoże ich psychicznej działalności, lecz umysł istnieje i pragnie go zastąpić. Nie udaje mu się wynajdywać narzędzi; przynajmniej zaprawia się do tego, wprowadzając jaknajwięcej zmian do instyktu, bez którego pragnąłby się obejść. W zupełności owdąa sobą dopiero u człowieka, a ten tryumf umacnia się przez samą niedostateczność środków przyrodzonych, którymi rozporządza człowiek dla obrony od swych wrogów, od zimna i głodu. Ta niedostateczność, gdy się usiłuje odgadnąć jej znaczenie, nabiera wartości przedhistorycznego dokumentu: jestto ostateczna odprawa, którą umysł daje instyktowi. Prawdą jest jednak, że natura musiała wahać się w wyborze pomiędzy tymi dwoma rodzajami działalności psychicznej, z których jeden miał bezpośrednio powodzenie zapewnione, lecz w skutkach swych był ograniczony, drugi zaś był niepewny, lecz zdobycze jego, w razie, gdyby doszedł do niezależności, mogły się nieograniczenie rozciągać. Największe powodzenie zresztą i tutaj jeszcze zostało osiągnięte z tej strony, z której było największe niebezpieczeństwo. *Instykt i umysł wyobrażają więc dwa rozbieżne, a zároveň wytworne rozwiązania jednego i tego samego problemu.*

Stąd pochodzą, co prawda, głębokie różnice w wewnętrznej budowie instyktu i umysłu. Położymy nacisk jedynie na te z nich, które dotyczą niniejszego naszego studium. Powiedzmy więc, że umysł i instykt zawierają dwa, skrajnie odmienne, rodzaje poznania. Ale wprzód

---

<sup>1)</sup> Bouvier. *La nidification des Abeilles à l'air libre* (C. R. de l'Acad. des sciences, 7 maja 1906).

konieczne są pewne wyjaśnienia w sprawie świadomości wogóle.

Zadawano sobie pytanie, do jakiego stopnia instynkt jest świadomy. Odpowiemy, że istnieje tu mnóstwo różnic i stopni, że instynkt jest mniej lub więcej świadomy w niektórych wypadkach, nieświadomy—w innych. Roślina, jak zobaczymy, posiada instynkty: wątpliwem jest, aby tym instynktom towarzyszyły u niej uczucia. Nawet u zwierzęcia nie znajduje się wcale instynktu złożonego, któryby przynajmniej w pewnej części swych postępów nie był nieświadomym. Ale trzeba tu wskazać na różnicę, zbyt mało zauważoną, pomiędzy dwoma rodzajami nieświadomości, tym, który polega na nieistnieniu i tym, który pochodzi ze znicestwienia świadomości. Świadomość nieistniejąca i świadomość znicestwiona obie równają się zeru; ale pierwsze zero wyraża, że niema nic, drugie, że się ma do czynienia z dwiema ilościami równymi a przeciwstawnymi, które się nawzajem równoważą i znoszą. Nieświadomość padającego kamienia jest nieistnieniem świadomości; kamień nie ma żadnego poczucia swego upadku. Czy tak samo jest z nieświadomością instynktu, w tych skrajnych wypadkach, w których instynkt jest nieświadomy? Gdy spełniamy machinalnie jakąś zwyczajną czynność, gdy lunatyk automatycznie odgrywa swe senne widzenie, nieświadomość może być zupełna; lecz tym razem wynika ona stąd, że wyobrażenie czynu jest powstrzymywane przez wykonanie czynu samego, który jest tak doskonale podobny do wyobrażenia i tak dokładnie się w niem mieści, że żadna świadomość nie może się już z poza niego wydostać. *Wyobrażenie jest zatłkane przez czyn.* Dowodem tego fakt, że gdy wykonanie czynu jest wstrzymane lub zatamowane przez jakąś przeszkodę, świadomość powstać może. Istniała ona tedy, ale zrównoważona przez czyn, zapelniający wyobrażenie. Przeszkoda nie stworzyła nic pozytywnego: otworzyła ona tylko puste miejsce, dokonała odetkania. Ta nieodpowiedność między czynem a wyobrażeniem jest tutaj właśnie tem, co nazywamy świadomością.

Przy pogłębianiu tej kwestyi okazałoby się, że świadomość jest światłem, zawartem wewnątrz kręgu czynów możliwych lub działalności potencyalnej, otaczającego czyn, istotnie spełniany przez istotę żyjącą. Oznacza ona wahanie lub wybór. Tam, gdzie wiele czynów zarówno możliwych zarysowuje się bez żadnego czynu rzeczywistego

(jak w rozważaniu, które nie prowadzi do wyniku) świadomość jest silna. Tam, gdzie czyn rzeczywisty jest jedynym czynem możliwym (jak w somabulicznym lub, ogólniej, automatycznym rodzaju działalności) świadomość znika. Wyobrażenie i świadomość istnieją jednak i w tym ostatnim wypadku, jeżeli jest rzeczą pewną, że znajduje się tu pewna całość ruchów systematycznie skojarzonych, z których ostatni jest już naprzód ukształtowany w pierwszym, i że zresztą świadomość będzie mogła z nich wytrysnąć przy uderzeniu o przeszkodę. Z tego punktu widzenia określić można świadomość istoty żyjącej jako arytmetyczną różnicę między działalnością możliwą, a działalnością rzeczywistą. Jest ona miarą odstępu pomiędzy wyobrażeniem a czynem.

Można wobec tego przypuszczać, że umysł będzie zwrócony raczej ku świadomości, instynkt—ku nieświadomości. Tam bowiem, gdzie narzędzie, którem się włada, jest zorganizowane przez przyrodę, nieznaczny udział pozostaje dla wyboru: świadomość tedy, zawarta w wyobrażeniu, w miarę, jak będzie usiłowała się wyzwolić, będzie równoważoną przez wykonywanie czynu, identycznego z wyobrażeniem, stanowiącym jego przeciwwagę. Tam zaś, gdzie się świadomość zjawia, oświecla ona nie tyle instynkt sam, ile raczej przeciwności, którym instynkt podlega: świadomością stanie się *deficyt* instynktu, odległość od czynu do myśli;—i świadomość będzie wówczas tylko przypadkiem. Podkreśla ona zasadniczo tylko początkowy krok instynktu, krok, wyzwalający cały szereg ruchów automatycznych. Przeciwnie zaś, deficyt jest normalnym stanem umysłu. Podleganie przeciwnościom jest samą jego istotą. Ponieważ pierwotną jego czynnością jest wyrobienie narzędzi nieorganicznych, więc musi on, po przez tysiące trudności, wybrać dla tej pracy miejsce i czas, formę i materię. A nie może on w zupełności sam siebie zadowolić, ponieważ każde nowe zadowolenie stwarza nowe potrzeby. Krótko mówiąc, jeżeli instynkt, zarówno jak umysł, obejmują pewne poznania, — poznanie jest więcej *odgrywane* i nieświadome w instynkcie, więcej *myślane* i świadome w umyśle. Ale jest to różnica stopnia raczej, aniżeli istoty. Dopóki się uwzględnia tylko świadomość, zamyka się oczy na to, co z punktu widzenia psychologicznego jest pierwszorzędną różnicą między umysłem a instynktem.

Aby dojść do różnicy zasadniczej, nie trzeba zatrzymać się nad mniej lub więcej żywą jasnością, oświetlającą te obie postacie wewnętrznej działalności, lecz iść prosto do dwóch, głęboko różniących się między sobą, przedmiotów, do których stosują się one.

Gdy giez koński składa swe jajka na nogach lub na ramionach zwierzęcia, działa on tak, jak gdyby wiedział, że jego larwa musi się rozwijać w żołądku konia, i że koń, liżąc się, przeniesie rodzącą się larwę do swego przewodu pokarmowego. Gdy owad błonkoskrzydły obywatelniający kłuje swą ofiarę w to właśnie miejsce, gdzie się znajdują ośrodki nerwowe, i tym sposobem unieruchomia ją, nie zabijając,—postępuje on tak, jakby czynił uczony entomolog, będący zarazem zręcznym chirurgiem. A cóżby dopiero musiał wiedzieć *Sitaris*, ów mały chrząszcz, którego dzieje tak często opowiadano? Ten tęgopokrywy składa swe jajka u wejścia do podziemnych galeryi, które wygrzebuje pewien rodzaj pszczoły, *Anthophora*. Larwa *Sitaris'a*, po długiem oczekiwaniu, czyha na samca *Anthophory* przy jego wyjściu z galeryi, chwytą się go i zostaje doń przyczepiona aż do jego „lotu ślubnego“; wówczas korzysta ze sposobności, aby przejść z samca na samicę, i czeka spokojnie, aż ta ostatnia zniesie jajka. Wtedy wskakuje na jajko, które będzie jej służyło za podłoże w miodzie, pożera jajko w kilka dni i, umieszczona na skorupie, ulega pierwszemu przekształceniu. Dostosowana teraz do pływania w miodzie, spożywa zapas tego pokarmu i staje się poczwarką, a potem owadem doskonałym. Wszystko się dzieje tak, *jak gdyby* larwa *Sitaris'a*, od chwili swego wyklucia, wiedziała, że najprzód *Anthophora* samiec wyjdzie ze swej galeryi, że lot ślubny dostarczy jej sposobu przeniesienia się na samicę, że ta ostatnia zaprowadzi ją do składu miodu, który, po jej przekształceniu, będzie dla niej zdatny na pokarm, że do chwili tego przekształcenia pożre ona stopniowo jajko *Anthophory* i tym sposobem będzie się żywiła, utrzymywała na powierzchni miodu, a przytem usunie rywala, któryby się z jajka wylał. I wszystko dzieje się również tak, *jak gdyby* sam *Sitaris* wiedział, że jego gąsienica będzie wiedziała to wszystko. Wiedza, jeżeli tu może być mowa o wiedzy, istnieje tylko *implicite*. Uzewnętrznia się ona w określonych postępkach, zamiast się uwewnętrzniać w świadomości. Prawdą jest jednak, że w postępowaniu owadu zarysowuje się wyobrażenie oznaczonych rzeczy, istnieją-

cych lub wytwarzających się w określonych punktach przestrzeni i czasu, a które owad zna, chociaż się ich nie uczył.

A teraz, jeżeli z tego samego punktu widzenia rozpatrywać będziemy umysł, znajdziemy, że on również zna pewne rzeczy, chociaż się ich nie uczył. Ale są to wiadomości zupełnie innego rodzaju. Nie chcielibyśmy odnawiać tu starego sporu filozofów w sprawie wrodzoności. Ograniczmy się więc do zaznaczenia pewnego punktu, co do którego wszyscy się zgadzają, a mianowicie, że małe dziecko rozumie natychmiast rzeczy, których zwierzę nie zrozumie nigdy, i że w tem znaczeniu umysł, podobnie jak instykt, jest czynnością dziedziczną, a więc wrodzoną. Ale ten umysł wrodzony, chociaż jest władzą poznawczą, nie zna żadnego przedmiotu w szczególności. Gdy noworodek szuka po raz pierwszy piersi swej karmicielki, świadcząc tym sposobem, że ma wiedzę (nieuświadomioną, bezwątpienia) o rzeczy, której nigdy nie widział, mówi się, że to jest instykt, a nie myślenie, właśnie dlatego, że wrodzona wiedza jest tu wiedzą o oznaczonym przedmiocie. Umysł nie przynosi więc wrodzonej wiedzy o żadnym przedmiocie. A jednak, gdyby nie poznawał nic z przyrodzenia, nie miałby nic wrodzonego. Cóż tedy może wiedzieć, skoro wszystkie rzeczy są mu nieznanne? Oprócz *rzeczy* istnieją jeszcze *stosunki*. Niedawno urodzone dziecko, o tyle, o ile jest istotą myślącą, nie zna ani oznaczonych przedmiotów, ani oznaczonej własności żadnego przedmiotu; ale w dniu, w którym przy niem zastosują przymiotnik do rzeczownika, zrozumie ono odrazu, co to ma znaczyć. Chwyta ono tedy z przyrodzenia stosunek orzeczenia do podmiotu. I to samo można powiedzieć o ogólnym stosunku, wyrażanym przez czasownik, stosunku, tak bezpośrednio pojmowanym przez ducha, że język może go zostawiać do domysłu, jak to się zdarza w tych językach pierwotnych, które nie posiadają czasownika. Umysł używa więc z przyrodzenia stosunków równoważności, części do całości, przyczyny do skutku i t. d., które zawiera każde zdanie, posiadające podmiot, orzeczenie, czasownik wyrażony lub domniemany. Czy można powiedzieć, że umysł ma *wrodzoną* wiedzę o każdym z tych stosunków po szczególe? Niech logicy szukają, czy to są wszystko stosunki nie dające się wyrazić w stosunkach prostszych, czy też można je sprowadzić do stosunków jeszcze ogólniejszych. Lecz, jakimkolwiek sposobem

dokona się rozbioru myśli, zawsze dojdzie się do jednej lub kilku ram ogólnych, o których umysł posiada wiedzę wrodzoną, ponieważ czyni z nich naturalny użytek. Powiedzmy więc, że *przy rozpatrywaniu wiedzy wrodzonej, którą zawiera instykt i umysł, okazuje się, że ta wrodzona wiedza dotyczy w pierwszym wypadku rzeczy, a w drugim — stosunków.*

Filozofowie rozróżniają treść naszego poznania i jego formę. Treścią jest to, co jest dane przez władze postrzegania, rozważane w stanie pierwotnym. Formą jest całość stosunków, ustalanych pomiędzy tymi materyałami dla wytworzenia systematycznej wiedzy. Czy forma bez treści może być już przedmiotem poznania? Tak, niewątpliwie, pod warunkiem, że to poznanie będzie podobne nie tyle do rzeczy posiadanej, ile raczej do nabytego przyzwyczajenia, nie tyle do stanu, ile do kierunku; będzie to, jeśli kto chce, pewna przyrodzona skłonność uwagi. Uczeń, gdy wie, że mu podyktują ułamek, przeciąga kreskę, zanim się dowie, jaki będzie licznik i mianownik; w umyśle jego jest więc obecny stosunek ogólny pomiędzy obu członami, chociaż nie zna żadnego z nich: zna on formę bez treści. Tak samo rzecz się ma z poprzedzającemi wszelkie doświadczenie ramami, w które nasze doświadczenie wchodzi. Przyjmijmy więc tutaj wyrazy, uświęcone przez zwyczaj. Rozróżnieniu pomiędzy umysłem a instynktem nadamy postać ściślejszą: *umysł, ze względu na to, co posiada wrodzonego, jest poznaniem formy, instykt zawiera poznanie treści.*

Z tego drugiego punktu widzenia, który jest punktem widzenia poznania, nie zaś czynu, siła, zawarta w życiu wogóle, znowu przejawia się nam jako zasada ograniczona, w której z początku współlistnieją i przenikają się nawzajem dwa odmienne, a nawet rozbieżne sposoby poznawania. Pierwszy ujmuje bezpośrednio oznaczone przedmioty w samej ich treści realnej. Mówi on „oto co jest“. Drugi nie ujmuje żadnego przedmiotu po szczególe: jest on tylko przyrodzoną władzą odnoszenia jednego przedmiotu do drugiego, lub jednej części do drugiej, lub wreszcie jednego poglądu do drugiego, słowem, władzą wyprowadzania wniosków, gdy się posiada przesłanki, i przechodzenia od tego, czego się dowiedziano, do tego, czego się nie wie. Nie mówi on już: „to jest“; mówi tylko że, *jeżeli* takie lub inne będą warunki, rzecz uwarunkowana będzie taka lub inna. Krótko mówiąc, pierwsze poznanie, instyktowej natury, wyraziłoby

się w tem, co filozofowie nazywają zdaniem *kategorycznym*, tymczasem drugie, umysłowej natury, wyraża się zawsze *hypotetycznie*. Z tych dwóch władz pierwsza wydaje się z początku znacznie lepszą, niż druga. I byłaby nią w istocie, gdyby się rozciągała na nieograniczoną ilość przedmiotów. Ale w rzeczywistości stosuje się ona zawsze tylko do pewnego specjalnego przedmiotu, a nawet tylko do pewnej ograniczonej części tego przedmiotu. Przynajmniej posiada ona za to wiedzę wewnętrzną i pełną, nie wyrażoną, lecz zawartą w spełnianym czynie. Druga, przeciwnie, posiada z przyrodzenia tylko zewnętrzną i pustą wiedzę; ale przez to samo ma ona tę wyższość, że przynosi gotowe ramy, w których nieskończenie liczne przedmioty kolejno będą mogły znaleźć miejsce. Wszystko się dzieje tak, jak gdyby siła, rozwijająca się po przez formy żyjące, będąc siłą ograniczoną, miała do wyboru, w dziedzinie naturalnego, czyli wrodzonego poznania, pomiędzy dwoma rodzajami ograniczenia: jednym, odnoszącym się do *zakresu* poznania, drugim, dotyczącym jego *treści*. W pierwszym wypadku poznanie może być bogatym w treść i pełnym, ale zacieśnia się wtedy do pewnego określonego przedmiotu; w drugim nie ogranicza ono swego przedmiotu, lecz dlatego, że nie zawiera już nic, ponieważ jest tylko formą bez treści. Te dwie dążności, z początku zawarte jedna w drugiej, musiały się rozłączyć, aby się wzmódz. Poszły każda w swoją stronę szukać szczęścia w świecie. Doszły do instynktu i umysłu.

Takie są więc owe dwa rozbieżne rodzaje poznania, przez które umysł i instynkt muszą być określone, jeżeli się staje na punkcie widzenia poznania, nie zaś działania. Ale poznanie i działanie są tutaj tylko dwiema stronami jednej i tej samej władzy. Istotnie, łatwo dostrzedz, że to drugie określenie jest tylko nową postacią pierwszego.

Jeżeli instynkt jest przede wszystkim władzą używania przyrodzonego organicznego narzędzia, musi on obejmować wiedzę wrodzoną (wprawdzie potencjalną czyli nieświadomą) zarówno o tem narzędziu, jako też o przedmiocie, do którego stosuje się ono. Instynkt jest tedy wrodzonym poznaniem pewnej *rzeczy*. Ale umysł jest zdolnością wyrabiania narzędzi nieorganicznych, to znaczy sztucznych. Jeżeli przezeń natura się zrzeka obdarzania istoty żyjącej tem narzędziem, które ma jej służyć, to w tym celu, aby istota żyjąca mogła, zależnie od okoliczności, różniczkować swą robotę. Zasadniczą czynnością

umysłu będzie tedy wynajdywanie we wszelkich okolicznościach sposobu, jak sobie dać radę. Będzie on szukał tego, co mu najlepiej może posłużyć, t. j. zawrzeć się w danych ramach. Będzie odnosił się zasadniczo do stosunków pomiędzy danem położeniem a sposobami jego wykorzystania. Wrodzoną będzie więc w nim dążność do ustalania związków, a ta dążność wymaga przyrodzonej znajomości pewnych stosunków bardzo ogólnych, prawdziwego materiału, który swoista działalność każdego umysłu pokraje na stosunki szczegółowsze. Tam, gdzie działalność zwraca się w kierunku wyrabiania, wiedza odnosi się tedy z konieczności do stosunków. Ale ta czysto *formalna* wiedza umysłu ma nieobliczalną wyższość nad *materiałną* wiedzą instynktu. Forma, właśnie dlatego, że jest próżna, może być zapełniana kolejno, do woli, przez nieograniczoną ilość rzeczy, nawet przez te, które do niczego nie służą. Tym sposobem poznanie formalne nie ogranicza się do tego, co praktycznie pożyteczne, chociaż z uwagi właśnie na praktyczny pożytek pojawiło się na świecie. Istota myśląca nosi w sobie coś, co jej pozwoli wyjść ponad samą siebie.

A jednak wyjdzie ona ponad samą siebie mniej, niżby chciała, mniej nawet, niż sobie wyobraża. Czysto formalny charakter umysłu pozbawia go balastu, niezbędnego, by osiąść na pewnych przedmiotach, któreby dla wiedzy spekulatywnej były w najwyższym stopniu ważne. Instynkt, przeciwnie, posiadałby wymaganą materiałność, ale jest niezdolny do szukania swego przedmiotu tak daleko: on się spekulatywnem rozważaniem nie zajmuje. Cała nasza analiza dążyła do wydzielenia tej właśnie różnicy między instynktem a umysłem, na którą wskażemy. Wyrazilibyśmy ją, jak następuje: *Są rzeczy, których tylko umysł szukać jest zdolny, ale których sam z siebie nigdy nie znajdzie. Te rzeczy tylko instynkt mógłby znaleźć, ale on ich nigdy szukać nie będzie.*

Trzeba tu rozpatrzyć tymczasowo pewne szczegóły, dotyczące mechanizmu umysłowego. Powiedzieliśmy, że czynność umysłu polega na ustalaniu stosunków. Wyznaczymy ściślej właściwość tych stosunków, które umysł ustala. W tej sprawie pozostaje się jeszcze w dziedzinie mglistych lub dowolnych twierdzeń, dopóki się na umysł patrzy, jako na zdolność, przeznaczoną do czysto teoretycznego poznania. Wówczas z musu uważa się ogólne ramy pojmowania za coś bezwzględne, ostatecz-

nego i niewytłomaczonego. Pojmowanie ze swą formą jak gdyby spadło z nieba, podobnie jak każdy z nas rodzi się ze swą własną twarzą. Bezwątpienia, określa się tę formę, ale to wszystko, co można zrobić; niema pogo szukać, dlaczego jest ona tem, czem jest, raczej niż czemkolwiek innym. Tak więc, będzie się uczyło, że umysł jest zasadniczo jednoczący, że wszystkie jego czynności mają za wspólny cel wprowadzanie pewnej jedności w różnorodność zjawisk, i t. d. Ale przedewszystkiem „jednoczenie“ jest terminem mglistym, mniej jasnym, niż termin „stosunek“, lub nawet „myśl“, a nie mówiącym nic więcej. A przytem, można się zapytać, czy czynnością zasadniczą umysłu nie jest rozdzielanie bardziej jeszcze, niż łączenie. Wreszcie, jeżeli umysł postępuje tak, jak postępuje, dlatego, że chce łączyć, i jeżeli szuka jedności poprostu dlatego, że jej potrzebuje, nasze poznanie staje się względnem w stosunku do pewnych wymagań, które bezwątpienia mogłyby być zupełnie inne, niż są. Dla umysłu inaczej ukształtowanego inną byłaby wiedza. Skoro umysł nie jest już zawisły od niczego, wszystko jest od niego zawisłe. Tak więc, za to, że się zbyt wysoko umieściło pojmowanie, dochodzi się do zbytńskiego poniżenia dostarczanej nam przez nie wiedzy. Ta wiedza staje się względną z chwilą, gdy umysł jest rodzajem absolutu. My, przeciwnie, uważamy umysł ludzki za względny w stosunku do potrzeb działalności. Skoro się przyjmie działalność, sama forma umysłu z niej się wyprowadza. Ta forma nie jest więc ani ostateczna, ani niewytłomaczona. A właśnie dlatego, że ona nie jest niezależna, nie można już powiedzieć, że wiedza od niej zależy. Wiedza przestaje być wytworem umysłu, aby się stać w pewnem znaczeniu nieodłączną częścią rzeczywistości.

Filozofowie odpowiadają, że działalność dokonywa się w świecie *uporządkowanym*, że ten porządek jest już myślą, i że popelniamy *petitionem principii*, wyjaśniając umysł przez działalność, która już przypuszcza jego istnienie. Mieliby oni w tem rację, gdyby punkt widzenia, na którym stajemy w obecnym rozdziale, był naszym ostatecznym punktem widzenia. Bylibyśmy wtedy ofiarami takiego złudzenia, jak złudzenie Spencera, który sądził, że umysł jest dostatecznie wyjaśniony, gdy się go sprowadziło do odcisku, pozostawionego w nas przez ogólne cechy materji: jak gdyby porządek, zawarty w materji, nie był umysłem samym! Ale zachowujemy do następnego

go rozdziału kwestye, do jakiego stopnia i za pomocą jakiej metody filozofia może usiłować odtworzyć prawdziwą genezę umysłu i zarazem materyi. Chwilowo zajmujące nas zagadnienie należy do rodzaju psychologicznego. Zadajemy sobie pytanie, do jakiej części świata materialnego nasz umysł jest szczególnie przystosowany. Otóż, aby na to pytanie odpowiedzieć, nie potrzeba wcale wypowiadać się za jakimś systemem filozofii. Wystarczy stanąć na stanowisku zdrowego rozsądku.

Obierzmy więc działalność za punkt wyjścia i uznajmy, jako zasadę, że umysł ma przedewszystkiem wyrabianie na widoku. Wyrabianie ma za przedmiot wyłącznie materię martwą, w tem znaczeniu, że nawet jeżeli używa ono materiałów organicznych, to traktuje je, jako przedmioty bierne, nie zajmując się wcale życiem, które je ukształtowało. Nawet z materyi martwej zatrzymuje ono tylko to, co stałe: reszta wymyka się przez samą swą płynność. Jeżeli więc umysł dąży do wyrabiania, można przewidzieć, że to, co jest płynnem w rzeczywistym świecie, wymknie mu się w części, a to, co jest właściwie żywotnem w świecie żyjącym, wymknie mu się zupełnie. *Nasz umysł, tak, jak wychodzi z rąk przyrody, ma za główny przedmiot ciała stałe nieorganiczne.*

Gdyby się zrobiło przegląd zdolności umysłowych, zobaczyłoby się, że umysł czuje się dobrze, jest zupełnie w swoim żywiole tylko wtedy, gdy swe czynności stosuje do materyi martwej, w szczególności do ciał stałych. Jaka jest najogólniejsza właściwość materyi martwej? Jest ona rozciąglą, przedstawia nam przedmioty, zewnętrzne w stosunku do innych przedmiotów, a w tych przedmiotach części, zewnętrzne w stosunku do innych części. Ze względu na dalsze manipulacje niewątpliwie pożytecznem jest dla nas rozważanie każdego przedmiotu, jako podzielnego na części, dowolnie wykrajane, każdą część jako jeszcze podzielną według naszej woli, i tak dalej do nieskończoności. Ale przedewszystkiem ze względu na obecną manipulację jest dla nas rzeczą konieczną uważanie rzeczywistego przedmiotu, z którym mamy do czynienia, lub rzeczywistych elementów, na któreśmy go rozłożyli, za *tymczasowo ostateczne*, i traktowanie ich wszystkich jako *jednostek*. Gdy mówimy o *ciągłości* przestrzeni materialnej, wówczas mamy na myśli możność rozkładania materyi, ile nam się podoba i jak nam się podoba; ale ta ciągłość, jak widzimy, sprowadza się dla nas do pozosta-

wionej nam przez materię możliwości wyboru rodzaju rozdzielności, jaki do niej zastosujemy: ostatecznie zawsze ten rodzaj rozdzielności któryśmy raz obrali, wydaje nam się istotnie rzeczywistym i przykuwa naszą uwagę, ponieważ według niego kieruje się obecna nasza działalność. Tak więc rozdzielność sama dla siebie jest przedmiotem myśli, sama w sobie daje się pomyśleć, wyobrażamy ją sobie przez pozytywną czynność naszego umysłu, gdy tymczasem umysłowe wyobrażenie ciągłości jest raczej negatywnem, ponieważ w gruncie jest tylko odmową naszego umysłu, który nie chce uważać jakiegokolwiek systemu rozdzielności aktualnie danego za jedyny możliwy. *Umysł wyobraża sobie jasno tylko to, co rozdzielne.*

Z drugiej strony przedmioty, do których stosuje się nasza działalność, są bez żadnej wątpliwości przedmiotami ruchomymi. Ale dla nas ważne jest tylko, *dokąd* idzie poruszający się przedmiot, *gdzie* się znajduje w jakiegokolwiek chwili swego przebiegu. Innemi słowy, zwracamy uwagę przedewszystkiem na jego położenia obecne lub przyszłe, nie zaś na *postęp*, w którym przechodzi on z jednego położenia do drugiego postęp, będący ruchem samym. W czynach, które spełniamy, a które są usystematyzowanymi ruchami, skierowujemy naszą myśl na cel lub znaczenie ruchu, na jego zarys ogólny, słowem— na nieruchomy plan wykonania. To, co w czynie jest ruchem, zajmuje nas tylko o tyle, o ile przebieg jego cały mógłby być przyspieszony, opóźniony lub wstrzymany przez taki lub inny przypadek, wydarzający się w drodze. Od samej ruchliwości nasz umysł się odwraca, ponieważ nie ma żadnego interesu w zajmowaniu się nią. Gdyby był przeznaczony do czystej teoryi, zająłby stanowisko w ruchu samym, gdyż ruch jest bezwątpienia rzeczywistością istotną, a nieruchomość jest zawsze tylko pozorna lub względna. Ale umysł jest przeznaczony do czegoś zupełnie innego. O ile nie czyni sobie gwałtu, idzie on w przeciwnym kierunku: wychodzi zawsze z nieruchomości, jak gdyby to była rzeczywistość ostateczna, czyli pierwiastek; gdy chce sobie wyobrazić ruch, odtwarza go z pewnych nieruchomości, które szereguje jedne obok drugich. Ta czynność, której bezprawność i niebezpieczeństwo w dziedzinie teoretycznego myślenia wykażemy (prowadzi ona na bezdroża i stwarza sztucznie nierozwiązalne zagadnienia filozoficzne), usprawiedliwia się bez trudu, skoro się weźmie pod uwagę jej przeznaczenie. Umysł w stanie przyrodzonym

ma cel praktycznie pożyteczny na widoku. Gdy zastępuje ruch przez uszeregowane nieruchomości, nie ma bynajmniej uroszczenia do odtworzenia ruchu takiego, jaki jest; zamienia go poprostu na pewien praktyczny jego równoważnik. To filozofowie się mylą, gdy przenoszą w dziedzinę czystej teorii metodę myślenia, stworzoną dla czynu. Ale mamy zamiar powrócić do tej kwestyi. Ograniczmy się do powiedzenia, że nasz umysł na mocy swej przyrodzonej skłonności trzyma się tego, co stałe i niewzruszone. *Nasz umysł wyobraża sobie jasno tylko nieruchomość.*

A teraz, wyrabianie polega na wykrawaniu formy jakiegoś przedmiotu z jakiejś materyi. Ważną jest przede wszystkim forma, którą otrzymać należy. Co do materyi, wybiera się tę, która najlepiej odpowiada; ale, aby ją wybrać, to znaczy aby ją wyszukać pomiędzy wielu innymi, trzeba było przynajmniej w wyobraźni dokonać prób obdarzenia wszelkiego rodzaju materyi formą pomyslanego przedmiotu. Innemi słowy, umysł, mający wyrabianie na widoku, jest umysłem, który nie zatrzymuje się nigdy na obecnej formie rzeczy, nie patrzy na nią, jako na ostateczną, lecz, przeciwnie, uważa każdą materję za dającą się dowolnie przykrawać. Platon porównywa dobrego dyalektyka ze zręcznym kucharzem, który rozkrawa zwierzę, nie łamiąc mu kości, wzdłuż rozczłonkowań, nakreślonych przez przyrodę<sup>1)</sup>. Umysł, któryby zawsze tak postępował, byłby istotnie umysłem, zwróconym ku czystej teorii. Ale działalność, a w szczególności wyrabianie, wymaga odwrotnej dążności ducha. Chce ona, abyśmy wszelką aktualną formę rzeczy, nawet naturalnych, uważali za sztuczną i tymczasową, aby nasza myśl zatarła w postrzeganym przedmiocie, choćby on był organicznym i żyjącym, linie, oznaczające na zewnątrz jego wewnętrzną budowę, słowem, abyśmy jego treść uważali za obojętną dla jego formy. Całość treści będzie więc musiała wydawać się naszej myśli jak gdyby olbrzymią sztuką materiału, z którego możemy wykrawać, co zechcemy, aby to później zeszyć, jak zechcemy. Zauważmy mimochodem: tę właśnie możliwość potwierdzamy wtedy, gdy mówimy, że istnieje *przestrzeń*, to znaczy środowisko jednolite i puste, nieskończone i nieskończenie podzielne, poddające się obojętnie każdemu sposobowi rozkładania.

<sup>1)</sup> Platon, *Fedrus*, 265 E.

Tego rodzaju środowisko nie jest nigdy postrzegane: jest ono tylko wytworem myśli. Postrzeganą jest rozciągłość barwna, odporna, podzielona według linii, nakreślonych przez zarysy ciał rzeczywistych, lub ich rzeczywistych, elementarnych części. Ale gdy sobie wyobrażamy naszą władzę nad tą materią, to znaczy naszą zdolność do jej rozkładania i składania z powrotem, jak nam się podoba, wówczas rzutujemy od razu wszystkie te rozkładania i składania poza rzeczywistą rozciągłość, w postaci przestrzeni jednorodnej, pustej i obojętnej, stanowiącej jakoby jej podłoże. Ta przestrzeń jest więc przede wszystkim schematem naszego możliwego działania na rzeczy, jakkolwiek zresztą rzeczy mają, jak to wyjaśnimy dalej, przyrodzoną dążność do wchodzenia w tego rodzaju schemat; jestto pogląd umysłu. Zwierzę prawdopodobnie nie ma o takiej przestrzeni żadnego wyobrażenia, nawet gdy postrzega tak, jak my, rzeczy rozciągle. Jestto wyobrażenie, symbolizujące dążność umysłu ludzkiego do wyrabiania. Ale ta kwestya na razie nas nie zatrzyma. Niech nam wystarczy, gdy powiemy, iż *umysł odznacza się nieograniczoną władzą rozkładania według dowolnego prawa i składania w dowolny system.*

Wyliczyliśmy niektóre z cech zasadniczych umysłu ludzkiego. Ale wzięliśmy indywiduum w stanie odosobnionym, nie uwzględniając życia społecznego. W rzeczywistości człowiek jest istotą, żyjącą w społeczeństwie. Jeżeli prawdą jest, że umysł ludzki ma wyrabianie na celu, trzeba dodać, że łączy się on, w tym i w pozostałych celach, z innymi umysłami. Otóż trudno sobie wyobrazić społeczeństwo, którego członkowie nie porozumiewaliby się między sobą za pomocą znaków. Społeczeństwa owadów bezwątpienia posiadają mowę, i tu mowa, tak samo jak ludzka, musi być dostosowana do potrzeb wspólnego życia. Dzięki niej *działalność wspólna* staje się możliwą. Ale te potrzeby wspólnej działalności zupełnie nie są takie same w mrówisku i w społeczeństwie ludzkim. W społeczeństwach owadów istnieje naogół polimorfizm, podział pracy jest przyrodzony, i każdy osobnik jest przykuty przez swą budowę do czynności, którą spełnia. W każdym razie te społeczeństwa opierają się na instynkcie, a więc na pewnych czynach lub robotach, które są mniej lub więcej związane z kształtem narządów. Jeżeli więc mrówki, naprzykład, posiadają mowę, — znaki, składające tę mowę, muszą być w dokładnie wyznaczo-

nej liczbie, i każdy z nich, gdy się gatunek raz ustalił, musi być niezmiennie przywiązany do pewnego przedmiotu lub pewnej czynności. Znak przylega do oznaczonej rzeczy. W społeczeństwie ludzkim, przeciwnie, wyrabianie i działanie mają postać zmienną, a co więcej, każdy osobnik musi się nauczyć swej roli, ponieważ nie jest do niej przeznaczony z góry przez swą budowę. Potrzeba więc mowy, któraby pozwalała w każdej chwili przechodzić od tego, co się wie, do tego, czego się nie wie. Potrzeba mowy, której znaki — nie mogące być w liczbie nieskończonej — dałyby się rozciągać na nieskończoną ilość rzeczy. Ta dążność znaku do przenoszenia się z jednego przedmiotu na drugi jest charakterystyczną cechą ludzkiej mowy. Zauważyć ją można u małego dziecka, z chwilą, gdy zaczyna ono mówić. Odrazu i naturalnie rozciąga ono znaczenie słów, których się uczy, korzystając z najbardziej przypadkowego zbliżenia lub najodleglejszej analogii, aby oddzielić i przenieść gdzieindziej znak, który przy nim przywiązano do jakiegoś przedmiotu. „Cobądź może oznaczać cobądź“, taka jest ukryta zasada mowy dziecinnej. Błędnie pomieszano tę dążność ze zdolnością do uogólniania. Nawet zwierzęta uogólniają, a zresztą znak, choćby był instynktowy, zawsze mniej lub więcej wyobraża pewien rodzaj. Znaki mowy ludzkiej wyróżniają się nie tyle swą ogólnością, ile swą ruchomością. *Znak instynktowy jest znakiem przylegającym, znak umysłowy jest znakiem ruchomym.*

Otóż ta ruchomość wyrazów, stworzona na to, aby mogły przechodzić z jednej rzeczy na drugą, pozwoliła im rozciągnąć się z rzeczy na pojęcia. Zapewne, mowa nie nadałaby zdolności rozmyślenia umysłowi, zupełnie skierowanemu na zewnątrz, niezdolnemu do wejścia w siebie. Umysł rozmyślający jest umysłem, który poza wysiłkiem, praktycznie pożytecznym, posiadał pewien nadmiar siły do zużycia. Jest to świadomość, która już potencjalnie opanowała sama sobą. Ale trzeba jeszcze, aby potencjalność przeszła w czyn. Można przypuszczać, że bez mowy umysł byłby przykuty do przedmiotów materialnych, których rozważanie było dlań korzystne. Żyłby on w stanie somnambulicznym, na zewnątrz samego siebie, hypnotycznie zapatrzony w swoją pracę. Mowa w znacznym stopniu dopomogła do jego wyzwolenia. Wyraz, przeznaczony na to, aby przechodzić z jednej rzeczy na drugą, jest zasadniczo zdolny do zmiany miejsca i wol-

ny. Będzie on tedy mógł się rozciągnąć nie tylko z jednej rzeczy postrzeganej na inną rzecz postrzeganą, ale również z rzeczy postrzeganej na wspomnienie tej rzeczy, z dokładnego wspomnienia na obraz niejasny, z niejasnego, lecz zawsze jeszcze przedstawianego obrazu na przedstawienie czynności, przez którą się go przedstawia, to znaczy na pojęcie. Tak przed oczyma umysłu, który patrzył na zewnątrz, otworzy się cały świat wewnętrzny, widowisko własnych jego czynności. On zresztą tylko tej sposobności wyczekiwał. Korzystał z tego, że wyraz sam jest rzeczą, aby dać się przezeń unosić, i tym sposobem przeniknąć w głąb własnej swej pracy. Nic nie szkodzi, że pierwszym jego rzemiosłem było wyrabianie narzędzi; to wyrabianie jest możliwe tylko dzięki używaniu pewnych środków, które nie są przykrojone według dokładnej miary swego przedmiotu, które go przewyższają i tym sposobem pozwalają umysłowi na pracę dodatkową, t. j. bezinteresowną. Z chwilą, gdy umysł, rozmyślając nad swem postępowaniem, siebie samego postrzeże, jako twórcę pojęć, jako zdolność wyobrażania wogóle, — niema przedmiotu, o którymby nie chciał mieć pojęcia, choćby nawet ten przedmiot nie miał bezpośredniego związku z praktyczną działalnością. Oto dlaczego mówiliśmy, że są rzeczy, których sam tylko umysł szukać może. Istotnie, tylko jego obchodzi teoria. A teoria jego chciałaby wszystko objąć, nie tylko materię martwą, do której ma dostęp z przyrodzenia, lecz również życie i myśl.

Możemy odgadnąć, z jakimi środkami, z jakimi narzędziami, słowem, z jaką metodą przystąpi on do tych zagadnień. Pierwotnie jest on dostosowany do kształtu materii martwej. Nawet mowa, która pozwoliła mu rozszerzyć jego pole działania, jest stworzona do oznaczania rzeczy i tylko rzeczy; jedynie dlatego, że wyraz jest ruchomy, że przechodzi z jednej rzeczy na drugą, umysł musiał prędzej czy później uchwycić go *w drodze*, wtedy, gdy nie spoczywał na niczem, by go zastosować do przedmiotu, który nie jest rzeczą, i który, ukryty do tej chwili, oczekiwał pomocy wyrazu, aby wyjść z cienia na światło. Ale wyraz, pokrywając ten przedmiot, obraca go również w rzecz. Tak więc umysł, nawet wtedy, gdy już nie działała na materię martwą, idzie za przyzwyczajeniami, których nabył w ciągu tego działania: stosuje on takie formy, które są właśnie formami materii nieorganicznej. Jest on stworzony do tego rodzaju pracy. Tylko tego ro-

dzaju praca w pełni go zadowala. I to właśnie wyraża, gdy mówi, że tylko tak dochodzi do *wyraźności i jasności*.

Aby więc o sobie samym myśleć jasno i wyraźnie, będzie on musiał postrzegać siebie w postaci rozdzielności. Pojęcia są bowiem jedne w stosunku do drugich zewnętrzne, podobnie jak przedmioty w przestrzeni. I mają tę samą stałość, co przedmioty, na wzór których zostały stworzone. Połączone, stanowią „świat idealny“, podobny w zasadniczych swych własnościach do świata ciał stałych, ale posiadający elementy lżejsze, przejrzystsze, łatwiej poddające się działaniom umysłu, niż prosty obraz rzeczy konkretnych; nie są one już bowiem samym postrzeżeniem rzeczy, ale wyobrażeniem czynności, przez którą umysł na rzeczach osiada. Nie są to więc obrazy, lecz symbole. Nasza logika jest zbiorem reguł, którymi kierować się należy przy obracaniu symbolami. Ponieważ te symbole pochodzą z rozważania ciał stałych, ponieważ prawa kojarzenia tych symbolów między sobą wyrażają tylko najogólniejsze związki pomiędzy ciałami stałymi, więc nasza logika święci tryumfy w tej nauce, która stałość ciał bierze za przedmiot, t. j. w geometryi. Logika i geometrya rodzą się nawzajem, jak to zobaczymy dalej nieco. Logika naturalna powstała z rozszerzenia pewnej naturalnej geometryi, którą nasunęły ogólne i bezpośrednio dostrzegalne własności ciał stałych. Z tej to logiki naturalnej powstała z kolei geometrya naukowa, rozszerzająca nieograniczenie wiedzę o zewnętrznych własnościach ciał stałych<sup>1)</sup>. Geometrya i logika ściśle dają się stosować do materyi. Tam są one u siebie, tam mogą iść o własnych siłach. Ale poza tą dziedziną czyste rozumowanie potrzebuje nadzoru zdrowego rozsądku, który jest czemś zupełnie innym.

Tak więc wszystkie pierwiastkowe siły umysłu dążą do przekształcenia materyi w narzędzie działalności, t. j. w *organ* w etymologicznym znaczeniu tego słowa. Życiu nie dość, że wytwarza organizmy; chciałoby ono jeszcze dołączyć do nich, jako dodatek, samą nawet materję nieorganiczną, obrócić w jeden olbrzymi organ dzięki przemyślowi żyjącej istoty. To jest zadanie, które stawia ono z początku umysłowi. Dlatego też umysł zachowuje się

<sup>1)</sup> Powrócimy do tych wszystkich kwestyi w następnym rozdziale.

jeszcze niezmiennie tak, jak gdyby był oczarowany przez zapatrzenie na materię martwą. Jest on życiem, patrzącem poza siebie, uzewnętrzniającem się w stosunku do siebie samego, przejmującym postępowanie materii nieorganicznej w zasadzie, aby niem kierować w rzeczywistości. Stąd zdziwienie umysłu, gdy zwraca się ku żyjącej istocie i znajduje się wobec organizacyi. Cokolwiek czyni on wtedy, zawsze rozkłada organizm na nieorganiczne zasady, gdyż, bez odwrócenia swego przyrodzonego kierunku i skręcenia się w sobie, nie potrafi wyobrazić sobie prawdziwej ciągłości, rzeczywistej ruchomości, przenikania się wzajemnego, i jeśli mamy wszystko powiedzieć, tej ewolucyi twórczej, która jest życiem.

Mowa o ciągłości? Dostępna naszemu umysłowi, — jak zresztą zmysłom, których umysł jest dalszym ciągiem — strona życia jest tą samą, która poddaje się naszej działalności. Abyśmy mogli zmienić jakiś przedmiot, musimy go postrzegać jako podzielny i rozdzielny. Z punktu widzenia wiedzy pozytywnej nieporównany postęp został urzeczywistniony w dniu, w którym tkanki organiczne rozłożono na komórki. Badanie komórki z kolei odkryło w niej ustrój, którego złożoność zdaje się zwiększać w miarę, jak się ją zgłębia. Im dalej postępuje nauka, tem bardziej rośnie w jej oczach liczba elementów różnorodnych, które się układają jeden na zewnątrz drugiego, aby utworzyć istotę żyjącą. Czy nauka tym sposobem ściślej ujmuje życie? czy też, przeciwnie, to, co jest właściwie żywotnem w istocie żyjącej, nie zdaje się cofać w miarę, jak analiza ustroju na ułożone obok siebie części staje się coraz szczegółowszą? Już przejawia się u uczonych dążność do rozważania substancyi ustroju jako ciągłej, a komórki jako całości sztucznej <sup>1)</sup>. Ale w przypuszczeniu, że ten pogląd w końcu zwycięży, pogłębiając sam siebie, będzie on mógł dojść tylko do innego rodzaju analizy istoty żyjącej, a więc do nowej rozdzielności, — chociaż, być może, mniej oddalonej od rzeczywistej ciągłości życia. Naprawdę zaś ta ciągłość nie mogłaby być pomyślana przez umysł, zdający się na swój ruch przyrodzony. Zawiera ona zarazem wielość elementów i wzajemne przenikanie wszystkich przez wszystkie, dwie własności, nie dające się zupełnie pogodzić na tym gruncie, na którym działa nasz przemysł, a więc także nasz umysł.

---

<sup>1)</sup> Powrócimy do tej kwestyi w rozdziale III.

Tak samo, jak rozdzielamy w przestrzeni, ustalamy też w czasie. Umysł nie jest stworzony na to, aby wyobrazić sobie *ewolucję* we właściwym znaczeniu tego słowa, t. j. ciągłość przemiany, któraby była czystym ruchem. Nie kładziemy tu nacisku na ten punkt, który mamy zamiar pogłębić w specjalnym rozdziale. Powiedzmy tylko, że umysł wyobraża sobie stawanie się jako szereg *stanów*, z których każdy jest jednorodny sam z sobą, a więc nie zmienia się. A gdy wewnętrzna przemiana jednego z tych stanów zwróci naszą uwagę, — prędko rozkładamy go na inny szereg stanów, które, razem wzięte, będą stanowiły jego wewnętrzną przemianę. Te nowe stany zaś będą niezmiennie każdy z osobna, albo też ich wewnętrzna zmiana, o ile nas uderzy, natychmiast rozłoży się na nowy szereg stanów niezmiennych, i tak dalej, nieograniczenie. Tutaj również myśleć znaczy odtwarzać, a naturalnie odtwarzamy z pierwiastków danych, a więc z pierwiastków stałych. Tak więc, pomimo wszelkich usiłowań, chociaż uda nam się naśladować ruchomość stawania się przez nieograniczony postęp naszego dodawania, ale samo stawanie się wyśliznie nam się między palcami, gdy będzie się nam zdawało, że je już trzymamy.

Właśnie dlatego, że umysł stara się zawsze odtwarzać, i to odtwarzać z tego, co dane, wymyka mu się to, co jest *nowe* w każdej chwili jakiejś historii. Nie uznaje on nieprzewidywalności. Odrzuca wszelką twórczość. Że określone przyczyny prowadzą do określonego skutku, dającego się obliczyć w zależności od nich, — oto co zadawała nasz umysł. Że cel określony wywołuje określone środki do swego osiągnięcia, — to jeszcze możemy zrozumieć. W obu wypadkach mamy do czynienia z rzeczami znanymi, dołączającemi się do innych, również znanych, i ostatecznie z powtarzającymi się, starymi faktami. Tu nasz umysł czuje się wygodnie. A jakkolwiek jest jego przedmiot, będzie on dopóty odrywał, rozdzielał, wykluczał, dopóki nie zastąpi, w razie potrzeby, samego przedmiotu przez przybliżony równoważnik, w którym wszystko dzieć się będzie powyższym sposobem. Ale że każda chwila stanowi zwiększenie; że nowe zjawiska tryskają bez przerwy; że rodzi się forma, o której, gdy się raz wytworzyła, można bezwątpienia powiedzieć, iż jest ona skutkiem, uwarunkowanym przez swe przyczyny, lecz co do której nie można przypuścić, że zostało z góry przewidziane to, czem ona będzie, ponieważ tutaj przy-

czyny, jedyne w swoim rodzaju, są częścią skutku, ucieleśniły się jednocześnie z nim, i są przezeń uwarunkowane w tym samym stopniu, w jakim go warunkują: — to jest coś, co możemy w sobie czuć i przez sympatyę poza sobą odgadywać, ale nie wyrazić w terminach czystego rozsądku, ani też, w ciasnym znaczeniu tego słowa, pomyśleć. Nie wyda się to dziwnem, jeśli się weźmie pod uwagę przeznaczenie naszego rozsądku. Przyczynowość, której on szuka i którą wszędzie odnajduje, wyraża właśnie mechanizm naszego przemysłu, w którym nieograniczenie składamy tę samą całość z tych samych elementów, w którym powtarzamy te same ruchy, aby otrzymać ten sam wynik. Celowością właściwą jest dla naszego rozsądku celowość naszego przemysłu, w którym pracuje się podług wzoru, danego naprzód, t. j. starego lub złożonego ze znanych elementów. Co się tyczy właściwej wynalazczości, która jest przeciw punktem wyjścia samego przemysłu, naszemu umysłowi nie udaje się jej uchwycić w samym jej *wytrysku*, to znaczy w tem, co w niej jest niepodzielne, ani w jej *genialności*, to znaczy w tem, co w niej jest twórcze. Wyjaśnienie jej polega zawsze na tem, że się ją, — nieprzewidywalną i nową, — rozkłada na pierwiastki znane lub stare, ułożone w odmiennym porządku. Umysł tak samo nie uznaje zupełnej nowości, jak bezwzględne stawania się. To znaczy, że tutaj również wymyka mu się pewna istotna strona życia, jak gdyby nie był stworzony do myślenia o takim przedmiocie.

Wszystkie nasze rozbiory doprowadzają nas do tego wniosku. Ale nie było potrzeby wchodzenia w tak długie i szczegółowe rozważania nad mechanizmem pracy umysłowej: wystarczyłoby rozpatrzyć jej wyniki. Zobaczyłoby się, że umysł, tak zręcznie obracający bezwładną materją, jawnie okazuje swą niezgrabność, skoro tylko tknie ciało żyjących. Czy chodzi o badanie życia cielesnego, czy życia duchowego, postępuje on ze ścisłością, sztywnością i brutalnością narzędzia, które nie było przeznaczone do podobnego użytku. Historia higieny i pedagogii wieleby mogły powiedzieć pod tym względem. Gdy się pomyśli, jak pierwszorzędnym, pilnym i stałym interesem mamy w zachowaniu naszych ciał i we wznoszeniu naszych dusz, jak wyjątkowe ułatwienia są tu dane każdemu, aby bez przerwy dokonywać doświadczeń nad sobą samym i nad innymi, jak namacalną jest szkoda, w której się objawia i którą się przypląca wadliwość praktyki lekarskiej lub

pedagogicznej: zdumienie ogarnia na widok wielkości, a przede wszystkim trwałości błędów. Z łatwością odkryłoby się ich źródło w naszym uporze, z jakim obchodzimy się z życiem tak samo, jak z materią bezwładną, oraz wyobrażamy sobie każdą rzeczywistość, choćby najbardziej płynną, w postaci czegoś stałego, utrwalonego raz na zawsze. Czujemy się wygodnie tylko w rozdzielności, w nieruchomości, w martwocie. *Umysł odznacza się przyrodzonym niezrozumieniem życia.*

Przeciwnie zaś, instynkt jest właśnie modelowany podług samej postaci życia. Podczas gdy umysł obchodzi się ze wszystkim mechanicznie, instynkt postępuje, jeśli tak można powiedzieć, organicznie. Gdyby drzemiąca w nim świadomość zbudziła się, gdyby uwewnętrznił się w poznaniu, zamiast się uzewnętrzniać w czynie, gdybyśmy umieli zadawać mu pytania i gdyby mógł odpowiadać, wydałby nam najskrytsze tajniki życia. On bowiem tylko prowadzi dalej tę pracę, przez którą życie organizuje materię, do tego stopnia, że nie umielibyśmy powiedzieć, jak to bardzo często wykazywano, gdzie się kończy organizacja, a zaczyna instynkt. Gdy małe kurczę uderzeniem dzioba tłuczę swą skorupę, działa przez instynkt, a jednak tylko idzie za tym ruchem, który je niósł po przez życie embryonalne. Odwrotnie, w ciągu samego życia embryonalnego (zwłaszcza gdy embryon żyje swobodnie w postaci poczwarki) dokonywa się wiele postępów, które trzeba odnieść do instynktu. Najistotniejsze z pośród pierwotnych instynktów są więc naprawdę życiowymi sprawami. Świadomość potencjalna, która im towarzyszy, staje się aktualną najczęściej tylko w początkowym okresie czynu, i pozwala, aby pozostały przebieg sam się dokonał. Wystarczyłoby, aby rozwinęła się ona szerzej i pogłębiła całkowicie, a złałaby się z siłą twórczą życia.

Gdy się widzi w ciele żyjącem tysiące komórek, pracujących razem dla wspólnego celu, dzielących między siebie wspólne zadanie, żyjących każda dla siebie a zarazem dla innych, zachowujących się, karmiących, rozmnażających, odpowiadających na groźby niebezpieczeństw przez odpowiednie reakcje obronne,—jak tu nie pomyśleć o tyluż instynktach? A jednak są to czynności przyrodzone komórki, pierwiastki składowe jej żywotności. Nawzajem, gdy się widzi pszczoły z jednego ula, tworzące system tak ściśle zestrojony, że żaden osobnik nie może

żyć samotnie ponad pewien przeciąg czasu, nawet jeżeli mu się dostarcza pomieszczenia i pokarmu,—jak tu nie uznać, że ul jest to naprawdę, a nie w przenośni, jeden jedyny ustrój, którego każda pszczoła jest komórką, niewidzialnymi węzłami zjednoczoną z innymi? Instynkt, ożywiający pszczołę, zlewa się tedy z siłą, którą ożywiająca jest komórka, albo jest tylko dalszym jej ciągiem. W tak skrajnych wypadkach, jak powyższy, utożsamia się on z pracą organizacyjną.

Zapewne, istnieją liczne stopnie doskonałości w tym samym instynkcie. Pomiedzy trzmielcem a pszczołą, na przykład, odległość jest znaczna, i od jednego do drugiego można przejść przez mnóstwo punktów pośrednich, odpowiadających tyłuż komplikacyom życia społecznego. Ale ta sama różnorodność odnalazłaby się w działaniu elementów histologicznych, należących do różnych tkanek, mniej lub więcej spokrewnionych ze sobą. W obu wypadkach istnieją liczne warianty, wykonywane na ten sam temat. Stałość tematu jest mimo to oczywista, a warianty tylko przystosowują go do różnorodnych okoliczności.

Otóż w jednym i w drugim wypadku, czy chodzi o instynkty zwierzęcia, czy o życiowe własności komórki, objawia się ta sama wiedza i ta sama nieświadomość. Dzieje się tak, jak gdyby komórka wiedziała o innych komórkach to, co ją interesuje, zwierzę o innych zwierzętach to, co będzie mogło zużytkować, gdy tymczasem wszystko inne pozostaje w cieniu. Wydaje się, że życie, skoro tylko się zogniskowało w pewnym określonym gatunku, zatracza styczność z resztą samego siebie, wyjąwszy jednak jeden lub dwa punkty, które interesują gatunek nowonarodzony. Trudno nie widzieć, że życie postępuje tutaj tak samo, jak świadomość wogóle, jak pamięć. Włączmy za sobą, nie spostrzegając tego, całkowitą naszą przeszłość; ale nasza pamięć wprowadza w terażniejszość tylko te dwa lub trzy wspomnienia, które z jakiejś strony dopełnią nasze położenie obecne. Instynktowa wiedza, którą gatunek posiada o innym gatunku pod pewnym szczególnym względem, ma tedy swe źródło w samej jedności życia, które, że użyjemy wyrażenia jednego ze starożytnych filozofów, jest całością, współczującą sama ze sobą. Nie można rozpatrywać pewnych specjalnych instynktów zwierzęcia i rośliny, zrodzonych oczywiście w warunkach nadzwyczajnych, i nie przyrównać

ich do tych wspomnień, napozór zapomnianych, które tryskają naraz pod naciskiem gwałtownej potrzeby.

Bezwątpienia, mnóstwo instynktów wtórnych, mnóstwo odmian instynktu pierwotnego pozwala na naukowe wytlomaczenie. Jednakowoż wątpliwem jest, aby nauka, z jej obecnymi metodami wyjaśniania, kiedykolwiek doszła do zupełnej analizy instynktu. Wynika to stąd, że instynkt i umysł stanowią dwa rozbieżne rozwinięcia tej samej zasady, która w jednym wypadku pozostaje na wewnątrz siebie, w drugim zaś—uzewnętrznia się i jest pochłonięta przez użytkowanie materii martwej: ta ciągła rozbieżność świadczy o skrajnej niewspółmierności i o niemożliwości wchłonięcia instynktu przez umysł. To, co jest istotne w instynkcie, nie da się wyrazić w terminach umysłu, a więc nie da się rozłożyć.

Ślepy od urodzenia, któryby spędził życie wśród ślepych od urodzenia, nigdyby nie uznał, aby było można postrzedz odległy przedmiot, nie przechodząc przez postrzeżenia wszystkich przedmiotów pośrednich. A jednak widzenie czyni ten cud. Można będzie wprawdzie przyznać słuszność ślepeму i powiedzieć, że widzenie, ponieważ pochodzi z wstrząśnienia siatkówki przez wibracje światła, nie jest ostatecznie niczem innym, tylko dotykiem siatkówkowym. Zgadzam się, że to jest wyjaśnienie naukowe, gdyż rolą nauki jest właśnie przekładanie każdego postrzeżenia na język dotyku; ale wykazaliśmy na innym miejscu, że filozoficzne wyjaśnienie postrzeżenia musi być innego rodzaju, w przypuszczeniu, że wogóle jeszcze może tu być mowa o wyjaśnieniu.<sup>1)</sup> Otóż instynkt również jest poznaniem na odległość. Jest w stosunku do umysłu tem samem, czem wzrok w stosunku do dotyku. Nauka nie będzie mogła postąpić inaczej, jak przekładając go na język umysłu; ale zbuduje ona takim sposobem naśladownictwo instynktu raczej, niż przeniknie sam instynkt.

Przekonać się o tem można, badając tu przemysłne teorie biologii ewolucjonistycznej. Sprowadzają się one do dwóch typów, które zresztą często krzyżują się ze sobą. W jednym wypadku, według zasad neo-darwinizmu, widzi się w instynkcie sumę przypadkowych różnic, zachowanych wskutek doboru: taka lub inna czynność pożyteczna, wypełniana naturalnie przez osobnika na mocy

<sup>1)</sup> *Matière et Mémoire*, rozdz. I.

przypadkowego usposobienia zarodka, przenosiła się jakoby z zarodka na zarodek w oczekiwaniu, aż przypadek doda do niej, takim samym sposobem, nowe udoskonalenia. W drugim wypadku czyni się z instynktu umysł podupadły; czyn, uważany za pożyteczny przez gatunek lub przez kilku z jego przedstawicieli, zrodził jakoby przyzwyczajenie, a przyzwyczajenie, przenoszone dziedzicznie, stało się instynktem. Z tych dwóch systemów pierwszy ma tę wyższość, że może, bez wywołania ważnych zarzutów, mówić o dziedzicznym przenoszeniu, gdyż przypadkowa zmiana, którą kładzie on na początku instynktu, nie jest, według niego, nabyta przez osobnika, lecz zawarta w zarodku. Wzamian za to jest on zupełnie niezdolny do wyjaśnienia instynktów tak uczonych, jak u większości owadów. Bezwątpienia te instynkty musiały osiągnąć nie odrazu ten stopień złożoności, jaki dziś posiadają: prawdopodobnie podlegały one ewolucyi. Ale w hipotezie takiej, jak neo-darwinistów, ewolucya instynktu mogła się dokonywać tylko przez stopniowe dodawanie nowych części niejako, które dzięki szczęśliwym przypadkom dopasowywały się do starych. Otóż oczywiście jest, że w większości wypadków instynkt bynajmniej nie mógł się udoskonalić drogą prostego narastania: każda nowa część wymagała bowiem, pod groźbą popsucia wszystkiego, zupełnego przekształcenia całości. Jak można oczekiwać od przypadku podobnego przekształcenia? Zgadzam się, że przypadkowa zmiana zarodka będzie dziedzicznie przenoszona i będzie mogła czekać niejako, aż nowe przypadkowe zmiany do niej się dołączą. Zgadzam się również, że dobór naturalny wyłączy z pośród form bardziej złożonych te wszystkie, które nie będą zdolne do życia. Ale na to, by się życie instyktowe rozwijało, trzeba jeszcze, aby się wytwarzały komplikacje, zdolne do życia. Otóż wytworzą się one tylko wtedy, jeżeli w pewnych wypadkach dodanie nowego składnika poprowadzi za sobą współrzedną zmianę wszystkich składników starych. Nikt nie będzie utrzymywał, aby przypadek mógł dokonać podobnego cudu. W takiej lub w innej formie trzeba będzie odwołać się do umysłu. Przypuści się, że istota żyjąca rozwija w sobie instynkt wyższy przez wysiłek mniej lub więcej świadomy. Ale trzeba przyjąć wówczas, że nabyte przyzwyczajenie może się stać dziedzicznym, i że staje się niem w sposób dość regularny, aby zapewnić ewolucyę. Rzecz to conajmniej wątpliwa. Nawet gdyby moż-

na było odnieść instynkty zwierząt do przyzwyczajenia, dziedzicznie przeniesionego, a nabytego drogą umysłową, nie wiadomo, jak mógłby ten sposób wyjaśnienia zostać rozciągnięty na świat roślinny, gdzie wysiłek nie jest nigdy rozumny, w przypuszczeniu nawet, że czasem bywa świadomy. A jednak, widząc, z jaką pewnością i dokładnością rośliny pnące używają swych pędów, jakich nadzwyczaj złożonych czynności dokonywują storczyki, aby dać się przez owady zapłodnić, <sup>1)</sup> — trudno nie pomyśleć, że są to wszystko instynkty.

Nie znaczy to, aby należało zupełnie zrzec się twierdzenia neo-darwinistów, ani też neo-lamarkistów. Pierwsi mają bezwątpienia słuszną, gdy mniemają, że ewolucja zachodzi po przez zarodki raczej, aniżeli po przez osobniki; drudzy—gdy zdarza im się mówić, że u źródła instynktu jest wysiłek (choć to coś zupełnie innego, naszym zdaniem, niż wysiłek *rozumny*). Ale tamci prawdopodobnie błędzą, gdy czynią z ewolucyi instynktu ewolucyę przypadkową, ci zaś — gdy widzą w wysiłku, z którego instynkt pochodzi, wysiłek indywidualny. Wysiłek, przez który gatunek zmienia swe instynkty, a także zmienia sam siebie, musi być czemś daleko głębszem i nie zależącem wyłącznie od indywidualnej inicjatywy, chociaż indywidua współpracują w nim, i nie jest czysto przypadkowy, chociaż przypadek zajmuje w nim ważne miejsce.

Istotnie, porównajmy między sobą różne postaci tego samego instynktu u różnych gatunków błonkoskrzydłych. Wrażenie, które mamy, nie zawsze jest takim, jakieby nam dała wzrastająca złożoność, osiągnięta przez składniki, dodające się do siebie kolejno, lub wstępujący szereg urządzeń, uszeregowanych niejako wzdłuż pewnej drabiny. Myślimy raczej, przynajmniej w wielu wypadkach, o obwodzie koła, z którego różnych punktów wyszły te różne odmiany, wszystkie wpatrzone w ten sam ośrodek, wszystkie czyniące wysiłki w tym kierunku, ale każda zbliżająca się doń tylko w miarę swej możliwości, w miarę też, jak punkt środkowy staje się dla niej jaśniejszy. Innemi słowy, instynkt jest wszędzie zupełny, ale jest mniej lub więcej uproszczony, a zwłaszcza jest uproszczo-

<sup>1)</sup> Ob. dwie prace Darwina: *Les plantes grimpantes*, tłum. (franc.), Gordon, Paryż, 1890, i *La fécondation des Orchidées par les Insectes*, tłum. (franc.) Rérolle, Paryż, 1892.

ny *rozmaicie*. Z drugiej strony, tam, gdzie się zauważa regularne stopniowanie, gdzie instykt staje się sam przez się coraz bardziej złożony w jednym i tym samym kierunku, jak gdyby wstępował na szczeble drabiny, — gatunki, które ich instykt układa tym sposobem w jednolinijszym szeregu, bynajmniej nie zawsze są w stosunkach pokrewieństwa między sobą. Tak np. badania porównawcze, których w ostatnich latach dokonano nad instynktem społecznym u różnych pszczołowatych, stwierdzają, że instykt *Meliponina* jest pośrednim, pod względem złożoności, między dążnością jeszcze zaczątkową trzmielowatych u skończoną wiedzą naszych pszczół: a jednak między pszczołami a *Meliponina* nie może istnieć stosunek pochodzenia. <sup>1)</sup> Prawdopodobnie mniejsza lub większa złożoność tych różnych społeczeństw nie zależy od mniej lub więcej znacznej liczby dodanych pierwiastków. Znajdujemy się raczej jak gdyby wobec pewnego *tematu muzycznego*, który najprzód sam transportował się całkowicie na pewną ilość tonów; następnie zaś na ten sam, również całkowity, temat wykonały się różne warianty, jedne bardzo proste, inne nieskończenie uczone. Co się tyczy pierwotnego tematu, jest on wszędzie i nigdzie go niema. Próżno chciałoby się go zapisać w terminach przedstawienia: było to na początku bezwątpienia coś *odczutego* raczej, niż coś *pomyślanego*. To samo wrażenie ma się przed instynktem obezwładniającym pewnych os. Wiadomo, że różne gatunki błonkoskrzydłych obezwładniających składają swe jajka w pająkach, pewnych chrząszczach, gąsienicach, które będą nadal żyły nieruchomo przez pewną ilość dni i tym sposobem służyły za pokarm świeży dla poczwerek, ponieważ zostały wprzód poddane przez osę uczonej operacji chirurgicznej. Każdy gatunek tych błonkoskrzydłych, gdy nakłuwa ośrodki nerwowe swej ofiary, aby ją unieruchomić, lecz nie zabić, kieruje się według gatunku zdobyczy, z którą ma do czynienia. *Scotia*, która napada na larwę złotawca (*Cetonia*), kłuje ją tylko w jeden punkt, ale w tym punkcie są ześrodkowane zwoje ruchowe, i tylko te zwoje; ukłucie jakichś innych zwojów mogłoby sprowadzić śmierć i gnicie, o których uniknięcie chodzi <sup>2)</sup>. *Sphex* o żółtych skrzydłach,

<sup>1)</sup> Buttel-Reepen, „*Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaates* (*Biol. Centralblatt* XXIII, 1903), str. 108 w szczególności.

<sup>2)</sup> Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 3-cia serya, Paryż, 1890, str. 1—69.

który obrał za ofiarę świerszcza polnego, wie, że świerszcz ma trzy ośrodki nerwowe, ożywiające jego trzy pary nóg, a przynajmniej czyni tak, jak gdyby to wiedział. Nakłutwa owad najprzód pod szyją, później poza przedtułowiem, a wreszcie u początku brzucha<sup>1)</sup>. *Ammophila* daje dziewięć kolejnych uderzeń żądła w dziewięć ośrodków nerwowych gąsienicy, wreszcie chwytą jej głowę i żuje, tyle właśnie, ile potrzeba, aby wywołać paraliż bez śmierci<sup>2)</sup>. Tematem ogólnym jest „potrzeba obezwładnienia bez zabicia”; warianty są podporządkowane budowie istoty, na której dokonywa się operacja. Bezwątpienia, owa operacja bynajmniej nie zawsze zostaje dokonana w sposób doskonały. Wykazano w ostatnich czasach, że *Sphex ammophila* czasem zabija gąsienicę, zamiast ją obezwładnić, że niekiedy też obezwładnia ją tylko nawpół<sup>3)</sup>. Ale stąd, że instynkt jest omylny, jak umysł, stąd, że on również może przedstawiać indywidualne odchylenia, nie wynika bynajmniej, aby instynkt *Sphex'a* został nabyty, jak twierdzono, drogą prób rozmyślnych. Jeżeli przypuścimy, że z biegiem czasu *Sphex* doszedł do poznania po jednym, na skutek prób, tych miejsc na swej ofierze, które trzeba nakłuć dla jej unieruchomienia, oraz tej swoistej operacji, której trzeba poddać mózg, aby nastąpił paraliż, nie prowadząc za sobą śmierci,—to jakże przypuścić, by tak specjalne składniki wiedzy tak dokładnej przeniosły się dziedzicznie po jednym? Gdyby w całym naszym obecnym doświadczeniu był jeden jedyny przykład bezsporny tego rodzaju przeniesienia, niktby nie zaprzeczał dziedziczności cech nabytych. W rzeczywistości dziedziczne przenoszenie nabytego przyzwyczajenia skutecznia się w sposób niedokładny i nieregularny, i to w przypuszczeniu, że wogóle kiedykolwiek naprawdę zachodzi.

Ale cała trudność pochodzi stąd, że chcemy przekładać wiedzę owadu błonkoskrzydłego na język umysłu. Z musu wówczas przyrównujemy *Sphex'a* do entomologa, który zna gąsienicę tak, jak zna wszystkie inne rzeczy, to znaczy z zewnątrz, i który nie ma w tej sprawie za-

<sup>1)</sup> Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 1-sza serya, Paryż, 1894, str. 93 i nast.

<sup>2)</sup> Fabre, *Nouveaux souvenirs entomologiques*, Paryż, 1882, str. 14 i nast.

<sup>3)</sup> Peckham, *Wasps, solitary and social*, Westminster, 1905.

dnego wyjątkowego, żywotnego interesu. *Sphex* musiałby więc nauczyć się po jednemu, jak entomolog, położyć ośrodków nerwowych gąsienicy, — a przynajmniej nabyć praktycznej znajomości tych położeń, doświadczalnie stwierdzając skutki swego nakłucia. Ale inaczej byłoby wtedy, gdyby się przypuściło, że pomiędzy *Sphex*'em a jego ofiarą istnieje pewna *sympatya* (w etymologicznym znaczeniu tego słowa), która go powiadamia, od wewnątrz niejako, o możliwości zranienia gąsienicy. To uczucie możliwości zranienia mogłoby nic nie zawdzięczać zewnętrznemu postrzeżeniu, i wynikać z samego znalezienia się wobec siebie *Sphex'a* i gąsienicy, rozpatrywanych już nie jako dwa ustroje, lecz jako dwie działalności. Wyrażałoby ono w postaci konkretnej stosunek jego do niej. Zapewne, teoria naukowa nie może odwoływać się do tego rodzaju rozważań. Nie powinna ona umieszczać działalności przed organizacją, sympatyi przed postrzeżeniem i poznaniem. Ale, jeszcze raz powtarzamy, albo filozofia nie ma tu nic do czynienia, albo też jej rola zaczyna się tam, gdzie kończy się rola nauki.

Gdy nauka czyni z instynktu, czy to „odruch złożony“, czy też rozumnie nabyte przyzwyczajenie, które automatycznym się stało, czy wreszcie sumę drobnych korzyści, przypadkowo nagromadzonych i ustalonych przez dobór, w tych wszystkich wypadkach uważa ona, że instynkt w zupełności rozkłada się bądź na rozumne postęпки, bądź na mechanizmy, zbudowane część po części, jak te, które nasz umysł składa. Zgadzam się, że nauka jest tu w swojej roli. W braku rzeczywistej analizy swego przedmiotu da nam ona przekład tego przedmiotu na terminy umysłu. Ale trudno nie zauważyć, że sama nauka zaprasza filozofię do spojrzenia na rzeczy pod innym kątem. Gdyby nasza biologia była jeszcze na poziomie arystotelesowskiej, gdyby uważała szereg istot żyjących za jednoliny, gdyby pokazywała nam, jak życie całe rozwija się w kierunku świadomości i przechodzi w tym celu po przez czuciowość i instynkt, mielibyśmy prawo, my, istoty rozumne, do zwrócenia się wstecz ku poprzednim, a więc niższemu przejawom życia, i do sądzenia, że dają się one pomieścić w ramach naszego umysłu bez zniekształcania tych ram. Ale jednym z najoczywistszych wyników biologii było wykazanie, że ewolucja dokonała się według linii rozbieżnych. W końcu właśnie dwóch z tych linii — dwóch najgłówniejszych — znajdujemy umysł i instynkt

w czystej prawie postaci. Czemużby więc instykt miał się rozkładać na pierwiastki rozumne? Czemużby nawet na człony zupełnie rozumiałe? Któż tego nie widzi, że tutaj myśleć o czemś rozumnym, lub o czemś bezwzględnie rozumiałem, znaczy powracać do arystotelesowskiej teorii przyrody? Bezwątpienia lepiej byłoby jeszcze powrócić do niej, niż zatrzymać się poprostu przed instyktem, jako przed niezgłębianą tajemnicą. Ale, jeżeli instykt nie należy do dziedziny umysłu, nie jest on też położony poza granicami ducha. W zjawiskach uczucia, w niewyrozumowanych sympatyach i antypatyach, doświadczamy w sobie samych, w postaci daleko bardziej mglistej i przytem zbyt przesiąkniętej umysłowością, coś z tego, co musi zachodzić w świadomości owadu, działającego na mocy instyktu. Ewolucya tylko rozdzieliła pierwiastki, które się z początku przenikały nawzajem, aby je rozwinąć aż do końca. Ścisłej mówiąc, umysł jest przede wszystkim zdolnością odnoszenia jednego punktu przestrzeni do drugiego, jednego przedmiotu materialnego do drugiego; stosuje się on do wszystkich rzeczy, ale pozostaje nazewnątrz ich, i nigdy nie postrzega z głębokiej przyczyny nic więcej, prócz jej roztopienia się w rozdzielnich skutkach. Jakakolwiek siła wyraża się w powstaniu systemu nerwowego gąsienicy, my, z naszymi oczyma i z naszym umysłem, ujmujemy je tylko jako rozdzielny układ nerwów i ośrodków nerwowych. Coprawda, tym sposobem ujmujemy całkowity zewnętrzny jej skutek. *Sphex* za to chwytą bezwątpienia niewielką tylko jej część, ściśle to właśnie, co go interesuje; ale przynajmniej chwytą on to od wewnątrz, zupełnie inaczej, niż w przebiegu poznania, bo przez intuicyę (*przeżywaną* raczej niż *wyobrażaną*), która niewątpliwie jest podobna do tego, co u nas nazywa się sympatyą jasnowidzącą.

Rzecz, godną uwagi, jest wahanie się naukowych teorii instyktu pomiędzy *rozumnością*, a prostą *rozumiałością*, to znaczy pomiędzy przyrównywaniem instyktu do umysłu „upadłego“, a sprowadzaniem instyktu do czystego mechanizmu<sup>1)</sup>. Każdy z tych dwóch systemów wyjaśnienia odnosi zwycięstwo w krytyce, której poddaje

<sup>1)</sup> Ob. w szczególności, z pośród nowszych: Bethe, *Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben* (*Arch. f. d. ges. Physiologie*, 1898), i Forel, *Un aperçu de physiologie comparée* (*Année psychologique*, 1895).

przeciwnika: pierwszy, gdy nam pokazuje, że instynkt nie może być czystym odruchem, drugi, gdy mówi, że jest on czemś zupełnie innym, niż umysł, nawet pograżony w nieświadomości. Cóż to znaczy? oto, że są to dwa symbolizmy, równie dające się przyjąć pod pewnymi względami, a pod innymi równie niedostosowane do swego przedmiotu. Wyjaśnienie konkretne, już nie naukowe, lecz metafizyczne, musi być szukane na zupełnie innej drodze, nie w kierunku umysłu, lecz w kierunku „sympaty“.

Instynkt jest sympatyą. Gdyby ta sympatyja mogła rozszerzyć swój przedmiot, a przytem w refleksyi ująć sama siebie, dałaby nam klucz do czynności życiowych, podobnie jak umysł, rozwinięty i sprostowany, wprowadza nas do materji. Umysł i instynkt bowiem — będziemy to wciąż powtarzali — są zwrócone w dwóch przeciwnych kierunkach, pierwszy ku materji martwej, drugi ku życiu. Umysł, za pośrednictwem wiedzy, która jest jego dziełem, odsłania nam coraz dokładniej tajemnicę czynności fizycznych; z życia zaś daje on nam tylko przekład jego na terminy bezwładności, i zresztą nie utrzymuje wcale, jakoby nam dawał coś więcej. Obchodzi on życie dookoła, zdejmując z zewnątrz jak-największą możliwą ilość widoków tego przedmiotu, przyciągając go do siebie, zamiast wejść do niego. A właśnie do samego wnętrza życia doprowadziłaby nas *intuicyja*, to znaczy instynkt, stający się bezinteresownym, świadomym siebie samego, zdolnym do rozmyślenia o swym przedmiocie i do rozszerzania go nieograniczenie.

Że tego rodzaju wysiłek nie jest niemożliwy, dowodzi już istnienie u człowieka zdolności estetycznej obok normalnego postrzegania. Nasze oko postrzega rysy żyjącej istoty, lecz rozłożone obok siebie, a nie zorganizowane między sobą. Wymyka mu się zamiar życia, prosty ruch, przebiegający po przez linie, łączący je między sobą i nadający im znaczenie. Ten zamiar właśnie artysta stara się uchwycić, umieszczając się wewnątrz przedmiotu przez rodzaj sympatyji, obalając wysiłkiem intuicyji tę przegrodę, którą przestrzeń stawia pomiędzy nim, a modelem. Wprawdzie ta estetyczna intuicyja, tak samo zresztą, jak zewnętrzne postrzeganie, ujmuje tylko zjawisko indywidualne. Ale można wyobrazić sobie w myśli poszukiwanie, zwrócone w tym samym kierunku, co sztuka, a któreby obrało za przedmiot życie wogóle, na wzór

tego, jak nauka fizyczna, idąc aż do końca w kierunku, oznaczonym przez zewnętrzne postrzeganie, przedłuża fakty indywidualne w ogólne prawa. Bez wątpienia, ta filozofia nigdy nie zdobędzie o swym przedmiocie wiedzy, dającej się porównać z tą, którą nauka ma o swoim. Umysł pozostaje świetlanem jądrem, dokoła którego instynkt, nawet rozszerzony, oczyszczony i zmieniony w intuicję, tworzy tylko niejasną mgławicę. Lecz w braku właściwego poznania, zachowanego dla czystego umysłu, intuicyja może pozwolić nam uchwycić to, co w danych umysłu jest niedostatecznym, oraz pozwolić nam wykryć sposób dopełnienia tych danych. Z jednej strony bowiem zużytkuje ona sam mechanizm umysłu na wskazanie, że ramy umysłowe nie znajdują tu ścisłego zastosowania, a z drugiej strony, dzięki własnej swej pracy, podsunie nam przynajmniej niejasne poczucie tego, przez co należałoby zastąpić ramy umysłowe. Tym sposobem będzie mogła doprowadzić umysł do uznania, że życie nie wchodzi w zupełności ani w kategorię wielości, ani w kategorię jedności, że ani przyczynowość mechaniczna, ani celowość nie dają dostatecznego wyrazu przebiegu życiowego. Potem, przez sympatyczny związek, który wytworzy pomiędzy nami a resztą istot żyjących, przez uzyskane rozszerzenie naszej świadomości, wprowadzi nas ona we właściwą dziedzinę życia, które jest przenikaniem się wzajemnem, twórczością nieograniczenie trwającą. Ale, jeżeli tą drogą zajdzie dalej, niż umysł, to jednak od umysłu właśnie przyjdzie wstrząśnienie, pod wpływem którego wzniesie się ona do tego poziomu, na jakim znajdować się będzie. Bez umysłu pozostałaby, w postaci instynktu, przykuta do tego specjalnego przedmiotu, który ją praktycznie interesuje, i uzewnętrzniona przezeń w ruchach miejscowości.

Jak powinna teoria poznania uwzględnić obie te zdolności, umysł i intuicję, jak, wskutek nieustalenia dość wyraźnego rozróżnienia pomiędzy intuicyją i umysłem, płące się ona w nieprzebyte trudności, tworząc widma pojęć, za które czepiają się widma zagadnień,—to postaramy się pokazać nieco dalej. Zobaczymy, że zagadnienie poznania, rozpatrywane pod tym kątem, stanowi jedność z zagadnieniem metafizycznym, i że jedno i drugie stają wówczas na gruncie doświadczenia. Z jednej strony bowiem, jeżeli umysł jest dostrojony do materji, a intuicyja do życia, trzeba będzie wycisnąć oboje, aby wyciągnąć

z nich samą istotę ich przedmiotu: metafizyka będzie więc zawisłą od teorii poznania. Ale z drugiej strony, jeżeli świadomość rozszczepiła się na intuicję i umysł, nastąpiło to na skutek tego, że musi ona stosować się do materii, a zarazem iść za biegiem życia. Rozdwojenie świadomości wynika tedy z podwójnej formy rzeczywistości, i teoria poznania powinna być zawisłą od metafizyki. Naprawdę zaś każde z tych dwóch badań prowadzi do drugiego: tworzą one krąg, a krąg ten może mieć za ośrodek tylko empiryczne badanie ewolucji. Tylko wtedy, gdy będziemy widzieli, jak świadomość przebiega po przez materię, gubi się w niej i odnajduje, dzieli się i odbudowuje, — ukształtujemy pojęcie przeciwieństwa owych dwóch członów, a może również ich wspólnego pochodzenia. Ale z drugiej strony, kładąc nacisk na przeciwieństwo dwóch pierwiastków i na tę wspólność pochodzenia, bezwątpienia jasniej uwydatnimy znaczenie samej ewolucji.

To będzie przedmiotem naszego następnego rozdziału. Ale już te fakty, któreśmy dotychczas przejrzeni, podsunąć nam mogą pomysł nawiązania życia bądź do samej świadomości, bądź do czegoś, co jest do niej podobne.

W całym zakresie królestwa zwierzęcego, jak mówiliśmy, świadomość okazuje się w prostym stosunku do władzy wyboru, jakim rozporządza istota żyjąca. Oświeśla ona ów krąg możliwości, który otacza czyn. Jest miarą odległości pomiędzy tem, co się robi, a tem, co mogłoby być zrobione. Jeżeli się ją rozpatruje z zewnątrz, możnaby ją wziąć za prostą pomocnicę działalności, za światło, zapalone przez działalność, za przelotną iskłę, tryskającą z tarcia czynu rzeczywistego o czyny możliwe. Ale trzeba zauważyć, że wszystko działałoby się dokładnie tak samo, gdyby świadomość, zamiast być skutkiem, była przyczyną. Możliwość przypuścić, że nawet u najpierwotniejszego zwierzęcia świadomość pokrywa z prawa olbrzymie pole, ale że w rzeczy samej jest ściśnięta jak gdyby w kleszczach: każdy postęp ośrodków nerwowych, dając ustrojowi wybór pomiędzy większą liczbą czynów, rzuca wezwanie możliwościom, zdolnym do otoczenia rzeczywistości, rozluźnia tym sposobem kleszcze i pozwala świadomości przejść swobodniej. W tej drugiej hipotezie, tak samo, jak w pierwszej, świadomość byłaby istotnie narzędziem działalności; ale jeszcze prawdziwszem byłoby

powiedzenie, że działalność jest narzędziem świadomości, i że przeciwstawianie jednych czynów—inny jest dla uwiedzonej świadomości jedynym możliwym środkiem do uwolnienia się. Jak wybrać między temi dwiema hipotezami? Gdyby pierwsza była prawdziwą, świadomość wyrażałaby w każdej chwili dokładnie stan mózgu; równoległość między stanem psychologicznym a stanem mózgowym (w tej mierze, w jakiej jest rozumiała) byłaby ścisła. Przeciwnie, w drugiej hipotezie istniałaby wprowadzie między mózgiem, a świadomością solidarność i zależność wzajemna, ale nie równoległość: im bardziej złożonym będzie się stawał mózg, powiększając tym sposobem ilość możliwych czynów, które ustrój ma do wyboru, tem więcej świadomość będzie musiała przerastać swój fizyczny współrzędnik. Tak np. na mózg psa i na mózg człowieka wspomnienie tego samego widoku, przy którym byli oni obecni, wpłynie prawdopodobnie w ten sam sposób, jeżeli postrzeżenie było to samo; a jednak wspomnienie będzie musiało być czemś zupełnie innym w świadomości człowieka, niż w świadomości psa. U psa wspomnienie pozostanie więźniem postrzeżenia: obudzi się tylko wtedy, gdy postrzeżenie analogiczne je wywoła, odtwarzając ten sam widok, a wówczas przejawia się daleko więcej w postaci rozpoznania, nie tyle *pomyślanego*, ile *odegranego*, aniżeli w postaci prawdziwego odrodzenia się samego wspomnienia. Człowiek, przeciwnie, jest zdolny do wywołania wspomnienia według swej woli, w jakiegokolwiek chwili, niezależnie od obecnego postrzeżenia. Nie ogranicza się do odgrywania swego przeszłego życia, wyobraża je sobie i marzy o niem. Miejscowa przemiana w mózgu, do której wspomnienie jest przywiązane, jest taką samą z jednej i z drugiej strony; różnica psychologiczna między temi dwoma wspomnieniami nie może tedy wpływać z takiej lub innej różnicy w szczegółach dwóch mechanizmów mózgowych, lecz z różnicy dwóch mózgów, wziętych w całości: mózg bardziej złożony, stawiając do walki między sobą większą ilość mechanizmów, pozwala świadomości uwolnić się od ucisku każdego z nich i dojść do niezależności. Że istotnie tak się rzeczy mają, że druga z tych dwóch hipotez jest tą, którą wybrać trzeba, tego staraliśmy się dowieść w dawniejszej pracy, przez zbadanie faktów, które najlepiej uwydatniają stosunek stanu świadomego do stanu mózgowego, faktów normalnego i patologicznego rozpoznawania, w szczególności zaś

afazyi<sup>1)</sup>). Ale rozumowanie równie dobrze mogłoby było przewidzieć to samo. Wykazaliśmy, na jak sprzecznym ze sobą postulacie, na jakim pomieszaniu dwóch niewspółmiernych ze sobą symbolizmów, spoczywa hipoteza równoważności stanu mózgowego i stanu psychologicznego<sup>2)</sup>).

Ewolucya życia, rozpatrywana z tej strony, nabiera wyraźniejszego znaczenia, jakkolwiek nie można jej podciągnąć pod prawdziwe pojęcie. Wszystko dzieje się tak, jak gdyby szeroki prąd świadomości przeniknął materję, niosąc, jak każda świadomość, olbrzymią wielość przenikających się nawzajem możliwości. Pociągnął on materję do organizacyi, ale ruch jego wskutek tego jednocześnie nieskończenie się zwolnił i nieskończenie podzielił. Z jednej strony bowiem świadomość musiała zasnąć, jak poczwarka w osłonie, w której przygotowuje sobie skrzydła, a z drugiej strony liczne dążności, które zawierała, rozdzieliły się między rozbieżne szeregi ustrojów, które zresztą raczej uzewnętrzniały te dążności w ruchach, aniżeli je uwewnętrzniały w przedstawieniach. W ciągu tej ewolucyi, podczas gdy jedne zasypiały coraz głębiej, inne coraz zupełnie się budziły, i odrętwienie jednych było pożytecznem dla działalności drugich. Ale obudzenie mogło się dokonywać dwoma różnemi sposobami. Życie, t. j. świadomość, puszczona w ruch po przez materję, ogniskowała swą uwagę bądź na własnym swym ruchu, bądź na materyi, przez którą przechodziło. Zwracało się ono tym sposobem bądź w kierunku intuicyi, bądź w kierunku umysłu. Intuicya, na pierwszy rzut oka, wydaje się daleko cenniejszą od umysłu, ponieważ życie i świadomość pozostają tu wewnętrznemi w stosunku do siebie samych. Ale widok ewolucyi istot żyjących wykazuje nam, że intuicya nie mogła iść bardzo daleko. Od strony intuicyi świadomość okazała się do tego stopnia skrępowaną przez swą powłokę, że musiała zacieśnić intuicyę, sprowadzić ją do znaczenia instynktu, t. j. objąć tylko tę maleńką cząstkę życia, która ją interesowała; a przytem obejmuje ją ona po ciemku, dotyka jej, prawie jej nie widząc. Po tej stronie widnokrąg zamknął się prawie natychmiast. Przeciwnie, świadomość, przybierając postać umysłu, t. j. ześrodkowując się naj-

<sup>1)</sup> *Matière et Mémoire*, rozdz. II i III.

<sup>2)</sup> *Le paralogsme psycho-physiologique*. (*Revue de Métaphysique*, listopad 1904).

przód na materyi, zdaje się tym sposobem uzewnętrzniać w stosunku do siebie samej; ale właśnie dlatego, że dostosowuje się do przedmiotów zewnętrznych, osiąga to, iż krąży wśród nich, wymija stawiane przez nie przeszkody, nieograniczenie rozszerza swą dziedzinę. Raz uwolniona, może zresztą zwrócić się na wewnątrz, obudzić te możliwości intuicyi, które jeszcze w niej drzemią.

Z tego punktu widzenia nietylko świadomość okazuje się zasadą ruchu ewolucyi, lecz przytem pomiędzy samemi żyjącymi istotami człowiek staje na miejscu uprzywilejowanym. Między zwierzętami a nim istnieje już różnica nie stopnia, lecz istoty. W oczekiwaniu, aż ten wniosek wyłoni się z naszego następnego rozdziału, wskażmy, jak go poprzednie nasze rozbiory nasuwają.

Rzeczą godną uwagi jest nadzwyczajna nieodpowiedniość między skutkami wynalazku a samym wynalazkiem. Mówiliśmy, że umysł jest ukształtowany na wzór materyi, i że ma on przedewszystkiem wyrabianie na celu. Czy jednak wyrabia on dla wyrabiania, czy też raczej nie dąży mimowoli, a nawet nieświadomie, do czegoś zupełnie innego? Wyrabiać, znaczy nadawać materyi kształt, czynić ją powolną sobie i giętką, obracać ją w narzędzie po to, aby nią zawładnąć. To *władanie* właśnie jest pożyteczne dla ludzkości, daleko więcej jeszcze, niż materialny wynik samego wynalazku. Chociaż czerpiemy korzyść bezpośrednią z wyrobionego narzędzia, tak, jakby zwierzę rozumne czynić mogło, chociaż nawet ta korzyść jest wszystkim, do czego dążył wynalazca, jednak jest ona mało znaczną w porównaniu z temi nowemi myślami, nowemi uczuciami, które wynalazek może wywołać ze wszęch stron, jak gdyby istotnym skutkiem jego było wyniesienie nas ponad nas samych, a przez to rozszerzenie naszego widnokągu. Między skutkiem, a przyczyną nieodpowiedniość jest tutaj tak wielka, że trudno uważać przyczynę za *wytwarzającą* skutek. *Uwalnia* go ona, wskazując mu, co prawda, jego kierunek. Słowem, wszystko dzieje się tak, jak gdyby objęcie przez umysł materyi we władanie miało za główny cel *przepuszczenie czegoś*, co materia wstrzymuje.

To samo wrażenie wyłania się z porównania między mózgiem człowieka i mózgiem zwierząt. Różnica wydaje się najprzód tylko różnicą objętości i złożoności. Ale sądząc z działania musi tam być coś innego, coś więcej jeszcze. U zwierzęcia mechanizmy ruchowe, które mó-

zgowi udaje się zbudować, czyli, innemi słowy, przyzwyczajenia, których nabywa jego wola, nie mają innego zadania i innego skutku, prócz wypełniania ruchów, zakreślonych przez te przyzwyczajenia, nagromadzonych w tych mechanizmach. Ale u człowieka przyzwyczajenie ruchowe może mieć drugi jeszcze wynik, niewspółmierny z pierwszym. Może ono trzymać w szachu inne przyzwyczajenia ruchowe, a przez to, poskramiając automatyzm, wypuszczać świadomość na wolność. Wiadomo, jak obszerne przestrzenie zajmuje mowa w mózgu ludzkim. Mechanizmy mózgowe, odpowiadające wyrazom, mają to szczególne, że mogą być przeciwstawione innym mechanizmom, tym naprzykład, które odpowiadają rzeczom samym, a nawet przeciwstawione sobie nawzajem: przez ten czas świadomość, która inaczej zostałaby porwana i pogrążona w wykonywaniu czynu, skupia się i wyzwała <sup>1)</sup>).

Różnica musi więc być skrajniejsza, niżby się zdało przy powierzchownym przeglądzie. Jestto ta sama różnica, którąby się odnalazło między mechanizmem, pochłaniającym uwagę, a mechanizmem, od którego można się oderwać. Pierwotna maszyna parowa, jaką wymyślił Newcomen, wymagała obecności osoby, zajętej wyłącznie otwieraniem i zamykaniem kranów, bądź dla wprowadzenia pary do cylindra, bądź dla puszczenia deszczu zimnej wody, który miał parę zgęszczać. Opowiadają, że dziecko, używane do tej pracy, sknuło jej wykonywaniem, powzięło myśl połączenia sznurkami rączek kranów z wahadłem maszyny. Odtąd maszyna sama otwierała i zamykała swe krany, funkcjonowała bez pomocy. A teraz, obserwator, porównujący budowę tej drugiej maszyny z budową pierwszej, a nie zwracający uwagi na dwoje dzieci, którym powierzono dozór, znalazłby między nimi tylko drobną różnicę złożoności. Tylko to bowiem można dostrzedz, gdy się patrzy jedynie na maszyny. Ale jeśli się rzuci okiem na dzieci, widzi się, że jedno z nich jest pochłonięte przez swój dozór, drugie zaś może się swobodnie bawić, i że z tej strony różnica między temi dwie-

<sup>1)</sup> Geolog, którego już mieliśmy sposobność przytaczać, N. S. Shaler, mówi doskonale: „Gdy dochodzimy do człowieka, zdaje się, jak gdyby odwieczne podporządkowanie ducha ciału było zniesione; części umysłowe rozwijają się z nadzwyczajną szybkością, gdy tymczasem budowa ciała pozostaje niezmienną ze względu na to, co w niej jest istotnem“ (Shaler, *The interpretation of nature*, Boston, 1899, str. 1871.

ma maszynami jest skrajna, gdyż pierwsza trzyma uwagę na uwięzi, a druga ją zwalnia. Tego samego rodzaju różnicę znalazłoby się, jak sądzimy, między mózgiem zwierzęcia, a mózgiem ludzkim.

Słowem, chcąc się wyrazić w terminach celowości, należałoby powiedzieć, że świadomość, która dla własnego wyzwolenia była przede wszystkim zmuszona do rozszczepienia świata organicznego na dwie dopełniające się części, — rośliny z jednej strony, a zwierzęta z drugiej, — szukała następnie wyjścia w dwóch kierunkach, w kierunku instynktu i umysłu: nie znalazła go w instynkcie, a od strony umysłu osiągnęła je tylko przez nagły skok od zwierzęcia do człowieka. Tym sposobem w ostatecznym wyniku człowiek byłby zasadą istnienia całej organizacji życia na naszej planecie. Ale byłaby to jedynie przenośnia. W rzeczywistości istnieje tylko jeden prąd bytu, oraz prąd przeciwny: stąd cała ewolucja życia. Musimy teraz ściślej ująć przeciwieństwo tych dwóch prądów. Może odkryjemy tym sposobem, że mają one wspólne źródło. Tą drogą dostaniemy się niewątpliwie także do najmniej znanych dziedzin metafizyki. Ale ponieważ te dwa kierunki, w których iść mamy, są oznaczone z jednej strony w umyśle, z drugiej — w instynkcie i w intuicji, nie obawiamy się zbłądzić. Widok ewolucji życia nasuwa nam pewne pojmowanie wiedzy, a także pewną metafizykę, które nawzajem zawierają się w sobie. Raz wydzielone, ta metafizyka i ta krytyka będą mogły rzucić z kolei pewne światło na całokształt ewolucji.

---

## ROZDZIAŁ TRZECI.

### O ZNACZENIU ŻYCIA.

#### PORZĄDEK PRZYRODY I FORMA UMYŚLU.

W ciągu naszego pierwszego rozdziału nakreśliśmy linię graniczną pomiędzy światem nieorganicznym, a organicznym, ale wskazywaliśmy, że podział materii na ciała nieorganiczne jest względny w stosunku do naszych zmysłów i do naszego umysłu, i że materia, rozważana, jako całość niepodzielna, musi być raczej przebiegiem, niż rzeczą. Przez to przygotowaliśmy drogę do zbliżenia dziedziny bezwładności z dziedziną życia.

Z drugiej strony wykazaliśmy w naszym drugim rozdziale, że to samo przeciwieństwo odnajduje się między umysłem, a instynktem, ponieważ ten ostatni jest dostrojony do pewnych właściwości życia, pierwszy zaś modelowany podług kształtu materii martwej. Ale instynkt i umysł, jak dodaliśmy, oddzielają się od siebie na pewnym wspólnym tle, które możnaby nazwać, w braku lepszego wyrazu, Świadomością wogóle, a które musi być współrozciągnięte z życiem powszechnem. Przez to daliśmy do poznania, że możnaby genetycznie odtworzyć umysł, wychodząc z ogarniającej go świadomości.

Przyszła więc chwila, gdy należałoby usiłować zbadać genezę umysłu i zarazem genezę ciała,—dwa przedsięwzięcia, oczywiście współrządne sobie, jeżeli prawdą jest, że ogólne zarysy naszego umysłu odtwarzają ogólną postać naszego działania na materię, i że szczegóły materii kształtują się zgodnie z wymaganiami naszej działalności. Umysłowość i materialność w szczegółach utwo-

rzyły się prawdopodobnie przez wzajemne przystosowanie. Jedna i druga pochodzą z obszerniejszej i wyższej postaci istnienia. Tam należałoby je umieścić z powrotem, aby widzieć, jak stamtąd się wyłaniają.

Podobna próba, na pierwszy rzut oka, zdaje się przewyższać zuchwałością najśmielsze spekulacje metafizyków. Chce ona napozór iść dalej, niż psychologia, dalej, niż kosmogonia, dalej, niż tradycyjna metafizyka, gdyż psychologia, kosmogonia i metafizyka na początku dają sobie umysł w samej jego istocie, gdy tymczasem tutaj chodzi o genetyczne jego odtworzenie, w jego formie i treści. W rzeczywistości to przedsięwzięcie, jak wykażemy, jest daleko skromniejsze. Ale powiedzmy przede wszystkim, pod jakimi względami różni się ono od tamtych.

Zacznijmy od psychologii. Nie należy sądzić, aby *odtwarzała* ona *genetycznie* umysł, gdy podąża za jego stopniowym rozwojem po przez szereg zwierzęcy. Psychologia porównawcza uczy nas, że, im rozumniejszym jest zwierzę, tem bardziej dąży ono ku rozmyślaniu nad czynami, w których użytkuje z rzeczy, i ku zbliżeniu się tym sposobem do człowieka; ale jego czyny przyjmowały już same przez się główne zarysy działalności ludzkiej, wyróżniały w świecie materialnym te same ogólne kierunki, które my w nim wyróżniamy, opierały się na tych samych przedmiotach, połączonych pomiędzy sobą tymi samymi stosunkami, tak, że umysł zwierzęcy, chociaż nie tworzy właściwych pojęć, porusza się już w atmosferze pojęciowej. W każdej chwili pogrążony w czynach i postawach, które z niego wychodzą, pociągnięty przez nie na zewnątrz, uzewnętrzniając się tym sposobem w stosunku do samego siebie, niewątpliwie odgrywa on wyobrażenia raczej, niż je przemyśla: ale przynajmniej w tej grze już zarysowuje się z grubszego schemat ludzkiego umysłu.<sup>1)</sup> Wyjaśnianie umysłu człowieka przez umysł zwierzęcia polega więc tylko na rozwijaniu człowieczeństwa z jego zarodka. Pokazuje się, jak istoty coraz to rozumniejsze szły coraz to dalej w pewnym kierunku. Ale z chwilą, gdy się stawia kierunek, przyjmuje się umysł.

Przyjmuje się go również, a zarazem przyjmuje się materję, w takiej kosmogonii, jak u Spencera. Pokazuje się nam,

<sup>1)</sup> Rozwinęliśmy ten punkt w „*Matière et Mémoire*“, rozdz. II i III, mianowicie str. 78—80 i 169—186.

że materya jest rządzona przez prawa, że przedmioty wiążą się z innymi przedmiotami, a fakty — z innymi faktami za pomocą stałych stosunków, że świadomość odbiera odcisk tych stosunków i praw, przyjmując tym sposobem ogólne ukształtowanie przyrody i przybierając określoną postać umysłu. Ale jak można nie widzieć, że się przypuszcza umysł z chwilą, gdy się stawia przedmioty i fakty? *A priori*, poza wszelką hipotezą o istocie materii, oczywiście jest, że materialność ciała nie zatrzymuje się w tym punkcie, w którym go dotykamy. Jest ono obecne wszędzie, gdzie się daje uczuć jego wpływ. Otóż, choćby tylko jego siła przyciągania—pomijając już resztę — wywiera wpływ na słońce, na planety, może na wszechświat cały. Zresztą, im dalej fizyka posuwa się naprzód, tem bardziej zaciera ona indywidualność ciał, a nawet cząsteczek, na które z początku rozłożyła je wyobrażenia naukowa; ciała i ciała dążą do roztopienia się w powszechnem wzajemnem oddziaływaniu. Nasze postrzeżenia dają nam w daleko większym stopniu rysunek naszego możliwego działania na rzeczy, aniżeli rzeczy samych. Odnajdywane przez nas zarysy przedmiotów oznaczają po prostu to, co w tych przedmiotach możemy ująć i zmienić. Dostrzegane przez nas linie, wytknięte po przez materię, są to właśnie drogi, po których przeznaczono nam się poruszać. Zarysy i drogi uwydatniały się w miarę, jak przygotowywało się działanie świadomości na materię, t. j. naogół w miarę, jak się wytwarzał umysł. Wątpliwem jest, czy zwierzęta, zbudowane według innego planu, niż my, np. mięczak lub owad, rozkrawają materię wzdłuż tych samych rozczłonkowań. Nie jest zresztą konieczne, aby ją kawałkowały na ciała. Aby iść za wskazówkami instynktu, nie trzeba wcale postrzegać *przedmiotów*, wystarczy rozróżniać *własności*. Umysł, przeciwnie, nawet w najniższej swej postaci już pragnie to osiągnąć, aby materya działała na materię. Jeżeli z jakiegokolwiek strony materya podaje się podziałowi na elementy czynne i bierne, lub prościej, na fragmenty współistniejące i osobne, z tej właśnie strony umysł patrzeć będzie. A im więcej będzie się zajmował dzieleniem, tem bardziej rozpościerać będzie materię w przestrzeni, w postaci rozciągłości, położonych obok innych rozciągłości,—materię, która bezwątpienia dąży do przestrzenności, ale której części znajdują się jednakowoż jeszcze w stanie zawierania i przenikania się wzajemnego. Tak więc ten sam ruch,

który popycha świadomość do przyjęcia określonej postaci umysłu, doprowadza materię do pokawałkowania się na przedmioty, wyraźnie zewnętrzne w stosunku do siebie. *Im bardziej rozumną staje się świadomość, tem bardziej przestrzenną staje się materia.* To znaczy, że filozofia ewolucjonistyczna, gdy sobie wyobraża w przestrzeni materię, pokrajaną wzdłuż tych samych linii, po których pójdzie nasza działalność, daje sobie z góry, w gotowej postaci, ten umysł, który chciała genetycznie odtworzyć.

Metafizyka oddaje się pracy tego samego rodzaju, lecz subtelniejszej i więcej świadomej siebie, gdy wyprowadza *a priori* kategorie myślenia. Ścisła się umysł, sprowadza go do jego kwintesencji, zawiera go się w zasadzie tak prostej, że możnaby ją uważać za pustą; z tej zasady wyciąga się następnie to, co się w nią włożyło *in potentia*. Tym sposobem wykazuje się niewątpliwie spójność i zgodność wewnętrzną umysłu, określa się umysł, daje się jego formułę, ale bynajmniej nie odtwarza się jego genezy. Takie przedsięwzięcie, jak Fichtego, chociaż bardziej filozoficzne, niż Spencera, o tyle, że bardziej uwzględnia prawdziwy porządek rzeczy, jednakowoż wcale nie prowadzi nas dalej. Fichte bierze myśl w stanie ześrodkowania i rozszerza ją w rzeczywistość. Spencer wychodzi z rzeczywistości zewnętrznej i skupia ją znowu w umysł. Ale w jednym i w drugim wypadku trzeba zacząć od przyjęcia umysłu, bądź ściśnionego, bądź rozwiniętego, uchwyconego w sobie samym przez bezpośrednie widzenie, lub też dostrzeżonego przez odbicie w przyrodzie, jak w zwierciadle.

Porozumienie większości filozofów w tej sprawie pochodzi stąd, że zgodnie potwierdzają oni jedność przyrody i wyobrażają sobie tę jedność w postaci oderwanej i geometrycznej. Między światem organicznym, a nieorganicznym nie widzą, nie chcą widzieć przecięcia. Jedni wychodzą z materii nieorganicznej i sądzą, że, nadając jej coraz wyższą złożoność, odtwarzają przyrodę żywą; inni stawiają życie na początku, i zdążają do materii martwej przez zrzeczenie przygotowane *decrescendo*; ale dla jednych i dla drugich w przyrodzie istnieją tylko różnice stopnia, — stopnie złożoności w pierwszej hipotezie, stopnie intensywności w drugiej. Skoro się raz przyjmie tę zasadę, umysł staje się równie obszerny, jak rzeczywistość, ponieważ nie można wątpić, że to, co geome-

trycznego znajduje się w rzeczach, w zupełności jest dostępne dla umysłu ludzkiego; a jeżeli ciągłość doskonała panuje pomiędzy geometryą, a resztą, cała reszta staje się równie zrozumiałą, równie rozumną. Taki jest postulat większości systemów. Można się o tem bez trudu przekonać, porównując między sobą doktryny, które zdają się nie mieć żadnego punktu styczności, żadnej miary wspólnej, jak np. systemy Fichtego i Spencera — dwa imiona, które przypadkowo przed chwilą zestawiliśmy.

Na dnie tych wszystkich dociekań znajdują się więc te dwa przekonania (współrzędne i dopełniające się), że przyroda jest jedna i że umysł ma za zadanie ogarnięcie jej w całości. Ponieważ przypuszcza się, że władza poznawania jest wespółciągła z całokształtem doświadczenia, nie może już być mowy o jej genetycznym odtworzeniu. Przyjmuje się ją i posługuje nią tak samo, jak się posługuje wzrokiem dla ogarniania widnokregu. Prawda, że będą różne zdania o wartości wyników: według jednych umysł ujmuje samą rzeczywistość, według innych tylko jej widmo. Ale czy to będzie widmo, czy rzeczywistość, to, co umysł ujmuje, jest uważane za całość tego, co ująć można.

Przez to tłomaczy się przesadna ufność filozofii w siły ducha indywidualnego. Filozofia, czy jest dogmatyczna, czy też krytyczna, czy się zgadza na względność naszego poznania, czy też twierdzi, że znajduje się w absolutie, — naogół jest dziełem jednego filozofa, jedyną i całkowitą wizją całości. Można ją tylko przyjąć albo odrzucić.

Skromniejszą, a jedyną, zdolną do dopełniania się i doskonalenia, jest ta filozofia, której my żądamy. Umysł ludzki, jak go sobie wyobrażamy, nie jest bynajmniej tym umysłem, który nam ukazywał Platon w alegoryi grotty. Czynność jego nie polega ani na tem, aby patrzeć, jak przesuwiają się cienie próżne, ani też na tem, aby odwróciwszy się poza siebie, wpatrywać się w olśniewające słońce. Ma on co innego do czynienia. Wprężeni, jak woły robocze, do ciężkiej orki, czujemy grę naszych mięśni i stawów, ciężar pługa i opór roli: działać i wiedzieć, że działa, wejść w styczność z rzeczywistością, a nawet przeżywać ją, ale tylko w tej mierze, w jakiej ma ona znaczenie dla dokonywanego dzieła i wyorywanej bruzdy, — oto zadanie umysłu ludzkiego. A jednak

otacza nas jakiś płyn dobroczynny, z którego czerpiemy tę siłę, dzięki której pracujemy i żyjemy. Z tego oceanu życia, w którym jesteśmy pogrążeni, bez przerwy coś wchłaniamy, i czujemy, że istność nasza, a przynajmniej prowadzący ją umysł, ukształtował się w jego wnętrzu przez coś w rodzaju miejscowego ustalenia. Filozofia może być tylko wysiłkiem, by się znowu złąć z całością. Umysł, roztapiając się w swej twórczej zasadzie, przeżyje w odwrotnym kierunku własną swą genezę. Ale przedsięwzięcie to nie może już być zakończone odrazu; będzie ono z konieczności zbiorowem i postępującem stopniowo. Będzie ono polegało na wymianie wrażeń, które, poprawiając się nawzajem, a także łącząc się ze sobą, w końcu rozszerzą w nas człowieczeństwo i wymogą na niem, że samo siebie przewyższy.

Ale przeciwko tej metodzie powstają najbardziej zastarzałe przyzwyczajenia ducha. Nasuwa ona zaraz myśl o błędnem kole. Daremnie chcecie iść dalej, niż umysł,—powiedzą nam;—jakże to uczynicie, jeśli nie za pomocą samego umysłu? Wszystko, co jest oświetlonego w waszej świadomości, jest umysłem. Znajdujecie się wewnątrz waszej myśli, nie wyjdziecie z niej. Powiedzcie, jeśli wam się podoba, że umysł jest zdolny do postępu, że będzie rozumiał coraz jaśniej coraz to większą ilość rzeczy. Ale nie mówcie o genetycznym jego odtworzeniu, gdyż wciąż jeszcze za pomocą waszego umysłu odtwarzać będziecie jego genezę.

Ten zarzut nasuwa się duchowi sam przez się. Ale za pomocą podobnego rozumowania możnaby również dobrze dowieść niemożliwości nabycia jakiegokolwiek nowego przyzwyczajenia. Do istoty rozumowania należy zamykanie nas w kole tego, co dane. Ale czyn rozrywa koło. Kto nigdy nie widział człowieka pływającego, powiedziałby może, że pływanie jest rzeczą niemożliwą, ponieważ, aby nauczyć się pływać, trzeba zacząć od utrzymywania się na wodzie, a więc umieć już pływać. W istocie, rozumowanie będzie mnie zawsze przygwałdziło do lądu. Ale jeżeli poprostu rzucę się w wodę bez obawy, będę się najprzód jako tako utrzymywał na wodzie, szamocąc się w niej, i stopniowo dostosuję się do tego nowego środowiska, nauczę się pływać. Podobnie też w teorii jest to rodzajem niedorzeczności — chcieć poznawać inaczej, niż za pomocą umysłu; ale, jeżeli śmiało przyjmujemy niebezpieczeństwo, może czyn przetnie ten węzeł, który rozumowanie zawiązało i nie rozwiąże.

Niebezpieczeństwo wyda się zresztą mniejszem w miarę przyjmowania tego punktu widzenia, na którym my stajemy. Wykazaliśmy, że umysł wydzielił się z obszerniejszej rzeczywistości, ale że nigdy nie było pomiędzy tą rzeczywistością, a nim zupełnego przecięcia: dookoła myśli pojęciowej istnieje niewyraźna obwódka, przypominająca jej pochodzenie. Co więcej, porównywaliśmy umysł z jądrem stałym, utworzonym drogą zgęszczenia. To jądro nie różni się skrajnie od otaczającego go płynnego środowiska. Roztopi się w niem tylko dlatego, że jest utworzone z tej samej substancji. Ponieważ ten, kto się rzuca w wodę, znał zawsze tylko opór ładu, utonąłby natychmiast, gdyby się, szamocąc, nie opierał płynności nowego środowiska; musi on uczeplić się tego, co stałego niejako woda jeszcze przedstawia. Pod tym warunkiem tylko można się przystosować w końcu do tego, co w płynie jest niestałe. To samo dotyczy naszej myśli, gdy postanowiła wykonać skok.

Ale musi ona skoczyć, to znaczy wyjść ze swego środowiska. Rozum, rozumując o swych zdolnościach, nigdy nie dojdzie do ich rozszerzenia, jakkolwiek to rozszerzenie, skoro raz zostanie dokonane, nie wyda się wcale nierozumnym. Choćby się wykonało tysiące wariantów na temat chodzenia, nie wyciągnie się stąd żadnej reguły pływania. Trzeba wejść w wodę, a gdy się będzie umiało pływać, pojmie się, że mechanizm pływania wiąże się z mechanizmem chodzenia. Pierwszy jest dalszym ciągiem drugiego, ale drugi nie byłby doprowadził do pierwszego. Podobnie też można rozmyślać jaknajrozumniej nad mechanizmem umysłu: nigdy nie uda się przekroczyć go za pomocą tej metody. Uzyska się coś bardziej złożonego, ale nie coś wyższego, lub choćby poprostu coś odmiennego. Trzeba postąpić gwałtownie, i aktem woli wypchnąć umysł z jego własnej dziedziny.

Błędne koło jest więc tylko pozorne. Przeciwnie zaś, jest ono, jak sądzimy, rzeczywiste przy wszelkim innym sposobie filozofowania. Chcielibyśmy to wykazać w kilku słowach, choćby po to, aby dowieść, że filozofia nie może, nie powinna przyjmować stosunku, który czysty intelektualizm ustalił pomiędzy teorią poznania a teorią przedmiotu poznania, pomiędzy metafizyką a nauką.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać roztropnem pozostawienie rozważania faktów nauce pozytywnej. Fizyka i chemia będą się zajmowały materją martwą, na-

uki biologiczne i psychologiczne będą badały przejawy życia. Zadanie filozofa jest wówczas wyraźnie określone. Dostaje on z rąk uczonego fakty i prawa i, czy to usiłując wyjść po za nie, aby osiągnąć ich głębokich przyczyn, czy też uważając pójście dalej za niemożliwe i dowodząc tego przez samą analizę naukowego poznania, — w obu wypadkach ma dla faktów i dla stosunków, jak mu je nauka podaje, szacunek, winny rzeczy przesądzonej. Nad tą wiedzą zbuduje on krytykę władzy poznawania, a także w danym razie metafizykę; co zaś do samego poznania, w jego treści, uważa je za rzecz nauki, nie zaś filozofii.

Ale jak można nie widzieć, że ten domniemany podział pracy sprowadza się do powikłania i pomieszania wszystkiego. Tę metafizykę lub krytykę, którą filozof sobie zachowuje, dostanie on gotową od nauki pozytywnej, już zawartą w opisach i analizach, których całe wykonanie zostawił uczonemu. Za to, że nie chciał od początku wtrącać się do kwestyi faktycznych, jest zmuszony w kwestyach zasadniczych wyrażać poprostu tylko, w terminach ściślejszych, tę nieświadomą, a więc niepewną metafizykę i krytykę, która zarysowuje się w samej postawie nauki wobec rzeczywistości. Nie dajmy się złudzić pozorną analogią między kwestyami, dotyczącymi przyrody, i sprawami ludzkimi. Nie jesteśmy tu w dziedzinie prawnej, gdzie opis faktu i sąd o fakcie są to dwie rzeczy różne, dla tej prostej przyczyny, że ponad faktem i niezależnie od niego istnieje prawo, wydane przez prawodawcę. Tutaj prawa są wewnętrzne w stosunku do faktów i względne w stosunku do tych linii, wzdłuż których rozkrawano rzeczywistość na oddzielne fakty. Nie można opisać widoku przedmiotu, nie przesądzając jego natury wewnętrznej i jego organizacji. Forma nie daje się już całkowicie odosobnić od treści, i ten, kto zaczął od zachowania dla filozofii kwestyi zasadniczych, i kto chciał przez to wynieść filozofię ponad nauki, jak trybunał kasacyjny ponad sądy okręgowe i apelacyjne, ten zostanie doprowadzony, stopień po stopniu, do zrobienia z niej prostej kancelaryi rejestrującej, której zadaniem jest conajwyżej formułowanie, w terminach ściślejszych, wyroków, które do niej przychodzą, już wydane nieodwołalnie.

W istocie, nauka pozytywna jest dziełem czystego umysłu. Otóż, czy kto przyjmie, czy odrzuci nasze poj-

mowanie umysłu, jest jeden punkt, na który wszyscy się z nami zgodzą, mianowicie, że umysł czuje się wygodnie przedewszystkiem w obecności materii nieorganicznej. Z tej materii ciągnie coraz większą korzyść dzięki wynalazkom mechanicznym, a wynalazki mechaniczne stają się dla niego tem łatwiejsze, im bardziej mechanicznie wyobraża on sobie materję. Umysł nosi w sobie, w postaci logiki przyrodzonej, ukrytą geometryczność, wylaniając się w miarę, jak on sam w coraz bliższą wchodzi styczność z materją bezwładną. Jest on dostrojony do tej materji, i dlatego też fizyka i metafizyka materji bezwładnej są tak blizkie sobie. A teraz, gdy umysł przystępuje do badania życia, z konieczności obchodzi się z żywym tak samo, jak z martwym, stosując do tego nowego przedmiotu te same formy, przenosząc w tę nową dziedzinę te same przyzwyczajenia, dzięki którym w dawnej osiągnął tak pomyślnie wyniki. I ma słusność, że tak czyni, gdyż tylko pod tym warunkiem świat żyjący stanie się tak samo dostępny dla naszej działalności, jak materja bezwładna. Ale prawda, do której się tym sposobem dochodzi, staje się całkowicie względną w stosunku do naszej władzy działania. Jest to już tylko prawda symboliczna. Nie może mieć tej samej wartości, co prawda fizyczna, ponieważ jest tylko rozszerzeniem fizyki na przedmiot, którego tylko zewnętrzny widok *a priori* zgadzamy się rozpatrywać. Obowiązkiem filozofii w takim razie jest wzięcie tutaj czynnego udziału w badaniach, rozpatrzenie świata żyjącego bez myśli ukrytej o praktycznym spożytkowaniu, wyzwalając się z form i przyzwyczajzeń czysto intelektualnych. Przedmiotem jej jest spekulacja, to znaczy oglądanie; jej stanowisko wobec świata żyjącego nie może być takie same, jak stanowisko nauki, która ma tylko działanie na względzie, a mogąc działać jedynie za pośrednictwem materji martwej, rozpatruje pozostałą rzeczywistość wyłącznie w tej postaci. Co się tedy stanie, jeżeli filozofia pozostawi samej tylko wiedzy pozytywnej fakty biologiczne i fakty psychologiczne, jak jej pozostawiła—zupełnie słusnie—fakty fizyczne? Oto *a priori* przyjmie ona mechaniczne pojmowanie całej przyrody, pojmowanie nierozmyślnie, a nawet nieświadome, powstałe z materialnej potrzeby. *A priori* przyjmie ona doktrynę prostej jedności poznania, i oderwanej jedności przyrody.

Z tą chwilą zaś filozofia jest już gotowa. Filozof

ma tylko do wyboru pomiędzy dogmatyzmem i sceptycyzmem metafizycznym, które spoczywają w gruncie na tym samym postulatcie, i które nic nie dodają do wiedzy pozytywnej. Może on uosabiać jedność przyrody, albo też — co się sprowadza do tego samego — jedność nauki, w istocie, która niczem nie jest, ponieważ nic nie robi, w Bogu beczynnym, streszczającym w sobie poprostu całość tego, co dane, albo w Materyi wieczystej, z której łona wylewają się własności rzeczy i prawa przyrody, albo jeszcze w czystej Formie, usiłującej uchwycić nieuchwytną wielość, a będącej, jak kto chce, formą przyrody czy formą myśli. Wszystkie te filozofie mówią, w różnych językach, że nauka ma słuszność, gdy z żywym obchodzi się jak z martwym, i że niema żadnej różnicy wartości, nie należy wprowadzać żadnego rozróżnienia pomiędzy wynikami, do których dochodzi umysł przy posługiwaniu się swemi kategoriami, czy to wtedy, gdy spoczywa w materii bezwładnej, czy też wówczas, gdy się porywa na życie.

A jednak w wielu wypadkach czuje się, jak pękają ramy. Ale, ponieważ zaraz z początku nie wprowadzono rozróżnienia między światem bezwładnym, z góry dostosowanym do ram, w które go się wstawia, a światem żywym, który w tych ramach może się zmieścić tylko dzięki ugodzie, wykluczającej to, co stanowi jego istotę, — więc zostaje się doprowadzonym do powątpiewania w równym stopniu o wszystkim, co ramy zawierają. Miejsce dogmatyzmu metafizycznego, który podnosił do absolutu sztuczną jedność nauki, zastępuje teraz sceptycyzm lub relatywizm, uogólniający i rozciągający na wszystkie naukowe wyniki tę cechę sztuczności, którą niektóre z nich posiadają. Tak więc filozofia wahać się będzie nadal pomiędzy tą doktryną, która uważa bezwzględną rzeczywistość za niepoznawalną, a tą, która, dając nam o tej rzeczywistości pojęcie, nie mówi nic ponad to, co mówiła nauka. Chciało się uniknąć wszelkiego sporu pomiędzy nauką i filozofią, a za to poświęci się filozofię bez wielkiego zysku dla nauki. Pragnęło się uniknąć pozornego błędnego koła, polegającego na posługiwaniu się umysłem dla przekroczenia umysłu, a za to krąży się w rzeczywistości błędnem kole, polegającym na pracowitem odnajdywaniu w metafizyce jedności, którą się na początku *a priori* założyło, jedności, którą się przyjęło na ślepo, nieświadomie, przez to samo, że się zostawiło całe doświadczenie nauce, a całą rzeczywistość — czystemu rozsądkowi.

Zacznijmy, przeciwnie, od zakreślenia linii granicznej pomiędzy światem bezwładnym, a światem żyjącym. Znajdziemy, że pierwszy w naturalny sposób wchodzi w ramy umysłu, że drugi tylko sztucznie daje się w nie wtłoczyć i że z tą chwilą wobec tego ostatniego należy przyjąć odrębną postawę i patrzeć nań innemi oczyma, niż nauka pozytywna. Filozofia wkracza tym sposobem w dziedzinę doświadczenia. Wtrąca się do wielu rzeczy, które jej dotychczas nie obchodziły. Nauka, teoria poznania i metafizyka okażą się przeniesione na ten sam grunt. Wyniknie stąd pewne zamieszanie pomiędzy niemi. Wszystkie trzy będą sądziły na razie, że coś na tem straciły. Ale wszystkie trzy ostatecznie osiągną korzyści ze spotkania.

Istotnie, poznanie naukowe mogło się pysznić z tego, że jego twierdzeniom przypisywano jednostajną wartość w całej dziedzinie doświadczenia. Ale właśnie dlatego, że wszystkie te twierdzenia znajdowały się w tym samym rzędzie, wszystkie ostatecznie napiętnowane zostawały tą samą względnością. Inaczej jednak będzie wtedy, gdy się zacznie od tego rozróżnienia, które się, według nas, narzuca. Umysł jest u siebie w dziedzinie materji bezwładnej. Do tej materji stosuje się zasadniczo działalność ludzka, a działalność, jak mówiliśmy wyżej, nie może się obracać w świecie nierzeczywistym. Tak więc, byle się z fizyki rozpatrywało jedynie jej formę ogólną, a nie szczegóły jej urzeczywistnienia, można powiedzieć, że dotyka ona absolutu. Przeciwnie, nauka tylko przypadkiem—dzięki szczęściu czy ugodzie, jak kto woli—uzyskuje nad życiem podobną władzę, jak ta, którą posiada nad materją martwą. Tutaj zastosowanie form rozsądku nie jest już naturalne. Nie chcemy przez to powiedzieć, że nie jest ono uprawnione, w naukowem znaczeniu tego słowa. Jeżeli nauka ma rozszerzać nasze działanie na rzeczy i jeżeli możemy działać tylko, biorąc za narzędzia materję bezwładną, nauka może i powinna w dalszym ciągu obchodzić się z żywym tak, jak się obchodziła z martwym. Ale ma się rozumieć, że im dalej pograża się ona w głębiny życia, tem bardziej symboliczną, względną w stosunku do dowolności działania, staje się ta wiedza, której dostarcza nam ona. Na tym nowym gruncie filozofia musi tedy podążyć za życiem, aby ponad prawdą naukową budować wiedzę innego rodzaju, którą można będzie nazwać metafizyczną. Z tą chwilą cała nasza wiedza, naukowa czy metafizyczna, wznosi się. W absolicie jesteśmy,

poruszamy się i żyjemy. Wiedza, którą o nim posiadamy, jest niewątpliwie niepełna, ale nie zewnętrzna ani względna. Przez połączony i stopniowy rozwój nauki i filozofii dosiegamy bytu samego w jego głębinach.

Zrzekając się tym sposobem sztucznej jedności, którą rozsądek z zewnątrz narzuca przyrodzie, odnajdziemy, być może, jej istotną, wewnętrzną, żywą jedność. Wysilek bowiem, który wykonywamy, aby przekroczyć czystą umysłowość, wprowadza nas do czegoś obszerniejszego, na tle czego odcina się nasza umysłowość i od czego musiała się ona oddzielić. A ponieważ materia za stosowuje się do umysłu, ponieważ istnieje między nimi oczywista zgodność, nie można genetycznie odtworzyć jednego z nich, nie kreśląc jednocześnie genezy drugiego. Identyczny przebieg musiał jednocześnie wykrajać materię i umysł z materiału, który zawierał oboje. W tę rzeczywistość coraz to zupełnie pograżać się będziemy napowrót, w miarę, jak coraz to bardziej będziemy usiłowali przekroczyć czysty umysł.

Zogniskujmy się więc w tem, co w nas jest najbardziej oderwane od zewnętrzności i najmniej przesiąknięte umysłowością. Poszukajmy w najdalszej głębi nas samych punktu, w którym czujemy się najbardziej na wewnątrz naszego własnego życia. Zanurzamy się wówczas w czystym trwaniu, w trwaniu, w którym przeszłość, wciąż idąca naprzód, bez przerwy nabrzmiewa bezwzględnie nową terażniejszością. Ale jednocześnie czujemy, że sprężyna naszej woli rozciąga się aż do ostatnich granic. Musimy, przez gwałtowne skurczenie w sobie naszej osobowości, ująć wymykającą się przeszłość naszą i pchnąć ją, jednolitą i niepodzielną, w terażniejszość, którą stworzy ona, gdy w nią wejdzie. Nader rzadkie są to chwile, w których do tego stopnia chwytam się samych: utożsamiają się one z naszymi czynami prawdziwie wolnymi. A nawet wtedy nie ujmujemy siebie nigdy w całości. Nasze uczucie trwania, to znaczy zlanie się naszego „ja” samego z sobą, dopuszcza różne stopnie. Ale im głębsze uczucie i zlanie się zupełniejsze, tem bardziej życie, w którym pograżają nas one, wchłania umysłowość, dzięki temu, że ją przekracza. Umysł bowiem ma za istotne zadanie kojarzenie tego samego z tem samym, i tylko te fakty całkowicie dają się dostosować do ram umysłu, które się powtarzają. Otóż do rzeczywistych chwil rzeczywistego trwania umysł bezwątpienia znajduje dostęp po ich prze-

minięciu, odtwarzając nowy stan z szeregu widoków, zdjętych z niego od zewnątrz i, o ile się da, podobnych do czegoś już znanego: w tem znaczeniu stan zawiera umysłowość *in potentia* niejako. Przekracza ją jednakże, pozostaje nawet niewspółmierny z nią, ponieważ jest niepodzielny i nowy.

A teraz rozprężmy wolę, przerwijmy ten wysiłek, który pcha w terażniejszość możliwie największą część przeszłości. Gdyby rozprężenie było zupełne, nie istniałyby już ani pamięć, ani wola; to znaczy, że nigdy nie wpadamy w tę bezwzględną bierność, tak samo, jak nigdy nie możemy stać się bezwzględnie wolnymi. Ale jako ostateczną granicę dostrzegamy istnienie, polegające na odnawiającej się bez przerwy terażniejszości, — już nie trwanie rzeczywiste, lecz tylko mgnienia, umierające i odradzające się nieograniczenie. Czy to właśnie jest istnienie materii? Niezupełnie, bezwątpienia — gdyż analiza rozkłada ją na elementarne wstrząśnienia, z których najkrótsze mają trwanie bardzo nieznaczne, prawie znikome, ale nie są bez trwania. Można jednakowoż przypuszczać, że istnienie fizyczne chyli się w tym drugim kierunku, jak istnienie psychiczne — w pierwszym.

W głębi „duchowości“ z jednej strony, a „materiałności“ wraz z umysłowością — z drugiej, znajdują się tedy, zdaje się, dwa przebiegi o przeciwnych kierunkach, i od pierwszego do drugiego przechodzi się za pomocą nawrotu, a może nawet prostej przerwy, jeżeli prawda jest, że nawrót i przerwa są to dwa terminy, które tutaj powinny być uważane za równoznaczne, jak to szczegółowo wykazemy nieco dalej. To przypuszczenie potwierdzi się, jeżeli się rozważy rzeczy z punktu widzenia rozciągłości, nie zaś tylko trwania.

Im bardziej uświadamiamy sobie nasz postęp w czystem trwaniu, tem lepiej czujemy, że różne części naszej istoty wchodzą w siebie nawzajem, i cała nasza osobowość ogniskuje się w jednym punkcie, a raczej w jednym ostrzu, które wrzyna się w przyszłość, nacinając ją bez przerwy. Na tem polega wolne życie i wolna działalność. Przeciwnie zaś, opuśćmy się; zamiast działać, oddajmy się marzeniom. Z tą samą chwilą nasze ja się rozprasza; nasza przeszłość, która dotychczas skupiała się w sobie w tym niepodzielnym impulsie, którego nam udzielała, rozkłada się na tysiące wspomnień, uzewnętrzniających się względem siebie nawzajem. Zrzekają się one przeni-

kania się wzajemnego w miarę, jak coraz bardziej zastygają. Nasza osobowość zstępuje tym sposobem w kierunku przestrzeni. Dotyka ona zresztą bez przerwy jej granic—w czuciu. Nie będziemy tu kładli nacisku na ten punkt, który pogłębiliśmy gdzieindziej. Zadowolnijmy się przypomnieniem, że rozciągłość dopuszcza różne stopnie, że każde czucie jest w pewnej mierze rozciąglętem, i że pojęcie czuć nierozciąglonych, sztucznie umiejscowionych w przestrzeni, jest tylko pewnym poglądem rozumowym, nasuniętym raczej przez nieświadomą metafizykę, niż przez psychologiczną obserwację.

Bezwątpienia, czynimy tylko pierwsze kroki w kierunku rozciągłości, nawet wtedy, gdy się opuszczamy najbardziej, jak możemy. Ale przypuśćmy na chwilę, że materya polega na tym samym ruchu, doprowadzonym dalej, i że fizyczność jest tylko odwróconą<sup>o</sup>psychicznością. Wtedy możnaby pojąć, dlaczego duch czuje się tak wygodnie i porusza się tak naturalnie w przestrzeni, skoro tylko materya nasunie mu wyraźniejsze jej wyobrażenie. Miał on wszak zawarte wyobrażenie tej przestrzeni w samym poczuciu swego możliwego *rozprężenia*, to jest swjej możliwej *rozciągłości*. Odnajduje ją w rzeczach, ale otrzymałby ją bez nich, gdyby miał wyobrażnię dość potężną, aby doprowadzić aż do końca odwrócenie swego ruchu przyrodzonego. Z drugiej strony zaś tym sposobem moglibyśmy sobie wytłomaczyć to, że materya jeszcze bardziej zaznacza swą materyalność pod spojrzeniem ducha. Z początku pomogła mu ona w zstępowaniu po jej własnej pochyłości, dała mu impuls. Ale duch, raz pchnięty, idzie dalej sam. Wyobrażenie, które tworzy sobie o pustej przestrzeni, jest tylko *schematem* granicy, do którejby ten ruch doszedł. Skoro duch raz posiadał formę przestrzeni, posługuje się nią, jak siecią, o okach, dających się nawiązywać i rozwiązywać dowolnie, — siecią, która, narzucona na materyę, dzieli ją tak, jak wymagają potrzeby naszej działalności. Tak więc przestrzeń naszej geometryi i przestrzenność rzeczy rodzą się nawzajem, przez zobopólne działanie i oddziaływanie dwóch członów, których jestestwo jest to samo, ale które idą w przeciwnych kierunkach. Ani przestrzeń nie jest tak obca naszej naturze, jak to sobie wyobrażamy, ani też materya nie jest tak całkowicie rozciąglą w przestrzeni, jak ją sobie przedstawia nasz umysł i nasze zmysły.

Pierwszą kwestyę omówiliśmy gdzieindziej. Co się

tyczy drugiej, ograniczymy się do uwagi, że doskonała przestrzenność polegałaby na doskonałej zewnętrzności jednych części w stosunku do drugich, t. j. na zupełnej ich wzajemnej niezależności. Otóż niema punktu materyalnego, któryby nie działał na każdy inny punkt materyalny. Jeżeli się zauważy, iż rzecz istotnie jest tam, gdzie działa, zostanie się doprowadzonym do twierdzenia (jak mówił Faraday<sup>1)</sup>), że wszystkie atomy nawzajem się przenikają, i że każdy z nich zapełnia świat. W podobnej hipotezie atom, lub, ogólniej mówiąc, punkt materyalny, staje się poprostu poglądem umysłu, poglądem, do którego się dochodzi, gdy się dość daleko doprowadzi tę pracę (zupełnie względną w odniesieniu do naszej władzy działania), dzięki której dzielimy materię na ciała. A jednak jest niezaprzeczonem, że materya poddaje się temu podziałowi, i że wtedy, gdy przypuszczamy, iż można ją pokawałkować na części, zewnętrzne w stosunku do siebie nawzajem, budujemy naukę, która dość dokładnie wyobraża rzeczywistość. Nie daje się zaprzeczyć, że chociaż niema układu zupełnie odosobnionego, nauka zna jednak sposób, by rozkrawać świat na układy, względnie niezależne jedne od drugich, i nie popełnia wtedy namacalnych błędów. Cóż to znaczy? Oto że materya rozciąga się w przestrzeni, nie będąc w niej jednak bezwzględnie rozciąglą, i że, uważając ją za rozkładalną na odosobnione układy, przypisując jej ściśle rozdzielne elementy, które zmieniają się w swym stosunku do siebie, lecz nie zmieniają się same w sobie (które „zmieniają miejsce“, jak mówimy, nie zmieniając się wewnątrznie) słowem, nadając jej własności czystej przestrzeni, przenosimy się na metę tego ruchu, którego ona nakreśla tylko kierunek.

Jedno przynajmniej, jak sądzimy, *Estetyka transcendentálna* Kanta ustaliła ostatecznie: mianowicie, że rozciągłość nie jest cechą materyalną, dającą się porównać z innymi. Nad pojęciem ciepła, barwy lub ciężenia rozumowanie nie będzie mogło nieograniczenie się zastanawiać: aby poznać objawy ciężenia lub ciepła, trzeba będzie znów wejść w styczność z doświadczeniem. Tego samego nie można powiedzieć o przestrzeni. W przypuszczeniu, że przestrzeń zostaje nam dostarczona empirycznie, przez wzrok i dotyk (a Kant nigdy temu nie prze-

<sup>1)</sup> Faraday, *A speculation concerning electric conduction* (*Philos. Magazine*, 3-a serya, tom XXIV).

czył), ma ona tę godną uwagi właściwość, że duch, spekulując nad nią za pomocą jedynie swych własnych sił, wykrawa z niej *a priori* figury, których właściwości *a priori* wyznacza: doświadczenie, z którym nie zachował styczności, idzie jednak za nim po przez nieskończone zawikłania jego rozumowań, i niezmiennie przyznaje im słuszność. Oto fakt. Kant uwydatnił go w pełnym świetle. Ale wyjaśnienie faktu, jak sądzimy, musi być szukane na zupełnie innej drodze, niż ta, na którą Kant wchodzi.

Umysł, jak go nam Kant przedstawia, kąpie się w atmosferze przestrzenności, z którą jest tak samo nierozdzielnie złączony, jak ciało żyjące z powietrzem, którym oddycha. Nasze postrzeżenia przychodzą do nas dopiero po przejściu przez tę atmosferę. Nasiąknęły w niej już naprzód naszą geometryą, tak, że nasza władza myślenia tylko odnajduje w materii te własności matematyczne, które tam z góry złożyła nasza władza oglądania. Tak więc jesteśmy pewni, że materia będzie się posłusznie naginała do naszych rozumowań, ale ta materia w tem, co w niej jest zrozumiałe, jest naszym dziełem: o rzeczywistości „w sobie“ nie wiemy nic i nigdy nic wiedzieć nie będziemy, ponieważ chwytny tylko jej odbicie, załamane w przejściu po przez formy naszej władzy postrzegania. Jeżeli chcemy coś o niej twierdzić, natychmiast powstaje twierdzenie przeciwne, równie dające się dowieść, równie dopuszczalne: idealność przestrzeni, wykazana wprost przez analizę poznania, jest pośrednio dowiedziona przez antynomie, do których przeciwne założenie prowadzi. Taka jest myśl kierownicza krytyki kantowskiej. Natchnęła ona Kantowi bezwzględne obalenie t. zw. „empirystycznych“ teorii poznania. Jest ona, jak sądzimy, ostateczną ze względu na to, czemu przeczy. Ale czy w tem, co twierdzi, przynosi nam istotnie rozwiązanie zagadnienia?

Daje sobie ona przestrzeń, jako całkiem gotową formę naszej władzy postrzegania—prawdziwego *deus ex machina*, o którym nie wiadomo ani, jak powstał, ani dlaczego jest tem, czem jest, raczej niż czemkolwiek innym. Daje sobie „rzeczy w sobie“, o których, jak twierdzi, nic nie możemy wiedzieć: jakim prawem tedy uznaje ich istnienie, nawet jako „problematyczne“? Jeżeli niepoznawalna rzeczywistość rzutuje w naszą władzę oglądania różnorodność zmysłową, która może dokładnie do niej się dostosować, czyż przez to samo nie jest ona

po części znana? A pogłębiając to dostosowanie, czyż nie zostaniemy doprowadzeni, przynajmniej na jednym punkcie, do przypuszczenia, że między rzeczami a naszym umysłem istnieje harmonia przedustawna, — hipoteza leniwa, bez której Kant słusznie chciał się obejść? W gruncie rzeczy, Kant, dlatego mianowicie, że nie rozróżnił stopni przestrzenności, został zmuszony do przyjęcia przestrzeni zupełnie gotowej, — stąd kwestya, jak się do niej przystosowuje „różnorodność zmysłowa“. Z tego samego powodu sądził on, że materya jest w zupełności podzielona na części, bezwzględnie zewnętrzne w stosunku do siebie nawzajem; stąd antynomie, których teza i antyteza, jak bez trudu dostrzedz można, przypuszczają istnienie doskonałego przylegania materyi z przestrzenią geometryczną, ale które znikają, skoro tylko przestanie się rozciągać na materyę to, co jest prawdziwe w odniesieniu do czystej przestrzeni. Stąd wreszcie wniosek, że są trzy alternatywy, i tylko trzy, które teoria poznania ma do wyboru: albo duch stosuje się do rzeczy, albo rzeczy stosują się do ducha, albo też trzeba przyjąć tajemniczą zgodność między rzeczami, a duchem.

Ale prawdą jest to, że istnieje czwarta alternatywa, o której Kant, zdaje się, nie pomyślał, — najprzód dlatego, że nie sądził, aby duch był szerszym od umysłu, następnie zaś (co jest w gruncie to samo) dlatego, że nie przypisywał trwaniu bezwzględnemu istnienia, ponieważ *a priori* postawił czas w tym samym rzędzie, co przestrzeń. To rozwiązanie polegałoby przedewszystkiem na rozważaniu umysłu, jako odrębnej czynności ducha, zasadniczo zwróconej ku materyi bezwładnej. Polegałoby ono następnie na twierdzeniu, że ani materya nie wyznacza formy umysłu, ani umysł nie narzuca swej formy materyi, ani wreszcie materya i umysł nie zostały dostrojone do siebie nawzajem przez jakąś harmonię przedustawną, ale że stopniowo umysł i materya przystosowywały się do siebie, aż wreszcie zatrzymały się na wspólnej formie. *To przystosowanie dokonało się zresztą zupełnie naturalnie, ponieważ to samo odwrócenie tego samego ruchu stwarza zarazem umysłowość ducha i materialność rzeczy.*

Z tego punktu widzenia ta wiedza o materyi, jaką nam daje nasze postrzeganie z jednej strony, a nauka — z drugiej, przedstawia nam się, bezwątpienia, jako przybliżona, ale nie jako względna. Nasze postrzeganie, którego rola polega na oświecaniu naszych czynów, doko-

nywa podziału materii, który zawsze będzie zbyt wyraźny, zawsze podporządkowany wymaganiom praktycznym, a więc zawsze będzie musiał być sprawdzany. Nasza nauka, pragnąc przybrać formę matematyczną, kładzie większy nacisk, niż potrzeba, na przestrzenność materii: jej schematy będą więc naogół zbyt ścisłe, a zresztą zawsze będą wymagały przekształceń. Aby teoria naukowa była ostateczną, duch musiałby od razu mózdz ogarnąć całość rzezy i dokładnie określić wzajemne ich położenie; ale w rzeczywistości jesteśmy zmuszeni do stawiania zagadnień jednego po drugim, w terminach, które przez to samo są terminami tymczasowymi, i tym sposobem rozwiązanie każdego zagadnienia musi być nieograniczenie poprawiane przez rozwiązania, jakie się osiąga dla zagadnień następnych, i nauka w swej całości jest względna w odniesieniu do przypadkowego porządku, w którym zagadnienia były kolejno stawiane. W tem to znaczeniu i w tej mierze należy uważać naukę za konwencyonalną. Ale jej konwencyonalność jest faktyczną niejako, a nie zasadniczą. W zasadzie nauka pozytywna dotyczy rzeczywistości samej, byle nie wychodziła ze swej właściwej dziedziny, którą stanowi materia bezwładna.

Wiedza naukowa, tak rozpatrywana, wznosi się na wyższy poziom. Za teorię poznania staje się przedsięwzięciem nieskończenie trudnym i przekraczającym siły czystego umysłu. Nie wystarcza już bowiem wyznaczenie kategorii myślenia za pomocą rozważnie prowadzonej analizy: chodzi o to, aby je genetycznie odtworzyć. Co się tyczy przestrzeni, trzeba by przez *sui generis* wysiłek umysłowy iść za postępem, lub raczej za cofaniem się rzeczywistości poza-przestrzennej, gdy zniża się do przestrzenności. Stając naprzód możliwie najwyżej w naszej własnej świadomości, aby następnie opuszczać się stopniowo, mamy istotnie to uczucie, że nasze „ja“ rozciąga się w bezwładne wspomnienia, uzewnętrznione w stosunku do siebie, zamiast się prężyć w niepodzielne i działające chcenie. Ale to dopiero początek. Nasza świadomość, szkicując ten ruch, wskazuje nam jego kierunek i pozwala przewidzieć możliwość przedłużania go aż do końca; sama ona nie idzie tak daleko. Wzamiemian za to, jeżeli rozpatrujemy materię, która z początku zdaje nam się zlewać z przestrzenią, znajdujemy, że, im bardziej nasza uwaga przykuwa się do niej, tem bardziej owe części, które uważaliśmy za położone obok siebie, wchodzą w siebie, ponieważ

każda z nich podlega działaniu całości, a więc ta całość jest dla niej w pewien sposób obecna. Tak więc materia, chociaż rozpościera się w kierunku przestrzeni, nie dochodzi do niej w zupełności; stąd można wnioskować, że wykonywa ona tylko znacznie dalej ten sam ruch, który świadomość mogła w nas naszkicować w jego zaczątku. Trzymamy więc w ręku oba końce łańcucha, chociaż nie udaje nam się uchwycić pozostałych ogniw. Czy zawsze będą się nam one wymykały? Należy rozważyć, że filozofia, tak, jak my ją określamy, jeszcze nie doszła do pełnej świadomości siebie samej. Fizyka rozumie swą rolę, gdy pcha materię w kierunku przestrzenności; czy jednak metafizyka swoją rolę zrozumiała, gdy poprostu szła krok w krok za fizyką, z tą chimeryczną nadzieją, że pójdzie dalej w tym samym kierunku? Czy właściwe jej zadanie nie polegałoby, przeciwnie, na wchodzeniu w górę po tej pochyłości, po której schodzi fizyka, na sprowadzeniu materii z powrotem do jej źródła i na stopniowym budowaniu kosmologii, któraby była, jeśli tak można powiedzieć, odwróconą psychologią? Wszystko to, co przedstawia się, jako *pozytywne*, fizykowi i geometrze, stałoby się z tego nowego punktu widzenia przerwaniem lub odwróceniem prawdziwej pozytywności, któraby należało określić w terminach psychologicznych.

Zapewne, jeśli się rozpatruje zdumiewający porządek matematyki, doskonałą zgodność przedmiotów, którymi się ona zajmuje, logikę, zawartą w liczbach i w figurach, pewność, którą posiadamy, że jakkolwiek będzie różnorodność i złożoność naszych rozumowań o tym samym przedmiocie, zawsze wpadniemy na te same wnioski,—można się zaważyć z uznaniem własności, tak pozytywnych z pozoru, za system negacyi, za nieobecność raczej, niż za obecność prawdziwej rzeczywistości. Ale nie należy zapominać, że nasz umysł, który stwierdza ten porządek i podziwia go, jest zwrócony w tym samym kierunku, co ruch, doprowadzający do materialności i przestrzenności jego przedmiotu. Im więcej złożoności wkłada on w swój przedmiot, gdy go analizuje, tem bardziej złożony jest porządek, który odnajduje w tym przedmiocie. A ten porządek i ta złożoność wywierają nań z konieczności wrażenie rzeczywistości pozytywnej, ponieważ mają ten sam, co on, kierunek.

Gdy poeta czyta mi swe wiersze, mogę się nim zainteresować o tyle, że wejdę w jego myśl, wgłębię się w je-

go uczucia, przeżyję ten prosty stan, który on rozproszył w zdaniach i w wyrazach. Współczuję wówczas z jego natchnieniem, podążam za nim ruchem ciągłym, który, jak samo natchnienie, jest aktem niepodzielnym. A teraz wystarczy, bym zwolnił swą uwagę, bym rozprężył to, co we mnie było naprężone, a dźwięki, dotychczas roztopione w znaczeniu, przedstawią mi się wyraźnie, jeden po drugim, w swej materialności. Na to nie potrzebuję nic dodawać; wystarczy, abym coś ujął. W miarę, jak się będę opuszczał, kolejne dźwięki coraz bardziej się wyosobnią; jak zdania rozłożyły się na słowa, podobnie słowa rozdziela się na zgłoski, które kolejno postrzegać będę. Idźmy dalej jeszcze w kierunku marzenia: wtedy już litery rozróżnią się od siebie, i zobaczę, jak przesuwają się będą, przeplecione, na urojonym arkuszu papieru. Będę wówczas podziwiał ścisłość przeplatań, cudowny porządek porządku, dokładne umieszczenie liter w zgłoskach, zgłosek w słowach i słów w zdaniach. Im dalej pójdę w czysto negatywnym kierunku zwalniania uwagi, tem więcej stworzę rozciągłości i złożoności; im więcej zaś, ze swej strony, wzrastać będzie złożoność, tem cudowniejszym wydawać mi się będzie porządek, panujący nadal niewzruszenie pomiędzy elementami. A jednak ta złożoność i ta rozciągłość nie przedstawiają nic pozytywnego: wyrażają one pewien niedostatek woli. A z drugiej strony porządek musi wzrastać wraz ze złożonością, ponieważ jest tylko jednym z jej widoków: im więcej części dostrzega się symbolicznie w pewnej niepodzielnej całości, tem bardziej, z konieczności, wzrasta ilość stosunków, łączących części między sobą, ponieważ ta sama niepodzielność całości unosi się nadal nad rosnącą mnogością symbolicznych elementów, na które rozłożyło ją rozproszenie uwagi. Porównanie tego rodzaju da pojąć w pewnej mierze, jak to samo usunięcie pewnej pozytywnej rzeczywistości, to samo odwrócenie pewnego pierwotnego ruchu, może stworzyć zarazem rozciągłość w przestrzeni i cudowny porządek, który w niej wykrywa nasza matematyka. Zachodzi bezwątpienia między tymi dwoma wypadkami ta różnica, że słowa i litery zostały wynalezione przez pozytywny wysiłek ludzkości, podczas gdy przestrzeń pojawia się automatycznie, jak pojawia się reszta w odejmowaniu z chwilą postawienia obu członów<sup>1)</sup>. Ale w jednym i w drugim wypadku

<sup>1)</sup> Nasze porównanie tylko rozwija treść pojęcia λόγος, jak je rozumie Plotyn. Z jednej strony bowiem λογος tego filozofa

nieskończona złożoność części i ich doskonale wzajemne przyporządkowanie są stworzone odrazu przez ruch powrotny, który w gruncie jest przerwą, t. j. zmniejszeniem pozytywnej rzeczywistości.

Wszystkie działania naszego umysłu dążą do geometryi, jako do mety, u której znajdują doskonale swe zakończenie. Ale ponieważ geometrya z konieczności je poprzedza, (skoro te działania nigdy nie dojdą do odbudowania przestrzeni i mogą tylko przyjąć ją, jako daną), oczywiście więc główną sprężyną naszego umysłu, wprawiającą go w ruch, jest geometrya utajona, zawarta w naszym wyobrażeniu przestrzeni. Można się o tem przekonać, gdy się rozpatrzy dwie zasadnicze czynności umysłu, zdolność dedukcyi i indukcyi.

Zacznijmy od dedukcyi. Ten sam ruch, w którym kreślę figurę w przestrzeni, wytwarza jej własności; są one widzialne i dotykalne w samym tym ruchu; czuję, przeżywam w przestrzeni stosunek określenia do jego wyników, przesłanek do wniosku. Wszystkie pozostałe pojęcia, których pomysł nasuwa mi doświadczenie, tylko w części dają się odtworzyć *a priori*; określenie ich będzie więc niedoskonałe, i dedukcyje, w skład których te pojęcia wejdą, będą zarażone tą niedoskonałością, choćby wniosek był jaknajściślej powiązany z przesłankami. Ale gdy kreślę zgrubsza na piasku podstawę trójkąta, i gdy zaczynam tworzyć oba kąty u podstawy, wiem napewno i rozumiem bezwzględnie, że jeżeli te kąty będą ró-

---

jest potęgą rodzącą i kształtującą, pewną stroną czy pewnym fragmentem  $\psi\chi\acute{\eta}$ , a z drugiej strony Plotyn mówi czasem o nim, jak o rozumowaniu. Ogólniej mówiąc, stosunek, który w niniejszym rozdziale ustanawiamy między „rozciągłością“, a „rozprężeniem“, jest pod pewnymi względami podobny do tego, który przypuszcza Plotyn (w rozmyślaniach, których wpływowi uleść miał p. Ravaisson) gdy z rozciągłości czyni — wprawdzie, bezwątpienia, nie odwrócenie Istoty pierwotnej, ale osłabienie jej jestestwa, jeden z ostatnich etapów emanacyjnego procesu (Ob. w szczególności: Enn., IV, III, 9—11, i III, VI, 17—18). W każdym razie jednak filozofia starożytna nie dostrzegła, jakie skutki wynikają stąd dla matematyki, gdyż Plotyn, jak Platon, podniósł jestestwa matematyczne do godności realności bezwzględnych. Przedewszystkiem zaś ta filozofia dała się omamić czysto zewnętrznnej analogii trwania i rozciągłości. Obchodziła się ona z pierwszym tak samo, jak się obeszła z drugą, rozpatrując zmienność jako obniżenie się niezmienności, świat zjawiskowy jako upadek świata racjonalnego. Stąd wyszła, jak to wykażemy w rozdziale następnym, filozofia, która zapoznaje rzeczywiste zadanie i rzeczywiste znaczenie umysłu.

wne, boki też będą równe, i gdyby figura została odwrócona, nicby się w niej nie zmieniło. Wiem to na długo przedtem, zanim się nauczyłem geometrii. Tak więc przed geometryą uczoną istnieje geometrya naturalna, której jasność i oczywistość przewyższa jasność i oczywistość innych dedukcyi. Te ostatnie dotyczą jakości, a nie wielkości. Kształtują się one niewątpliwie na wzór pierwszych, i muszą czerpać swą siłę stąd, że pod jakością widzimy niewyraźnie przeświecającą wielkość. Zauważmy, że zagadnienia, dotyczące położenia i wielkości, najpierwsze narzucają się naszemu działaniu, są zagadnieniami, które umysł, uzewnętrzniiony w czynie, już rozwiązuje, zanim się nawet pojawił umysł refleksyjny: dziki lepiej, niż cywilizowany, potrafi ocenić odległości, oznaczyć kierunek, odtworzyć z pamięci złożony nieraz schemat drogi, którą przebiegł i powrócić tym sposobem w linii prostej do miejsca, z którego wyszedł<sup>1)</sup>. Jeżeli zwierzę nie wprowadza jawnie wniosków, jeżeli nie tworzy jawnie pojęć, to nie wyobraża sobie również jednorodnej przestrzeni. Nie można przyjąć tej przestrzeni jako danej, i nie wprowadzić tem samem geometrii potencjalnej, która sama z siebie, opadając, stanie się logiką. Cały wstręt filozofów do spoglądania na rzeczy pod tym kątem pochodzi stąd, że praca logiczna umysłu stanowi w ich oczach pozytywny wysiłek ducha. Ale jeżeli się przez duchowość pojmuje postęp naprzód do coraz to nowej twórczości, do wniosków, niewspółmiernych z przesłankami i nie dających się wyznaczyć w stosunku do nich, trzeba powiedzieć, że przedstawienie, poruszające się pośród stosunków koniecznego uwarunkowania, poprzez przesłanki, które z góry zawierają swój wniosek,—że takie przedstawienie idzie w kierunku odwrotnym, w kierunku materialności. To, co z punktu widzenia umysłu przedstawia się, jako wysiłek, jest samo w sobie opuszczeniem się. I podczas gdy z punktu widzenia umysłu zachodzi *petitio principii*, gdy się automatycznie wyprowadza z przestrzeni geometryę, z geometrii zaś—logikę, to przeciwnie, jeżeli przestrzeń jest ostatnią granicą ruchu rozprężenia umysłu, nie można dawać sobie przestrzeni, nie przyjmując zarazem logiki i geometrii, znajdujących się na drodze, której metę stanowi czysta intuicya przestrzenna.

<sup>1)</sup> Bastian, *Le cerveau*, Paris, 1882, t. I str. 166—170.

Nie zwrócono dostatecznej uwagi na to, jak niewielkie zastosowanie ma dedukcja w naukach psychologicznych i moralnych. Z twierdzenia, sprawdzonego przez fakty, można tutaj wyciągać sprawdzalne wyniki jedynie do pewnego stopnia, w pewnej tylko mierze. Wpędce trzeba się odwołać do zdrowego rozsądku, t. j. do ciągłego doświadczania rzeczywistości, aby nagiąć wyprowadzone wyniki i dostosować je do zakrętów życia. Dedukcja w sprawach moralnych udaje tylko w przenośni niejako, i w tej ścisłej mierze, w jakiej świat moralny daje się na fizyczny transponować, to znaczy wyłożyć w symbolach przestrzennych. Ta przenośnia nigdy daleko nie prowadzi, podobnie jak krzywa nie może być długo utożsamiana ze styczną. Jak tu nie być uderzonym przez to, co jest dziwnego, a nawet paradoksalnego w tej słabości dedukcji? Oto czysta czynność umysłu, wykonywana wyłącznie siłami umysłu. Wydaje się, że jeżeli gdzie, to właśnie wśród spraw umysłu powinna ona czuć się u siebie i rozwijać swobodnie. Bynajmniej: właśnie tutaj dochodzi ona natychmiast do końca kłębka. Przeciwnie zaś, w geometrii, w astronomii, w fizyce, gdy mamy do czynienia ze sprawami, zewnętrznymi w stosunku do nas, dedukcja jest wszechpotężną! Obserwacja i eksperyment są tu bezwątpienia konieczne, aby dojść do zasady, t. j. aby odkryć tę stronę, z której należało spojrzeć na rzeczy; ale, ściśle biorąc, przy dużem szczęściu możnaby ją było znaleźć odrazu; a skoro tylko posiada się tę zasadę, wyciąga się z niej dość daleko idące wnioski, które w doświadczeniu zawsze okażą się prawdziwymi. Cóż stąd wywnioskować można? nic innego, tylko to, że dedukcja jest czynnością, zastosowaną do działań materii, odbitą z ruchomych rozczłonkowań materii, daną wreszcie *implicite* wraz z przestrzenią, rozciągającą się pod materią? Dopóki toczy się ona w przestrzeni lub w czasie uprzestrzenionym, dopóty ma drogę wolną. Dopiero czyste *trwanie* stawia jej przeszkody.

Dedukcja nie może się więc obejść bez ukrytej myśli o intuicji przestrzennej. Ale to samo można powiedzieć o indukcji. Zapewne nie potrzeba koniecznie myśleć, jak geometra, ani nawet myśleć wogóle, aby oczekiwać od tych samych warunków powtórzenia tego samego faktu. Już świadomość zwierzęcia wykonywa tę pracę, i niezależnie od wszelkiej świadomości ciała żyjące samo jest tak zbudowane, że wyciąga z kolejnych polo-

zeń, w jakich się znajduje, te podobieństwa, które je interesują, i odpowiada tym sposobem na pobudzenia stosownymi reakcjami. Ale od mechanicznego oczekiwania i mechanicznej reakcji ciała daleko do właściwej indukcji, będącej czynnością umysłową. Ta ostatnia spoczywa na wierzeniu, że istnieją skutki i przyczyny, i że te same skutki następują po tych samych przyczynach. A jeżeli się teraz zgłębi to podwójne wierzenie, oto co się znajdzie. Wymaga ono przedewszystkiem, by rzeczywistość dawała się rozkładać na grupy, któreby praktycznie można uważać za odosobnione i niezależne. Jeżeli zagotuję wodę w rądlu, umieszczonym na maszynie, czynność i podtrzymujące ją przedmioty są w rzeczywistości połączone z mnóstwem innych przedmiotów i z mnóstwem innych czynności: przechodząc od ogniwa do ogniwa, znalazłoby się, że cały nasz system słoneczny jest zainteresowany w tem, co się odbywa w tym jednym punkcie przestrzeni. Ale w pewnej mierze, dla tego specjalnego celu, do którego zdążam, mogę przypuścić, że rzeczy dzieją się tak, jak gdyby grupa: *woda+rądel+maszynka zapalona* była niezależnym mikrokosmem. Oto co twierdę przedewszystkiem. A teraz, gdy mówię, że ten mikrokosm zawsze będzie się tak samo zachowywał, że gorąco z konieczności będzie wywoływało po pewnym czasie wrzenie wody, przyjmuję, że, o ile dam sobie pewną ilość elementów systemu, to wystarczy, aby system był całkowity: dopełnia się on sam z siebie, nie mam już swobody dopełniania go myślą tak, jak mi się podoba. Gdy są dane: zapalona maszynka, rądel i woda, jakoteż pewien międzyczas trwania,—wrzenie, które, jak mi wczoraj okazało doświadczenie, było właśnie tem, czego systemowi brakło do całkowitości, dopełni system jutro, kiedykolwiek, zawsze. Co się zawiera na dzień tego wrzenia? Trzeba zauważyć, że jest ono mniej lub więcej pewnem w różnych wypadkach i że nabiera cechy bezwzględnej pewności, gdy rozważany mikrokosm zawiera tylko wielkości. W istocie, jeżeli przyjmę dwie liczby, nie mam już swobody wyboru ich różnicy. Jeżeli dam sobie dwa boki trójkąta i kąt, zawarty między nimi, trzeci bok powstaje sam z siebie, trójkąt dopełnia się automatycznie. Mogę kiedykolwiek i gdziekolwiek nakreślić te same dwa boki, zawierające ten sam kąt; oczywiście jest, że tak utworzone nowe trójkąty będą mogły być nałożone na pierwszy, i że tedy ten sam trzeci bok dopełni system.

Otóż, jeżeli moja pewność jest doskonała w tym wypadku, gdy rozumiuję o czystych przestrzennych wyznaczeniach, czy nie powinienem przypuścić, że w pozostałych wypadkach jest tem doskonalszą, im bardziej się zbliża do tej granicy? A nawet czy to nie ów graniczny wypadek prześwieca po przez wszystkie inne<sup>1)</sup> i zabarwia je; stosownie do ich mniejszej lub większej przezroczyści, mniej lub więcej wydatnym odcieniem konieczności geometrycznej? Istotnie, gdy mówię, że woda, nastawiona na mej maszynie, zagotuje się dzisiaj, jak się wczoraj zagotowała, i że to jest bezwzględnie konieczne, czuję niejasno, że moja wyobraźnia przenosi maszynkę dzisiejszą na maszynkę wczorajszą, rądel na rądel, wodę na wodę, płynące trwanie na płynące trwanie, i że wydaje mi się wobec tego, iż reszta musi również zlać się ze sobą, na tej samej zasadzie, na jakiej trzecie boki dwóch trójkątów, które zestawiamy, zlewają się, o ile pierwsze i drugie już się zlały. Ale moja wyobraźnia postępuje tak tylko dlatego, że zamyka oczy na dwa punkty zasadnicze. Aby system dzisiejszy mógł być zestawiony z systemem wczorajszym, ten ostatni musiałby być oczekiwac na pierwszy, czas musiałby być się zatrzymać i wszystko stać się współczesne ze wszystkim: to właśnie zachodzi w geometryi, ale tylko w geometryi. Indukcya wymaga więc najprzód, aby w świecie fizyka, jak w świecie geometry, czas się nie liczył. Ale zawiera ona też przypuszczenie, że jakości mogą być zestawiane ze sobą, tak samo, jak wielkości. Jeżeli przenoszę idealnie dzisiejszą maszynkę zapaloną na wczorajszą, stwierdzam bezwątpienia, że forma pozostała ta sama; na to dość, aby powierzchnie i kanty się zlewały; ale cóż to jest zlanie się dwóch jakości, i jak je zestawić ze sobą, aby stwierdzić, że są identyczne? A jednak rozciągam na ten drugi rodzaj rzeczywistości wszystko to, co się stosuje do pierwszego. Fizyk uprawni później to postępowanie, sprowadzając o ile możności różnice jakości do różnic wielkości; ale przed wszelką nauką skłaniam się do upodobnienia jakości z ilościami, jak gdybym za pierwszemi dostrzegał przeświecający mechanizm geometryczny.<sup>2)</sup> Im

<sup>1)</sup> Rozwinęliśmy ten punkt w jednej z poprzednich prac. Ob. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris. 1899, str. 155 — 160.

<sup>2)</sup> *Op. cit.*, rozdz. I i III. *passim*.

zupełniejszą będzie ta ich przezroczystość, tem bardziej koniecznem wyda mi się powtórzenie tego samego faktu w tych samych warunkach. Nasze indukcye są w naszych oczach ściśle pewnymi w tej mierze, w jakiej roztopiamy różnice jakościowe w jednorodności rozciągającej się pod niemi przestrzeni, i tym sposobem geometrya jest idealną granicą naszych indukcyi tak samo, jak naszych dedukcyi. Ruch, którego metą jest przestrzenność, składa po drodze zdolność indukcyi tak samo, jak zdolność dedukcyi: —składa całą umysłowość.

Stwarza on je w duchu. Ale stwarza on również w rzeczach ten „porządek“, który nasza indukcyja z pomocą dedukcyi odnajduje. Ten porządek, o który opiera się nasza działalność i w którym nasz umysł rozpoznaje siebie, wydaje nam się cudownym. Nie tylko te same całkowite przyczyny wywołują zawsze te same ogólne skutki, ale pod widzialnemi przyczynami i skutkami nasza wiedza wykrywa nieskończoność zmian nieskończenie drobnych, które dostosowują się jedne do drugich coraz to dokładniej w miarę, jak się coraz dalej prowadzi analizę: tak, że w końcu tej analizy materya, zdaje nam się, byłaby samą geometryą. Zapewne, umysł słusznie tu podziwia wzrastający porządek we wzrastającej złożoności: jedno i drugie posiada dla niego pozytywną rzeczywistość, ponieważ zwraca się w tym samym, co on, kierunku. Ale postać rzeczy się zmienia, gdy całość rzeczywistości jest rozpatrywana, jako niepodzielny pochod naprzód, ku dziełom twórczym, następującym po sobie. Odgaduje się wówczas, że złożoność elementów materyalnych i wiążący je porządek matematyczny muszą automatycznie się pojawić, skoro tylko się wytworzy w łonie całości przerwa lub nawrót częściowy. Ponieważ zresztą umysł wydziela się w łonie ducha przez przebieg tego samego rodzaju, jest on dostrojony do tego porządku i tej złożoności, i podziwia je, gdyż siebie w nich poznaje. Ale co jest cudownem *samo w sobie*, co powinno wywołać zdumienie, to właśnie owa twórczość wciąż odnawiana, którą całokształt rzeczywistości wypełnia w swym pochodzie. Żadna bowiem złożoność porządku matematycznego, choćby najuczepsza, nie wprowadzi ani jednego atomu nowości do świata; tymczasem, skoro raz przyjęta zostanie owa potęga tworzenia (a istnieje ona, ponieważ uświadamiamy ją sobie, w nas samych przynajmniej, gdy działamy w sposób wolny) wtedy dość, by przestała się ona

skupiać w sobie, a tem samem się rozpręży, dość, by się rozprężyła, a tem samem się rozciągnie, dość, by się rozciągnęła, a z tą chwilą porządek matematyczny, rządzący układem rozróżnionych tym sposobem elementów, oraz nieugięty determinizm, który je łączy, wyrażą przerwanie aktu twórczego: utożsamiają się one zresztą z tem przerwaniem.

Tę właśnie czysto negatywną dążność wyrażają poszczególne prawa świata fizycznego. Żadne z nich, wzięte z osobna, nie posiada obiektywnej realności: jest ono dziełem uczonego, który rozważał rzeczy pod pewnym kątem, wyosabniał pewne zmienne, stosował pewne konwencyjonalne jednostki miary. A jednak mimo to istnieje matematyczny w przybliżeniu porządek, zawarty w materji, porządek obiektywny, do którego zbliża się nasza nauka w miarę swego postępu. Jeżeli bowiem materya jest pewnem rozprężeniem, w którym rzeczywistość nierozciąglą staje się rozciąglą, a przez to wolność—koniecznością, to jakkolwiek nie utożsamia się ona całkowicie z czystą jednorodną przestrzenią, jednakże utworzyła się przez ruch, który do tej przestrzeni prowadzi, i wobec tego znajduje się na drodze do geometryi. Prawda, że prawa o formie matematycznej nigdy nie będą się do niej w zupełności stosowały. Trzebaby na to, aby była ona czystą przestrzenią, i aby wyszła z trwania.

Nigdy dosyć nacisku położyć nie można na to, ile jest sztuczności w matematycznej formie prawa fizycznego, a więc w naszej naukowej wiedzy o rzeczach<sup>1)</sup>. Nasze jednostki miary są konwencyjonalne i, jeśli można tak powiedzieć, obce zamiarom przyrody; jak przypuszczać, aby ta ostatnia odniosła wszystkie odmiany ciepła do rozszerzania się tej samej masy rtęci, lub do zmian ciśnienia tej samej masy powietrza, utrzymywanej w stałej objętości? Ale niedość na tem. Ogólnie biorąc, *mierzenie* jest czynnością czysto ludzką, która każe przypuszczać, że się zestawia ze sobą, realnie lub idealnie, dwa przedmioty pewną ilość razy. Natura nie pomyślała o tem zestawieniu. Nie mierzy ona i nie liczy. A jednak fizyka liczy, mierzy, odnosi zmiany „ilościowe“ jedne do drugich dla otrzymania praw, i to się jej udaje. Jej powo-

---

<sup>1)</sup>. Mamy tu na myśli zwłaszcza głębokie studia p. Ed. Le Roy, ogłoszone w *Revue de Métaphysique et de Morale*.

dzenie byłoby niewytłomaczone, gdyby ruch, tworzący materialność, nie był tym samym ruchem, który przedłużony przez nas aż do swej mety, t. j. aż do jednorodnej przestrzeni, doprowadza nas do liczenia, mierzenia, śledzenia odpowiadających sobie przemian członów, które znajdują się w związku funkcjonalnej zależności. Aby dokonać tego przedłużenia, nasz umysł musi zresztą tylko sam siebie przedłużyć, gdyż z przyrodzenia zdąża on do przestrzeni i do matematyki, ponieważ umysłowość i materialność mają tę samą naturę i wytwarzają się tym samym sposobem.

Gdyby porządek matematyczny był czemś pozytywnym, gdyby istniały, zawarte w materii, prawa, podobne do praw naszych kodeksów, powodzenie naszej nauki byłoby rodzajem cudu. Jakie widoki mielibyśmy bowiem, że odnajdziemy wzór przyrody i że wydzielimy właśnie te zmienne, które ona wybrała, dla wyznaczenia ich wzajemnego stosunku? Ale powodzenie nauki o matematycznej formie byłoby niemniej niepojęte, gdyby materia zupełnie nie miała tego, czego jej potrzeba, aby wejść w nasze ramy. Jedna jedyna hipoteza pozostaje więc możliwą do przyjęcia: oto że w porządku matematycznym niema nic pozytywnego, że jest on formą, do której zdąża sama z siebie pewna *przerwa*, i że materialność polega właśnie na tego rodzaju przerwie. Tym sposobem stanie się zrozumiałem, że nauka nasza jest przypadkowa, względna w odniesieniu do zmiennych, które wybiera, względna w odniesieniu do porządku, w którym kolejno stawiała swe zagadnienia, i że mimo to wszystko osiąga powodzenie. Mogłaby ona w swej całości być zupełnie odmienną, a jednak jeszcze powodzenie osiągać. Dzieje się tak właśnie dlatego, że żaden określony system praw matematycznych nie znajduje się u podstawy przyrody, i że matematyka wogóle wyobraża tylko kierunek, w którym materia opada. Nadajcie dowolną postawę jednej z tych małych laleczek korkowych o nogach z ołowiu, połóżcie ją na grzbiecie, przewróćcie głową nadół, rzućcie ją w powietrze: zawsze automatycznie stanie na nogach. Podobnie z materią: możemy ją brać z jakiegokolwiek strony i obracać nią jakkolwiek, zawsze opadnie ona w którąś z naszych ram matematycznych, ponieważ ma balast z geometrii.

Ale filozof nie zechce może opierać teorii poznania na podobnych rozważaniach. Będzie miał wstręt do

tego, ponieważ będzie mu się zdawało, że porządek matematyczny, dlatego, że jest porządkiem, zawiera coś pozytywnego. Próżno mówimy, że ten porządek powstaje automatycznie, na skutek przerwy porządku odwrotnego, że jest samą tą przerwą. Mimo to trwa ciągle myśl, że *mogłoby zupełnie nie być porządku*, i że matematyczny porządek rzeczy, będąc zwycięstwem nad nieporządkiem, posiada pozytywną realność. Pogłębiając ten punkt, można się przekonać, jak doniosłą rolę odgrywa pojęcie *nieporządku* w zagadnieniach, odnoszących się do teorii poznania. Nie wyraża się tam ono jawnie, i dlatego nie zajmowano się nim. A jednak teoria poznania powinna rozpocząć od krytyki tego pojęcia, gdyż, jeżeli głównym problemem jest pytanie, dlaczego i jak rzeczywistość poddaje się pewnemu porządkowi, to znaczy, że brak wszelkiego rodzaju porządku wydaje się możliwym, lub dającym się pomyśleć. Realista i idealista sądzą obaj, że myślą o tym braku porządku: realista, gdy mówi o prawidłowości, którą prawa „objektywne“ istotnie narzucają możliwemu nieporządkowi przyrody; idealista, gdy przypuszcza „różnorodność zmysłową“, porządkującą się pod wpływem organizacyjnym naszego pojmowania — a więc nie zawierającą porządku. Pojęcie nieporządku, rozumiane w znaczeniu *braku porządku*, musi więc być najprzód zanalizowane. Filozofia zapożycza je z potocznego życia. I niezaprzeczenie, gdy potocznie mówimy o nieporządku, myślimy o czemś. Ale o czem myślimy?

W następnym rozdziale okaże się, jak trudną jest pracą wyznaczenie treści pojęcia negatywnego, i na jakie złudzenia można się narazić, w jakie trudności nierozwiązalne filozofia się wikła, gdy się tej pracy nie przedsięwzięło. Trudności i złudzenia wynikają pospolicie stąd, że się przyjmuje, jako ostateczny, taki sposób wyrażania się, który jest zasadniczo tymczasowy. Wynikają one stąd, że się przenosi w dziedzinę teoretycznego myślenia postępowanie, odpowiednie dla życia praktycznego. Jeżeli wybieram na los przypadku jakiś tom z mojej biblioteki, zajrzawszy doń, mogę go postawić na pułkę z powrotem, mówiąc: „to nie są wiersze“. Czy istotnie to właśnie ujrzałem, przewracając karty książki? Oczywiście nie. Nie widziałem i nigdy nie zobaczę braku wierszy. Widziałem prozę. Ale ponieważ chcę wierszy, wyrażam to, co znajduję, w zależności od tego, czego szukam, i zamiast powiedzieć „oto jest proza“ mówię „to nie są wiersze“.

I odwrotnie, jeśli przyjdzie mi zachcianka czytania prozy, a natrafie na tom wierszy, zawołam „to nie jest proza“, tłumacząc tym sposobem dane mojego postrzegania, które mi pokazuje wiersze, na język mego oczekiwania i mej uwagi, które są zwrócone ku myśli o prozie i tylko o niej chcą wiedzieć. A teraz, gdyby pan Jourdain<sup>1)</sup> słuchał mnie, wywnioskowałby bezwątpienia z moich dwóch wykrzykników, że proza i poezya są to dwie formy mowy, wyłącznie przysługujące książkom, i że te dwie uczone formy dołączyły się do mowy pospolitej, która nie jest ani prozą, ani wierszem. Mówiąc o tej rzeczy, nie będącej ani wierszem, ani prozą, sądziłby on zresztą, że o niej myśli, a jednak byłoby to jedynie niby-przedstawienie. Idźmy dalej: niby-przedstawienie mogłoby stworzyć niby-zagadnienie, gdyby pan Jourdain zapytał swego profesora filozofii, jakim sposobem forma-proza i forma-poezya dodały się do tego, co [nie posiadało] ani jednej, ani drugiej, i gdyby chciał, aby mu wyłożono niejako teoryę, jak owe dwie formy narzucone zostały tej prostej materyi. Jego pytanie byłoby niedorzecznem, a niedorzeczność pochodziłaby stąd, że równoczesne zaprzeczenie prozy i poezyi pojąłby on, jako realne wspólne podłoże obu, zapominając, że zaprzeczenie jednej polega na postawieniu drugiej.

Otóż przypuśćmy, że istnieją dwa gatunki porządku, i że te dwa porządki są przeciwne sobie w łonie tego samego rodzaju. Przypuśćmy też, że myśl nieporządku pojawia się w naszym duchu zawsze, ilekroć, szukając jednego z tych dwóch gatunków porządku, spotykamy drugi. Pojęcie nieporządku miałoby wówczas wyraźne znaczenie w potocznej praktyce życiowej: uprzedmiotowiłoby ono, dla dogodności mowy, zawód ducha, znajdującego przed sobą odmienny porządek, niż ten, którego potrzebuje, porządek, z którym w danej chwili nie wie, co począć, i który w tem znaczeniu dla niego nie istnieje. Ale to pojęcie nie nadawałoby się do żadnego użytku teoretycznego. Jeżeli zaś zechcemy mimo wszystko wprowadzić je do filozofii, niechybnie stracimy z oczu prawdziwe jego znaczenie. Oznaczało ono brak pewnego porządku, ale *na korzyść innego* (którym zajmować się

<sup>1)</sup> Bohater komedyi Molière'a *Le bourgeois gentilhomme*. (Przyp. tłum.).

nie było potrzeby); tylko, ponieważ stosuje się ono do każdego z dwóch po kolei, a nawet przechodzi bezustannie tam i z powrotem pomiędzy nimi, więc weźmiemy je w drodze, a raczej w powietrzu, jak piłkę pomiędzy dwiema raketami, i będziemy się z niem obchodzili tak, jak gdyby wyobrażało ono już nie brak jednego lub drugiego porządku bez różnicy, lecz brak obu razem,—coś, co nie jest ani postrzegane, ani myślane, prostą istność słowną. Tak zrodzi się zagadnienie, jakim sposobem porządek narzuca się nieporządkowi, forma—treści. Analizując tak rozrzedzone pojęcie nieporządku, zobaczyłoby się, że nie oznacza ono nic zgoła, a z tą chwilą znikłyby te zagadnienia, które podnoszono dokoła niego.

Coprawda, należałoby zacząć od rozróżnienia, a nawet przeciwstawienia sobie dwóch rodzajów porządku, które się zwykle miesza. Ponieważ to pomieszczenie stworzyło główne trudności problemu poznania, nie będzie zbyt cennym, jeżeli raz jeszcze położymy nacisk na te cechy, którymi różnią się owe dwa porządki.

Ogólnie biorąc, rzeczywistość jest *uporządkowana* ściśle w tej mierze, w jakiej zadawalna nasza myśl. Porządek jest więc pewną zgodnością podmiotu i przedmiotu. Jestto duch, który siebie odnajduje w rzeczach. Ale duch, jak mówiliśmy, może iść w dwóch przeciwnych kierunkach. Czasem idzie w przyrodzonym swoim kierunku: wówczas mamy postęp w postaci naprężenia, ciągłą twórczość, działalność wolną. Czasem zaś odwraca kierunek swój, i to odwrócenie, przeprowadzone aż do końca, doszłoby do rozciągnięcia, do wzajemnego, koniecznego uwarunkowania elementów, uzewnętrzniionych w stosunku do siebie nawzajem, słowem — do mechanizmu geometrycznego. Otóż, czy to wtedy, gdy doświadczenie zdaje nam się przybierać pierwszy kierunek, czy też wówczas, gdy zwraca się w drugim kierunku,—w obu wypadkach mówimy, że istnieje porządek, gdyż w obu przebiegach duch sam siebie odnajduje. Pomieszczenie ich jest więc zrozumiałe. Aby go uniknąć, należałoby nadać dwom rodzajom porządku odmienne nazwy, a to nielato z powodu różnorodności i zmienności form, jakie one przybierają. Porządek drugiego rodzaju mógłby zostać określony przez geometryę, stanowiącą jego skrajną granicę: ogólniej mówiąc, o niego chodzi zawsze, ilekroć znajdujemy stosunek koniecznego uwarunkowania pomiędzy przyczynami, a skutkami. Nasuwa on myśli o bez-

władzie, o bierności, o automatyzmie. Co się tyczy porządku pierwszego rodzaju, waha on się, bezwątpienia, dokoła celowości; nie można go jednak przez nią określić, gdyż czasem jest ponad nią, czasem poniżej. W swych najwyższych postaciach jest więcej niż celowością, gdyż o czynie wolnym lub o dziele sztuki można powiedzieć, iż objawia się w nich porządek doskonały, a jednak dają się one wyrazić w terminach pojęciowych dopiero po dokonaniu i tylko w przybliżeniu. Życie w swej całości, rozpatrywane, jako ewolucja twórcza, jest czemś podobnym; przewyższa ono celowość, jeżeli się przez celowość pojmuje urzeczywistnienie myśli, powziętej lub dającej się powziąć naprzód. Ramy celowości są więc zbyt wąskie dla życia w jego niepodzielnym całokształcie. Przeciwnie zaś, są one często zbyt szerokie dla takiego lub innego przejawu życia, wziętego w szczególności. Bądź co bądź, zawsze ma się tu do czynienia z *życiowością*, a całe niemiejsze studjum dąży do ustalenia, że życie jest zwrócone w kierunku woli. Można by więc powiedzieć, że pierwszy rodzaj porządku jest porządkiem świata *życia i woli*, w przeciwieństwie do drugiego, który jest porządkiem świata *bezwładności i automatyzmu*. Zdrowy rozsądek zresztą instynktownie rozróżnia te dwa rodzaje porządku, przynajmniej w skrajnych wypadkach: instynktownie również zbliża je. O zjawiskach astronomicznych powiedzą, że przejawia się w nich zdumiewający porządek, rozumiejąc przez to, że można je matematycznie przewidzieć. A niemniej zdumiewający porządek znajduję w symfonii Beethovena, będącej genialnością, oryginalnością, a więc nieprzewidywalnością samą.

Ale wyjątkowo tylko porządek pierwszego rodzaju przybiera postać tak wyraźną. Naogół posiada on i takie cechy, których pomieszenie z cechami porządku przeciwnego leży w naszym interesie. Jest np. rzeczą zupełnie pewną, że, gdybyśmy rozpatrywali ewolucję życia w jej całości, samorzutność jej ruchu i nieprzewidywalność jej postępów narzuciłyby się naszej uwadze. Ale w pōtocz-nem naszym doświadczeniu spotykamy właśnie taką lub inną oznaczoną istotę żyjącą, takie lub inne specjalne objawy życiowe, które *mniej więcej* są powtórzeniem form i faktów już znanych: a nawet podobieństwo budowy, które stwierdzamy wszędzie między organizmem rodzającym, a rodzonym, podobieństwo, pozwalające nam zamknąć nieograniczoną liczbę osobników żyjących w jednej

i tej samej grupie, jest w naszych oczach właściwym typem *rodzajowości*, i rodzaje nieorganiczne zdają nam się brać wzór z rodzajów organicznych. Okazuje się tedy, że porządek życiowy, jak nam jest dany w kawałkującem go doświadczeniu, przedstawia ten sam charakter i spełnia tę samą funkcję, co porządek fizyczny: jeden i drugi sprawia to, że nasze doświadczenie *powtarza się*, jeden i drugi pozwala, aby nasz umysł *uogólniał*. W rzeczywistości ów charakter ma w tych dwóch wypadkach zupełnie różne pochodzenie, a nawet znaczenie przeciwne. W drugim wypadku typem jego, granicą idealną, a przytem podstawą jest konieczność geometryczna, na której mocy te same składniki dają tę samą wypadkową. W pierwszym, przeciwnie, jest on wyrazem wpływu czegoś, co się stara o to, aby osiągnąć ten sam skutek nawet wtedy, gdy przyczyny elementarne, nieskończenie złożone, mogą być zupełnie odmienne. Położyliśmy nacisk na ten ostatni punkt w pierwszym naszym rozdziale, gdyśmy wskazali, jak na niezależnych liniach ewolucyi spotykają się jednakowe narządy. Ale nie szukając tak daleko, można przypuszczać, że samo tylko odtwarzanie typu przodka przez potomków jest już czemś zupełnie innem, niż powtarzanie się tego samego skojarzenia sił, wyrażającego się w identycznej wypadkowej. Gdy się pomyśli o nieskończonej ilości elementów i przyczyn nieskończenie drobnych, współdziałających w genezie istoty żyjącej, gdy sobie wyobrazimy, że wystarczyłoby braku lub zboczenia jednego z nich, aby wszystko zawiodło, pierwszym odruchem umysłu jest przypuszczenie, iż całej tej armii małych robotników doгляda mądry dozorca, „zasada żywotna“, poprawiający w każdej chwili popełnione błędy, naprawiający skutki roztargnień, doprowadzający wszystko do należytego stanu; przez to usiłuje się oddać różnicę między porządkiem fizycznym a porządkiem życiowym, z których pierwszy sprawia, że ta sama kombinacja przyczyn daje ten sam wynik ogólny, drugi zaś poręcza stałość skutku nawet wtedy, gdy istnieje chwiejność w przyczynach. Ale to jest tylko przekład obrazowy: po namyśle okazuje się, że nie może być dozorca, z tego bardzo prostego powodu, że niema robotników. Przyczyny i elementy, które analiza fizyko-chemiczna wykrywa, są bezwzględnie przyczynami i elementami rzeczywistymi dla faktów organicznego zniszczenia; są

one wówczas w ograniczonej liczbie. Ale zjawiska życiowe we właściwym znaczeniu, czyli fakty organicznej twórczości, otwierają przed nami, gdy je analizujemy, perspektywę postępu w nieskończoność: stąd można wyciągnąć wniosek, iż przyczyny i elementy wielorakie są tutaj tylko poglądami umysłu, usiłującego z nieograniczonym przybliżeniem naśladować działanie przyrody, gdy tymczasem działanie naśladowane jest aktem niepodzielnym. Podobieństwo między osobnikami tego samego gatunku ma więc zupełnie inne znaczenie, zupełnie inne pochodzenie, niż podobieństwo między złożonymi skutkami, osiągniętymi przez to samo skojarzenie tych samych przyczyn. Ale w jednym i w drugim wypadku istnieje podobieństwo, a więc możliwość uogólniania. A ponieważ tylko to interesuje nas w praktyce, ponieważ nasze życie codzienne jest z konieczności oczekiwaniem tych samych rzeczy i tych samych sytuacji, więc było to naturalne, że ta wspólna cecha, istotna z punktu widzenia naszej działalności, zbliżyła do siebie oba porządki, wbrew ich odmienności czysto wewnętrznej, interesującej tylko teoretyczne myślenie. Stąd pojęcie *ogólnego porządku przyrody*, tego samego wszędzie, unoszącego się jednocześnie nad życiem i nad materią. Stąd nasz zwyczaj oznaczania tem samym słowem i wyobrażania sobie w ten sam sposób istnienia *praw* w dziedzinie materii bezwładnej i *rodzajów* w dziedzinie życia.

Nie mamy zresztą wątpliwości, że z tego pomieszania pochodzi większa część trudności, wywołanych przez zagadnienie poznania u starożytnych, zarówno jak u nowożytnych. Istotnie, ponieważ ogólność *praw* i ogólność *rodzajów* były oznaczane przez to samo słowo, podporządkowywane temu samemu pojęciu, porządek geometryczny i porządek życiowy wobec tego zlewały się w jedno. Zależnie od obieranego punktu widzenia, ogólność *praw* była wyjaśniana przez ogólność *rodzajów*, lub ogólność *rodzajów* przez ogólność *praw*. Z tych dwóch tez, tak określonych, pierwsza jest cechą charakterystyczną myśli starożytnej; druga należy do nowożytnej filozofii. Ale w jednej i w drugiej filozofii pojęcie „ogólności” jest pojęciem dwuznacznym, łączącym w swym zakresie i w swej treści przedmioty i elementy, niezgodne pomiędzy sobą. Jedna i druga obejmuje w tem samym pojęciu dwa rodzaje porządku, które są do siebie podobne tylko przez to, że ułatwiają nasze działanie na rzeczy. Dwa człony

zostają zbliżone na mocy czysto zewnętrznego podobieństwa, które usprawiedliwia zapewne oznaczenie ich przez to samo słowo w praktyce, ale w dziedzinie teoretycznej nie upoważnia nas bynajmniej do łączenia ich w tej samej definicji.

Starożytni, w istocie, nie pytali, dlaczego przyroda poddaje się prawom, lecz dlaczego układa się według rodzajów. Pojęcie rodzaju odpowiada przedewszystkiem rzeczywistości obiektywnej w dziedzinie życia, gdzie wyraża fakt niezaprzeczony — dziedziczność. Rodzaje mogą zresztą istnieć tylko tam, gdzie istnieją przedmioty indywidualne; otóż jeżeli istota żyjąca jest wykrajana z całości kształtu materji przez samą swą organizację, to znaczy przez przyrodę, — za to materję bezwładną kawałkuje na oddzielne ciała nasze postrzeganie. Postrzeganiem zaś kierują interesy działalności, kierują poczynające się reakcye, zarysowywane przez nasze ciało, czyli, (jak to wykazane zostało gdzieindziej<sup>1)</sup>) rodzaje możliwe, które pragną się utworzyć. Rodzaje i osobniki warunkują się więc tutaj nawzajem przez czynność napoty sztuczną, a całkowicie względną w stosunku do naszego przyszłego działania na rzeczy. Mimo to jednak starożytni bez wahania umieścili wszystkie rodzaje w tym samym rzędzie, przyznali im to samo bezwzględne istnienie. Skoro rzeczywistość stała się tym sposobem systemem rodzajów, ogólność praw musiała zostać sprowadzoną do ogólności rodzajów (to jest, ostatecznie, do ogólności, wyrażającej porządek życiowy). Pod tym względem byłoby zajmującym porównaniem arystotelesowskiej teoryi spadku ciał z wyjaśnieniem, dostarczonem przez Galileusza. Arystoteles zajęty jest jedynie pojęciami „góry” i „dołu”, „miejsca właściwego” i miejsca zapożyczzonego, „ruchu naturalnego” i „ruchu przymusowego”;<sup>2)</sup> prawo fizyczne, na mocy którego kamień spada, wyraża dla niego, że kamień powraca do „miejsca naturalnego” wszystkich kamieni, mianowicie do ziemi. Kamień w jego oczach nie jest całkowicie kamieniem, dopóki nie jest na swem normalnem miejscu; spadając na to miejsce z powrotem, dąży on do własnego uzupełnienia, jak istota żyjąca, gdy rośnie, i do urzeczy-

1) *Matière et mémoire*, rozdz. III i IV.

2) Ob. w szczególności *Phys.* IV, 215 a 2; V 230 b 12; VIII 255 a 2; oraz *De Coelo* IV, 1—5; II 296 b 27; IV 308 a 34.

wistnienia tym sposobem w pełni istoty rodzaju „karmień”<sup>1)</sup>). Gdyby takie pojmowanie prawa fizycznego było dokładne, prawo nie byłoby już prostym stosunkiem, ustanowionym przez ducha, podział materii na ciała nie byłby już względny w odniesieniu do naszej władzy postrzegania: wszystkie ciała miałyby tę samą indywidualność, co ciała żyjące, i prawa wszechświata fizycznego wyrażałyby stosunki rzeczywistego pokrewieństwa pomiędzy rzeczywistymi rodzajami. Wiadomo, jaka fizyka stąd powstała i jak starożytni, dlatego, że wierzyli w możliwość nauki jednej i ostatecznej, ogarniającej całokształt rzeczywistości i zlewającej się z absolutem, musieli w rzeczy samej zadowolić się mniej lub więcej niedokładnym przekładem zjawisk fizycznych na zjawiska życiowe.

Ale to samo pomieszanie odnajduje się u nowożytnych, z tą różnicą, że stosunek pomiędzy tymi dwoma członami jest odwrócony, że już nie prawa sprowadzane są do rodzajów, ale rodzaje do praw, i że nauka, którą znów się uważa za jedną, zdaje się w całości względną, zamiast, jak chcieli starożytni, w całości zlewać się z absolutem. Rzecz, godną uwagi, jest zanik problematu rodzajów w filozofii nowoczesnej. Nasza teoria poznania dotyczy prawie wyłącznie zagadnienia praw: rodzaje niech sobie dają radę z prawami, mniejsza o to, jakim sposobem. Wynika to stąd, że punktem wyjścia naszej filozofii są wielkie odkrycia astronomiczne i fizyczne nowszych czasów. Prawa Keplera i Galileusza pozostały dla niej wzorem idealnym i jedynym wszelkiej wiedzy. Otóż prawo jest stosunkiem pomiędzy rzeczami lub pomiędzy faktami. Ścisłej mówiąc, prawo o formie matematycznej wyraża, iż pewna wielkość jest funkcją jednej lub kilku innych zmiennych, odpowiednio wybranych. Otóż wybór wielkości zmiennych, podział przyrody na przedmioty i fakty, ma w sobie już coś przypadkowego i dowolnego. Ale przyjmijmy, że wybór jest wskazany, narzucony nawet przez doświadczenie: prawo pozostanie jednakże stosunkiem, a stosunek polega zasadniczo na porównaniu; posiada on realność obiektywną tylko dla umysłu, który wyobraża sobie jednocześnie kilka członów. Ten umysł może nie być moim, ani twoim, nauka, odnosząca się do

<sup>1)</sup> De Coelo IV 310 a 34: τὸ δ'εἰς τὸν αὐτὸν τὸπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὐτὸν εἶδος ἐστὶ φέρεσθαι.

praw, może więc być nauką obiektywną, którą doświadczenie z góry zawierało, i którą poprostu każemy mu z siebie wydzielić: mimo to jednak prawdą jest, że porównanie, jeżeli nawet nie jest dziełem niczyjem w szczególności, dokonywa się conajmniej bezosobowo, i że doświadczenie, złożone z praw, t. j. z członów, *odniesionych* do innych członów, jest doświadczeniem, złożonym z porównań, które wtedy, gdy je ujmujemy, musiało już być przejść przez atmosferę umysłowości. Pojęcie nauki i doświadczenia, całkowicie względnych w stosunku do ludzkiego pojmowania, jest *implicite* zawarte w koncepcji nauki jednej i całkowitej, a złożonej z praw: Kant tylko je wydzielił. Ale ta koncepcja wynika z dowolnego pomieszania ogólności praw z ogólnością rodzajów. Jeżeli potrzeba umysłu, aby uwarunkować jedne człony w zależności od drugich, łatwo pojąć, że w pewnych wypadkach człony same mogą istnieć w sposób niezależny. A gdyby, obok stosunków pomiędzy członami, doświadczenie przedstawiało nam także człony niezależne, gdyby rodzaje żyjące były czemś zupełnie innem, niż systemy praw, to przynajmniej połowa naszej wiedzy odnosiłaby się do „rzeczy w sobie”, do rzeczywistości samej. Byłaby to wiedza bardzo trudna, właśnie dlatego, że nie budowałaby już swego przedmiotu, lecz przeciwnie, byłaby zmuszona do podlegania mu; ale, o ileby go choć trochę napoczęła, wgrzyłaby się w absolut sam. Idźmy dalej; druga połowa wiedzy nie byłaby już tak skrajnie, tak ostatecznie względna, jak mówią niektórzy filozofowie, gdyby można było wykazać, że odnosi się ona do rzeczywistości o porządku odwrotnym, do rzeczywistości, którą wyrażamy zawsze w prawach matematycznych, t. j. w stosunkach, zawierających porównania, ale która tylko dlatego poddaje się temu opracowaniu, że posiada balast z przestrzenności, a więc z geometrii. Bądź co bądź, po za relatywizmem nowożytnych znajduje się właśnie pomieszanie owych dwóch rodzajów porządku, podobnie jak znajdowało się ono już pod dogmatyzmem starożytnych.

Dość już powiedzieliśmy, aby mózdz oznaczyć pochodzenie tego pomieszania. Wypływa ono stąd, że porządek „życiowy”, będący zasadniczo twórczością, przejawia się nam nie tyle w swej istocie, ile w niektórych swych przypadkowościach: te ostatnie *naśladują* porządek fizyczny i geometryczny; przedstawiają nam tak samo, jak on, powtarzania, umożliwiające uogólnianie, a to tylko jest

dla nas ważne. Nie ulega wątpliwości, że życie w swym całości kształcie jest ewolucją, to znaczy bezustannym przekształcaniem się. Ale życie może iść naprzód tylko za pośrednictwem istot żyjących, w których się przechowuje. Tysiące tysięcy tych istot, prawie podobnych, muszą się powtórzyć w przestrzeni i w czasie, aby wzrosła i dojrzała ta nowość, którą one wypracowują. To tak, jak gdyby książka zbliżała się do swego przerobienia, przechodząc tysiące wydań w tysiącach egzemplarzy. Jest jednakowoż ta różnica między tymi dwoma wypadkami, że kolejne wydania są identyczne, identyczne również są współczesne egzemplarze tego samego wydania, gdy tymczasem ani w różnych punktach przestrzeni, ani w różnych chwilach czasu przedstawiciele tego samego gatunku nie są do siebie podobni całkowicie. Dziedziczność przenosi nie tylko cechy; przenosi ona również rozmach, na mocy którego cechy się zmieniają, i ten rozmach jest żywotnością samą. Dlatego też mówimy, że powtarzanie, które służy za podstawę naszym uogólnieniom, jest czemś istotnym w porządku fizycznym, czemś przypadkowym w porządku życiowym. Pierwszy jest porządkiem „automatycznym”; drugi zaś jest—nie powiem dowolnym, lecz zbliżonym do porządku „chcianego”.

Otóż, skoro się tylko przedstawiło sobie jasno rozróżnienie między porządkiem „chcianym” a porządkiem „automatycznym”, rozprasza się dwuznaczność, którą żyje pojęcie *nieporządku*, a wraz z nią jedna z głównych trudności problemu poznania.

Głównym problemem teorii poznania jest bowiem kwestya, jak możliwa jest wiedza, czyli, w rezultacie, dla czego w rzeczach istnieje porządek, nie zaś nieporządek? Porządek istnieje, to fakt. Ale z drugiej strony nieporządek, *który wydaje nam się czemś mniej, niż porządek*, powinienby istnieć z prawa, przynajmniej na pozór. Istnienie porządku zdawałoby się więc tajemnicą, którą wyświecić należy, a w każdym razie zagadnieniem, które należy postawić. Prościej mówiąc: skoro się tylko przedsięwzięte uzasadnienie porządku, uważa go się za przygodny, jeżeli nie w rzeczach, to w każdym razie w oczach ducha: nie żądanoby wytłomaczenia czegoś, co by nie było uważane za przygodne. Gdyby porządek nie przedstawiał nam się, jako zwycięstwo nad czemś, lub jako dodatek do czegoś, (co byłoby „brakiem porządku”),—ani realizm starożytny nie mówiłby o „materii”, do której do-

daje się Idea, ani idealizm nowożytny nie postawiłby „różnorodności zmysłowej”, z której rozsądek organizuje przyrodę. Istotnie też, nie da się zaprzeczyć, że każdy porządek jest przygodny i zostaje pojęty, jako przygodny. Ale przygodny w stosunku do czego?

Odpowiedź, w naszym mniemaniu, nie podlega wątpliwości. Porządek jest przygodny i przedstawia nam się, jako przygodny, w stosunku do porządku odwrotnego, jak wiersze są przygodne w stosunku do prozy, a proza — w stosunku do wierszy. Ale tak samo, jak każda mowa, która nie jest prozą, jest wierszem i z konieczności pojęta być musi, jako wiersz; jak każda mowa, która nie jest wierszem, jest prozą i z konieczności pojęta być musi, jako proza: — tak też każdy rodzaj istnienia, który nie jest jednym z dwóch porządków, jest drugim, i z konieczności pojęty być musi, jako drugi. Ale możemy nie zdawać sobie sprawy z tego, co myślimy, i dostrzegać myśl, rzeczywiście przedstawiającą się naszemu duchowi, tylko po przez mgłę stanów uczuciowych. Można się o tem przekonać, gdy się rozpatrzy użytek, który czynimy z pojęcia nieporządku w życiu potocznym. Gdy wchodzę do pokoju i osądzam, że jest on „w nieporządku”, co rozumiem przez to? Położenie każdego przedmiotu tłumaczy się przez ruchy automatyczne osoby, która mieszka w tym pokoju, lub przez przyczyny sprawcze, jakiegokolwiek będą one, które umieściły każdy mebel, każde ubranie, i t. d., tam, gdzie jest: porządek, w drugim znaczeniu tego słowa, jest doskonały. Ale ja oczekuję porządku pierwszego rodzaju, porządku, który świadomie wprowadza w swoje życie osoba porządna, słowem, porządku chcianego, nie zaś automatycznego. Nazywam wtedy nieporządkiem brak tego porządku. W gruncie rzeczy, jedynie realną postrzeganą, a nawet myślaną w tym braku jednego z dwóch porządków jest obecność drugiego. Ale ten drugi jest mi obojętny tutaj, *zajmuje mnie tylko pierwszy*, i gdy mówię, że to jest nieporządek, wyrażam obecność drugiego porządku w zależności od pierwszego, zamiast go wyrażać niejako w zależności od niego samego. Odwrotnie zaś, gdy oznajmiamy, że wyobrażamy sobie chaos, to znaczy taki stan rzeczy, przy którym świat fizyczny nie podlega już prawom, o czym myślimy? Wyobrażamy sobie fakty, pojawiające się i znikające *dowolnie*. Zaczynamy od tego, że myślimy o wszechświecie fizycznym tak, jak go znamy, ze skutkami i przyczynami,

odpowiadającymi sobie dokładnie; potem, przez szereg samowolnych rozporządzeń, zwiększamy, zmniejszamy, usuwamy, aby tym sposobem otrzymać to, co nazywamy nieporządkiem. W rzeczywistości zastąpiliśmy mechanizm przyrody przez wolę; na miejsce „porządku automatycznego” wprowadziliśmy mnóstwo chceń elementarnych, tyleż, ile sobie wyobrażamy pojawień i zniknięć zjawisk. Bezwątpienia, te wszystkie drobne chcenia musiałyby poddać się kierownictwu woli wyższej, gdyby miały stanowić „porządek chciany”. Ale przy bliższem wejrzeniu w tę sprawę okaże się, że to właśnie czynią one: nasza wola działa tutaj, i uprzedmiotawia się sama kolejno w każdym z tych samowolnych chceń, bacznie zważa, aby nie wiązać tego samego z tem samym, aby nie pozostawiać skutku odpowiednim do przyczyny, słowem — ponad tą całością chceń elementarnych stawia jeden zamiar prosty. Tak więc i tu również brak jednego z dwóch porządków polega istotnie na obecności drugiego.—Analizując pojęcie przypadku, blisko pokrewne pojęciu nieporządku, znalazłoby się w niem te same pierwiastki. Gdy czysto mechaniczna gra przyczyn, zatrzymujących ruletkę na pewnym numerze, sprawia, że ja wygrywam, a więc działa tak, jakby postąpił dobry duch, dbający o moje interesy; gdy czysto mechaniczna siła wiatru zrywa dachówkę z dachu i rzuca ją na moją głowę tak, jakby postąpił zły duch, zamierzający szkodzić mojej osobie: w obu wypadkach znajduję mechanizm tam, gdziebym się doszukiwał, gdziebym napozór powinien był spotkać zamiar; to właśnie wyrażam, mówiąc o *przypadku*. A o świecie anarchicznym, w którym zjawiska następują po sobie według własnych zachcianek, powiem jeszcze, że to jest państwo przypadku, rozumiejąc przez to, że znajduję przed sobą chcenia, a raczej *rozporządzenia*, podczas gdy oczekiwałem mechanizmu. Tak się tłumaczy szczególnie wahanie ducha, gdy próbuje określić przypadek. Ani przyczyna sprawcza, ani przyczyna celowa nie mogą mu dostarczyć poszukiwanego określenia. Waha się on pomiędzy myślą o nieobecności przyczyny celowej, a myślą o nieobecności przyczyny sprawczej, nie mogąc zatrzymać się na stałe, ponieważ każde z tych dwóch określeń odsyła go do drugiego. Zagadnienie pozostaje istotnie nierozwiązalnem, dopóki się uważa myśl o przypadku za czyste pojęcie, bez przymieszki uczucia. Ale w rzeczywistości przypadek jest tylko uprzedmiotowieniem stanu duszy

kogoś, kto się spodziewał jednego z dwóch rodzajów porządku, a spotyka drugi. Przypadek i nieporządek są więc z konieczności pojmowane, jako względne. Gdy chcemy przedstawić je sobie, jako bezwzględne, spostrzegamy, że mimowoli przebiegamy tam i z powrotem, jak członek tkacza, pomiędzy dwoma rodzajami porządku, przechodząc do jednego w tej właśnie chwili, gdy już mieliśmy pochwycić siebie samych w drugim, i że domniemany brak wszelkiego porządku jest w rzeczywistości obecnością obu, w połączeniu z wahaniami ducha, który nie zatrzymuje się ostatecznie ani na jednym, ani na drugim. Ani w rzeczach, ani w naszym przedstawieniu rzeczy, nie może być mowy o tem, aby ten nieporządek mógł być dany za podłoże porządku, ponieważ zawiera oba rodzaje porządku i powstał z ich skojarzenia.

Ale nasz umysł to pomija. Przez proste *sic jubeo* stawia nieporządek, mający być „brakiem porządku”. Myśli tym sposobem o wyrazie lub połączeniu wyrazów, o niczem więcej. Niech spróbuje podłożyć pod wyraz pojęcie: przekona się, że nieporządek może być istotnie zaprzeczeniem porządku, ale że to zaprzeczenie jest wówczas samo przez się stwierdzeniem obecności porządku przeciwnego, stwierdzeniem, na które zamykamy oczy, ponieważ nas nie interesuje, lub którego unikamy, zaprzeczając z kolei drugi porządek, to znaczy w gruncie ustanawiając pierwszy z powrotem. Jak można tedy mówić o różnorodności bez związku, którąby rozsądek organizował? Próżnem byłoby twierdzenie, że nikt nie przypuszcza, aby ten brak związku był urzeczywistniony lub możliwy do urzeczywistnienia; skoro się o nim mówi, to znaczy, że się we własnem mniemaniu myśli o nim; otóż analizując myśl, istotnie obecną, znajdzie się w niej, powtarzamy, tylko zawód ducha wobec porządku, który go nie interesuje, albo wahanie się ducha między dwoma rodzajami porządku, albo wreszcie proste przedstawienie samego tylko pustego słowa, które się stworzyło, dodając przystawkę przeczącą do innego słowa, które coś oznaczało. Ale tej analizy właśnie nie uważa się za potrzebną. Opuszcza się ją, właśnie dlatego, że się myśli o różnieniu dwóch rodzajów porządku, które się do siebie sprowadzić nie dają.

Mówiliśmy bowiem, że każdy porządek przedstawia się z konieczności, jako przygodny. Jeżeli istnieją dwa rodzaje porządku, ta przygodność porządku daje

się wytłumaczyć: jedna jego postać jest przygodna w odniesieniu do drugiej. Tam, gdzie znajduję porządek geometryczny, możliwy był życiowy; gdzie porządek jest życiowy, mógłby być geometrycznym. Ale przypuśćmy, że porządek jest wszędzie tego samego rodzaju, i posiada poprostu stopnie, idące od prawidłowości geometrycznej do życiowej. Ponieważ pewien oznaczony porządek w dalszym ciągu przestawia mi się, jako przygodny, a nie może już być nim w stosunku do innego rodzaju porządku, będę z konieczności przypuszczał, że porządek jest przygodny w stosunku do *własnej jego nieobecności*, to znaczy w stosunku do takiego stanu rzeczy, w którym „nie byłoby porządku wcale”. A o tym stanie rzeczy w mojem przekonaniu myśleć będę, ponieważ jest on napozór wymagany przez samą przygodność porządku, która jest rzeczą niewątpliwą. Postawię tedy u szczytu hierarchii porządek życiowy, potem, jako jego zmniejszenie lub niższy stopień jego złożoności, porządek geometryczny, a wreszcie, u samego spodu, nieobecność porządku, zupełny brak związku wszelkiego, do którego porządek ma się dołączać. Dlatego też brak związku wywrze na mnie wrażenie wyrazu, poza którym coś być powinno, jeżeli nie coś urzeczywistnionego, co przynajmniej coś pomyślanego. Ale jeżeli zwrócę uwagę, że ten stan rzeczy, na który wskazuje przygodność pewnego oznaczonego porządku, jest poprostu obecnością porządku przeciwnego, jeżeli przez to samo postawię dwa rodzaje porządku, będące w odwrotnym do siebie stosunku, — spostrzeżę, że pomiędzy tymi dwoma rodzajami porządku nie można sobie wyobrazić stopni pośrednich, i że nie można również zejść od tych dwóch porządków do „braku związku”. Albo brak związku to tylko wyraz bez znaczenia, albo też, jeżeli mu już nadać chcę znaczenie, to pod warunkiem, że ów brak związku umieszczę na pół drogi pomiędzy dwoma porządkami, a nie poniżej jednego lub drugiego. To nie jest tak, że najprzód istnieje brak związku, potem związek geometryczny, wreszcie związek życiowy: istnieje poprostu związek geometryczny i życiowy, a potem, na skutek wahania się ducha pomiędzy nimi, myśl o braku związku. Mówić o różnorodności nieuporządkowanej, do której porządek się dodaje, znaczy tedy popełniać prawdziwe *petitio principii*, gdyż, wyobrażając sobie coś nieuporządkowanego, stawia się w rzeczywistości porządek, a raczej stawia się dwa porządki.

Ta długa analiza była konieczna dla wykazania, jak rzeczywistość przechodzić może od naprężenia do rozprężenia i od wolności do konieczności mechanicznej drogą odwrócenia. Nie dość było ustalić, że taki stosunek pomiędzy owymi dwoma członami jest nam podsuwany jednocześnie przez świadomość i przez doświadczenie zmysłowe. Należało dowieść, że porządek geometryczny nie potrzebuje wytłumaczenia, ponieważ jest po prostu tylko usunięciem porządku przeciwnego. Do tego zaś niezbędnem było, abyśmy ustalili, że usunięcie jest zawsze zastąpieniem, a nawet, że z konieczności jako zastąpienie jest pojmowane: jedynie wymagania życia praktycznego podsuwają nam tu taki sposób wyrażania się, który w nas budzi błędne pojęcie zarówno o tem, co się w rzeczach dzieje, jak o tem, co istnieje w naszej myśli. Musimy teraz bliżej rozpatrzyć to odwrócenie, którego skutki opisaliśmy przed chwilą. Cóż to więc jest ta zasada, której dość się rozprężyć, aby się rozciągnąć, wobec tego, że tutaj przerwanie przyczyny znaczy tyleż, co wywołanie odwrotnego skutku?

W braku lepszego wyrazu, nazwaliśmy ją świadomością. Ale nie chodzi tu o tę świadomość zmniejszoną, która działa w każdym z nas. Nasza własna świadomość jest świadomością pewnej istoty żyjącej, umieszczonej w pewnym punkcie przestrzeni; a jeżeli idzie ona istotnie w tym samym kierunku, co jej zasada, to jednak jest bez przerwy odciągana w kierunku przeciwnym i zmuszona patrzeć w tył, chociaż idzie naprzód. To patrzeć wstecz jest, jak wykazaliśmy, przyrodzoną czynnością umysłu, a więc świadomości wyraźnej. Aby nasza świadomość zlewała się w pewnym względzie ze swoją zasadą, musiałaby oderwać się od tego, *co już się stało*, a przywiązać się do tego, *co się staje*. Trzeba, aby zdolność *widzenia*, odwracając się i skręcając w sobie, stała się jednością z aktem *chcenia*. Wysilek bolesny, który możemy wydać z siebie nagle, zadając gwałt naturze, ale nie podtrzymywać dłużej, niż przez kilka mgnień. W czynie wolnym, gdy kurczymy całą naszą istność, aby pchnąć ją naprzód, mamy świadomość mniej lub więcej jasną naszych pobudek i bodźców, a nawet, ściśle biorąc, stawania się, przez które organizuje się z nich czyn: ale czy sta wola, prąd, przechodzący przez tę treść i udzielający jej życia, jest czemś, co zaledwie czujemy, co najwyżej muskamy w przejściu. Sprobujmy wejść w nią, choćby

na chwilę: nawet wtedy chwycimy tylko chcenie indywidualne, cząstkowe. Aby dojść do zasady wszelkiego życia, zarówno jak wszelkiej materialności, trzeba iść jeszcze dalej. Czy to jest niemożliwe? nie, zapewne: mamy historię filozofii, która świadczy nam o tem. Niema trwałego systemu, któryby nie był, przynajmniej w niektórych swych częściach, ożywiony przez intuicyę. Dyalektyka jest konieczna, aby wystawić intuicyę na próbę, konieczna również, aby intuicya odbiła się w pojęciach i udzieliła innym ludziom; ale nader często rozwija ona tylko wynik tej intuicyi, która ją przekracza. Prawdę mówiąc, są to dwa sposoby postępowania o przeciwnych kierunkach; w tym samym wysiłku, przez który pojęcia wiążą się z innymi pojęciami, rozwiewa się intuicya, którą pojęcia miały zamiar przechować. Filozof jest zmuszony opuścić intuicyę, gdy już wziął z niej rozpęd, i zaufać sobie samemu, aby prowadzić ruch w dalszym ciągu, popychając teraz pojęcia jedne za drugimi. Ale wprędce czuje on, że stracił grunt pod nogami; nowe zetknięcie staje się koniecznem; trzeba zniszczyć większą część tego, co się utworzyło. Streszczając się, powiemy, że dyalektyka jest tem, co zapewnia zgodność naszej myśli samej z sobą. Ale na drodze dyalektyki—która jest tylko rozprężeniem intuicyi—możliwe są liczne odmienne zgodności, a tymczasem istnieje jedna tylko prawda. Intuicya, gdyby mogła trwać dłużej, niż kilka mgnień, zapewniłaby nie tylko zgodność filozofa z własną jego myślą, ale również zgodność wszystkich filozofów pomiędzy sobą. Tak, jak istnieje, przelotna i niepełna, jest ona w każdym systemie tem, co warte więcej od systemu i co go przeżywa. Przedmiot filozofii zostałby osiągnięty, gdyby ta intuicya mogła się podtrzymywać, uogólniać, a zwłaszcza zapewnić sobie zewnętrzne punkty wytyczne, aby nie zbłądzić. Na to zaś konieczny jest ciągły ruch tam i z powrotem pomiędzy przyrodą, a duchem.

Gdy umieścimy naszą istotę w naszym chceniu, a nasze chcenie samo w tym porywie, którego ono stanowi ciąg dalszy, wówczas rozumiemy, czujemy, że rzeczywistość jest nieustającym wzrastaniem, tworzeniem, odbywającym się bez końca. Nasza wola wywołuje już ten cud. Każde dzieło ludzkie, zawierające pewien udział wynalazczości, każdy czyn dowolny, zawierający pewien udział wolności, każdy ruch ustroju, objawiający pewną samorzutność, przynosi coś nowego na świat. Jest to wpraw-

dzie tylko tworzeniem formy. Jak mogłoby być czem innym? Nie jesteśmy samym prądem życiowym; jesteśmy prądem, już obciążonym materią, to znaczy zastygłymi częściami jego substancji, które unosi wzdłuż swej drogi. Chociaż w kompozycji genialnego dzieła, tak samo, jak w prostym postanowieniu wolnym, naprężamy do najwyższego stopnia sprężynę naszej działalności i tworzymy tym sposobem to, czego by dać nie mogło żadne proste nagromadzenie materiałów (jakież uszeregowanie znanych krzywych zrównoważy kiedykolwiek rys ołówka wielkiego artysty?), zawsze jednak są tu elementy, które istniały przed swoją organizacją i tę organizację przeżyją. Gdyby jednak samo tylko powstrzymanie działalności, rodzącej formę, mogło stanowić jej treść (czyż linie oryginalne, zakreślone przez artystę, nie są już same przez się ustaleniem i jak gdyby zastygnięciem ruchu?), tworzenie treści nie byłoby ani niepojęte, ani niedopuszczalne. Chwytamy bowiem od wewnątrz, przeżywamy w każdej chwili tworzenie formy, i właśnie tam, w wypadkach, gdy prąd twórczy przerywa się na mgnienie oka, byłoby to tworzeniem treści. Rozpatrzmy wszystkie litery abecadła, wchodzące w skład wszystkiego, co było kiedykolwiek napisane: nie możemy sobie wyobrazić, aby nowe litery powstały i dodały się do tamtych, wytwarzając nowy poemat. Ale to pojmujemy doskonale, że poeta tworzy poemat, i że myśl ludzka przezeń się wzbogaca: ta twórczość jest prostym aktem ducha, i dość, aby czynność jego się zatrzymała, zamiast się urzeczywistniać w dalszym ciągu w nowej twórczości, a sama z siebie rozproszy się ona w słowach, które się rozdziela na litery, i te ostatnie dadzą się do wszystkich liter, jakie już istniały na świecie. Podobnie też razi to przyzwyczajenia naszego ducha, sprzeciwia się naszemu doświadczeniu, aby ilość atomów, składających w danej chwili wszechświat materialny, miała się zwiększyć. Ale nie jest to czemś niedopuszczalnem, aby pewna rzeczywistość zupełnie innego rodzaju, różniące się od atomów tak samo, jak myśl poety od liter abecadła, wzrastała przez nagłe dodatki; odwrotna strona każdego dodatku mogłaby być światem, tem, co sobie przedstawiamy—symbolicznie zresztą—jako układ atomów.

Tajemnica, okrywająca istnienie wszechświata, pochodzi bowiem w znacznej części stąd, że chcemy, by jego geneza dokonana się odrazu, albo też, by materia była wieczną. Czy się mówi o stworzeniu, czy też stawia

się materię niestworzoną, w obu wypadkach wprowadza się w grę całokształt wszechświata. Pogłębiając to przyzwyczajenie ducha, znalazłoby się w niem przesąd, który rozbierzemy w przyszłym naszym rozdziale, myśl, wspólną materialistom i ich przeciwnikom, że niema trwania, działającego rzeczywiście, i że absolut — materia czy duch — nie może zająć miejsca w czasie konkretnym, w czasie, który, jak to czujemy, jest materiałem właściwym naszego życia: stąd wynikałoby, że wszystko jest dane raz na zawsze i że trzeba postawić w wieczności bądź samą mnogość materialną, bądź czyn, tworzący tę mnogość, a dany odrazu całkowicie w jestestwie boskiem. Skoro się raz wykorzeni ten przesąd, pojęcie stworzenia staje się jaśniejszem, gdyż zlewa się z pojęciem zwiększenia. Ale wtedy już nie o wszechświecie w jego całości mówić powinniśmy.

Czemużbyśmy o nim mówić mieli? Wszechświat jest zbiorowiskiem układów słonecznych; mamy wszelkie dane do przypuszczenia, że są one podobne do naszego. Bezwątpienia, te układy nie są jedne od drugich bezwzględnie niezależne. Nasze słońce promieniuje ciepło i światło po za najdalszą planetę, a z drugiej strony cały nasz układ słoneczny porusza się w określonym kierunku, jak gdyby był tam przyciągany. Istnieje więc związek pomiędzy światami. Ale ten związek może być uważany, jako nieskończenie luźny, w porównaniu z łącznością, jednoczącą części tego samego świata. Tak więc bynajmniej nie sztucznie, nie dla względów prostej dogodności odosabniamy nasz układ słoneczny; sama przyroda zaprasza nas do jego odosobnienia. Jako istoty żyjące, zależyśmy od planety, na której jesteśmy i od słońca, które ją odżywia, ale od niczego więcej. Jako istoty myślące, możemy stosować prawa naszej fizyki do naszego własnego świata, i bezwątpienia również rozciągać je na każdy ze światów, wzięty z osobna, ale nic nam nie mówi, że stosują się one jeszcze do całego wszechświata, ani nawet, że tego rodzaju twierdzenie coś znaczy, gdyż wszechświat nie jest gotowy, lecz tworzy się bez przerwy. Wzrasta on bezwątpienia nieograniczenie przez dołączanie nowych światów.

Rozciągnijmy tedy na całość naszego układu słonecznego, lecz ograniczmy do tego układu względnie zamkniętego, jakoteż do innych układów względnie zamkniętych, dwa najogólniejsze prawa naszej nauki, zasadę

zachowania i zasadę spadku energii. Zobaczmy, co stąd wyniknie. Trzeba przedewszystkiem zaznaczyć, że te dwie zasady nie mają jednakowej doniosłości metafizycznej. Pierwsza jest prawem ilościowym, a więc po części względ-  
nem w odniesieniu do naszych sposobów mierzenia. Mówi ona, że w układzie, przypuszczalnie zamkniętym, całkowita energia, to jest suma energii kinetycznej i potencjalnej, pozostaje stałą. Otóż, gdyby istniała tylko energia kinetyczna na świecie, albo nawet gdyby oprócz energii kinetycznej istniał tylko jeden rodzaj energii potencjalnej, wówczas nie wystarczałaby sztuczność miary, aby prawo uczynić sztucznem. Prawo zachowania energii wyrażałoby istotnie, że *coś* się zachowuje w ilość stałej. Ale w rzeczywistości istnieją energie różnego rodzaju<sup>1)</sup>, i miara każdej z nich została oczywiście wybrana tak, aby usprawiedliwić zasadę zachowania energii. Udział dowolności, zawarty w tej zasadzie, jest więc dość znaczny, chociaż istnieje bezwątpienia, pomiędzy odmianami różnych energii, składających jeden i ten sam układ, łączność, która właśnie umożliwiła rozszerzenie zasady przez odpowiednio dobrane miary. Jeżeli więc filozof stosuje tę zasadę do całokształtu układu słonecznego, będzie musiał przynajmniej złągodzić jej zarzysy. Prawo zachowania energii nie będzie mogło tu już wyrażać obiektywnej trwałości pewnej ilości czegoś, ale raczej to, że każda wytwarzająca się zmiana musi być gdzieś zrównoważona przez zmianę o przeciwnym kierunku. To znaczy, że, nawet jeżeli prawo zachowania energii rządzi całokształtem naszego układu słonecznego, uczy nas ono o stosunku jednego fragmentu tego świata do innego fragmentu raczej, niż o istocie całości.

Inaczej z drugą zasadą termodynamiki. Prawo spadku energii nie odnosi się bowiem zasadniczo do wielkości. Bezwątpienia, pierwsza myśl o niem narodziła się w umyśle Carnota z pewnych ilościowych rozważań nad wydajnością maszyn termicznych. Bezwątpienia również, Clausius uogólnił ją w terminach matematycznych, i doszedł do pojęcia wielkości obliczalnej, „entropii“. Te ścisłe wyrażenia są konieczne do zastosowań. Ale prawo pozostawałoby dostępnem dla ogólnikowego sformułowania i mo-

---

<sup>1)</sup> O tych różnicach jakościowych ob. pracę Duhem'a *L'évolution de la mécanique*, Paris, 1905, str. 197 i nast.

głoby być wyrażone w głównych zarysach nawet wtedy, gdyby się nie stworzyło pojęcia energii. Wyraża ono bowiem zasadniczo, że wszystkie zmiany fizyczne mają dążność do przemiany w ciepło, i że ciepło samo dąży do równomiernego rozdzielania się między ciała. W tej postaci mniej ścisłej staje się ono niezależne od wszelkiej umowy; jest najbardziej metafizycznym ze wszystkich praw przyrody, ponieważ pokazuje nam palcem, bez pośrednictwa symbolów, bez mierzenia, kierunku, w którym świat idzie. Mówi ono, że zmiany widzialne i różnorodne roztopią się coraz bardziej w zmianach niewidzialnych i jednorodnych, i że niestałość, której zawdzięczamy bogactwo i różnorodność zmian, odbywających się w naszym układzie słonecznym, ustąpi potrochu miejsca względnej stałości elementarnych wstrząśnień, które powtarzać się będą nieograniczenie. To tak, jak gdyby człowiek zochowywał swe siły, lecz coraz mniej ich poświęcał na postęпки, i wreszcie używał je w całości na podtrzymanie oddechu, swych płuc i bicia swego serca.

Gdy się rozpatruje z tego punktu widzenia taki świat, jak nasz układ słoneczny, okazuje się, że wyczerpuje on w każdej chwili coś z tej zdolności do przemiany, którą zawiera. Na początku było maximum możliwego użytkowania energii: ta zdolność do przemian zmniejszała się stopniowo coraz bardziej. Skąd ona pochodzi? Można by na razie przypuszczać, że przyszła z jakiegoś innego punktu przestrzeni, ale trudność byłaby tylko przesunięta, i co do tego zewnętrznego źródła zdolności do przemian powstałoby to samo pytanie. Można by dodać wprawdzie, że liczba światów, zdolnych do udzielania sobie przemienialności, jest nieograniczona, że suma zdolności do przemian, zawarta we wszechświecie, jest nieskończona, i że wobec tego tak samo niema co poszukiwać jej pochodzenia, jak przewidywać jej końca. Hypoteza tego rodzaju jest równie niezbita, jak niesprawdzalna; ale mówić o wszechświecie nieskończonym, znaczy przyjmować doskonale przyleganie materii z przestrzenią oderwaną, a więc bezwzględną zewnętrzną wszystkich części materii względem siebie. Widzieliśmy powyżej, co należy myśleć o tem ostatniem założeniu, i jak trudno je pogodzić ze wzajemnym wpływem, jaki wywierają na siebie wszystkie części materii, wpływem, do którego właśnie tutaj się odwołuje. Można by przypuścić wreszcie, że ogólna niestałość wyszła z ogólnej stałości, że okres, w którym my żyjemy,

został poprzedzony przez okres, w którym zdolność do przemian stopniowo wzrastała, że zresztą kolejne wzrastania i zmniejszania następują po sobie bez końca. Ta hipoteza teoretycznie pomyśleć się daje, jak ze ścisłością wykazano w ostatnich czasach; ale podług obliczeń Boltzman-  
na, ma ona przeciw sobie nieprawdopodobieństwo matematyczne, przechodzące wszelkie wyobrażenia i równające się praktycznie zupełnej niemożliwości.<sup>1)</sup> W rzeczywistości, zagadnienie jest nierozwiązalne, jeżeli się je utrzymuje na gruncie fizyki, gdyż fizyk jest zmuszony przywiązać energię do cząsteczek rozciąglonych, i nawet jeżeli widzi w cząsteczkach tylko zbiorniki energii, pozostaje w przestrzeni: zadałby kłam swojej roli, gdyby szukał pochodzenia tych energii w jakiejś sprawie poza-przestrzennej. A jednak tam właśnie, naszym zdaniem, należy go szukać.

Jeśli się rozważa *in abstracto* rozciągłość wogóle — *rozciąganie się*, jak mówiliśmy, przedstawia się tylko, jako przerwane *naprężenie*. Jeśli się uwzględni rzeczywistość konkretną, wypełniającą tę rozciągłość — porządek, w niej panujący i przejawiający się w prawach przyrody, jest porządkiem, który musi narodzić się sam z siebie, gdy porządek odwrotny jest usunięty: rozprężenie woli wytworzyłoby właśnie to usunięcie. A wreszcie, oto kierunek, w którym idzie ta rzeczywistość, nasuwa myśl o czemś, co się *rozkłada*: to właśnie, bez żadnej wątpliwości, jest jednym z zasadniczych rysów materjalności. Cóż stąd wynioskować, jeśli nie to, że przebieg, przez który owo coś *się tworzy*, jest zwrócony w kierunku odwrotnym do przebiegów fizycznych i jest wobec tego, w myśl samego określenia, niematerjalnym. Nasza wizja świata materjalnego jest wizją spadającego ciężaru; żaden obraz, zaczerpnięty z materji właściwej, nie da nam wyobrażenia o podnoszącym się ciężarze. Ale ten wniosek narzuci się nam z większą jeszcze siłą, jeżeli ściślej ujmemy rzeczywistość konkretną, jeżeli rozpatrzemy już nie tylko materję wogóle, ale ciała żyjące wewnątrz tej materji.

Istotnie, wszystkie nasze analizy pokazują nam w życiu wysiłek, dążący do wzniesienia się po tej pochyłości,

---

<sup>1)</sup> Boltzmann, *Vorlesungen über Gastheorie*, Leipzig, 1898, str. 253 i nast.

z której materya zstępuje. Przez to pozwalają nam one przewidzieć możliwość, a nawet konieczność przebiegu, idącego w przeciwnym, niż materjalność, kierunku, tworzącego materję przez samą swoją przerwę. Zapewne, życie, rozwijające się na powierzchni naszej planety, jest przywiązane do materji. Gdyby było czystą świadomością, a tembardziej nadświadomością, byłoby czystą działalnością twórczą. Faktycznie jest przykute do organizmu, który je poddaje ogólnym prawom materji bezwładnej. Ale wszystko dzieje się tak, jak gdyby czyniło ono, co tylko może, by się od tych praw uwolnić. Nie ma ono mocy odwrócenia kierunku przemian fizycznych, jak je określa zasada Carnota. Przynajmniej zachowuje się zupełnie tak, jak zachowywałaby się siła, któraby, pozostawiona sama sobie, pracowała w kierunku przeciwnym. Niezdolne jest do *powstrzymania* pochodu zmian materjalnych; udaje mu się jednakże *opóźnić* ten pochód. Istotnie, ewolucya życia jest, jak widzieliśmy, dalszym ciągiem pewnego pierwotnego impulsu; ten impuls, który wywołał rozwój czynności chlorofilowej w roślinie i systemu czuciowo-ruchowego w zwierzęciu, doprowadza życie do działań coraz to skuteczniejszych, dzięki wyrabianiu i użytkowaniu coraz to potężniejszych materiałów wybuchowych. Otóż te materjały wybuchowe przedstawiają wszak nagromadzenie energii słonecznej, energii, której spadek zostaje tym sposobem zawieszony tymczasowo w kilku z pośród tych punktów, na które wylewała się ona. Energia używalna, zawarta w materjale wybuchowym, wydana zostanie, bezwątpienia, w chwili wybuchu; ale zostałaaby ona wydana daleko wcześniej, gdyby nie znalazł się organizm, który powstrzymał jej rozpraszanie, zachował ją i dodał samą do siebie. Życie, jak się dzisiaj przedstawia naszym oczom, na tym punkcie, do którego doprowadził je rozłam zawartych w niem niegdyś, a dopełniających się nawzajem dążności, zawisło całkowicie od chlorofilowej czynności rośliny. To znaczy, że, rozpatrywane w swym impulsie pierwotnym, przed wszelkim rozłamem, było ono dążnością do nagromadzenia w pewnym zbiorniku (jak czynią przedewszystkiem zielone części roślin) w celu nagłego, skutecznego wydatkowania (jak to, którego dokonywa zwierzę), czegoś, coby się bez niego rozplęnęło. Jest ono jak gdyby wysiłkiem dla podniesienia opadającego ciężaru. Udaje mu się wprawdzie tylko opóźnić jego opadanie. Ale przynajmniej może ono

dać nam pojęcie o tem, czem było podnoszenie ciężaru.<sup>1)</sup>

Wyobraźmy sobie tedy zbiornik, pełen pary o wysokim ciśnieniu, i tu i owdzie w ścianach naczynia szpara, przez którą para wymyka się i wytryska. Para, wypchnięta w powietrze, zgęszcza się prawie cała w kropelki, które opadają, i to zgęszczenie i to opadanie przedstawia po prostu utratę czegoś, pewną przerwę, pewien brak. Ale pewna nieznaczną część wytrysku pary pozostaje niezgęszczona przez kilka chwil; ta część czyni wysiłek, aby podnieść opadające kropelki; udaje jej się co najwyżej powstrzymać ich opadanie. Podobnie z jakiegoś olbrzymiego zbiornika życia muszą bez przerwy buchać wytryski, z których każdy, gdy opada, jest światem. Ewolucya istot żyjących wewnątrz tego świata przedstawia to, co pozostaje z początkowego kierunku wytrysku pierwotnego i z impulsu, który trwa nadal wbrew materialności. Ale nie przywiązujemy się zbyt do tego porównania. Dałoby nam ono jedynie osłabiony, a nawet mylny obraz rzeczywistości, gdyż szpara, wytrysk pary, podnoszenie kropelek są uwarunkowane w sposób konieczny, gdy tymczasem stworzenie pewnego świata jest aktem wolnym i życie wewnątrz świata materialnego ma udział w tej wolności. Pomyślmy więc raczej o czemś takim, jak np. gest wznoszonego ramienia; później zaś przypuśćmy, że ramię, pozostawione samo sobie, opada, a że jednak coś z tej woli, która je ożywiła, trwa w niem i usiłuje je podnieść: w tym obrazie *zanikającego gestu twórczego* będziemy mieli już dokładniejsze przedstawienie materys. I wówczas zobaczymy w działalności życiowej to, co pozostaje z ruchu prostego

---

<sup>1)</sup> W książce, bogatej w fakty i myśli (*La dissolution opposée à l'évolution*, Paris, 1899), p. André Lalande ukazuje nam, jak wszystko idzie ku śmierci, wbrew chwilowemu oporowi, który zdają się stawiać ustroje. Ale nawet ze strony materys nieorganicznej, czyż mamy prawo rozciągać na wszechświat cały rozważania, zaczerpnięte z obecnego stanu naszego układu słonecznego? Obok światów umierających są bezwątpienia rodzące się światy. Z drugiej strony w świecie organicznym śmierć osobników nie przedstawia się bynajmniej, jako zmniejszenie „życia wogóle“, lub jako konieczność, którąby życie niechętnie znosiło. Jak zauważono wielokrotnie, życie nigdy nie czyniło wysiłku, aby przedłużyć nieograniczenie istnienie osobnika, gdy tymczasem na tylu innych punktach uczyniło tyle szczęśliwych wysiłków. Wszystko się dzieje tak, *jak gdyby* ta śmierć była chciana, a przynajmniej przyjmowana, dla większego postępu życia wogóle.

w ruchu odwróconym, *rzeczywistość, która się tworzy po przez rzeczywistość zanikającą.*

Wszystko jest niejasnem w pojęciu stworzenia, jeżeli się myśli o stworzonych *rzeczach* i o *rzeczy*, która tworzy, — jak to się czyni zwykle, jak rozsądek nie może nie czynić. Wskażemy w następnym rozdziale pochodzenie tego złudzenia. Jest ono przyrodzone dla naszego umysłu, tej funkcji zasadniczo praktycznej, przeznaczanej na to, aby nam przedstawiać rzeczy i stany raczej, niż zmiany i czyny. Ale rzeczy i stany są to tylko widoki, zdjęte przez naszego ducha ze stawania się. Niema rzeczy, są tylko czyny. W szczególności zaś, jeżeli rozpatruję świat, w którym żyjemy, znajduję, że ewolucya automatyczna i ściśle zdeterminowana tej doskonale powiązanej całości jest zanikaniem czynu, i że formy nieprzewidziane, które życie z niej wykrawa, formy, zdolne do wyrażania się w dalszym ciągu w nieprzewidzianych ruchach, przedstawiają tworzenie się czynu. Otóż mam wszelkie dane do przypuszczenia, że inne światy są podobne do naszego, że tam dzieje się tak samo. I wiem, że nie utworzyły się one wszystkie w jednym czasie, skoro obserwacya pokazuje mi dzisiaj jeszcze mgławice, które się właśnie skupiają. Jeżeli wszędzie dokonywa się ten sam rodzaj czynu, czy to zanikając, czy też usiłując wytworzyć się na nowo, wyrażam poprostu tę prawdopodobną tożsamość, gdy mówię o ośrodku, z którego światy tryskają, jak race z olbrzymiego fajerwerku, — bylebym tylko nie przedstawiał sobie tego ośrodka, jako pewnej *rzeczy*, lecz jako pewną ciągłość wytrysku. Bóg, tak określony, nie ma w sobie nic zakończonego: jest życiem nieprzerwanem, czynem, wolnością. Stworzenie, tak pojęte, nie jest tajemnicą: doświadczamy go w sobie, skoro tylko działamy dowolnie. Aby nowe rzeczy mogły się dodawać do rzeczy istniejących, to jest bezwątpienia czemś niedorzecznem, ponieważ *rzecz* wynika z ustalenia, dokonanego przez nasz rozsądek, i ponieważ niema nigdy innych rzeczy, prócz tych, które rozsądek ustanowił. Mówienie o tworzących się rzeczach sprowadza się więc do twierdzenia, że rozsądek daje sobie więcej, aniżeli sobie daje, — twierdzenie sprzeczne samo z sobą, przedstawienie puste i próżne. Ale że czyn powiększa się, idąc naprzód, że tworzy w miarę swego postępu, to każdy z nas stwierdza, gdy patrzy na własne działanie. Rzeczy wytwarzają się przez momentalne przecięcie, które rozsądek w danej

chwili uskutecznia w tego rodzaju prądzie, i to, co jest tajemnicze, gdy się porównywa przecięcia między sobą, staje się jasnym po odniesieniu się do owego prądu. Nawet objawy działalności twórczej, o ile ta działalność się odbywa w organizacji form żyjących, szczególnie się upraszczają, gdy się je bierze pod tym kątem. Przed złożonością ustroju i nieskończoną niemal wielością analiz i syntez, którą każe ona przypuszczać, nasz rozsądek cofa się, zmieszany. Trudno nam uwierzyć, aby sama tylko gra sił fizycznych i chemicznych mogła tego cudu dokonać. A jeżeli tu jakaś wiedza głęboka jest u dzieła, jak pojąć wpływ, wywierany na materię bez formy przez tę formę bez materii? Ale trudność rodzi się stąd, że się sobie statycznie wyobraża cząsteczki materialne gotowe, ułożone obok siebie, oraz, również statycznie, przyczynę zewnętrzną, która nakłada na nie mądrą organizację. W rzeczywistości życie jest ruchem, materialność jest ruchem odwrotnym, i każdy z tych dwóch ruchów jest prosty, ponieważ materia, stanowiąca świat, jest prądem niepodzielnym, i niepodzielne również jest życie, które przez nią przechodzi, wykrawając z niej istoty żyjące. Z tych prądów drugi sprzeciwia się pierwszemu, pierwszy jednak uzyskuje coś od drugiego: wynika stąd między nimi *modus vivendi*, który jest właśnie organizacją. Ta organizacja przybiera dla naszych zmysłów i dla naszego umysłu postać części, zupełnie zewnętrznych w stosunku do innych części w czasie i w przestrzeni. Nie tylko zamykamy oczy na jedność rozmachu, który, przechodząc po przez pokolenia, wiąże osobniki z osobnikami, gatunki z gatunkami, i z szeregu istot żyjących tworzy jedną jedyną olbrzymią falę, przebiegającą po materii, ale przytem każdy osobnik sam przedstawia nam się, jako zbiorowisko, — zbiorowisko cząsteczek i zbiorowisko faktów. Powód tego znalazłby się w budowie naszego umysłu, przeznaczonego, aby działać z zewnątrz na materię, i któremu się to udaje tylko dzięki temu, że w prądzie rzeczywistości dokonywa przecięć momentalnych, z których każde staje się nieograniczenie rozkładalnym w swej stałości. Spostrzegając w ustroju tylko części, zewnętrzne w stosunku do innych części, rozsądek ma do wyboru tylko pomiędzy dwoma sposobami wyjaśnienia: albo uważać organizację nieskończone złożoną (a przez to nieskończone mądrą) za nagromadzenie przygodne, albo też odnieść ją do niepojętego wpływu jakiegś

siły zewnętrznej, która zgrupowała elementy. Ale ta złożoność jest dziełem rozsądku, ta niepojętość jest również jego dziełem. Sprobujmy patrzeć już nie oczyma samego tylko umysłu, który chwyta jedynie to, co gotowe, i patrzy z zewnątrz, ale duchem, czyli tą władzą patrzenia, która zawiera się we władzy działania i wytryska niejako ze skurczenia się woli w sobie samej. Wszystko znowu wejdzie w ruch, i wszystko roztopi się w ruchu. Tam, gdzie rozsądek, działając na domniemanie stały obraz poruszającego się czynu, ukazywał nam części, nieskończenie wielorakie, i porządek, nieskończenie mądry, odgadniemy prosty przebieg, czyn tworzący się po przez tego samego rodzaju czyn zanikający, coś jak gdyby drogę, którą sobie toruje ostatnia raca ognia sztucznego po przez opadające resztki rac zagasłych.

Z tego punktu widzenia rozjaśni się i dopełnią ogólne rozważania o ewolucji życia, któreśmy przedstawili. Wyraźniej wydzieli się to, co jest przypadkowe, i to, co jest istotne w tej ewolucji.

*Rozmach życia*, o którym mówimy, polega ogółem na wymaganiu twórczości. Nie może on tworzyć bezwzględnie, ponieważ napotyka przed sobą materję, to znaczy ruch, odwrotny do swego własnego. Ale owłada tą materją, która jest koniecznością samą, i usiłuje w nią wprowadzić jaknajwiększą możliwą ilość nieokreśloności i wolności. Jak się do tego zabiera?

Zwierzę, wysoko stojące w szeregu, może być przedstawione w ogólnych zarysach, jak mówiliśmy, jako układ nerwowy czuciowo-ruchowy, umieszczony na układach: pokarmowym, oddechowym, krążenia krwi, i t. d. Te ostatnie mają za zadanie jego czyszczenie, naprawianie, ochronę, uniezależnienie możliwie największe od okoliczności zewnętrznych, ale przede wszystkim dostarczenie mu energii, którą on zużyje na ruchy. Wzrastająca złożoność ustroju zawisła więc teoretycznie (pomimo niezliczonych wyjątków, spowodowanych przez przypadki w ciągu ewolucji) od konieczności wzrastania złożoności układu nerwowego. Każdy wzrost złożoności jakiegokolwiek części ustroju pociąga zresztą za sobą wiele innych, ponieważ sama ta część musi oczywiście żyć, każda zmiana zaś w jednym punkcie ciała odbija się wszędzie. Wzrost złożoności może więc iść w nieskończoność we wszystkich kierunkach; ale z prawa, jeżeli nie w rzeczy samej, wzrost złożoności układu nerwowego warunkuje pozostałe. A teraz,

na czym polega postęp samego układu nerwowego? Na współczesnym rozwoju działalności automatycznej i działalności dowolnej; przytem pierwsza dostarcza drugiej stosownego narzędzia. Tak np. w ustroju takim, jak nasz znaczna liczba mechanizmów ruchowych nastawia się w rdzeniu i w opuszce, oczekując tylko znaku, aby uwolnić odnośny czyn: wola używa się w pewnych wypadkach do nastawienia samego mechanizmu, a w innych— do wybierania tych mechanizmów, które należy w ruch pusić, sposobu ich skojarzenia, chwili puszczenia w ruch. Wola zwierzęcia jest tem skuteczniejsza, a także tem silniejsza, im większą liczbę takich mechanizmów ma do wyboru, im bardziej powikłany jest rozstaj, w którym krzyżują się wszystkie drogi ruchowe, czyli, innemi słowy, im wyższy rozwój jego mózg osiągnął. Tak więc postęp układu nerwowego zapewnia czynowi wzrastającą dokładność, wzrastającą różnorodność, wzrastającą niezależność i skuteczność. Ustrój zachowuje się coraz bardziej, jak maszyna do działania, odbudowująca się całkowicie dla każdego nowego czynu, jak gdyby była z kauczuku i mogła w każdej chwili zmieniać kształt wszystkich swoich części. Ale przed pojawieniem się układu nerwowego, a nawet przed ukształtowaniem się właściwego ustroju, już w nieodróżniczkowanej masie ameby przejawiała się ta własność zasadnicza życia zwierzęcego. Ameba przekształca się w zmiennych kierunkach; cała jej masa robi więc to, co po odróżniczkowaniu części umiejscowi się w układzie czuciowo-ruchowym u zwierzęcia rozwiniętego. Robiąc to tylko w sposób pierwotny, nie potrzebuje ona złożoności ustrojów wyższych; nie potrzeba tu wcale, aby elementy pomocnicze dostarczały elementom ruchowym energii do wydatkowania; zwierzę porusza się niepodzielnie, i niepodzielnie również zdobywa sobie energię za pośrednictwem substancji organicznych, które przyswaja. Tak więc, czy się stanie u góry, czy u dołu szeregu zwierząt, znajdzie się zawsze, że życie zwierzęce polega 1) na zdobyciu sobie zapasu energii, 2) na wydatkowaniu jej, za pośrednictwem materji jaknajgiętszej, w kierunkach zmiennych i nieprzewidzianych.

A teraz, skąd pochodzi ta energia? Z przyjętego pokarmu, gdyż pokarm jest rodzajem materiału wybuchowego, oczekującego tylko na iskrę, aby się uwolnił od tej energii, którą przechowuje. Kto wyrobił ten materiał wybuchowy? Pokarmem może być ciało zwierzę-

cia, które się żywiło zwierzętami, i tak dalej; ale ostatecznie dojdzie się do rośliny. Tylko ona naprawdę zbiera energię słoneczną. Zwierzęta tylko zapożyczają od niej tej energii, albo wprost, albo przekazując ją jedne drugim. Jak nagromadziła roślina tę energię? Przez czynność chlorofilową głównie, to znaczy przez chemizm *sui generis*, do którego nie mamy klucza i który pewnie nie jest podobny do chemizmu naszych laboratoryów. Czynność polega na posługiwaniu się energią słoneczną dla ściągnięcia węgla z kwasu węglanego, i tym sposobem na przechowaniu tej energii, jak przechowywałoby się energię nosiwody, używając jej do napełnienia wzniesionego zbiornika: woda, skoro raz została podniesiona, będzie mogła wprowadzić w ruch, jak się zechce i kiedy się zechce, młyn lub turbinę. Każdy ściągnięty atom węgla przedstawia coś, jak gdyby wzniesienie owego ciężaru wody, lub jak gdyby naprężenie jakiejś nici elastycznej, łączącej węgiel z tlenem w kwasie węglanym. Nic elastyczna rozpręży się, ciężar opadnie, słowem, energia, złożona w zapasie, odnajdzie się w dniu, w którym przez proste zwolnienie pozwoli się węglowi połączyć się ze swym tlenem.

Tym sposobem życie całe, zwierzęce i roślinne, ze względu na to, co w niem jest istotne, przedstawia się, jako wysiłek w celu nagromadzenia energii i wypuszczania jej następnie w kanały giętkie, przekształcalne, w końcu których wypełni ona nieskończenie różnorodne prace. Oto co chciałby uzyskać odrazu *rozmach życiowy*, przechodząc przez materię. Udałoby mu się to, bezwątpienia, gdyby jego potęga była nieograniczona, lub gdyby jakaś pomoc mogła mu przyjść z zewnątrz. Ale rozmach jest skończony, i był dany raz na zawsze. Nie może przewyciężyć wszystkich przeszkód. Ruch, przezeń nadany, bywa czasem zwracany z drogi, czasem dzielony, zawsze natrafia na przeciwności, i ewolucja świata organicznego jest tylko roztaczaniem się tej walki. Pierwsze wielkie rozszczepienie, które musiało nastąpić, było rozszczepieniem dwóch królestw, roślinnego i zwierzęcego, które tym sposobem okazują się dopełniającymi się nawzajem, chociaż żadna zgodność nie została ustanowiona między nimi. Nie dla zwierzęcia roślina nagromadza energię, lecz dla własnego swego użytku: ale jej własne wydatkowanie jest mniej przerywane, mniej zebrane w sobie, a więc mniej skuteczne, niż wymagał początkowy rozmach życia, skiero-

wany zasadniczo ku czynom wolnym, i ten sam ustrój nie mógł podtrzymywać z równą siłą obu ról jednocześnie, nagromadzać stopniowo i zużywać nagle. Dlatego też, bez żadnego zewnętrznego wpływu, tylko na skutek dwoistości dążności, zawartej w pierwotnym rozmachu, i oporu, przeciwstawionego temu rozmachowi przez materję, jedne ustroje zwróciły się same przez się w pierwszym kierunku, inne — w drugim. Za tem zdwojeniem poszło wiele innych. Stąd pochodzą rozbieżne linie ewolucyi, a przynajmniej to, co w nich istotne. Ale trzeba tu brać pod uwagę cofania się, przystanki, przypadki wszelkiego rodzaju. I trzeba sobie przypomnieć przedewszystkiem, że każdy gatunek zachowuje się tak, jak gdyby ogólny ruch życia zatrzymywał się na nim, zamiast przezeń przechodzić. Myśli tylko o sobie, żyje tylko dla siebie. Stąd walki niezliczone, których przyroda jest widownią. Stąd uderzający i rażący brak harmonii, za który jednak nie powinniśmy samej zasady życia czynić odpowiedzialną.

Udział przygodności jest więc znaczny w ewolucyi. Przygodne są najczęściej formy przyjęte, a raczej wynalezione. Przygodne, względne w stosunku do przeszkód, napotkanych w danem miejscu i w danej chwili, jest rozdzielanie się dążności pierwszorzędnej na takie lub inne dążności dopełniające, które tworzą rozbieżne linie ewolucyi. Przygodne są przystanki i cofania się; przygodne w znacznej mierze są przystosowania. Dwie rzeczy tylko są konieczne: 1) stopniowe nagromadzanie energii, 2) elastyczne kanalizowanie tej energii w kierunkach zmiennych i nieoznaczonych, w końcu których są czyny wolne.

Ten podwójny wynik został osiągnięty na naszej planecie pewnym określonym sposobem. Ale mógłby on być osiągnięty zupełnie innymi sposobami. Wcale nie było to konieczne, aby życie wyzyskiwać zaczęło głównie kwas węglany. Istotnem było dlań nagromadzanie energii słonecznej; ale zamiast żądać od słońca, aby, na przykład, oddzielało od siebie atomy tlenu i węgla, życie mogłoby być (teoretycznie przynajmniej, i pomijając trudności wykonania, może nieprzezwyćżone) przedstawić mu inne pierwiastki chemiczne, które trzeba byłoby wówczas łączyć i rozdzielać za pomocą zupełnie odmiennych środków fizycznych. A gdyby pierwiastek charakterystyczny energetycznych substancyi ustroju był inny, niż węgiel, pierwiastek charakterystyczny substancyi plastycznych byłby prawdopodobnie inny, niż azot. Chemia ciał

żyjących byłyby więc skrajnie odmienna od tego, czem jest. Wynikłyby stąd formy żyjące, pozbawione wszelkiej analogii z temi, jakie znamy, formy, których anatomia byłaby inną, fizjologia inną. Jedynie czynność czucioworuchowa zachowałaby się, jeżeli nie w swym mechanizmie, to przynajmniej w swych skutkach. Jest więc prawdopodobnem, że życie na innych planetach, a także w innych układach słonecznych, roztacza się w formach, o których nie mamy żadnego pojęcia, w warunkach fizycznych, z którymi, jak nam się wydaje z punktu widzenia naszej fizjologii, jest ono w bezwzględnej sprzeczności. Jeżeli ma ono zasadniczo na celu schwytywanie energii używalnej, aby ją wydatkować w czynach wybuchowych, to wybiera bezwątpienia w każdym układzie słonecznym i na każdej planecie, podobnie jak na ziemi, środki, najodpowiedniejsze do uzyskania tego wyniku w warunkach, jakie mu są dane. Oto przynajmniej, co mówi rozumowanie przez analogię; kto oznajmia, że życie jest niemożliwe tam, gdzie są mu dane inne warunki, niż na ziemi, ten używa tego rozumowania na wywrót. Naprawdę bowiem, życie jest możliwe wszędzie, gdzie energia schodzi po pochyłości, wskazanej przez prawo Carnota, i gdzie przyczyna, działająca w kierunku odwrotnym, może opóźnić jej schodzenie—to znaczy, bezwątpienia, na wszystkich światach, zawieszonych u wszystkich gwiazd. Idźmy dalej: nie trzeba nawet, aby życie się ześrodkowywało i nabierało ściśłego wyrazu we właściwych ustrojach, to znaczy w ciałach określonych, które dla upływu energii dają kanały gotowe, jakkolwiek elastyczne. Można pomyśleć (choć zupełnie nie można sobie wyobrazić), że energia może być składana na zapas i następnie wydatkowana po liniach zmiennych, przebiegających po przez materję, jeszcze nie ustaloną. Byłoby tam wszystko, co jest dla życia istotne, ponieważ zachodziłoby zawsze powolne nagromadzenie energii i nagle rozprężenie. Między tą życiowością mglistą i rozlewną, a życiowością określoną, jaką my znamy, nie byłoby większej różnicy, niż ta, która w naszym życiu psychologicznem zachodzi między stanem sennego marzenia, a stanem jawy. Taki mógł być stan życia w naszej mgławicy, zanim zgęstnienie materji się dokonało, jeżeli prawdą jest, że życie bierze rozpęd swój właśnie w chwili, gdy na skutek ruchu odwrotnego pojawia się materja mgławicowa.

Łatwo tedy pojąć, że życie mogłoby być przywdziać zupełnie inną postać zewnętrzną i nakreślić formy, nader

odmienne od tych, które u niego znamy. Z innym podłożem chemicznym, w innych warunkach fizycznych, impuls pozostałby ten sam, ale rozszczepiłby się zupełnie odmiennie w ciągu drogi, i naogół inna droga byłaby przebieżona, — może mniej drogi, a może i więcej. W każdym razie z całego szeregu istot żyjących żaden członek nie byłby tem, czem jest. A teraz, czy było konieczne, aby istniał szereg i członki? Czemużby ów rozmach jedyny nie miał zostać nadany jednemu jednemu ciału, któreby się rozwijało nieograniczenie?

To pytanie powstaje, bezwątpienia, gdy się porówna życie do rozmachu. A trzeba je porównać do rozmachu, ponieważ niema obrazu, zaczerpniętego ze świata fizycznego, któryby z większym przybliżeniem mógł dać o niem pojęcie. Ale to jest tylko obraz. Życie w rzeczywistości jest rodzaju psychologicznego, a do istoty psychiczności należy ogarnianie zmieszanej wielości przenikających się nawzajem członków. W przestrzeni, i tylko w przestrzeni, bez żadnej wątpliwości, możliwa jest mnogość rozdzielna: punkt jest bezwzględnie zewnętrzny w stosunku do innego punktu. Ale jedność czysta i pusta spotyka się również tylko w przestrzeni: jest to jedność punktu matematycznego. Oderwana jedność i wielość są, jak kto chce, wyznaczeniami przestrzeni lub kategoriami rozsądku, wobec tego, że przestrzenność i umysłowość są wzorowane na sobie nawzajem. Ale to, co jest psychologicznej natury, nie może przystawać dokładnie do przestrzeni, ani wejść całkowicie w ramy rozsądku. Czy moja osoba w pewnej danej chwili jest jedna, czy wieloraka? Jeżeli uznam ją za jedną, głosy wewnętrzne powstają i protestują, głosy czuć, uczuć, przedstawień, między które moja indywidualność się rozdziela. Ale, jeżeli zrobię ją wyraźnie mnogą, moja świadomość buntuje się równie silnie; twierdzi ona, że moje uczucia, moje uczucia, moje przedstawienia są abstrakcjami, których dokonywam na sobie samym, i że każdy z mych stanów zawiera wszystkie inne. Jestem więc — trzeba przyjąć mowę rozsądku, ponieważ tylko rozsądek posiada mowę—jednością mnogą i mnogością jedną<sup>1)</sup>; ale jedność i mnogość są tylko

<sup>1)</sup> Rozwinęliśmy ten punkt w pracy, zatytułowanej: *Wstęp do metafizyki* (*Revue de métaphysique et de morale*, styczeń 1903, str. 1 do 25,) (*Przyp. autora*).

Polskie tłumaczenie K. Bleszyńskiego, Kraków - Warszawa 1910), *Przyp. tłum.*)

widokami, zdjętymi z mojej osobowości przez rozsądek, który skierowuje na mnie swe kategorie: ja nie wchodzę ani w jedną, ani w drugą, ani w obie razem, jakkolwiek obie w połączeniu mogą dać naśladownictwo przybliżone tego przenikania się wzajemnego i tej ciągłości, jaką znajduję w głębi siebie samego. Takie jest moje życie wewnętrzne, i takie jest również życie wogóle. Jeżeli w swem zetknięciu z materią życie daje się porównać do impulsu lub rozmachu, rozważane samo w sobie jest ono ogromem możliwości, wzajemnem zachodzeniem na siebie tysiąca tysięcy dążeń, które będą jednak „tysiącami tysięcy” dopiero wtedy, gdy się uzewnętrzną w stosunku do siebie nawzajem, to znaczy, gdy się staną przestrzennymi. Zetknięcie z materią rozstrzyga o tem rozłączeniu. Materia rozdziela rzeczywiście to, co było mnogie tylko w możliwości, i w tem znaczeniu indywidualizacja jest w części dziełem materii, w części skutkiem tego, co życie nosi w sobie. Tak właśnie o uczuciu poetyckiem, uzewnętrzniającem się w strofach rozdzielnych, w wierszach rozdzielnych, w wyrazach rozdzielnych, można będzie powiedzieć, że zawierało ono tę mnogość elementów wyosobnionych, a że jednak stwarza ją materialność mowy.

Ale po przez wyrazy, wiersze i strofy przebiega natchnienie proste, będące całym poematem. Podobnie też między rozdzielonymi osobnikami życie krąży jeszcze; wszędzie dążność do wyosobnienia jest zwalczana i jednocześnie znajduje swe zakończenie w przeciwnej i dopełniającej dążności do zespolenia, jak gdyby mnoga jedność życia, pociągana w kierunku mnogości, czyniła tem większy wysiłek, aby się skupić w sobie. Skoro tylko jakaś część się oddzieliła, natychmiast dąży ona do zjednoczenia się, jeżeli nie z całą resztą, to przynajmniej z tem, co jest jej najbliższe. Stąd w całej dziedzinie życia waha się pomiędzy wyosobnieniem i zespoleniem. Osobniki kojarzą się ze sobą, tworząc społeczeństwo, ale społeczeństwo, zaledwie się ukształtowało, już chciałoby zlać w nowy organizm skojarzone osobniki. aby się stać samo osobnikiem, któryby mógł z kolei stanowić część nierozłączną nowego zespolenia. Na najniższym szczeblu drabiny ustrojów znajdujemy już prawdziwe stowarzyszenia, kolonie drobnoustrojowe, a w tych stowarzyszeniach, jeśli wierzyć jednej z nowszych prac, dążność do indywiduali-

zacyi przez utworzenie jądra.<sup>1)</sup> Ta sama dążność odnajduje się na wyższym szczeblu, u tych Protophyta, które, skoro już wyszły z komórki macierzystej drogą podziału, pozostają złączone ze sobą przez substancję galaretowatą, otaczającą ich powierzchnię, jak również u tych pierwotniaków, które zaczynają od splatania swych nibynózek, a kończą na złączeniu się. Znana jest teoria powstawania ustrojów wyższych, zwana „kolonialną“. Pierwotniaki o jednej jedynej komórce miały utworzyć, drogą skojarzenia się, pewne skupienia, które, z kolei zbliżając się do siebie, dały w rezultacie skupień: tym sposobem ustroje coraz bardziej złożone, a także coraz bardziej zróżniczkowane, narodziły się z zespolenia ustrojów, zaledwie zróżniczkowanych i elementarnych.<sup>2)</sup> W tej skrajnej postaci twierdzenie wywołało poważne zarzuty; coraz bardziej zdaje się utwierdzać przekonanie, że polizoizm jest faktem wyjątkowym i anormalnym.<sup>3)</sup> Ale prawdą jest jednak, że dzieje się tak, jak gdyby każdy ustroj wyższy narodził się z zespolenia komórek, które podzieliły pracę między sobą. Bardzo prawdopodobnie nie komórki utworzyły osobnika drogą zespolenia, lecz raczej osobnik utworzył komórki drogą rozdziału<sup>4)</sup>. Ale już to samo objawia nam wpływ formy społecznej w powstawaniu osobnika, jak gdyby ten ostatni mógł się rozwijać tylko pod warunkiem rozszczepienia swej substancji na elementy, mające same pozór osobniczości i połączone między sobą przez pozór społeczności. Liczne są wypadki, w których przyroda zdaje się wahać pomiędzy temi dwiema formami, i zapytywać się, czy ma utworzyć społeczeństwo, czy osobnika; wystarcza wówczas najlżejszy impuls, aby przechylić szalę na jedną lub drugą stronę. Jeżeli się weźmie wymoczek o dość znacznej objętości, np. Stentora, i przecnie go na dwie połowy, z których każda zawiera jądro,—

---

<sup>1)</sup> Serkowski, rozprawa (po rosyjsku) rozpatrzona w *Année biologique*, 1898, str. 317.

<sup>2)</sup> Ed. Perrier, *Les colonies animales*, Paryż, 1897 (2-e wyd.).

<sup>3)</sup> Delage, *L'hérédité*, 2-e wyd., Paryż, 1903, str. 97. Por. tego samego autora. *La conception polyzoïque des êtres* (*Revue scientifique*, 1896, str. 641—653).

<sup>4)</sup> To jest teoria, broniona przez Kunstlera, Delage'a, Sedgwicka, Labbé'a i t. d. Można znaleźć jej rozwinięcie, ze wskazówkami bibliograficznymi, w dziele Busquet'a. *Les êtres vivants*. Paryż, 1899.

każda z dwóch połówek regeneruje Stentora niezależnie; ale jeżeli się dokona podziału niezupełnie, pozostawiając między dwiema połówkami łącznik protoplazmiczny, widzi się, jak wykonywują one, każda ze swej strony, ruchy doskonale współcenne, tak, że dość tutaj nici zachowanej lub przeciętej, aby życie przybrało formę społeczną lub formę osobniczą. Tak więc w ustrojach pierwotnych, utworzonych z jednej jedynej komórki, stwierdzamy już, że pozorna osobniczość całości jest złożona z *nieokreślonej* liczby osobniczości potencjalnych, potencjalnie stowarzyszonych. Ale od dołu do góry w szeregu istot żyjących objawia się to samo prawo. I to właśnie wyrażamy, mówiąc, że jedność i mnogość są kategoriami materii bezwładnej, że *rozmach życia* nie jest ani czystą jednością, ani czystą mnogością, i że, jeśli nawet materia, której się udziela, daje mu pole do wyboru jednej lub drugiej, jego wybór nie będzie nigdy ostateczny; będzie on przeskakiwał nieokreślenie od jednej do drugiej. Ewolucja życia w podwójnym kierunku osobniczości i stowarzyszenia nie ma więc nic przygodnego. Wynika ona z samej istoty życia.

Istotny również jest pochod ku refleksji. Jeżeli nasze analizy są ścisłe, to właśnie świadomość, albo lepiej nadświadomość, znajduje się u początku życia. Świadomością lub nadświadomością jest owa rasa, której resztki zagasłe spadają w postaci materii; świadomością jeszcze jest to, co pozostaje z samej rasy, przechodzi po przez resztki i oświeśla je, tworząc ustroje. Ale ta świadomość, będąca *wymaganiem twórczości*, objawia się sama sobie tylko tam, gdzie twórczość jest możliwa. Zасыpia ona, gdy życie jest skazane na automatyzm; budzi się, skoro tylko się odradza możliwość wyboru. Dlatego też w ustrojach, pozbawionych układu nerwowego, zmienia się ona zależnie od władzy miejscowości i przekształcania, jaką organizm rozporządza. A u zwierząt o układzie nerwowym znajduje się ona w prostym stosunku do złożoności tego rozstaju, gdzie się krzyżują drogi, zwane uczuciwami, i drogi ruchowe, to znaczy mózgu. Jak należy rozumieć tę łączność między ustrojem, a świadomością?

Nie będziemy tu kładli nacisku na punkt, któryśmy pogłębili w poprzednich pracach. Ograniczmy się do przypomnienia, że teoria, według której świadomość ma być przywiązana np. do pewnych neuronów i wydziela

się z ich działania, jak fosforescencya, może być przyjęta przez uczonego dla szczegółowych analiz; jest to wygodny sposób wyrażania się. Ale nie jest to nic innego. W rzeczywistości istota żyjąca jest ogniskiem działalności. Przedstawia ona pewną sumę przygodności, wprowadzającą się w świat, to znaczy pewną ilość działalności możliwej,—ilość zmienną zależnie od osobników, a zwłaszcza od gatunków. Układ nerwowy zwierzęcia zakreśla te giętkie linie, po których przebiegać będzie jego działalność (jakkolwiek energia potencjalna, która będzie uwalniana, nagromadza się raczej w mięśniach, niż w samym układzie nerwowym); jego ośrodki nerwowe wskazują, przez swój rozwój i swe upostaciowanie, na mniej lub więcej szeroki wybór, który będzie on miał pomiędzy czynami, mniej lub więcej licznymi i złożonymi. Otóż, ponieważ przebudzenie się świadomości u istoty żyjącej jest tem zupełniejsze, im szersza możność wyboru jest jej pozostawiona i im znaczniejsza suma działalności przypadła jej w udziale, jasnym jest, że rozwój świadomości będzie się wydawał zależny od rozwoju ośrodków nerwowych. Z drugiej strony, ponieważ każdy stan świadomości jest z pewnej strony zapytaniem, postawionem działalności ruchowej, a nawet początkiem odpowiedzi, niema faktu psychologicznego, któryby nie wymagał wejścia w grę mechanizmów kory mózgowej. Wszystko będzie się więc napozór działo tak, jak gdyby świadomość wytryskała z mózgu, i jak gdyby działalność świadoma w szczegółach wzorowała się na działalności mózgowej. W rzeczywistości, świadomość nie wytryska z mózgu; ale mózg i świadomość odpowiadają sobie, ponieważ oboje jednocześnie, pierwszy przez złożoność swej budowy, a druga przez intensywność swego rozbudzenia, są miarą ilości *wyboru*, jaką istota żyjąca rozporządza.

Właśnie dlatego, że stan mózgowy wyraża poprostu to, co w odpowiednim stanie psychologicznym jest rodzącą się działalnością, stan psychologiczny mówi więcej, niż stan mózgowy. Świadomość istoty żyjącej, jak usiłowaliśmy tego dowieść gdzieindziej, jest w łączności z jego mózgiem, w tem samym znaczeniu, w jakim nóż spiczasty jest w łączności ze swym ostrym końcem: mózg jest ostrym końcem, którym świadomość wbija się w ścisłą tkankę wydarzeń, ale tak samo nie jest współrozciągły ze świadomością, jak ostry koniec nie jest współrozciągły z nożem. Tak więc stąd, że takie dwa mózgi, jak

małpy i człowieka, są do siebie bardzo podobne, nie można wnioskować, że odpowiadające im świadomości dają się ze sobą porównać lub są współwymiernie.

Ale są one może mniej do siebie podobne, niż się przypuszcza. Każdego uderzyć musi ten fakt, że człowiek jest zdolny do nauczenia się jakiegobądź ćwiczenia, do wyrobienia jakiegobądź przedmiotu, słowem, do nabycia jakiegobądź przyzwyczajenia ruchowego, podczas gdy zdolność kombinowania ruchów nowych jest ściśle ograniczona u najlepiej obdarzonego zwierzęcia, nawet u małpy. W tem jest charakterystyka mózgowia człowieka. Mózg ludzki jest na to przeznaczony, jak wszelki mózg, aby nastawiać mechanizmy ruchowe i aby pozwalać nam wybrać pomiędzy nimi w jakiegokolwiek chwili ten, który w ruch wprowadzimy drogą zwolnienia. Ale różni on się od innych mózgów tem, że ilość mechanizmów, które może nastawić, a więc ilość zwolnień, które daje nam do wyboru, jest nieokreślona. Otóż między ograniczonością, a nieograniczonością jest ta sama odległość, co między czemś zamkniętem, a otwartem. To nie jest różnica stopnia, lecz różnica istoty.

Stąd wynika, że skrajną jest również różnica pomiędzy świadomością zwierzęcia, nawet najinteligentniejszego, a świadomością ludzką. Świadomość bowiem odpowiada dokładnie władzy wyboru, jaką istota żyjąca rozporządza; jest współwymierna z obwódką działalności możliwej, otaczającej działalność rzeczywistą; świadomość jest synonimem wynalazczości i wolności. Otóż u zwierzęcia wynalazek jest zawsze tylko wariantem na temat rutyny. Zamknięte w przyzwyczajeniach gatunku, dochodzi ono bezwątpienia do ich rozszerzenia przez swą indywidualną inicjatywę, ale unika automatyzmu tylko na chwilę, właśnie na tak długo, aby przez ten czas stworzyć nowy automatyzm; drzwi więzienia jego zamykają się natychmiast po otwarciu; ciągnąc za swój łańcuch, zdoła go tylko wydłużyć. U człowieka świadomość zrywa łańcuch. U człowieka, i tylko u człowieka, uwalnia się. Całe dzieje życia dotychczas były dziejami wysiłku świadomości, aby podnieść materję, oraz mniej lub więcej zupełnego przygnięcia świadomości przez materję, która znów na nią opadała. Przedsięwzięcie było paradoksalne — jeżeli wogóle można tu mówić inaczej, niż w przenośni, o przedsięwzięciu i o wysiłku. Chodziło o to, aby z materji, która jest koniecznością samą, stwo-

ryć narzędzie wolności, aby wyrobić mechanikę, któraby odniosła tryumf nad mechanizmem, aby użyć determinizmu przyrody do przejścia po przez oka sieci, którą on rozciągnął. Ale wszędzie, oprócz u człowieka, świadomość dała się uchwycić w sieć, przez której oka przejść chciała. Pozostała w niewoli mechanizmów, które nastawiła. Automatyzm, który chciała pociągnąć w kierunku wolności, okręca się dokoła niej i ciągnie za sobą. Nie ma ona siły, aby się od niego uwolnić, ponieważ energia, której zapas zebrała dla czynów, zużywa się prawie całkowicie na utrzymanie równowagi nieskończenie subtelnej, zasadniczo niestałej, do której doprowadziła materię. Ale człowiek nie tylko utrzymuje swą maszynę; udaje mu się posługiwać nią, jak mu się podoba. Zawdzięcza to bezwzględności wyższości swego mózgu, który mu pozwala budować nieograniczoną ilość mechanizmów ruchowych, przeciwstawiać bez przerwy nowe przyzwyczajenia dawnym i panować nad automatyzmem, wytwarzając w nim rozłam i walkę wewnętrzną. Zawdzięcza to swej mowie, dostarczającej świadomości ciała niematerialnego, w które wcielić się może, i uwalniającej ją tym sposobem od potrzeby osiadania wyłącznie na ciałach materialnych, których prąd porwałby ją najprzód, a potem pochłoniął. Zawdzięcza to życiu społecznemu, które nagromadza i przechowuje wysiłki, jak mowa nagromadza myśl, ustala tym sposobem poziom przeciętny, do którego osobniki muszą się wnieść odrazu, i przez to początkowe pobudzenie nie pozwala miernym zasnąć, popycha najlepszych do wznoszenia się wyżej. Ale nasz mózg, nasze społeczeństwo i nasza mowa są tylko znakami zewnętrznymi i różnorodnymi jednej i tej samej wyższości wewnętrznej. Mówią one, każde na swój sposób, o jedynym, wyjątkowym powodzeniu, jakie życie odniosło w pewnej danej chwili swej ewolucyi. Wyrażają różnicę istoty, a nie tylko stopnia, dzielącą człowieka od reszty zwierzęcości. Pozwalają nam odgadnąć, że, jeśli w końcu szerokiego tramplinu, na którym życie wzięło rozpęd, wszystkie inne gatunki cofnęły się, znajdując, że sznur przeciągnięty zbyt wysoko, jeden tylko człowiek przeskoczył przeszkodę.

W tem to znaczeniu zupełnie swoistem człowiek jest „meta” i „celem” ewolucyi. Życie, jak powiedzieliśmy, przekracza celowość, zarówno jak inne kategorie. Jest ono zasadniczo prądem, puszczone po przez materję

i wydobywającym z niej to, co może. Nie było więc, ściśle mówiąc, ani projektu, ani planu. Z drugiej strony jest aż nazbyt oczywiste, że reszta przyrody nie została podporządkowana człowiekowi: walczyliśmy, jak inne gatunki, walczyliśmy przeciwko innym gatunkom. Słowem gdyby ewolucja życia natknęła się była na inne przeszkody po drodze, gdyby przez to prąd życia został rozdzielony inaczej, byłibyśmy fizycznie i moralnie dość odmienni od tego, czym jesteśmy. Z tych różnych względów niesłusznym byłoby zapatrywanie, że ludzkość, taka, jaką mamy przed oczyma, była z góry ukształtowana w ruchu ewolucyjnym. Nie można nawet powiedzieć, aby była punktem dojścia ewolucji całej, gdyż ewolucja dokonała się na kilku liniach rozbieżnych, i jeżeli gatunek ludzki jest na końcu jednej z nich, inne jeszcze linie zostały przebieżone, z innymi gatunkami na końcu. W zupełnie odmiennym znaczeniu uważamy ludzkość za rację bytu ewolucji.

Z naszego punktu widzenia życie przedstawia się w swej całości, jako fala olbrzymia, która rozszerza się, począwszy od pewnego ośrodka, a która na całym niemal swym obwodzie zatrzymuje się i obraca w ruch wahadłowy na miejscu: w jednym jedynym punkcie przeszkoda została obalona, impuls przeszedł swobodnie. Tej swobody wyrazem jest forma ludzka. Wszędzie indziej, prócz u człowieka, świadomość została przyparta do muru; u samego tylko człowieka poszła dalej swoją drogą. Człowiek przedłużył więc nieograniczenie ruch życiowy, jakkolwiek nie pociąga ze sobą wszystkiego, co życie w sobie niosło. Po innych liniach ewolucji szły inne dążności, w życiu niegdyś zawarte, a z których człowiek bezwątpienia coś zachował, skoro wszystko przenika się nawzajem, ale zachował niewiele. *Wszystko dzieje się tak, jak gdyby jakaś istota niezdecydowana i mglista, którą można nazywać, jak się chce, człowiekiem lub nadczłowiekiem, usiłowała się urzeczywistnić i doszła do tego jedynie tak, że część siebie samej pozostawiła po drodze.* Te odpadki wyobrażone są przez resztę świata zwierzęcego, a nawet przez świat roślinny, przynajmniej przez to, co w nich jest pozytywnego, wznoszącego się ponad przypadki ewolucji.

Z tego punktu widzenia szczególnie zacierają się niezgodności, których widowisko daje nam przyroda. Całość świata organicznego staje się jak gdyby glebą, na

której wyrosnąć musiał albo człowiek sam, albo jakaś istota, któraby była do niego moralnie podobna. Zwierzęta, choćby najbardziej oddalone, najbardziej wrogie naszemu gatunkowi, były pomimo to pożytecznymi towarzyszami drogi, na których świadomość złożyła to, co wlokła ze sobą, a co jej zawadzało; pozwoliły jej one wznieść się wraz z człowiekiem na wyżyny, z których widzi otwierającą się znowu przed sobą nieograniczony widnokrąg.

Coprawda, nie tylko zawadzający ciężar zostawiła ona po drodze. Musiała zrzec się również dóbr cennych. Świadomość u człowieka jest przedewszystkiem umysłem. Mogłaby, powinnyby, o ile się zdaje, być również intuicyą. Intuicya i umysł przedstawiają dwa przeciwne kierunki pracy świadomej: intuicya idzie w kierunku życia samego, umysł idzie w kierunku odwrotnym, i tym sposobem okazuje się z przyrodzenia dostosowanym do ruchu materji. Ludzkością zupełną i doskonałą byłaby taka, w którejby obie te formy działalności świadomej osiągnęły pełny swój rozwój. Pomiedzy tą ludzkością, a naszą można pomyśleć zresztą wiele możliwych szczebli pośrednich, odpowiadających wszystkim wyobraźalnemu stopniom umysłu i intuicyi. Tu znajduje się udział przygodności w budowie duchowej naszego gatunku. Ewolucya inna mogłaby być doprowadzić do innej ludzkości, albo jeszcze bardziej inteligentnej, albo bardziej intuicyjnej. Faktycznie w ludzkości, której częścią jesteśmy, intuicya jest prawie zupełnie poświęcona umysłowi. Wydaje się, że świadomość, dla zawładnięcia materją i dla owdzielenia sama sobą, wyczerpać musiała najlepsze swe siły. To zawładnięcie, w tych swoistych warunkach, w których się dokonało, wymagało, aby świadomość dostosowała się do przyzwyczajzeń materji i ześrodkowała na nich całą swą uwagę, słowem, aby przybrała w szczególności oznaczoną postać umysłu. Intuicya istnieje jednakże, ale niewyraźna, a zwłaszcza przerywana. Jest to lampa niemal zagasła, która ożywia się tylko od czasu do czasu, na kilka mgnień zaledwie. Ale ożywia się, ogółem wzięwszy, tam, gdzie interes życiowy wchodzi w grę. Na naszą osobowość, na naszą wolność, na miejsce, jakie zajmujemy w całokształcie przyrody, na nasze pochodzenie, a może też na nasze przeznaczenie, rzuca ona światło drzące i słabe, ale pomimo to przenikające mrok tej nocy, w której nas zostawia umysł.

Temi intuicyami rozwiewnemi, oświetlającemi swój

przedmiot tylko od czasu do czasu, o władnąc powinna filozofia, przede wszystkim aby je podtrzymać, następnie zaś aby je rozszerzyć i pogodzić tym sposobem pomiędzy sobą. Im bardziej postępuje ona w tej pracy, tem wyraźniej zauważa, że intuicya jest duchem samym i w pewnem znaczeniu życiem samem: umysł wydziela się z niej w przebiegu, naśladującym ten, który zrodził materję. Tak objawia się jedność życia umysłowego. Poznaje się ją tylko wtedy, gdy się zajmie stanowisko w intuicyi, aby stamtąd przejść do umysłu, od umysłu bowiem nigdy się nie przejdzie do intuicyi.

Filozofia wprowadza nas tym sposobem w życie duchowe. A pokazuje nam jednocześnie stosunek życia duchowego do życia cielesnego. Głównym błędem doktryn spirytualistycznych było to, że sądziły one, iż, odosabiając życie duchowe od wszystkiego poza niem, zawieszając je w przestrzeni możliwie jaknajwyżej ponad ziemią, zabezpieczają je od wszelkiej napaści: jak gdyby nie narażały go tym sposobem poprostu na to, że zostanie wzięte za wynik złudzenia wzrokowego! Zapewne, mają one słusność, że słuchają świadomości, gdy świadomość potwierdza wolność ludzką; — ale istnieje umysł, który mówi, że przyczyna wyznacza swój skutek, że to samo warunkuje to samo, że wszystko się powtarza i wszystko jest dane. Mają słusność, że wierzą w bezwzględną realność osoby i w jej niezależność w stosunku do materji; — ale istnieje nauka, która pokazuje łączność życia świadomego i działalności mózgowej. Mają słusność, że przypisują człowiekowi miejsce uprzywilejowane w przyrodzie, że odległość pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem uważają za nieskończoną; — ale istnieje historia życia, która ukazuje nam genezę gatunków drogą stopniowego przekształcania, i zdaje się tym sposobem włączać człowieka do świata zwierzęcego. Gdy potężny instynkt głosi prawdopodobne życie osobowości po śmierci, — mają słusność, że na głos jego nie zamykają uszu; — ale, jeżeli istnieją tym sposobem „dusze”, zdolne do życia niezależnego, skąd pochodzą one? kiedy, jak, dla czego wchodzą w to ciało, które w naszych oczach wychodzi poprostu z komórki mieszanej, zapożyczoney z ciała obojga rodziców? Wszystkie te pytania pozostaną bez odpowiedzi, filozofia intuicyi będzie zaprzeczeniem nauki, prędzej czy później zostanie zmieciona przez naukę, jeżeli się nie zgodzi na to, aby życie ciała wi-

dzieć tam, gdzie jest rzeczywiście, na drodze, prowadzącej do życia ducha. Ale wtedy nie będzie już miała do czynienia z takimi lub innymi oznaczonymi istotami żyjącymi. Życie całe, począwszy od pierwotnego impulsu, który je pchnął w świat, przedstawi się, jako wznosząca się fala, której się przeciwstawia opadający ruch materji. Na przeważnej części powierzchni tej fali, na różnych wysokościach, prąd został przez materję zmieniony w wirowanie na miejscu. W jednym jedynym punkcie przechodzi swobodnie, porywając ze sobą przeszkodę, która obciąży jego bieg, ale go nie powstrzyma. W tym punkcie jest ludzkość: to jest nasze uprzywilejowane położenie. Z drugiej strony, ta wznosząca się fala jest świadomością i, jak wszelka świadomość, obejmuje niezliczone możliwości, które się nawzajem przenikają, do których nie stosuje się tedy ani kategoria jedności, ani kategoria wielości, przeznaczone dla materji martwej. Tylko materja, którą fala unosi z sobą i w której otwory się wdziera, może ją podzielić na odrębne indywidualności. Prąd więc przechodzi, przebiegając ludzkie pokolenia, dzieląc się na osobniki: ten podział był w nim niewyraźnie zarysowany, ale nie uwydatniłby się bez materji. Tak tworzą się bez przerwy dusze, które jednak w pewnym znaczeniu przedistniały. Nie są one niczem innym, jak strumykami, na które rozdziela się wielka rzeka życia, płynąca po przez ciała ludzkości. Ruch prądu odróżnia się od tego, przez co przechodzi, jakkolwiek jego wygięcia przejmuje z konieczności. Świadomość odróżnia się od ustroju, który ożywia, jakkolwiek podlega pewnym jego przypadłościom. Ponieważ czyny możliwe, których zarys zawiera pewien stan świadomości, otrzymują w każdej chwili w ośrodkach nerwowych początek urzeczywistnienia, więc mózg podkreśla w każdej chwili rozczłonkowania ruchowe stanu świadomości: ale do tego ogranicza się zależność wzajemna świadomości i mózgu; los świadomości nie jest wskutek tego związany z losem materji mózgowej. A wreszcie świadomość jest zasadniczo wolna, — jest wolnością samą: ale nie może przejść po przez materję, nie osiadając na niej, nie przystosowując się do niej. To przystosowanie jest tem, co się nazywa umysłowością; a umysł, odwracając się ku świadomości działającej, to znaczy wolnej, zmusza ją naturalnie do wejścia w te ramy, w które przywykł wprowadzać materję. Postrzegać więc będzie zawsze wol-

ność w postaci konieczności; zawsze pomijać będzie tę część nowości lub twórczości, jaka się zawiera w czynnie wolnym, zawsze zastępować będzie sam czyn przez naśladownictwo sztuczne, przybliżone, osiągnięte za pomocą zestawienia dawnego z dawnym i tego samego z tem samym. Tak więc w oczach tej filozofii, która czyni wysiłek, aby umysł wchłonąć z powrotem w intuicyę, wiele trudności rozwiewa się lub zmniejsza. Ale taka teoria nie tylko ułatwia rozmyślanie. Daje nam ona także siły do działania i życia. Dzięki niej bowiem nie czujemy się już odosobnieni wśród ludzkości, ludzkość nie wydaje nam się również odosobnioną w przyrodzie, nad którą panuje. Jak najmniejszy pyłek jest związany z całym naszym układem słonecznym, porwany wraz z nim w tym niepodzielnym ruchu zstępnym, który jest materialnością samą, tak też wszystkie istoty ustrojowe, od najniższej do najwyższej, od pierwszych początków życia aż do czasu, w którym my jesteśmy, we wszystkich miejscach i we wszystkich czasach tylko uzmysławiają oczom jeden impuls jedyny, idący w kierunku odwrotnym do ruchu materji, i sam w sobie niepodzielny. Wszystkie istoty żyjące łączą się, i wszystkie ulegają temu samemu przepotężnemu porywowi. Zwierzę wzięło roślinę za punkt oparcia, człowiek jedzie na zwierzęcości, a ludzkość cała, w przestrzeni i w czasie, jest jedną armią olbrzymią, galopującą obok każdego z nas, przed nami i poza nami, w szarży porywającej, zdolnej do zwalenia wszelkiego oporu i do przebycia niezliczonych przeszkód, może nawet śmierci.

---

## ROZDZIAŁ CZWARTY.

### KINEMATOGRAFICZNY MECHANIZM MYŚLENIA<sup>1)</sup> I ZŁUDZENIE MECHANISTYCZNE.—RZUT OKA NA HISTORIĘ SYSTEMÓW.—RZECZYWISTE STAWIANIE SIĘ I FAŁSZYWY EWOLUCYONIZM.

Pozostaje nam rozważyć same w sobie dwa złudzenia teoretyczne, które stale spotykaliśmy na naszej drodze, a których dotychczas rozpatrywaliśmy raczej wyniki, niż zasadę. To będzie przedmiotem niniejszego rozdziału. Dostarczy nam on sposobności do usunięcia pewnych zarzutów, do rozproszenia pewnych nieporozumień, a zwłaszcza do ściślejszego określenia, w przeciwstawieniu do innych, tej filozofii, która w trwaniu widzi sam materiał rzeczywistości.

Materya czy duch, — rzeczywistość objawiła nam się, jako wiekuiste stawianie się. Tworzy się ona i rozkłada, ale nie jest nigdy czemś gotowem. Oto intuicya, którą zdobywamy o duchu, gdy usuwamy zasłonę, dzielącą nas od naszej świadomości. To samo ukazałby nam w materyi umysł, a nawet zmysły, gdyby uzyskały bezpośrednie i bezinteresowne jej przedstawienie. Ale umysł,

---

<sup>1)</sup> Część niniejszego rozdziału, która zajmuje się historią systemów, a w szczególności filozofią grecką, jest tylko nader zwięzłym streszczeniem poglądów, które obszernie rozwinięliśmy, od roku 1900 do 1904, w naszych wykładach w *Collège de France*, a zwłaszcza w szeregu wykładów o *Historji pojęcia czasu* (1902 — 1903). Porównywaliśmy tam mechanizm myśli pojęciowej z mechanizmem *kinematografu*. Sądzimy, że możemy tutaj wznowić to porównanie.

zajęty przede wszystkim potrzebami działalności, tak samo, jak zmysły, ogranicza się do zdejmowania od czasu do czasu, ze stawania się materii, widoków momentalnych, a przez to samo nieruchomych. Świadomość, dostosowując się z kolei do umysłu, w życiu wewnętrznym patrzy jedynie na to, co już utworzone, i tylko niewyraźnie czuje, jak się to życie tworzy. Tym sposobem wydzielają się z trwania chwile, które nas interesują, i któreśmy podjęli wzdłuż jego przebiegu. Zatrzymujemy tylko te chwile. I czyniąc tak, mamy słuszność, dopóki sprawa dotyczy samej tylko działalności. Ale jeśli, rozmyślając nad naturą rzeczywistości, wciąż jeszcze patrzymy na nią tak, jak nasz interes praktyczny tego wymagał, wtedy stajemy się niezdolni do widzenia prawdziwej ewolucji, bezwzględnego stawania się. W stawaniu się dostrzegamy tylko stany, w trwaniu tylko chwile, a nawet wtedy, gdy mówimy o trwaniu i o stawaniu się, myślimy o czym innym. To jest najbardziej uderzające z tych dwóch złudzeń, które chcemy rozpatrzyć. Polega ono na mniemaniu, że można myśleć niestałość za pośrednictwem stałości, ruchomość za pomocą nieruchomości.

Drugie złudzenie jest blisko spokrewnione z pierwszym. Ma to samo źródło. Pochodzi również stąd, że przenosimy na rozmyślanie sposób postępowania, stworzony dla praktyki. Każda działalność ma na celu osiągnięcie przedmiotu, którego brak jest odczuwany, lub stworzenie czegoś, co nie istnieje jeszcze. W tem bardzo szczególnem znaczeniu zapełnia ona pewną pustkę i idzie od pustki do pełni, od nieobecności do obecności, od niereczywistości do rzeczywistości. Niereczywistość, o którą tu chodzi, jest zresztą czysto względna w odniesieniu do kierunku, w którym poszła nasza uwaga, jesteśmy bowiem pogrążeni w rzeczywistościach i nie możemy z nich wyjść; a tylko, jeżeli rzeczywistość obecna nie jest tą, którejśmy szukali, mówimy o *nieobecności* drugiej tam, gdzie stwierdzamy *obecność* pierwszej. Wyrażamy tym sposobem to, co mamy, w zależności od tego, co chcielibyśmy otrzymać. Nic bardziej uprawnionego w dziedzinie czynu. Ale dobrowolnie czy mimowoli zachowujemy ten sposób mówienia, a także myślenia, gdy rozmyślamy nad naturą rzeczy niezależnie od praktycznego znaczenia, jakie mają one dla nas. Tak rodzi się drugie z owych złudzeń, na które wskazaliśmy, — to, które

najprzód pogłębimy. Wynika ono tak samo, jak pierwsze, z przyzwyczajzeń statycznych, których nasz umysł nabiera, gdy przygotowuje nasze działanie na rzeczy. Jak przechodzimy przez nieruchomość, aby dojść do ruchomości, tak samo posługujemy się pustką, aby myśleć pełnię.

Znaleźliśmy już to złudzenie na naszej drodze, gdy przystępowaliśmy do zasadniczego problemu poznania. Zagadnienie, jak mówiliśmy, polega na tem, dlaczego w rzeczach istnieje porządek, nie zaś nieporządek. Ale to zagadnienie znaczy coś tylko wtedy, jeśli się przypuści, że nieporządek, pojęty jako brak porządku, jest możliwy, albo daje się wyobrazić, albo wreszcie pomyśleć. Otóż rzeczywistym jest tylko porządek; ale ponieważ porządek może przybrać dwie postaci, i ponieważ obecność jednej polega, jeśli się chce, na nieobecności drugiej, mówimy o nieporządku zawsze, gdy jesteśmy wobec tego z dwóch porządków, któregośmy nie szukali. Pojęcie nieporządku jest więc czysto praktyczne. Odpowiada ono pewnemu zawodowi pewnego oczekiwania, i nie oznacza braku wszelkiego porządku, lecz poprostu obecność takiego porządku, który nie posiada aktualnego interesu. Jeżeli zaś spróbujemy zaprzeczyć porządek zupełnie, bezwzględnie, spostrzegamy, że przeskakujemy nieograniczenie od jednego rodzaju porządku do drugiego, i że domniemane usunięcie jednego i drugiego zawiera już obecność obu. A wreszcie, jeśli to pominiemy, jeśli dobrowolnie zamkniemy oczy na ten ruch ducha i na wszystko, co on przypuszczać może, nie mamy już do czynienia z pojęciem, i z nieporządku zostaje tylko słowo. Tak więc zagadnienie poznania wikła się, i może staje się nierozwiązalnym, na skutek tej myśli, że porządek zapełnia pustkę, i że jego obecność rzeczywista dołącza się do jego nieobecności możliwej. Idziemy od nieobecności do obecności, od pustki do pełni, w myśl zasadniczego złudzenia naszego rozsądku. Oto błąd, którego jeden wynik wskazaliśmy w ostatnim naszym rozdziale. Jak tam napomknęliśmy, ostatecznie przeżyjemy ten błąd dopiero wtedy, gdy się z nim weźmiemy za bary. Musimy mu spojrzeć oko w oko, samemu w sobie, przyjrzeć się temu zasadniczo fałszywemu pojmowaniu przeczenia, pustki i nicości, które on zawiera <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Analiza pojęcia nicości, którą tu podajemy, (str. 235 do 252) pojawiła się już w *Revue philosophique* (listopad 1906).

Filozofowie nie zajmowali się wcale pojęciem nicości. A jednak jest ono często sprężyną ukrytą, niewidzialną pobudką myśli filozoficznej. Od chwili pierwszego przebudzenia się refleksyi, to pojęcie pcha naprzód, prosto pod spojrzenie świadomości, problematy dręczące, zagadnienia, w które nie można długo patrzeć bez zawrotu głowy. Załedwie zacząłem filozofować, pytam już siebie, dlaczego istnieję, a gdy sobie zdałem sprawę z łączności, jaka mnie wiąże z resztą wszechświata, trudność jest tylko dalej odsunięta, chcę wiedzieć, czemu wszechświat istnieje; jeżeli zaś nawiążę wszechświat do jakiejś Zasady immanentnej lub transcendentnej, która go podtrzymuje albo tworzy, moja myśl spoczywa w tej zasadzie tylko na kilka mgnień; ten sam problemat staje, tym razem w całym swym zakresie i w swej ogólności: skąd to pochodzi, jak to zrozumieć, że cośkolwiek istnieje? Nawet tutaj, w niniejszej pracy, gdy materya została określona przez rodzaj ruchu zstępnego, ten ruch zstępny przez przerwę ruchu wstępującego, a sam ten ruch wstępujący przez wzrastanie, słowem, gdy Zasada twórczości została włożona w głąb rzeczy, to samo pytanie powstaje: jak, dlaczego ta zasada istnieje raczej, niżli nic?

A teraz, jeśli usunę te pytania, aby dojść do tego, co się kryje za niemi, oto co znajduję. Istnienie przedstawia mi się, jako zwycięstwo nad nicością. Mówię sobie, że mogłoby, że powinnyby nawet nic nie istnieć, i dziwię się wówczas, że cośkolwiek istnieje. Albo też wyobrażam sobie całą rzeczywistość rozciągniętą na nicości, jak gdyby na dywanie: nicość była wprzódy, i był przyszedł na dodatek. Albo jeszcze, jeśli coś zawsze istniało, nicość zawsze musiała mu służyć za podłoże lub pomieszczenie, a więc odwiecznie jest od niego wcześniejsza. Choćby nawet naczynie zawsze było pełne, wypełniający je płyn w każdym razie zajmuje pewną pustkę. Podobnie też był mógł być zawsze istnieć; nicość jednak, zapełniona i jak gdyby zatkana przezeń, poprzedza go w każdym razie, jeżeli nie w rzeczy samej, to przynajmniej z prawa. Słowem, nie mogę się pozbyć tej myśli, że pełnia jest jak gdyby haftem na kanwie pustki, że był jest dodany do nicości, i że w wyobrażeniu „niczego” jest *mniej*, aniżeli w wyobrażeniu „czegoś”. Stał cała tajemnica.

Trzeba, aby ta tajemnica została wyświetlona. Trzeba tego przedewszystkiem, jeżeli się wkłada w głąb rze-

czy trwanie i wolny wybór. Pogarda metafizyki bowiem dla wszelkiej rzeczywistości, która trwa, pochodzi właśnie stąd, że ta metafizyka dochodzi do istnienia tylko przechodząc po przez „nicość”, i stąd, że istnienie, które trwa, nie wydaje jej się dość silnem, aby zwyciężyć nieistnienie i postawić samo siebie. Z tego przede wszystkim względu skłania się ona do nadania bytowi rzeczywistemu istnienia *logicznego*, nie zaś psychologicznego lub fizycznego. Taka jest bowiem natura istnienia czysto logicznego, że zdaje się ono wystarczać samo sobie, i stawiać siebie przez sam tylko wynik mocy, zawartej w prawdzie. Jeżeli zapytuję siebie, dlaczego ciała lub duchy istnieją raczej, niżli nic, nie znajduję odpowiedzi. Ale że zasada logiczna, taka, jak  $A=A$ , ma władzę stworzenia siebie samej, święcąc nad nicością tryumf w wieczności, to wydaje mi się naturalnem. Pojawienie się koła, nakreślonego kredą na tablicy, jest czemś, potrzebującym wyjaśnienia: to istnienie czysto fizyczne samo przez się nie ma danych do przewyciężenia nieistnienia. Ale „istota logiczna” koła, to znaczy możliwość zakreślenia go według pewnego prawa, to znaczy wreszcie jego definicya, jest czemś, co wydaje mi się wieczne; nie ma ona ani miejsca, ani czasu oznaczonego, nigdzie bowiem, w żadnej chwili, zarys koła nie zaczął być możliwym. Przypuśćmy więc, że zasada, na której wszystkie rzeczy spoczywają i którą wszystkie rzeczy objawiają, posiada istnienie tej samej natury, co definicya koła, lub pewnik  $A=A$ : tajemnica istnienia znika, gdyż byt, który jest na dnie wszystkiego, stawia siebie wówczas w wieczności, jak stawia siebie logika sama. Prawda, że opłacimy to dość wielkiem poświęceniem: jeżeli zasada wszystkich rzeczy istnieje na podobieństwo pewnika logicznego lub definicyi matematycznej, rzeczy same będą musiały wyjść z tej zasady, jak zastosowania pewnika lub wyniki definicyi, i nie będzie już miejsca, ani w rzeczach, ani w ich zasadzie, dla przyczynowości sprawczej, pojmowanej w znaczeniu wolnego wyboru. Takie są właśnie wyniki podobnej doktryny, jak np. Spinozy, lub nawet Leibniza, i takie było jej pochodzenie.

Gdybyśmy mogli ustalić, że pojęcie nicości, w tem znaczeniu, w jakim je bierzemy, gdy je przeciwstawiamy pojęciu istnienia, jest pozorem pojęcia, — zagadnienia, które wywołuje ono wkoło siebie, stałyby się pozorami zagadnień. Hypoteza absolutu, który działa swobodnie,

który trwa w najwyższym stopniu, nie miałaby już nic rażącego. Droga byłaby uatorowana dla filozofii, bardziej zbliżonej do intuicji i nie wymagającej już podobnych ofiar od zdrowego rozsądku.

Spójrzmy więc, o czym się myśli, gdy się mówi o nicości. Przedstawić sobie nicość — znaczy wytwarzać sobie jej obraz lub jej pojęcie. Rozpatrzmy, czym może być ten obraz lub to pojęcie. Zaczniemy od obrazu.

Zamknę oczy, zatknę sobie uszy, zgaszę jedno po drugim te uczucia, które mi przychodzą ze świata zewnętrznego: dokonało się, wszystkie moje postrzeżenia znikają, świat materialny pogrąża się dla mnie w milczeniu i w ciemnościach. Ja istnieję jednak wciąż, i nie mogę zapobiedz temu. Ja jestem jeszcze, wraz z uczuciami organicznymi, dochodzącymi do mnie z obwodu i z wnętrza mego ciała, wraz ze wspomnieniami, które mi pozostawiają poprzednie moje postrzeżenia, wraz z samym wrażeniem tej pustki, którą uczyniłem wkoło siebie, — wrażeniem, nader pozytywnym i nader pełnym. Jak usunąć to wszystko? Jak wykluczyć siebie samego? Mogę, ściśle biorąc, odsunąć moje wspomnienia, i zapomnieć nawet o mojej bezpośredniej przeszłości; zachowuję przynajmniej świadomość, jaką mam o mojej terażniejszości, sprowadzonej do skrajnego swego ubóstwa, to znaczy o stanie obecnym mego ciała. Spróbuję jednakże skończyć z tą świadomością nawet. Osłabię uczucia, które mi przysyła moje ciało; oto już są one blizkie zgaśnięcia; gasną, znikają w tej nocy, w której zginęło już wszystko. Ale nie! w chwili właśnie, gdy ma świadomość gaśnie, inna świadomość się zapala; — a raczej zapaliła się już, powstała w poprzedniej chwili, aby być obecną przy znikaniu pierwszej. Pierwsza bowiem mogła zniknąć tylko dla innej i wobec innej. Widzę siebie unicestwionym tylko wtedy, jeżeli przez akt pozytywny, jakkolwiek mimowolny i nieświadomy, już wskrzesiłem sam siebie. Tak więc wszystko napróżno, zawsze coś postrzegam, bądź od zewnątrz, bądź od wewnątrz. Gdy już nie poznaję nic z przedmiotów zewnętrznych, to dlatego, że uciekam się w głąb tej świadomości, którą mam sam o sobie; jeżeli niweczę to wnętrze, samo jego zniweczenie staje się przedmiotem dla jaźni wyobrażonej, która tym razem postrzega, jako przedmiot zewnętrzny, jaźń znikającą. Zewnętrzny czy wewnętrzny, istnieje więc zawsze jakiś przedmiot, który sobie przedstawia moja

wyobrażnia. Może ona wprawdzie iść od jednego do drugiego i kolejno wyobrażać sobie nieistnienie postrzegania zewnętrznego, lub nieistnienie postrzegania wewnętrznego, — ale nie obu razem, gdyż nieobecność jednego polega w gruncie na wyłącznej obecności drugiego. Ale stąd, że dwie nicości względne dają się wyobrazić kolejno, wnioskuje się niesłusznie, że dają się one wyobrazić razem: wniosek, którego niedorzeczność powinaby rzucić się w oczy, ponieważ nie można sobie wyobrazić nicości, nie zauważając, choćby niewyraźnie, że się ją sobie wyobraża, to znaczy, że się działa, że się myśli, a więc, że coś jeszcze istnieje.

Właściwy obraz usunięcia wszystkiego nie bywa więc nigdy wytwarzany przez myśl. Wysilek, przez który dążymy do stworzenia tego obrazu, doprowadza nas poprostu do wahania się pomiędzy widzeniem rzeczywistości zewnętrznej i rzeczywistości wewnętrznej. W tem przechodzeniu naszego umysłu tam i napowrót pomiędzy zewnętrznością i wewnętrznością jest jeden punkt, położony w równej odległości od obu, gdzie nam się zdaje, że nie dostrzegamy już jednej i nie dostrzegamy jeszcze drugiej; tam właśnie wytwarza się obraz nicości. W rzeczywistości dostrzegamy wówczas jedną i drugą, ponieważ doszliśmy do punktu, w którym oba człony ograniczają się nawzajem i obraz nicości, tak określony, jest obrazem, pełnym rzeczy, obrazem, zawierającym w sobie jednocześnie obraz podmiotu i obraz przedmiotu, i ponad to jeszcze wietrze przeskakowanie z jednego na drugi i odmowę zatrzymania się ostatecznego na jednym lub na drugim. Oczywiście, nie tę to nicość moglibyśmy przeciwstawić bytowi i postawić przed nim czy ponad nim, ponieważ zawiera ona już istnienie wogóle. Ale powiedzą nam, że, jeśli przedstawienie nicości, widzialne lub utajone, występuje w rozumowaniach filozofów, to nie pod postacią obrazu, lecz pod postacią pojęcia. Zgodzą się z nami, że nie wyobrażamy sobie zniweczenia wszystkiego, ale twierdzić będą, że je możemy pomyśleć. Pojmuje się, mówił Descartes, wielobok o tysiącu bokach, chociaż go się nie widzi w wyobraźni: wystarcza jasno sobie przedstawić możliwość jego zbudowania. Tak samo z pojęciem zniweczenia wszystkiego. Nic prostszego, powiedzą, jak postępowanie, za pomocą którego buduje się to pojęcie. Istotnie, niema ani jednego przedmiotu w naszym doświadczeniu, o którym nie moglibyśmy przypu-

cić, że został zniweczony. Rozciągnijmy to zniweczenie z pierwszego przedmiotu na drugi, potem na trzeci, i tak dalej, jak długo się chce: nicość nie jest niczem innym, tylko granicą, do której zdąża ta czynność. A nicość, tak określona, jest istotnie zniweczeniem całości. — Oto teza. Wystarczy ją rozpatrzyć pod tą postacią, aby dostrzedz ukrytą w niej niedorzeczność.

Pojęcie, w całości zbudowane przez umysł, jest bowiem pojęciem tylko wtedy, jeżeli części jego są zdolne do współistnienia: sprowadziłoby się ono do prostego słowa, gdyby elementy, które się zbliża ze sobą, by to pojęcie złożyć, odpędzały się nawzajem w miarę, jak się je zbiera. Gdy określiłem koło, wyobrażam sobie bez trudu koło czarne lub koło białe, koło z tektury, z żelaza lub z miedzi, koło przezroczyste lub koło nieprzezroczyste, — ale nie koło kwadratowe, ponieważ prawo generacji koła wyklucza możliwość ograniczenia tej figury za pomocą linii prostych. Tak też mój duch może sobie wyobrazić zniweczoną jakąkolwiek rzecz istniejącą, ale, gdyby zniweczenie czegokolwiek przez ducha było czynnością, której mechanizm wymaga, aby się dokonywała nad pewną częścią całości, nie zaś nad całością samą, wówczas rozszerzenie takiej czynności na całość rzeczy mogłoby się stać czemś niedorzecznym, sprzecznym ze sobą, i pojęcie zniweczenia wszystkiego przedstawiałoby może te same cechy, co pojęcie kwadratowego koła: nie byłoby to już pojęcie, byłoby tylko słowo. Rozpatrzmy więc zblizka mechanizm tej czynności.

Faktycznie przedmiot usuwany jest albo zewnętrzny, albo wewnętrzny: jest to rzecz lub też stan świadomości. Rozważmy pierwszy wypadek. Niweczę w myśli przedmiot zewnętrzny: w miejscu, w którym on był, „niema już nic“. Już nic z tego przedmiotu, bez żadnej wątpliwości, ale inny przedmiot zajął jego miejsce: niema pustki bezwzględnej w przyrodzie. Przyjmijmy jednak, że pustka bezwzględna jest możliwa: nie o tej pustce myślę, gdy mówię, że przedmiot, gdy już raz został zniweczony, pozostawia swe miejsce niezajętem, gdyż według hipotezy chodzi tu o *miejsce*, to znaczy o pewną pustkę, ograniczoną przez dokładne zarysy, to znaczy o pewien rodzaj *rzeczy*. Pustka, o której mówię, jest więc w gruncie tylko nieobecnością pewnego oznaczonego przedmiotu, który był tutaj najprzód, znajduje się teraz gdzieindziej, i o tyle, o ile nie jest już naswem dawnym miej-

scu, pozostawia za sobą, gdyby tak można powiedzieć, pustkę siebie samego. Istota, któraby nie była obdarzona pamięcią lub przewidywaniem, nie wymawiałaby nigdy w podobnym wypadku słów „pustka“ lub „nicość“; wyrażałaby poprostu to, co jest i co ona postrzega; otóż to, co jest i co się postrzega, jest *obecnością* takiej rzeczy lub innej, nigdy zaś *nieobecnością* czegokolwiek. Nieobecność istnieje tylko dla istoty, zdolnej do wspomnienia i oczekiwania. Wspomniała ona jakiś przedmiot i oczekiwała może, że go spotka; znajduje inny, i wyraża zawód swego oczekiwania, — zawód, który sam zrodził się ze wspomnienia, — mówiąc, że nie znajduje już nic, że natrafia na nicość. Nawet jeżeli nie oczekiwała, że spotka ten przedmiot, wyraża ona zawsze możliwe oczekiwanie, wyraża zawód swego oczekiwania ewentualnego, gdy mówi, że przedmiotu niema już tam, gdzie był. Co postrzega w rzeczywistości, co zdołałaby pomyśleć naprawdę, — to obecność dawnego przedmiotu na nowem miejscu lub nowego przedmiotu na dawnem; reszta, wszystko, co się wyraża przecząco przez słowa takie, jak nicość lub pustka, jest nietyle myślą, ile uczuciem, albo, ściślej mówiąc, uczuciwem zabarwieniem myśli. Pojęcie zniweczenia lub nicości częściowej tworzy się więc tutaj w przebiegu zastępowania jednej rzeczy przez inną, skoro tylko to zastępowanie zostaje pomyślane przez ducha, któryby wolał zachować dawną rzecz zamiast nowej, lub który pojmuje przynajmniej, że można to woleć. Wymaga ono wyboru ze strony podmiotowej, zastąpienia ze strony przedmiotowej, i nie jest niczem innym, tylko kombinacją, a raczej skrzyżowaniem tego uczucia wyboru z tem pojęciem zastąpienia.

Taki jest mechanizm czynności, przez którą nasz duch niweczy jakiś przedmiot i dochodzi do wyobrażenia sobie w świecie zewnętrznym częściowej nicości. Zobaczmy teraz, jak przedstawia on ją sobie wewnątrz siebie samego. Co stwierdzamy w sobie — to są znowu zjawiska, które się dzieją, a oczywiście nie zjawiska, które się nie dzieją. Doznaję czucia lub wzruszenia, myślę pojęcie, coś postanawiam: moja świadomość postrzega te fakty, które wszystkie są *obecnościami*, i niema chwili, w którejby fakty tego rodzaju nie były dla mnie obecne. Mogę bezwzględnie przerwać w myśli przebieg mego życia wewnętrznego, przypuścić, że śpię bez marzeń lub że przestałem istnieć; ale w tej samej chwili, gdy zrobiłem

to przypuszczenie, myślę o sobie, wyobrażam sobie mnie, czuwającego nad moim snem lub przeżywającego moje zniestwienie; zrzekam się postrzegania siebie od wewnątrz tylko po to, aby się uciec do zewnętrznego postrzegania siebie samego. To znaczy, że i tutaj jeszcze pełnia następuje zawsze po pełni, i że umysł, któryby był tylko umysłem, któryby nie miał ani żalu, ani pragnienia, któryby dostosowywał własny ruch do ruchu swego przedmiotu, nie pomyślałby nawet braku lub pustki. Pojęcie pustki rodzi się tutaj, gdy świadomość, opóźniając się w stosunku do siebie samej, pozostaje przywiązana do wspomnienia stanu dawnego, chociaż już inny stan jest obecny. Jest ono tylko porównaniem między tem, co jest, a tem, co mogłoby lub powinno być, między pełnią, a pełnią. Słowem, czy chodzi o pustkę materii, czy o pustkę świadomości, *przedstawienie pustki jest zawsze przedstawieniem pełnem, rozkładającym się wobec analizy na dwa pierwiastki pozytywne: wyraźną lub mętną myśl o pewnym zastąpieniu, oraz uczucie, doznawane lub wyobrażone, pewnego pragnienia lub żalu.*

Z tej podwójnej analizy wynika, że pojęcie nicości bezwzględnej, rozumiane w znaczeniu zniweczenia wszystkiego, jest pojęciem, które samo siebie unicestwia, pojęciem pozornym, prostym słowem. Jeżeli usunięcie jakiejś rzeczy polega na zastąpieniu jej przez inną, jeżeli pomyślenie nieobecności jakiejś rzeczy jest możliwe tylko za pomocą mniej lub więcej wyraźnego wyobrażenia sobie obecności jakiejś innej rzeczy, słowem, jeśli zniweczenie oznacza przede wszystkim zastąpienie, pojęcie „zniweczenia całości“ jest równie niedorzeczne, jak pojęcie kwadratowego koła. Niedorzeczność nie rzuca się w oczy, ponieważ niema przedmiotu szczególnego, o którymby nie można było przypuścić, że został zniweczony; a więc stąd, że nie jest wzbronione usunięcie w myśli każdej rzeczy po kolei, wnioskuje się, że jest możliwe przypuszczenie, iż zostały one usunięte wszystkie razem. Nie widzi się, że usuwanie każdej rzeczy po kolei polega właśnie na jednoczesnym zastępowaniu jej przez jakąś inną, i że wobec tego bezwzględne usunięcie całości zawiera prawdziwą sprzeczność w terminach, ponieważ ta czynność polegałaby na zniszczeniu samego tego warunku, który pozwala na jej dokonywanie.

Ale złudzenie jest uparte. Stąd, że usunięcie jakiejś rzeczy polega *faktycznie* na zastąpieniu jej przez

inną, nie wywnioskuje się, nie będzie się chciało wywnioskować, że zniweczenie jakiej rzeczy *w myśli* wymaga zastąpienia w myśli dawnej rzeczy przez jakąś nową. Zgodzą się z nami, że rzecz jest zawsze zastępowana przez inną rzecz, a nawet, że nasz duch nie może pomyśleć zniknięcia przedmiotu zewnętrznego lub wewnętrznego, nie przedstawiając sobie — wprawdzie w postaci nieokreślonej i mętnej — że jakiś inny przedmiot go zastępuje. Ale dodadzą, że przedstawienie zniknięcia jest przedstawieniem zjawiska, które się wytwarza w przestrzeni, a przynajmniej w czasie, a więc, że wymaga ono jeszcze wywołania obrazu, i że chodziłoby tu właśnie o uwolnienie się od wyobraźni, aby się odwołać do czystego rozsądku. Nie mówmy więc, powiedzą nam, o znikaniu lub niweczeniu; to są czynności fizyczne. Nie wyobrażajmy sobie, aby przedmiot *A* był zniweczony lub nieobecny. Powiedzmy poprostu, że go myślimy, jako „nieistniejący”. Niweczyć go, to znaczy działać nań w czasie, a może też i w przestrzeni; a więc to znaczy przyjmować warunki istnienia przestrzennego i czasowego, przyjmować łączność, która wiąże przedmiot ze wszystkimi innymi i nie pozwala mu zniknąć, nie będąc natychmiast zastąpionym. Ale możemy się uwolnić od tych warunków; wystarczy, abyśmy, za pomocą wysiłku abstrakcji, wywołali przedstawienie samego tylko przedmiotu *A*, który zgodzimy się najprzód uważać za istniejący, a potem, myślowym pociągnięciem pióra, skreślimy ten przypisek. Przedmiot będzie wówczas nieistniejący na mocy naszego wyroku.

Niech tak będzie. Skreślimy poprostu tylko przypisek. Nie trzeba sądzić, aby nasze pociągnięcie pióra wystarczało samo sobie, i aby dawało się odosobnić od reszty świata. Zobaczymy, że przyprowadza ono ze sobą napowrót, dobrowolnie czy wbrew woli, wszystko to, od czego chcieliśmy się oderwać. W istocie, porównajmy między sobą pojęcie przedmiotu *A*, przyjętego za rzeczywisty, i pojęcie tego samego przedmiotu, przyjętego za „nieistniejący”.

Pojęcie przedmiotu *A*, przyjętego za rzeczywisty, jest poprostu tylko przedstawieniem przedmiotu *A*, gdyż nie można sobie przedstawić przedmiotu, nie przypisując mu przez to samo pewnej rzeczywistości. Między myśleniem przedmiotu, i myśleniem go, jako istniejącego, niema bezwzględnie żadnej różnicy: Kant w pełni wyświecił ten punkt w swej krytyce argumentu ontologicznego. Wobec

tego, czymże jest myślenie przedmiotu *A*, jako nieistniejącego? Przedstawianie go sobie, jako nieistniejącego, nie może polegać na odjęciu od pojęcia przedmiotu *A* pojęcia atrybutu „istnienia”, ponieważ, powtarzamy raz jeszcze, przedstawienie istnienia przedmiotu jest nieodłączne od przedstawienia przedmiotu, a nawet stanowi z nim jedność. Przedstawianie sobie przedmiotu *A*, jako nieistniejącego, może więc polegać tylko na  *dodaniu czegoś do pojęcia tego przedmiotu*: dodaje się do niego, istotnie, pojęcie *wykluczenia* tego szczególnego przedmiotu przez rzeczywistość aktualną wogóle. Myśleć przedmiot *A*, jako nieistniejący, znaczy myśleć przede wszystkim przedmiot, a więc myśleć go, jako istniejący; znaczy to następnie myśleć, że jakaś inna rzeczywistość, z którą jest on niezgodny, zabiera mu miejsce. A tylko zbyt czynnym jest, abyśmy sobie wyraźnie przedstawiali tę ostatnią rzeczywistość; nie potrzebujemy się zajmować, czym ona jest; wystarcza, jeśli wiemy, iż wypędza ona przedmiot *A*, który sam jeden tylko nas zajmuje. Dlatego też myślimy o wypędzaniu raczej, niż o wypędzającej przyczynie. Ale ta przyczyna jest mimo to obecna w duchu: jest w postaci niewyrażonej, ponieważ to, co wypędza, jest nieodłącznym od wypędzania, jak ręka, poruszająca pióro, jest nieodłączna od wykreślającego pociągnięcia pióra. Akt, w którym się oznajmia, że jakiś przedmiot jest nierzeczywisty, stawia więc istnienie rzeczywistości wogóle. Innymi słowy, przedstawianie sobie przedmiotu, jako nierzeczywistego, nie może polegać na pozbawianiu go wszelkiego rodzaju istnienia, ponieważ przedstawienie przedmiotu jest z konieczności przedstawieniem tego przedmiotu istniejącego. Podobny akt polega poprostu na oznajmieniu, że istnienie, przywiązane przez naszego ducha do przedmiotu, a nieoddzielne od jego przedstawienia, jest istnieniem idealnym, istnieniem czegoś, poprostu możliwego. Ale idealność przedmiotu, prosta możliwość przedmiotu, mają jakieś znaczenie tylko w stosunku do pewnej rzeczywistości, która wypędza w dziedzinę idealności lub prostej możliwości ten przedmiot, niezgodny z nią. Przypuśćmy, że zniweczonem zostaje istnienie silniejsze i bardziej substancjalne, wówczas mniej substancjalne i słabsze istnienie czegoś poprostu możliwego stanie się rzeczywistością samą, i nie będziemy sobie wtedy już przedstawiali przedmiotu, jako nieistniejącego. Innymi słowy, jakkolwiek dziwnem wydać się może nasze twier-

*dzienie, więcej jest, nie zaś mniej, w pojęciu przedmiotu, pomysłanego, jako „nieistniejący”, niż w pojęciu tego samego przedmiotu, pomysłanego, jako „istniejący”, gdyż pojęcie przedmiotu „nieistniejącego” jest z konieczności pojęciem przedmiotu „istniejącego”, z dodaniem przedstawienia wykluczenia tego przedmiotu przez rzeczywistość aktualną, wziętą w całości.*

Ale twierdzić będą, że nasze przedstawienie nieistniejącego przedmiotu nie jest jeszcze dostatecznie uwolnione od wszelkiego pierwiastku wyobraźni, nie jest dość negatywne. „Mniejsza o to, powiedzą nam, że nierealitywność rzeczy polega na jej wypędzeniu przez inne. Nie chcemy nic o tem wiedzieć. Czyż nie mamy swobody kierowania naszej uwagi, gdzie nam się podoba i jak nam się podoba? A więc, po wywołaniu przedstawienia przedmiotu, a tem samem, jeśli kto chce, po przypuszczeniu, że on istnieje, dołączymy poprostu „nie” do naszego twierdzenia, i to wystarczy, abyśmy go myśleli, jako nieistniejący. To jest czynność czysto umysłowa, niezależna od tego, co się dzieje po za duchem. Pomyślimy więc cokolwiek, lub pomyślimy wszystko, potem postawmy za nawiasem naszej myśli jedno „nie”, które poleca odrzucić wszystko, co ona zawiera: niweczymy idealnie wszystko przez to tylko, że postanawiamy jego zniweczenie. W gruncie, z tej właśnie domniemanej władzy, zawartej w przeczeniu, pochodzą tu wszystkie trudności i wszystkie błędy. Przedstawia się sobie przeczenie, jako dołączony równoważnik twierdzenia. Wyobraża się sobie, że przeczenie, jak twierdzenie, samo sobie wystarcza. Wobec tego przeczenie ma posiadać, jak twierdzenie, władzę tworzenia pojęć, z tą jedyną różnicą, że są to pojęcia przeczące. Potwierdzając jakąś rzecz, potem inną rzecz, i tak dalej nieograniczenie, tworzy się pojęcie całości; podobnie też, zaprzeczając jedną rzecz, potem inne rzeczy, wreszcie zaprzeczając Całość, ma się dochodzić do pojęcia Nicości. Ale właśnie to upodobnienie wydaje nam się samowolnem. Nie dostrzega się, że, jeśli twierdzenie jest całkowitą czynnością ducha, która może doprowadzić do utworzenia pojęcia, przeczenie jest zawsze tylko połową czynności umysłowej, której druga połowa jest dana do zrozumienia, a raczej odłożona na przyszłość nieoznaczoną. Nie dostrzega się również, że, jeśli twierdzenie jest czynnością czystego umysłu, do przeczenia wchodzi pierwiastek poza-umysłowy, i że właśnie wkroczeniu pierwiastku obcego zawdziecza przeczenie swój odrębny charakter.

Zaczynając od tej drugiej kwestyi, zauważmy, że przeczenie polega zawsze na odsunięciu twierdzenia możliwego.<sup>1)</sup> Przeczenie jest tylko postawą, zajęą przez ducha wobec ewentualnego twierdzenia. Gdy mówię: „ten stół jest czarny”, mówię istotnie o stole: widziałem, że jest on czarny, i mój sąd wyraża to, com widział. Ale jeżeli mówię: „ten stół nie jest biały”, nie wyrażam napewno czegoś, com postrzegł, widziałem bowiem czarność, nie zaś nieobecność białości. W gruncie rzeczy więc sąd ten wypowiadam nie o stole, ale raczej o sądzie, któryby go uznał za biały. Sądzę pewien sąd, nie stół. Zdanie „ten stół nie jest biały” zawiera przypuszczenie, że ktoś mógłby go uważać za biały, że uważał go za taki, lub że ja miałem go uważać za taki; ostrzegam tego kogoś, lub ostrzegam siebie samego, że ten sąd należy zastąpić przez inny (który, coprawda, pozostawiam nieokreślonym). Tak więc, podczas gdy twierdzenie odnosi się wprost do rzeczy, przeczenie odnosi się do rzeczy pośrednio tylko, po przez pewne twierdzenie, stojące na drodze. Zdanie twierdzące wyraża sąd orzeczony o przedmiocie; zdanie przeczące wyraża sąd orzeczony o innym sądzie. *Przeczenie różni się więc od twierdzenia właściwego tem, że jest twierdzeniem w drugim stopniu: twierdzi coś o twierdzeniu, które ze swej strony twierdzi coś o przedmiocie.*

Ale stąd wynika przedewszystkiem, że przeczenie nie jest dziełem czystego ducha, to znaczy ducha, oderwanego od wszelkich pobudek, który stanął wobec przedmiotów i z nimi tylko chce mieć do czynienia. Skoro tylko przeczymy, dajemy nauczki innym lub sobie samemu. Zwracamy się przeciwko jakiemuś interlokutorowi, rzeczywistemu lub możliwemu, który się myli i któremu radzimy mieć się na baczności. Twierdził on coś: przestrzegamy go, że powinien twierdzić co innego (nie oznaczając zresztą bliżej twierdzenia, któremby pierwsze zastąpić należało). Tu już nie poprostu osoba i przedmiot znajdują się wobec siebie; wobec przedmiotu znajduje się osoba, mówiąca do innej osoby, zwalczająca ją i dopomagająca jej jednocześnie; jest tu już początek społeczności. Przecze-

<sup>1)</sup> Kant, „Krytyka czystego rozumu” 2 wyd., str. 737: „Z punktu widzenia treści naszego poznania wogóle, ..., zdania przeczące mają za zadanie poprostu zapobieżenie błędom”. Por. Sigwart, Logik, wyd. 2-e, t. I, str. 150 i nast.

nie ma na względzie kogoś, nie zaś coś tylko, jak czysta czynność umysłowa. Jest ono z istoty swej pedagogiczne i społeczne. Prostuje ono, a raczej ostrzega, choć osobą, którą się ostrzega, lub której zdanie się prostuje, może być, dzięki pewnemu rodzajowi rozdwojenia, ta sama osoba, która mówi.

Oto co się tyczy drugiego punktu. Przejdźmy do pierwszego, Mówiliśmy, że przeczenie jest zawsze tylko połową aktu umysłowego, którego drugą połowę pozostawiło się nieokreśloną. Jeżeli wypowiadam zdanie przeczące: „ten stół nie jest biały”, rozumiem przez to, że ty powinieś zastąpić swój sąd „stół jest biały” przez inny sąd. Daję ci ostrzeżenie, a ostrzeżenie odnosi się do konieczności zastąpienia. Przez co zaś powinieś zastąpić twoje twierdzenie—o tem, coprawda, nic ci nie mówię. Może to być dlatego, że nie znam barwy stołu, ale może być równie dobrze, a nawet daleko prawdopodobniej dlatego, że barwa biała jest jedyną, która nas zajmuje w tej chwili, i że wobec tego dość, jeśli ci poprostu oznajmię, że barwa biała musi być przez inną zastąpiona, nie potrzebując mówić, przez jaką. Sąd przeczący jest więc istotnie sądem, wskazującym, że należy zastąpić pewien sąd twierdzący przez inny sąd twierdzący, przyczem natura tego drugiego sądu nie jest bliżej oznaczona, czasem dlatego, że się jej nie zna, częściej zaś dlatego, że nie przedstawia ona aktualnego interesu, gdyż uwaga skierowuje się tylko na treść pierwszego sądu.

Tak więc, ilekroć dodaję „nie” do twierdzenia, ilekroć przeczę, spełniam dwie czynności, zupełnie oznaczone: 1) interesuję się tem, co twierdzi ktoś z moich bliźnich, lub co miał powiedzieć, lub co mógłby był powiedzieć inny „ja”, którego przestrzegam; 2) oznajmiam, że drugi sąd, którego zawartości bliżej nie określam, powinien zająć miejsce tego, który znajdują przed sobą. Ale ani w jednej, ani w drugiej z tych czynności nie znajduje się nic innego, prócz twierdzenia. Swoista właściwość przeczenia pochodzi z dodania pierwszej czynności do drugiej. Próżno więc byłoby przypisywać przeczeniu władzę tworzenia pojęć *sui generis*, równorzędnych tym, które tworzy twierdzenie, a zwróconych w przeciwnym kierunku. Żadne pojęcie nie wyjdzie z niego, niema ono bowiem innej zawartości, niż osądzany przez nie sąd twierdzący.

Ścisłej biorąc, rozpatrzmy sąd egzystencjalny, nie zaś

sąd atrybutywny. Jeżeli mówię: „przedmiot  $A$  nie istnieje”, pojmuję przez to najprzód, że możnaby było przypuszczać, iż przedmiot  $A$  istnieje: jak można zresztą myśleć o przedmiocie  $A$ , nie myśląc o nim, jako o istniejącym, i jaka może być różnica, powtarzamy, pomiędzy myślą o przedmiocie  $A$ , jako istniejącym, a prostą tylko myślą o przedmiocie  $A$ ? A więc, przez to samo, że mówię „przedmiot  $A$ ”, przypisuję mu rodzaj istnienia, choćby tylko jako czegoś poprostu możliwego, t. j. czystej myśli. A więc w sądzie „przedmiotu  $A$  niema” zawiera się najprzód twierdzenie takie, jak np.: „przedmiot  $A$  był”, albo „przedmiot  $A$  będzie”, albo, ogólniej: „przedmiot  $A$  istnieje przynajmniej, jako prosta możliwość”. A teraz, gdy dodaję słowo „niema”, cóż mogę przez nie rozumieć, jeśli nie to, że o ile się idzie dalej, o ile się przedmiot możliwy uważa za przedmiot rzeczywisty, błądzi się, i że ta możliwość, o której mówię, jest wykluczona z rzeczywistości aktualnej, jako niezgodna z nią? Sądy, stawiające nieistnienie jakiejś rzeczy, są więc sądami, wyrażającymi kontrast między tem, co możliwe, a tem, co aktualne (to znaczy między dwoma rodzajami *istnienia*, jednym myślanem, drugim stwierdzanem) w wypadkach, w których jakaś osoba, rzeczywista lub wymyślona, przypuszczała niesłusznie, że pewna możliwość jest rzeczywistiona. Na miejscu tej możliwości znajduje się pewna rzeczywistość, różniąca się od niej i wypędzająca ją: sąd przeczący wyraża ten kontrast, ale wyraża go w formie, dobrowolnie niepełnej, ponieważ zwraca się do osoby, która, w myśl przypuszczenia, interesuje się wyłącznie wskazaną możliwością, i której wcale nie będzie obchodziło, jaki rodzaj rzeczywistości zajął tej możliwości miejsce. Wyrażenie zastąpienia jest więc z musu połowiczne. Zamiast twierdzić, że drugi człon zastąpił pierwszy, — na pierwszym, i na pierwszym tylko, zatrzyma się uwagę, która się nań od początku zwracała. I nie wychodząc z pierwszego, będzie się *implicite* twierdziło, że jakiś drugi człon zajmuje jego miejsce, gdy się powie, iż pierwszego „niema”. Będzie się tym sposobem sądziło pewien sąd, zamiast sądzić rzecz. Ostrzeżę się innych lub siebie samego przed możliwym błędem, zamiast dać pozytywne twierdzenie. Usuńmy wszelki tego rodzaju zamiar, zwróćmy poznaniu jego charakter wyłącznie naukowy lub filozoficzny, przypuśćmy, innemi słowy, że rzeczywistość sama z siebie zapisuje się w umyśle, którego obchodzą tylko rzeczy, nie zaś interesują osoby:

będzie się wówczas twierdziło, że taka lub inna rzecz jest, nigdy twierdzić się nie będzie, że jakiejś rzeczy niema.

Skąd to więc pochodzi, że się tak upornie stawia twierdzenie i przeczenie w tym samym rzędzie i nadaje im równą obiektywność? Skąd pochodzi, że tak trudno uznać, ile w przeczeniu jest subiektywności, sztucznej połówiczności, względności w stosunku do umysłu ludzkiego, a zwłaszcza do życia społecznego? Powodem jest bezwątpienia to, że przeczenie i twierdzenie wyrażają się za równo w zdaniach, i że każde zdanie, jako utworzone ze *słów*, symbolizujących *pojęcia*, jest czemś względnem w odniesieniu do życia społecznego i do umysłu ludzkiego. Czy mówię „grunt jest wilgotny”, czy też „grunt nie jest wilgotny”, w obu wypadkach terminy „grunt” i „wilgotny”, są pojęciami, mniej lub więcej sztucznie stworzonymi przez ducha ludzkiego, to znaczy wydzielonymi przez wolną inicjatywę człowieka z ciągłości doświadczenia. W obu wypadkach te pojęcia są przedstawiane przez te same konwencyonalne wyrazy. W obu wypadkach można nawet, ściśle biorąc, powiedzieć, że zdanie ma na widoku cel społeczny i pedagogiczny, ponieważ pierwsze rozpo wszechnia prawdę, a drugie zapobiega błędowi. Jeżeli się stanie na tym punkcie widzenia, który jest punktem widzenia logiki formalnej, potwierdzenie i zaprzeczenie są istotnie dwiema czynnościami równorzędnymi, z których pierwsza ustala stosunek odpowiedniości, a druga—stosunek nieodpowiedniości pomiędzy podmiotem i orzeczeniem. Ale jak można nie widzieć, że równorzędność jest całkowicie zewnętrzna, a podobieństwo powierzchowne? Przy puśćmy, że język został zniweczony, że społeczeństwo się rozłożyło, że zanikła u człowieka wszelka inicjatywa umysłowa, wszelka zdolność do rozdawania się i sądzenia siebie samego: wilgotność gruntu będzie pomimo to istniała nadal, i będzie mogła automatycznie zapisać się w czuciu i przesłać mgliste przedstawienie do umysłu oglupionego. Umysł będzie więc jeszcze twierdził, nie objawiając twierdzenia w wyraźnych terminach. A więc ani roz dzielne pojęcia, ani słowa, ani chęć rozpowszechnienia prawdy dokoła siebie, ani chęć udoskonalenia siebie samego, nie należały do samej istoty twierdzenia. Ale ten umysł bierny, idący machinalnie krok w krok za doświadczeniem, nie wyprzedzający, ani nie opóźniający się w stosunku do przebiegu rzeczywistości, nie miałby żadnej chęci zaprzeczania. Nie mógłby on przyjąć odcisku przeczenia, gdyż,

powtarzamy, to, co istnieje, może się zapisać, ale nieistnienie nieistniejącego nie zapisuje się. Aby podobny umysł doszedł do zaprzeczania, musiałby się obudzić ze swego bezwładu, wyrazić zawód oczekiwania rzeczywistego lub możliwego, poprawić błąd obecny lub przypuszczalny wreszcie mieć zamiar dania nauki innym lub sobie samemu.

Trudniej będzie zauważyć to na przykładzie, któryśmy obrali, ale przykład będzie tem bardziej pouczający i argument tem bardziej przekonujący. Jeżeli wilgotność jest w stanie zapisać się automatycznie, powiedzą, że to samo dotyczy nie-wilgotności, gdyż suchość może tak samo, jak wilgoć, dać pewne wrażenia zmysłowości, która je przekaże umysłowi, jako przedstawienia mniej lub więcej wyraźne. W tem znaczeniu zaprzeczenie wilgotności byłoby czemś równie obiektywnym, równie czysto umysłowym, równie oderwanym od wszelkiego zamiaru pedagogicznego, jak potwierdzenie. Ale należy się przyjrzeć temu zblizka: zobaczy się, że zdanie przeczące „grunt nie jest wilgotny” i zdanie twierdzące „grunt jest suchy” mają zawartości zupełnie różne. To drugie zawiera przypuszczenie, że się zna suchość, że się doświadczyło swoistych czuć, np. dotykowych lub wzrokowych, które są u podstawy tego przedstawienia. Pierwsze nie wymaga nic podobnego: mogłoby być równie dobrze wyrażone przez rybę inteligentną, któraby zawsze postrzegała tylko wilgoć. Trzebaby, co prawda, aby ta ryba wzniosła się aż do rozróżnienia rzeczywistości i możliwości, i aby zechciała uprzedzić błąd swych współrodzajowców, którzy uważają bezwątpienia warunki wilgotności, w których żyją w rzeczy samej, za jedyne możliwe. Trzymajmy się ściśle terminów zdania: „grunt nie jest wilgotny”, a znajdziemy, że oznacza ona dwie rzeczy: 1) że można by przypuszczać, iż grunt jest wilgotny, 2) że wilgotność jest zastąpiona w rzeczywistości przez pewną jakość  $x$ . Tę jakość pozostawia się w nieokreśloności, czy to, że nie ma się o niej pozytywnej wiedzy, czy też, że nie posiada ona żadnego interesu aktualnego dla tej osoby, do której przeczenie się zwraca. Zaprzeczanie polega więc zawsze na przedstawianiu w postaci połowicznej systemu dwóch twierdzeń, jednego określonego, odnoszącego się do pewnej możliwości, drugiego nieokreślonego, odnoszącego się do rzeczywistości nieznannej lub obojętnej, która tej możliwości odbiera miejsce: to drugie twierdze-

nie jest potencjalnie zawarte w sądzie, który jest przeczeniem samem. A to właśnie nadaje przeczeniu jego charakter subiektywny, że, stwierdzając zastąpienie, bierze ono pod uwagę tylko przedmiot zastąpiony, nie zajmuje się zaś zastępującym. To, co zostaje zastąpione, istnieje tylko, jako koncepcja ducha. Aby je nadal widzieć, a więc aby o niem mówić, trzeba odwrócić się tyłem do rzeczywistości, która płynie z przeszłości do terażniejszości, z tyłu naprzód. To właśnie czyni się wtedy, gdy się przeczy. Stwierdza się zmianę, lub ogólniej zastępstwo, jak widziałby ślad powozu podróży, któryby patrzył w tył i chciał znać w każdej chwili tylko ten punkt, w którym być przestał: oznaczałby on zawsze swe obecne położenie tylko w stosunku do tego, które opuścił, zamiast je wyrazić w zależności od niego samego.

Słowem, dla ducha, któryby szedł poprostu tylko za nicią doświadczenia, nie byłoby pustki, nie byłoby nicości, nawet względnej lub częściowej, nie byłoby możliwości przeczenia. Podobny duch widziałby fakty, następujące po faktach, stany po stanach, rzeczy po rzeczach. Zauważałby w każdej chwili tylko istniejące rzeczy, pojawiające się stany, wytwarzające się fakty. Żyłby w aktualności, i gdyby był zdolny do sądenia, potwierdzałby zawsze tylko istnienie terażniejszości.

Obdarzmy ten umysł pamięcią, a zwłaszcza chęcią kładzenia nacisku na przeszłość. Nadajmy mu władzę rozdzielania i rozróżniania. Zauważy on już nietylko stan obecny przemijającej rzeczywistości. Przedstawiać sobie będzie przejście, jako zmianę, a więc jako kontrast między tem, co było, a tem, co jest. A ponieważ niema zasadniczej różnicy między przeszłością, którą się wspomina, i przeszłością, którą się wymyśla, wprędce wzniesie się on do przedstawienia możliwości wogóle.

Zwróci się on tym sposobem na drogę przeczenia. A zwłaszcza będzie już prawie przedstawiał sobie zniknięcie. Nie dojdzie jednak jeszcze do tego. Aby sobie przedstawić, że jakaś rzecz znikła, nie dość spostrzedz kontrast między przeszłością i terażniejszością; trzeba jeszcze odwrócić się tyłem do terażniejszości, położyć nacisk na przeszłość i pomyśleć kontrast przeszłości z terażniejszością jedynie w terminach przeszłości, nie wprowadzając doń terażniejszości.

Pojęcie zniweczenia nie jest więc czystem pojęciem; każe ono przypuszczać, że się żałuje przeszłości, lub że się

ją pojmuje, jako wartą żalu, że się ma jakiś powód do zatrzymywania się nad nią. Rodzi się ono, gdy zjawisko zastąpienia zostaje przepołowione przez ducha, który rozpatruje tylko pierwszą jego część, ponieważ tylko ona go zajmuje. Usunmy wszelkie zainteresowanie, wszelkie przywiązanie: pozostanie tylko rzeczywistość płynąca i wrażane w nas przez nią, nieograniczenie odnawiane, poznawanie terazniejszego jej stanu.

Od zniweczenia do przeczenia, które jest czynnością ogólniejszą, pozostaje teraz tylko krok jeden. Wystarcza przedstawić sobie kontrast tego, co jest, już nietylko z tem, co było, ale jeszcze z tem wszystkim, co by mogło być. I trzeba wyrazić ten kontrast w zależności od tego, co by mogło być, nie zaś od tego, co jest, trzeba potwierdzić istnienie tego, co aktualne, patrząc tylko na to, co możliwe. Formuła, którą się tym sposobem otrzymuje, nie wyraża już poprostu zawodu osobnika: jest ona przeznaczona, aby poprawić błąd lub zapobiedz błędowi, który, według przypuszczenia, jest raczej błędem cudzym. W tem znaczeniu przeczenie ma cechę pedagogiczną i społeczną.

A teraz, skoro przeczenie zostało już sformułowane, przedstawia ono postać, równorzędną twierdzeniu. Wydaje nam się wówczas, że, o ile to ostatnie potwierdzało pewną rzeczywistość obiektywną, to i pierwsze musi potwierdzać nierzeczywistość równie obiektywną i niejako równie rzeczywistą. To jest jednocześnie niesłuszne i słuszne: niesłuszne, ponieważ to, co w przeczeniu jest negatywne, nie może być uprzedmiotowione; słuszne jednak, o tyle, że zaprzeczenie czegoś zawiera utajone potwierdzenie jego zastąpienia przez coś innego, co się systematycznie pozostawia na uboczu. Ale negatywna forma przeczenia ciągnie korzyść z twierdzenia, które ono na dnie zawiera: opierając się na rzeczywistości pozytywnej, do której jest przywiązane, to widmo się uprzedmiotawia. Tak tworzy się pojęcie pustki, czyli nicości częściowej, w którym rzecz zostaje zastąpiona nie przez inną rzecz, lecz przez pustkę, którą pozostawia, to znaczy przez zaprzeczenie siebie samej. Ponieważ zresztą ta czynność dokonywa się nad każdą dowolną rzeczą, przypuszczamy, że jest ona skuteczniejsza nad każdą rzeczą po kolei, a wreszcie, że została skuteczniejsza nad wszystkimi rzeczami, razem wziętymi. Otrzymujemy tym sposobem pojęcie „nicości bezwzględnej”. A jeśli teraz roz-

łożymy to pojęcie Niczego, znajdziemy, że jest ono w gruncie pojęciem Wszystkiego, z dodatkiem ruchu umysłu, który przeskakuje nieograniczenie z jednej rzeczy na drugą, odmawia pozostania na jednym miejscu, i całą swą uwagę ześrodkowuje na tej odmowie, oznaczając zawsze swe położenie obecne tylko w stosunku do tego, które dopiero opuścił. Jest to więc przedstawienie o najwyższej objętości i pełni, o równej pełni i objętości, jak pojęcie Wszystkiego, z którym jest najściślej spokrewnione.

Jak tedy można przeciwstawiać pojęcie Niczego — pojęciu Wszystkiego? Czyż się nie widzi, że to znaczy przeciwstawiać pełnię pełni, i że zagadnienie „dlaczego coś istnieje?” — jest zagadnieniem, pozbawionem znaczenia wszelkiego, zagadnieniem pozornym, powstałem dokoła pozornego pojęcia? Musimy jednak jeszcze raz powiedzieć, dlaczego to widmo zagadnienia nawiedza ducha z takim uporem. Próżno wykazujemy, że w przedstawieniu „zniweczenia rzeczywistości” istnieje tylko obraz wszystkich rzeczywistości, ścigających się nieograniczenie w krąg. Próżno dodajemy, że pojęcie nieistnienia jest tylko pojęciem wypędzenia pewnego istnienia nieważkiego, lub istnienia „poprostu możliwego”, przez jakieś istnienie bardziej substancjalne, będące wówczas prawdziwą rzeczywistością. Próżno znajdujemy w swoistej formie przeczenia coś poza-umysłowego, wobec tego, że przeczenie jest to sąd nad sądem, ostrzeżenie, dane drugiemu lub sobie samemu, i że tym sposobem byłoby niedorzecznością przypisywanie mu mocy tworzenia przedstawień nowego rodzaju, pojęć bez zawartości. Zawsze trwa przekonanie, że przed rzeczami, a przynajmniej pod rzeczami, istnieje pustka. Jeżeli się szuka wyjaśnienia tego faktu, znajduje się je właśnie w pierwiastku uczuciowym, społecznym, słowem — praktycznym, który swoją odrębną formę nadaje przeczeniu. Największe trudności filozoficzne, jak mówiliśmy, rodzą się stąd, że formy działalności ludzkiej wykraczają poza swą właściwą dziedzinę. Jesteśmy przeznaczeni do działania zarówno, a nawet więcej, jak do myślenia; — a raczej, gdy idziemy za ruchem naszego przyrodzenia, myślimy po to właśnie, aby działać. Nie należy się tedy dziwić, że przyzwyczajenia przedstawieniowe zabarwiają się od przyzwyczajień działalności, i że nasz duch dostrzega zawsze rzeczy w tym właśnie porządku, w jakim zwykliśmy je sobie wyobrażać, gdy mamy zamiar działać na nie. Otóż jest niezaprzeczonem, jak zau-

ważyliśmy powyżej, że wszelka działalność ludzka ma swój punkt wyjścia w pewnym niezadowoleniu, a przez to samo w pewnym poczuciu nieobecności. Nie działałoby się, gdyby się sobie nie stawiało celu; dąży się do jakiejś rzeczy tylko dlatego, że się odczuwa jej brak. Nasza działalność postępuje tym sposobem od „niczego” do „czegoś”, i samą jej istotą jest haftowanie „czegoś” na kanwie „niczego”. Coprawda, to „nic”, o którym tu mowa, jest nieobecnością nietyle jakiejś rzeczy, ile jakiejś użyteczności. Jeżeli prowadzę gościa do pokoju, którego jeszcze nie umeblowałem, ostrzegam go, że „tam niema nic”. Wiem jednak, że pokój jest pełen powietrza; ale, ponieważ nie na powietrzu się siada, pokój naprawdę nie zawiera nic z tego, co w tej chwili dla gościa i dla mnie samego może być za coś uważane. Ogólnie biorąc, praca ludzka polega na stwarzaniu użyteczności, i dopóki praca nie jest zrobiona, niema „nic”, — nic z tego, co chciało się otrzymać. Nasze życie przechodzi tym sposobem na zapełnianiu pustek, które nasz umysł pojmuje pod wpływem poza-umysłowym pragnienia i żalu, pod naciskiem konieczności życiowych; jeśli się tedy rozumie przez pustkę nieobecność użyteczności, nie zaś rzeczy, można powiedzieć w tem znaczeniu czysto względnem, że stale idziemy od pustki do pełni. To jest kierunek, w którym postępuje nasza działalność. Nasze rozmyślanie mimowoli czyni to samo, i w naturalny sposób przechodzi od znaczenia względnego do znaczenia bezwzględnego, ponieważ dokonywa się nad rzeczami samymi, a nie nad użytecznością, jaką posiadają one dla nas. Tak zakorzenia się w nas myśl, że rzeczywistość zapełnia pewną pustkę, i że nicność, pojęta, jako nieobecność wszystkiego, istnieje przed wszystkimi rzeczami z prawa, jeśli nawet nie faktycznie. To złudzenie właśnie próbowaliśmy rozproszyć, wykazując, że pojęcie Niczego, jeśli się chce w niem widzieć pojęcie zniweczenia wszystkich rzeczy, samo siebie unicestwia, i sprowadza się do prostego słowa; — jeżeli zaś, przeciwnie, jest ono naprawdę pojęciem, to znajduje się w niem tyleż treści, co w pojęciu Wszystkiego.

Ta długa analiza była konieczna dla wykazania, że *taka rzeczywistość, która sama sobie wystarczy, niekoniecznie jest rzeczywistością, obcą trwaniu*. Jeśli się przechodzi (świadomie lub nieświadomie) przez pojęcie nicności, aby dojść do pojęcia Bytu, — Byt, do którego się dociera, jest istnością logiczną, a więc bezczasową. I z tą

chwila narzuca się statyczne pojmowanie rzeczywistości; wszystko wydaje się dane za jednym razem, w wieczności. Ale trzeba się przyzwyczaić do myślenia o Byciu bezpośrednio, nie idąc ubocznymi drogami, nie zwracając się wprzód do widma nicości, które staje pomiędzy nami, a nim. Trzeba tutaj starać się widzieć dla widzenia, nie zaś widzieć dla działania. Wówczas absolut się objawia bardzo blisko nas, i w pewnej mierze w nas samych. Istota jego jest psychologiczną, nie zaś matematyczną lub logiczną. Żyje on wraz z nami. Jak my, ale pod pewnymi względami nieskończenie bardziej ześrodkowany i skupiony w sobie, absolut trwa.

Ale czyż my kiedykolwiek myślą ujmujemy prawdziwe trwanie? I tu również bezpośrednio objęcie w posiadanie byłoby konieczne. Okrężną drogą nie doścignie się trwania: trzeba od razu w niem zająć stanowisko. Tego właśnie umysł najczęściej nie chce zrobić, ponieważ jest przyzwyczajony do myślenia o ruchomości za pośrednictwem nieruchomości.

Istotnie, rola umysłu polega na przewodzeniu czynom. Otóż w działaniu zajmuje nas rezultat: środki mało mają znaczenia, byleby cel został osiągnięty. Stąd pochodzi, że całą naszą dążność skierowujemy na cel, który urzeczywistnić należy, polegając najczęściej na nim, że z myśli czynem się stanie. I stąd również pochodzi, że jedynie meta, u której nasza działalność spocznie, wyraźnie przedstawia się naszemu duchowi: ruchy, stanowiące działalność samą, bądź wymykają się naszej świadomości, bądź tylko niewyraźnie do niej dochodzą. Rozpatrzmy czyn bardzo prosty, jak np. podniesienie ramienia. Coby było z nami, gdybyśmy mieli sobie wyobrazić z góry wszystkie skurcze i napięcia elementarne, które on zawiera, lub nawet postrzegać je kolejno w miarę, jak się dokonywają? Duch przenosi się od razu do celu, to znaczy do schematycznego i uproszczonego widzenia czynu, przypuszczalnie już spełnionego. Wtedy, jeśli żadne przedstawienie przeciwne nie znosi skutku pierwszego, ruchy stosowne same z siebie zaczynają zapełniać schemat, jak gdyby były wciągane przez pustkę jego odstępów. Umysł przedstawia więc sobie w działalności tylko cele do osiągnięcia, to znaczy punkty spoczynku. I od jednego celu osiągniętego do drugiego celu osiągniętego nasz umysł przenosi się przez szereg skoków, podczas których nasza świadomość odwraca się jaknajbardziej od dokony-

wującego się ruchu, aby patrzeć tylko na powzięty z góry obraz ruchu dokonanego.

Otóż, aby przedstawić sobie w nieruchomej postaci rezultat czynu, który się spełnia, umysł musi dostrzegać, również w nieruchomej postaci, środowisko, w którego ramy ten rezultat wchodzi. Nasza działalność jest włączona do świata materialnego. Gdyby materya nam się przedstawiała, jako przepływ wiekuisty, dla żadnego z naszych czynów nie wyznaczalibyśmy mety. Czuliibyśmy, jak każdy z nich roztopia się w miarę swego wypełnienia, i nie wyprzedzalibyśmy myślą uciekającej zawsze przyszłości. Aby działalność mogła przeskakiwać z *czynu* na *czyn*, materya musi przechodzić ze *stanu* w *stan*, gdyż tylko do jakiegoś stanu świata materialnego czyn może wprowadzić pewien rezultat, a więc dokonać się. Ale czy istotnie materya tak właśnie się przedstawia?

*A priori* można przypuszczać, że nasze postrzeganie stara się brać materyę pod tym kątem. Narządy czuciowe i narządy ruchowe są bowiem przyporządkowane sobie nawzajem. Otóż pierwsze symbolizują naszą władzę postrzegania, drugie zaś—naszą władzę działania. Ustrój objawia nam tym sposobem, w postaci widzialnej i dotykanej, doskonałą zgodność postrzegania i działania. Jeżeli więc nasza działalność ma zawsze na celu pewien *rezultat*, w który chwilowo wchodzi, nasze postrzeganie powinno by zachowywać ze świata materialnego w każdej chwili tylko pewien *stan*, na którym tymczasowo spoczywa. Taka hipoteza nasuwa się duchowi. Łatwo zauważyć, że doświadczenie ją potwierdza.

Skoro tylko rzucimy okiem na świat, zanimeśmy nawet jeszcze rozgraniczyli w nim *ciąta*, już rozróżniamy *jakości*. Barwa następuje po barwie, dźwięk po dźwięku, opór po oporze, i t. d. Każda z tych jakości, wzięta z osobna, jest stanem, który zdaje się trwać niezmiennie, nieruchomo, w oczekiwaniu, aż inny zajmie jego miejsce. A jednak każda z tych jakości wobec analizy rozkłada się na olbrzymią ilość ruchów elementarnych. Czy się w niej widzi drgania, czy też wyobraża się ją sobie jakkolwiek inaczej, jeden fakt jest pewny, a mianowicie, że każda jakość jest zmianą. Próżno zresztą szuka się tu pod zmianą rzeczy, która się zmienia: zawsze tylko tymczasowo i dla zadowolenia naszej wyobraźni przywiązujemy ruch do czegoś, co się porusza. Poruszająca się rzecz stale ucieka pod spojrzeniem nauki; ta ostatnia ma

do czynienia zawsze tylko z ruchomością. W najmniejszym postrzegalnym ułamku sekundy, w momentalnym niemal postrzeżeniu jakości zmysłowej, mogą się powtórzyć tryliony falowań: trwałość jakości zmysłowej polega na tem powtarzaniu się ruchów, tak, jak z kolejnych drgań składa się trwałość życia. Pierwszem zadaniem postrzegania jest właśnie uchwycenie szeregu zmian elementarnych, w postaci jakości lub stanu prostego, za pomocą czynności zgęszczającej. Im większą jest siła działania, udzielona pewnemu gatunkowi zwierzęcemu, tem liczniejszymi są bezwątpienia zmiany elementarne, które jego władza postrzegania ogniskuje w jednej ze swoich chwil. I postęp w przyrodzie musi być ciągły, począwszy od istot, które drgają prawie równomiernie z falowaniem eteru, aż do tych, które unieruchamiają tryliony tych falowań w najkrótszem ze swych prostych postrzeżeń. Pierwsze czują tylko ruchy; drugie postrzegają jakości. Pierwsze dają się niemal wciągnąć w mechanizm rzeczy; drugie reagują, i napięcie ich władzy działania jest bezwątpienia w prostym stosunku do ześrodkowania ich władzy postrzegania. Postęp ciągnie się dalej, jeszcze nawet w ludzkości samej. Jest się tembardziej „człowiekiem czynu”, im większą ilość zdarzeń umie się objąć jednym rzutem oka: czy ktoś postrzega zdarzenia kolejno po jednym i daje się nim powodować, czy też chwytą je wszystkie razem i panuje nad niemi — w obu wypadkach ta sama działa przyczyna. Krótko mówiąc, wszelkie jakości materji są widokami stałymi, zdejmowanymi z jej niestałości.

A teraz, z ciągłości jakości zmysłowych wydzielamy ciała. Każde z tych ciał zmienia się w rzeczywistości w każdej chwili. Przedewszystkiem rozkłada się na grupę jakości, a każda jakość, jak mówiliśmy, polega na następstwie ruchów elementarnych. Ale nawet jeśli się rozpatruje jakość, jako stan niezmienny, ciało jest zawsze niestałe, ponieważ zmienia jakości bez przerwy. Ciałem w najpełniejszym znaczeniu, tem, które z największą słusnością wyosabniamy w ciągłości materji, ponieważ tworzy układ względnie zamknięty, jest ciało żyjące: dla niego zresztą wykrawamy inne z całości. Otóż życie jest ewolucją. Ześrodkowujemy pewien okres tej ewolucji w pewnym widoku stałym, który nazywamy formą i, gdy zmiana stała się dość znaczną, aby przewyciężyć szczęśliwą bezwładność naszego postrzegania, mówimy, że

ciało zmieniło swą formę. Ale w rzeczywistości ciało zmienia formę w każdej chwili. A raczej niema formy, ponieważ forma jest niezmiennością, a rzeczywistość jest ruchem. Rzeczywistem jest właśnie ciągle zmienianie się formy: *forma jest zdjęciem migawkowym pewnego przejścia*. A więc i tu również nasze postrzeganie urządza się tak, że ciągłość płynną rzeczywistości zamienia w stałość rozdzielnych obrazów. Gdy kolejne obrazy niezbyt się różnią od siebie, rozpatrujemy je wszystkie, jako wzrastanie lub zmniejszanie się jednego jedynego obrazu *przeciętnego*, lub jako zniekształcenie tego obrazu w różnych kierunkach. I o tej przeciętnej myślimy, gdy mówimy o *istocie* pewnej rzeczy, lub też o rzeczy samej.

A wreszcie, skoro rzeczy już zostały utworzone, na ich powierzchni, w zmianach położenia, objawiają się te głębokie przeinaczenia, które się dokonywują w łonie Całości. Mówimy wówczas, że rzeczy *działają* na siebie nawzajem. To działanie przedstawia nam się bezwzględnie w postaci ruchu. Ale od ruchomości ruchu odwracamy wzrok jaknajprędzej: zajmuje nas, jak mówiliśmy powyżej, raczej nieruchomy rysunek ruchu, niż ruch sam. Jeżeli chodzi o ruch prosty — zapytujemy siebie, *dokąd* on idzie. Przedstawiamy go sobie w każdej chwili przez jego kierunek, to znaczy przez położenie jego celu tymczasowego. Jeżeli chodzi o ruch złożony — chcemy wiedzieć przedewszystkiem, *co to* się dzieje, *co to* ów ruch czyni, to znaczy, jaki rezultat jest osiągnięty, lub jaki zamiar przewodzi. Przypatrzmy się zblizka, co się dzieje w naszym duchu, gdy mówimy o czynie, który się właśnie spełnia. Zgadzam się, że jest tu istotnie myśl o zmianie, ale kryje się ona w półmroku. W pełnym świetle znajduje się rysunek nieruchomy czynu, przypuszczalnie już spełnionego. Przez to, i przez to jedynie, czyn złożony wyróżnia się i określa. Bylibyśmy w wielkim kłopotcie, gdyby chodziło o wyobrażenie sobie ruchów, zawartych w czynnościach jedzenia, picia, bicia się, i t. d. Wystarcza nam, że wiemy w sposób ogólny i nieokreślony, iż wszystkie te czynności są ruchami. Skoro już z tej strony jesteśmy w porządku, usiłujemy poprostu przedstawić sobie *plan ogólny* każdego z tych ruchów złożonych, to znaczy *rysunek nieruchomy*, podłożony pod nie. Tutaj znowu poznanie odnosi się do stanu raczej, niż do zmiany. W tym trzecim wypadku dzieje się więc tak samo, jak w pierwszych dwóch. Czy chodzi o ruch jakościowy, czy o ruch ewolu-

cyjny, czy o ruch rozciągly, duch zawsze urządza się tak, że zdejmuje widoki stałe z niestałości. I dochodzi tym sposobem, jak wskazaliśmy przed chwilą, do trzech rodzajów przedstawień: 1) jakości, 2) form lub istot, 3) czynności.

Tym trzem sposobom zapatrywania odpowiadają trzy kategorie wyrazów: *przymiotniki*, *rzeczowniki* i *czasowniki*, będące zasadniczymi składnikami mowy. W przymiotnikach i rzeczownikach symbolizują się więc *stany*. Ale czasownik nawet, jeśli się uwzględni tylko oświetloną część przedstawienia, nie wyraża bynajmniej nic innego.

Gdyby się teraz chciało określić z większą ścisłością naszą przyrodzoną postawę względem stawania się, oto coby się znalazło. Stawanie się jest nieskończenie rozmaite. To, które przechodzi od żółtej do zielonej barwy, nie jest podobne do tego, które idzie od barwy zielonej do niebieskiej: są to ruchy jakościowe różne. To, które idzie od kwiatu do owocu, nie jest podobne do tego, które przechodzi od larwy do chryzalidy i od chryzalidy do owadu doskonałego: są to ruchy ewolucyjne różne. Czynność jedzenia lub picia nie jest podobna do czynności bicia się: są to ruchy rozciągle różne. A te trzy rodzaje ruchów, jakościowy, ewolucyjny, rozciągly, same różnią się głęboko między sobą. Wybieg naszego postrzegania, zarówno jak naszego umysłu, zarówno jak naszej mowy, polega na wydzieleniu z tych stawań się, nader rozmaitych, jednego jedyne przedstawienia stawania się wogóle, stawania się nieokreślonego, prostej abstrakcyi, która sama przez się nic nie mówi, i o której rzadko nawet zdarza nam się myśleć. Do tej myśli zawsze jednakowej, ciemnej zresztą lub nieświadomej, dodajemy wówczas, w każdym poszczególnym wypadku, jeden lub kilka obrazów jasnych, przedstawiających *stany*, i służących do rozróżnienia wszystkich stawań się pomiędzy sobą. Przez to połączenie stanu swoistego i określonego ze zmienianiem się, wziętem ogólnikowo i nieokreślonym, zastępujemy swoistość zmiany. Mnogość nieograniczona stawań się, rozmaicie zabarwionych niejako, przechodzi przed naszymi oczyma; my urządzaamy się tak, że dostrzegamy proste różnice barwy, to znaczy stanu, pod którymi płynie jakoby w ciemnościach stawanie się zawsze i wszędzie jednakie, niezmiennie bezbarwne.

Przypuśćmy, że się chce odtworzyć na ekranie scenę ożywioną, np. defiladę pułku. Byłby jeden sposób

wzięcia się do rzeczy, mianowicie wykrajanie figur rozczłonkowanych, przedstawiających żołnierzy, nadanie każdej z nich ruchu chodzenia, ruchu odmiennego u różnych osobników, chociaż wspólnego rodzajowi ludzkiemu, i rzutowanie całości na ekran. Trzebaby było zużyć na tę zabawkę ogromną ilość pracy, i osiągnęłoby się zresztą wynik dość mierny: jak odtworzyć giętkość i różnorodność życia? A teraz, jest drugi sposób postępowania, daleko łatwiejszy, a jednocześnie skuteczniejszy—mianowicie, zdjęcie z przechodzącego pułku szeregu obrazów migawkowych, i rzutowanie tych zdjęć na ekran tak, aby następowały po sobie bardzo szybko. Tak robi kinematograf. Za pomocą fotografii, z których każda przedstawia pułk w pewnej postawie nieruchomej, odtwarza on ruchomość pułku przechodzącego. Prawda, że gdybyśmy mieli do czynienia z samymi tylko fotografiami, próżnobyśmy im się przyglądali, nie ożywiłyby się one w naszych oczach: z nieruchomości, nawet nieograniczenie dodawanej do siebie, nigdy nie zrobimy ruchu. Aby się obrazy ożywiły, musi gdzieś zachodzić ruch. Ruch istnieje tu rzeczywiście: jest on w przyrządzie. Ponieważ filma kinematograficzna rozwija się, powodując to, że różne fotografie danej sceny, z których każda stanowi dalszy ciąg poprzedniej, następują po sobie kolejno, więc każdy z aktorów tej sceny odzyskuje swą ruchomość: nawleka wszystkie swe kolejne postawy na niewidzialny ruch filmy kinematograficznej. Sposób postępowania ostatecznie polegał więc na wydzieleniu ze wszystkich ruchów, właściwych wszystkim figurom, jednego ruchu bezosobistego, oderwanego i prostego, niejako *ruchu wogóle*, na umieszczeniu go w przyrządzie, i na odtworzeniu indywidualności każdego ruchu poszczególnego za pomocą skojarzenia tego ruchu bezimiennego z postawami osobistymi. Taki jest wybieg kinematografu. Taki jest również wybieg naszego poznania. Zamiast przywiązywać się do wewnętrznego stawania się rzeczy, umieszczamy się na zewnątrz nich, aby sztucznie odbudować ich trwanie. Zdejmujemy widoki niemal migawkowe z przechodzącej rzeczywistości, a ponieważ są one charakterystyczne dla tej rzeczywistości, wystarczy, gdy je nawlecemy wzdłuż stawania się oderwanego, jednostajnego, niewidzialnego, umieszczonego w głębi przyrządu poznania, aby naśladować to, co jest charakterystyczne w tem stawaniu się samem. Postrzeganie, pojmowanie, mowa naogół tak postępują. Czy

chodzi o myślenie o stawaniu się, czy też o jego wyrażeniu, czy nawet o postrzeżeniu, nie czynimy zgoła nic innego, tylko wprowadzamy w ruch rodzaj kinematografu wewnętrznego. Można by więc streścić wszystko poprzedzające, mówiąc, że *mechanizm naszego potocznego poznania jest natury kinematograficznej*.

Niema żadnej wątpliwości co do czysto praktycznego charakteru tej czynności. Każdy z naszych czynów ma na celu pewne wprowadzenie naszej woli w rzeczywistość. Między naszym ciałem, a pozostałymi ciałami zachodzi układ, podobny do układu kawałków szkła, składających figurę kalejdoskopową. Nasza działalność przechodzi od danego układu do układu nowego, nadając bezwątpienia każdorazowo nowe wstrząśnienie kalejdoskopowi, lecz nie zajmując się wstrząśnieniem i widząc tylko nową figurę. Wiedza o czynnościach przyrody, którą wytwarza ona na swój użytek, musi więc ściśle odpowiadać zainteresowaniu, z jakim śledzi własną swą czynność. W tem znaczeniu można by powiedzieć, gdyby to nie było nadużywaniem pewnego rodzaju porównania, że *kinematograficzny charakter naszej wiedzy o rzeczach jest wynikiem kalejdoskopowego charakteru naszego przystosowania do nich*.

Metoda kinematograficzna jest więc jedyną praktyczną, ponieważ polega na dostosowaniu ogólnego biegu poznania do biegu działalności, w oczekiwaniu, aż szczegóły każdego czynu z kolei dostosują się do szczegółów poznania. Aby działalność była zawsze oświetlona, umysł musi być zawsze obecny; ale umysł, by tym sposobem towarzyszyć pochodowi działalności i zapewnić jej kierunek, musi zacząć od przejęcia jej rytmu. Przerywana jest działalność, jak wszelkie pulsowanie życia; przerywane będzie więc poznanie. Mechanizm władzy poznawania został zbudowany według tego planu. Zasadniczo praktyczny, czyż może on bez zmiany służyć do rozmyślenia teoretycznego? Spróbujmy wraz z nim iść za rzeczywistością w jej zakrętach, i zobaczmy, co się stanie.

Z ciągłości pewnego stawania się zdjąłem szereg widoków, które powiązałem pomiędzy sobą przez „stawanie się” wogóle. Ale rozumie się, że nie mogę zatrzymać się na tem. To, co się nie daje wyznaczyć, nie daje się również przedstawić: o „stawaniu się w ogóle” mam wiedzę tylko słowną. Jak litera  $x$  oznacza pewną niewiadomą, wszystko jedno jaką, tak samo moje „stawanie się wogó-

le", zawsze to samo, symbolizuje tutaj pewne przejście, z którego zdjąłem widoki migawkowe: o tem przejściu samem nic mnie ono nie uczy. Skupię tedy uwagę całkowicie na tem przejściu, i zbadam, co się dzieje pomiędzy dwoma migawkowemi zdjęciami. Ale, ponieważ stosuję tę samą metodę, dochodzę do tego samego wyniku; pewien trzeci widok poprostu wejdzie między dwa poprzednie. Nieograniczenie rozpoczynać będę na nowo i nieograniczenie dodawać będę widoki do widoków, nie otrzymując nic innego. Zastosowanie metody kinematograficznej doprowadzi więc tutaj do wiekuistego rozpoczynania na nowo, w którym duch, nie znajdując nigdy zadowolenia i nie widząc, gdzieby mógł spocząć, tłumaczy sobie samemu bezwątpienia, że naśladowuje przez swą niestałość sam ruch rzeczywistości. Ale jeżeli, przyprawiając sam siebie o zawrót głowy, daje on sobie w końcu złudzenie ruchomości, jego czynność nie posunęła go ani na krok naprzód, ponieważ pozostawia go zawsze równie daleko od mety. Aby postępować naprzód wraz z ruchomą rzeczywistością, trzeba by w niej się umieścić. Zajmijmy stanowisko w zmienianiu się, a uchwycimy zarazem i zmienianie się samo i stany kolejne, w których *mogłoby ono* unieruchomić się w każdej chwili. Ale z tych stanów kolejnych, spostrzeganych z zewnątrz, jako nieruchomości rzeczywiste, a nie tylko możliwe, nie odtworzymy nigdy ruchu. Nazwijmy je, zależnie od wypadku, *jakościami*, *formami*, *położeniami* lub *zamiarami*: możemy mnożyć ich ilość, jak nam się podoba, i tym sposobem przybliżyć do siebie nieograniczenie dwa stany następcze; doznawać będziemy zawsze przed ruchem, łączącym te stany, zawodu dziecka, któreby chciało zgnieść dym, zbliżając swe ręce otwarte jedną do drugiej. Ruch wysłiznie się przez odstęp, ponieważ każda próba odtworzenia ruchu ze stanów zawiera to niedorzeczne zdanie, że ruch składa się z nieruchomości.

Filozofia zauważyła to, skoro tylko otworzyła oczy. Argumenty Zenona z Elei, chociaż zostały sformułowane z zupełnie innym zamiarem, nie mówią nic innego.

Rozpatrzmy strzałę lecącą. W każdej chwili, mówi Zenon, jest ona nieruchoma, gdyż nie miałaby czasu na poruszanie się, to znaczy na zajmowanie conajmniej dwóch następujących po sobie położań, gdyby się jej nie przyznało conajmniej dwóch chwil. W pewnym momencie danym spoczywa tedy ona w pewnym danym punkcie. Bę-

jąc nieruchomą w każdym punkcie swego przebiegu, jest nieruchoma przez cały czas, w ciągu którego się porusza.

Tak, jeżeli przypuścimy, że strzała może kiedykolwiek być w jakimś punkcie swego przebiegu. Tak, gdyby strzała, czyli coś, co się porusza, przylegała kiedykolwiek do jakiegoś położenia, czyli do nieruchomości. Ale strzała *nie jest* nigdy w żadnym punkcie swej drogi. Co najwyżej powiedzieć należy, iż mogłaby w nim być w tem znaczeniu, że przezeń przechodzi i że wolno by jej było zatrzymać się. Wprawdzie, gdyby się zatrzymała, pozostałaby tamże, i w tym punkcie już nie mielibyśmy do czynienia z ruchem. Naprawdę zaś, jeżeli strzała wychodzi z punktu  $A$ , aby opaść w punkcie  $B$ , jej ruch  $AB$ , jako ruch, jest równie prosty, równie nierozkładalny, jak napięcie łuku, który ją ciska. Jak szrapnel, pękając, zanim dotknie ziemi, zawiesza jedno niebezpieczeństwo niepodzielne nad całym polem wybuchu, tak też strzała, przelatująca od  $A$  do  $B$ , rozwija odrazu, chociaż na pewnej rozległości trwania, swą niepodzielną ruchomość. Przypuścimy, że rozciągamy gumę elastyczną od  $A$  do  $B$ ; czyż możnaby podzielić jej rozciągnięcie? Lot strzały jest samem tem rozciągnięciem, równie prostem, jak ono, niepodzielnem, jak ono. Jest to jeden jedyny skok. Ustalamy pewien punkt  $C$  w przebieżonym odstepie, i mówimy, że w pewnej chwili strzała była w  $C$ . Gdyby tam była, to znaczy, żeby się tam zatrzymała, i nie mielibyśmy już jednego lotu od  $A$  do  $B$ , lecz dwa loty, jeden od  $A$  do  $C$ , drugi od  $C$  do  $B$ , z przerwą spoczynku. Jeden jedyny ruch, w myśl założenia, jest w całości ruchem między dwoma przystankami: jeżeli są przystanki pośrednie, już nie jest to jeden jedyny ruch. Złudzenie w gruncie pochodzi stąd, że ruch, *skoro już został dokonany*, pozostawil wzdłuż swego przebiegu linię nieruchomą, na której można naliczyć ile się chce nieruchomości. Stąd się wnioskuje, że ruch, *dokonywując się*, pozostawiał w każdej chwili pod sobą pewne położenie, do którego przylegał. Nie dostrzega się, że linia ruchu tworzy się naraz, jakkolwiek potrzebuje na to pewnego czasu, i że, jeśli można dzielić dowolnie linię, już stworzoną, to jej tworzenie, będące czynnością w postępie, nie zaś rzeczą, dzielić się nie daje. Przypuszczając, że poruszające się ciało *jest* w pewnym punkcie przebiegu, to znaczy w tem miejscu dzielić przebieg cięciem nożyc na dwie części i zastępować przez dwie

linie przebiegu tę linię jedyną, którą się najprzód rozważało. Znaczy to rozróżniać dwie czynności kolejne tam, gdzie w myśl założenia jest tylko jedna. Wreszcie, znaczy to przenosić na sam lot strzały wszystko to, co może być powiedziane o odstępnie, który ona przeleciała, t. j. przyjąc *à priori* tę niedorzeczność, że ruch przylega do czegoś nieruchomego.

Nie będziemy się długo zastanawiali tutaj nad trzema pozostałymi argumentami Zenona. Rozpatrzyliśmy je gdzieś indziej. Ograniczmy się do przypomnienia, że polegają one również na układaniu ruchu wzdłuż linii przebieżonej i na przypuszczeniu, że to, co jest prawdziwym o linii, jest prawdziwym o ruchu. Naprzykład, linia może być dzielona na tyle części, ile się chce, o takiej wielkości, jak się chce, i jest zawsze tą samą linią. Stąd się wywnioskuje, że ma się prawo przypuszczać, iż ruch jest rozczłonkowany, jak się chce, i że jest zawsze tym samym ruchem. Uzyska się tym sposobem szereg niedorzeczności, które wyrażać będą wszystkie tę samą niedorzeczność zasadniczą. Ale możliwość układania ruchu *na* linii przebieżonej istnieje tylko dla obserwatora, który, trzymając się zewnątrz ruchu i rozpatrując w każdej chwili możliwość przystanku, chciałby złożyć napowrót ruch rzeczywisty z tych nieruchomości możliwych. Znika ona, skoro się tylko przyjmie w myśli ciągłość ruchu rzeczywistego, tę, której świadomość ma każdy z nas, gdy wznosi ramię lub postępuje krok naprzód. Czujemy wówczas wyraźnie, że linia, przebieżona pomiędzy dwoma przystankami, zostaje nakreślona w jednym pociągnięciu niepodzielnym, i że próżne byłoby usiłowania przeprowadzenia w niej podziałów, odpowiadających każdy z osobna samowolnie wybranym podziałom linii, już nakreślonej. Linia, przebieżona przez poruszające się ciało, poddaje się jakimukolwiek sposobowi rozkładania, ponieważ nie posiada organizacji wewnętrznej. Ale każdy ruch jest wewnętrznie rozczłonkowany. Jest to albo skok niepodzielny (który może zresztą zajmować bardzo długie trwanie) albo szereg skoków niepodzielnych. Wprowadźcie do rachunku rozczłonkowania tego ruchu, albo też nie rozumiecie nad jego naturą.

Gdy Achilles ściga żółwia, każdy z jego kroków musi być rozważany, jako coś niepodzielnego, każdy krok żółwia również. Po pewnej liczbie kroków Achilles prześcignie żółwia. Nic prostszego. Jeśli zależy na tem, aby

bardziej podzielić oba ruchy, można rozróżnić z jednej i z drugiej strony, w przebiegu Achillesa i w przebiegu żółwia, *poddziały* kroku każdego z nich; ale należy uszanować przyrodzone rozczłonkowania obu przebiegów. Dopóki się je będzie szanowało, dopóty żadna trudność nie powstanie, ponieważ będzie się postępowało za wskazówkami doświadczenia. Ale wybieg Zenona polega na odtwarzaniu ruchu Achillesa według samowolnie wybranego prawa. Achilles docierałby pierwszym skokiem punktu, w którym był żółw, drugim skokiem do punktu, na który żółw przeniósł się w czasie, gdy on wykonał pierwszy, i tak dalej. W tym wypadku Achilles miałby istotnie zawsze coraz nowy skok do wykonania. Ale rozumie się samo przez się, że Achilles, aby doścignąć żółwia, zupełnie inaczej bierze się do rzeczy. Ruch, rozpatrywany przez Zenona, byłby wtedy tylko równoważnikiem ruchu Achillesa, gdyby można było rozważać ruch tak, jak się rozważa odstęp przebieżony, który daje się dowolnie rozkładać i składać napowrót. Skoro się przyjęło tę pierwszą niedorzeczność, wszystkie inne z niej wypływają.<sup>1)</sup>

Nic nie byłoby zresztą łatwiejszem, jak rozciągnąć dowodzenie Zenona na stawanie się jakościowe i stawanie się ewolucyjne. Znalazłoby się te same sprzeczności. Że dziecko staje się młodzieńcem, później człowiekiem dojrzałym, to można zrozumieć, gdy się rozważy, że ewolucja życiowa jest tutaj rzeczywistością samą: dziecięctwo, młodość, wiek dojrzały, starość są tylko poglądami ducha, *przystankami możliwymi* wzdłuż ciągłości pewnego postępu, w wymyślonych przez nas, z zewnątrz. Dajmy sobie,

<sup>1)</sup> To znaczy, że nie uważamy sofizmu Zenona za obalony przez ten wzgląd, że postęp geometryczny  $a (1 + \frac{1}{n} + \frac{1}{n^2} + \frac{1}{n^3} + \dots)$  i. t. d.), gdzie  $a$  oznacza odległość pomiędzy Achillesem i żółwiem,  $n$  zaś stosunek odnośnych ich szybkości, ma sumę skończoną, jeśli  $n$  jest większe od jedności. W tej kwestyi odsyłamy do dowodzenia p. Evellin'a, które uważamy za ostateczne (Ob. Evellin, *Infini et quantité*, Paryż 1880, str. 63—97. Por. *Revue Philosophique*, t. XI, 1881, str. 564—568). Naprawdę zaś matematyka — jak probowaliśmy wykazać w jednej z poprzedzających prac — operuje i może operować tylko długościami. Musiała więc poszukać wybiegu, przede wszystkim aby przenieść na ruch, który nie jest długością, podzielnością linii przebieżonej, następnie zaś, aby wytworzyć na nowo zgodność pomiędzy doświadczeniem i pojęciem (przeciwem doświadczeniu i pełnem niedorzeczności) ruchu — długości, to znaczy ruchu, *przyłożonego wzdłuż* swej linii przebiegu i samowolnie rozkładalnego, jak ona.

przeciwie, dziecięctwo, młodość, wiek dojrzały i starość, jako części składowe ewolucji: stają się one *przystankami rzeczywistości*, i nie rozumiemy już, jak jest możliwa ewolucja, gdyż spoczynki, ułożone obok siebie, nie będą nigdy równoważne ruchowi. Jak odtworzyć to, co się tworzy, z tego, co utworzone? Jak przejść, na przykład, od dziecięctwa, już przyjętego, jako *rzecz*, do młodości, skoro w myśl samego założenia przyjęło się dziecięctwo tylko? Wglądając w to bliżej, dostrzeże się, że nasz zwykły sposób mówienia, kierujący się według naszego zwykłego sposobu myślenia, prowadzi nas na prawdziwe bezdroża logiczne, bezdroża, na które wchodzimy bez obawy, ponieważ przeczuwamy, że zawsze bylibyśmy w stanie wyjść stamtąd: wystarczyłoby nam bowiem rzec się kinematograficznych przyzwyczajień naszego umysłu. Gdy mówimy „dziecko staje się człowiekiem”, nie pogłębiajmy zbytnio dosłownego znaczenia tego wyrażenia. Znaleźlibyśmy, że, gdy stawiamy podmiot „dziecko”, podmiot „człowiek” nie stosuje się doń jeszcze, a gdy wypowiadamy podmiot „człowiek”, nie stosuje się on już do podmiotu „dziecko”. Rzeczywistość, która jest *przejściem* od dziecięctwa do wieku dojrzałego, wyśliznęła nam się pomiędzy palcami. Mamy tylko wymyślone przystanki „dziecko” i „człowiek”, i bliżcy jesteśmy twierdzenia, że jeden z tych przystanków *jest* drugim, tak samo, jak strzała Zenona *jest*, według tego filozofa, we wszystkich punktach swego przebiegu. Naprawdę zaś, gdyby mowa dostosowywała się tutaj do rzeczywistości, nie mówilibyśmy „dziecko staje się człowiekiem”, ale „zachodzi stawanie się od dziecka aż do człowieka”. W pierwszym zdaniu „staje się” jest czasownikiem o znaczeniu nieokreślonym, przeznaczonym na to, aby pokryć niedorzeczność, w którą się wpada, przypisując stan „człowiek” podmiotowi „dziecko”. Zachowuje się on mniej więcej tak, jak ruch zawsze jednakowy flimy kinematograficznej, ruch ukryty w przyrządzie, a którego rola polega na nakładaniu kolejnych obrazów jednych na drugie dla naśladowania ruchu przedmiotu rzeczywistego. W drugim zdaniu „stawanie się” jest podmiotem. Przechodzi na pierwszy plan. Jest rzeczywistością samą; dziecięctwo i wiek dojrzały człowieka są już wówczas tylko przystankami możliwymi, prostymi poglądami ducha: mamy do czynienia tym razem z ruchem obiektywnym samym w sobie, a już nie z jego kinematograficznym naśladownictwem.

Ale ten pierwszy sposób wyrażania się jest jedynym, zgodnym z naszymi przyzwyczajeniami językowymi. Aby przyjąć ten drugi, trzeba by uwolnić się od kinematograficznego mechanizmu myśli.

Trzeba by oderwać się od niego zupełnie, aby rozproszyć od razu niedorzeczności teoretyczne, podnoszone przez zagadnienie ruchu. Wszystko jest ciemne, wszystko jest sprzeczne, gdy się chce ze stanów wytworzyć przejście. Ciemność się rozprasza, sprzeczność upada, skoro się tylko zajmie miejsce wzdłuż przejścia, aby wyróżnić stany, dokonując w niem myślowo przecięć poprzecznych. A to dlatego, że w przejściu jest *więcej*, niż szereg stanów, to znaczy przecięć możliwych, w ruchu *więcej*, niż szereg położeń, to znaczy przystanków możliwych. Tylko że pierwszy sposób patrzenia jest zgodny z metodami postępowania umysłu ludzkiego; drugi wymaga, przeciwnie, wejścia pod górę po pochyłości przyzwyczajzeń umysłowych. Trzeba się dziwić, jeśli filozofia z początku cofnęła się przed podobnym wysiłkiem? Grecy mieli zaufanie do ducha, zaufanie do ducha, pozostawionego swej skłonności przyrodzonej, zaufanie do mowy zwłaszcza, o tyle, o ile z przyrodzenia uzewnętrznia ona myśl. Raczej, niż uznać za niesłuszną postawę, którą przybiera myśl i mowa wobec biegu rzeczy, woleli oni uznać, że bieg rzeczy nie ma słuszności.

Uczynili to z całą bezwzględnością filozofowie szkoły eleackiej. Ponieważ stawanie się razi przyzwyczajenia myślowe i źle wchodzi w ramy języka, uznali je oni za nierzeczywiste. W ruchu przestrzennym i w zmianie wogóle dostrzegli tylko czyste złudzenie. Można było złągodzić ten wynik, nie zmieniając przesłanek, powiedzieć, że rzeczywistość się zmienia, lecz że *nie powinna* się zmieniać. Doświadczenie stawia nas wobec stawania się, oto rzeczywistość zmysłowa. Ale rzeczywistość rozumowa, ta, która powinna być, jest jeszcze rzeczywistsza, i ta, powieź, nie zmienia się. Pod stawaniem się jakością, pod stawaniem się ewolucyjnym, pod stawaniem się rozciągłym, duch powinien szukać tego, co nie podlega zmianie: jakości, dającej się określić, formy lub istoty, celu. Taka była zasada podstawowa filozofii, która się rozwinęła po przez starożytność klasyczną, filozofii Form, lub używając terminu, bardziej zbliżonego do greckiego, filozofii Idei.

Wyraz *εἶδος*, który tutaj tłumaczymy przez „Idea”,

ma istotnie to potrójne znaczenie. Oznacza on: 1) jakość, 2) formę lub istotę, 3) cel lub *zamiar* dopełniającego się czynu, to znaczy, w gruncie, *zarys*<sup>1)</sup> czynu, przypuszczalnie spełnionego. *Te trzy punkty są punktami widzenia przymiotnika, rzeczownika i czasownika, i odpowiadają trzem kategoriom zasadniczym mowy.* Po wyjaśnieniach, które daliśmy trochę wyżej, moglibyśmy i powinniśmy może przetłumaczyć εἶδος przez „widok”, a raczej przez „moment”. Εἶδος bowiem jest widokiem stałym, zdjętym z niestałości rzeczy: *jakością*, która jest momentem stawania się, *formą*, która jest momentem ewolucji, *istotą*, która jest formą przeciętną, poniżej i powyżej której pozostałe formy stopniują się, jako jej odmiany, a wreszcie *zamiarem*, który natchnął spełniający się czyn, a jak mówiliśmy, nie jest niczem innym, jak tylko zarysem czynu spełnionego. Sprowadzenie rzeczy do Idei polega więc na rozłożeniu stawania się na jego główne momenty, z których każdy jest zresztą, w myśl założenia, usunięty z pod prawa czasu i jak gdyby podjęty w wieczności. To znaczy, że dochodzi się do filozofii Idei, gdy się przykłada mechanizm kinematograficzny umysłu do analizy rzeczywistości.

Ale skoro się tylko umieści Idee niewzruszone w głębi ruchomej rzeczywistości, pewna fizyka, pewna kosmologia, pewna teologia nawet, wynikają stąd w całości, a z koniecznością. Zatrzymajmy się nad tym punktem. Nie wchodzi w nasze zamiary streszczenie w kilku stronach filozofii tak złożonej i tak obszernej, jak filozofia Greków. Ale, ponieważ opisaliśmy przed chwilą kinematograficzny mechanizm umysłu, musimy wskazać, do jakiego przedstawienia rzeczywistości ten mechanizm doprowadza. Jest to, jak sądzimy, takie właśnie przedstawienie, jakie się znajduje w filozofii starożytnej. Ogólne zarysy doktryny, która się rozwinęła od Platona do Plotyna, przechodząc przez Arystotelesa (a nawet w pewnej mierze przez stoików) nie mają nic przypadkowego, nic dowolnego, nic, coby należało uważać za fantazję filozofa. Kreślą one taką wizję powszechnego stawania się, jaką wytworzy sobie umysł systematyczny, gdy spojrzy na to stawanie się po przez widoki, zdejmowane od czasu do

<sup>1)</sup> We francuskim oryginale jest tu gra słów, nie dająca się zachować w tłumaczeniu: *dessein* — *dessin*. *Przyp. tłum.*

czasu z jego przepływu. Wskutek tego dziś jeszcze będziemy filozofowali sposobem Greków, odnajdziemy, nie potrzebując ich znać, takie lub inne z ich wniosków ogólnych, ściśle w tej mierze, w jakiej zaufamy instynktowi kinematograficznemu naszej myśli.

Mówiliśmy, że jest *więcej* w ruchu, niż w następujących po sobie położeniach, przypisywanych poruszającemu się ciału, *więcej* w stawaniu się, niż w formach, przez które kolejno się przechodzi, *więcej* w ewolucyi formy, niż formy, urzeczywistniane jedna po drugiej. Filozofia będzie tedy mogła z członów pierwszego rodzaju wyprowadzić człony drugiego, ale nie odwrotnie; rozmyślanie powinno więc być wyjść z pierwszego rodzaju. Ale umysł odwraca porządek członów, i na tym punkcie filozofia starożytna postępuje, jak umysł. Zajmie więc ona stanowisko w nieruchomości, da sobie tylko Idee. A jednak istnieje stawanie się; to fakt. Jak tedy wyprowadzić zmienność z niezmienności, skoro się tylko tę ostatnią postawiło? Nie może to być przez dodanie czegoś, ponieważ, w myśl założenia, nie istnieje nic pozytywnego poza Ideami. A więc może to być tylko przez zmniejszenie. W głębi filozofii starożytnej leży z konieczności ten postulat: jest więcej w tem, co nieruchome, niż w tem, co się porusza, i od niewzruszoności do stawania się przechodzi się drogą zmniejszenia lub osłabienia.

Trzeba więc będzie dodać do Idei coś ujemnego, lub conajwyżej zero, aby otrzymać zmienność. Na tem polega „niebyt” platoński, „materya” arystotelesowska, — zero metafizyczne, które, dodane do Idei, jak zero arytmetyczne do jedności, mnoży ją w przestrzeni i w czasie. Przez nie Idea nieruchoma i prosta załamuje się w ruch, nieograniczenie się rozszerzający. Z prawa powinnyby istnieć tylko Idee niewzruszone, niewzruszenie wsunięte jedno w drugie. W rzeczy samej materya dodaje do nich swą pustkę i z tą chwilą wyzwala powszechne stawanie się. Jest ona tem niczem nieuchwytnem, które, wślizgując się pomiędzy Idee, stwarza poruszenie bez końca i wieczny niepokój, jak podejrzenie, rzucone między dwa kochające się serca. Obniżmy idee niewzruszone: otrzymamy przez to samo wiekuisty przepływ rzeczy. Idee czyli formy stanowią bezwątpienia całą rzeczywistość rozumową, to znaczy całą prawdę, ze względu na to, że przedstawiają, razem wzięte, teoretyczną równowagę Bytu. Co do rzeczywistości zmysłowej, jest ona nieograniczonem od-

chylaniem się w obie strony, od tego punktu równowagi.

Stąd, po przez całą filozofię Idei, pewne pojmowanie trwania, jak również stosunku czasu do wieczności. Temu, kto zajmuje stanowisko w stawaniu się, trwanie przedstawia się, jako samo życie rzeczy, jako rzeczywistość podstawowa. Formy, które duch wyosabnia i składa w pojęciach, są wówczas tylko widokami, zdjętymi z rzeczywistości zmiennej. Są one momentami, podjętymi wzdłuż trwania, i właśnie dlatego, że się przecięło nić, wiążącą je z czasem, już nie trwają. Dążą do zlania się ze swym własnym określeniem, to znaczy ze sztuczną odbudową i z symbolicznym wyrazem, który jest ich równoważnikiem umysłowym. Wchodzą w wieczność, jeśli kto chce; ale to, co w nich jest wieczne, utożsamia się z tem, co w nich jest nierzeczywiste. — Przeciwnie zaś, jeśli się rozważa stawanie się przy pomocy metody kinematograficznej, Formy nie są już widokami, zdjętymi ze zmienności, lecz są jej składowymi elementami, przedstawiają wszystko, co w stawaniu się jest pozytywnego. Wieczność już nie unosi się ponad czasem, jako abstrakcja, lecz jest podstawą jego, jako rzeczywistość. Takie jest właśnie w tej kwestyi stanowisko filozofii Form czyli Idei. Ustanawia ona pomiędzy wiecznością, a czasem ten sam stosunek, co pomiędzy sztuką złotą, a drobną monetą, — monetą tak drobną, że płacenie odbywa się nieograniczenie i dług mimo to nie jest nigdy spłacony: uwolniłoby się od niego za jednym razem za pomocą sztuki złota. To właśnie wyraża Platon w swym wspaniałym języku, gdy mówi, że Bóg, nie mogąc zrobić świata wiecznym, dał mu czas, „ruchomy obraz wieczności”<sup>1)</sup>.

Stąd również wypływa pewne pojmowanie rozciągłości, znajdujące się u podstawy filozofii Idei, chociaż nie zostało wydzielone tak wyraźnie. Wyobraźmy sobie jeszcze ducha, zajmującego miejsce wzdłuż stawania się i przejmującego jego ruch. Każdy stan kolejny, każda jakość, każda Forma wreszcie przedstawi mu się, jako proste przecięcie, dokonane przez myśl w powszechnem stawaniu się. Znajdzie on, że forma jest z istoty swej rozciągłością, ponieważ jest nieodłączna od rozciągniętego stawania się, które ją zmateryalizowało w ciągu swego prze-

<sup>1)</sup> Platon, Tymezusz, 37 D.

plywu. Każda forma zajmuje tedy przestrzeń, tak samo, jak zajmuje czas. Ale filozofia Idei idzie w kierunku odwrotnym. Wychodzi ona z Formy, widzi w niej samą istotę rzeczywistości. Nie otrzymuje formy przez pogląd na rzeczywistość; daje sobie formy w wieczności: trwanie i stawanie się są dla niej tylko obniżeniem się tej wieczności nieruchomej. Forma, tak postawiona, niezależna od czasu, nie jest już wówczas tą, która mieści się w przestrzeni: jest *pojęciem*. A ponieważ rzeczywistość z rzędu pojęciowego tak samo nie zajmuje rozciągłości, jak nie ma trwania, więc Formy muszą zasiadać ponad przestrzenia, podobnie jak unoszą się ponad czasem. Przestrzeń i czas mają więc w filozofii starożytnej jednakowe pochodzenie i jednakową wartość. To samo zmniejszenie bytu wyraża się przez rozciągnięcie w czasie i przez rozpostarcie w przestrzeni.

W rozpostarcu i rozciągnięciu objawia się wówczas poprostu odstęp pomiędzy tem, co jest, a tem, co być powinno. Z tego punktu widzenia, na którym staje filozofia starożytna, przestrzeń i czas mogą być tylko polem, które sobie daje rzeczywistość niezupełna, a raczej zabłąkana poza sobą, aby biedz po niem w poszukiwaniu siebie samej. A tylko trzeba tu będzie przyjąć, że pole tworzy się w miarę biegu, i że bieg osadza je niejako pod sobą. Odchylmy od położenia równowagi wahadło idealne, prosty punkt matematyczny: wytwarza się ruch wahadłowy bez końca, wzdłuż którego punkty układają się obok punktów, chwile następują po chwilach. Przestrzeń i czas, które rodzą się tym sposobem, nie mają więcej „pozytywności”, niż sam ten ruch. Przedstawiają one odstęp pomiędzy położeniem, sztucznie nadanem wahadłu, a jego położeniem normalnem, — *to, czego mu brak*, aby odzyskać przyrodzoną swą stałość. Sprowadźmy je napowrót do normalnego jego położenia: przestrzeń, czas i ruch kurczą się znowu w jeden punkt matematyczny. Tak samo rozumowania ludzkie przedłużają się w łańcuch bez końca, lecz znikłyby nagle w prawdzie, ujętej przez intuicyę, gdyż ich rozpostarcie się i rozciągnięcie są tylko niejako odstępem pomiędzy naszą myślą, a prawdą.<sup>1)</sup> Tak

<sup>1)</sup> Próbowaliśmy rozróżnić, co jest w tej myśli prawdziwe, a co fałszywe, o ile chodzi o *przestrzenność* (obacz rozdział III). Wydaje nam się ona bezwzględnie błędna, o ile chodzi o *trwanie*.

samo rozciągłość i trwanie wobec Form czystych, czyli Idei. Formy zmysłowe są przed nami, zawsze gotowe do odzyskania swej idealności, zawsze powstrzymywane przez materię, którą noszą w sobie, to znaczy przez swą pustkę wewnętrzną, przez odstęp, jaki pozostawiają pomiędzy tem, czem są, a tem, czem być powinny. Bez przerwy zbliżają się do uchwycenia siebie samych, i bez przerwy gubią się znowu. Prawo nieuniknione skazuje je, jak skałę Syzyfa, na opadanie, gdy już mają dotknąć wierzchołka, i to prawo, które je pchnęło w przestrzeń i w czas, nie jest niczem innym, tylko samą stałością ich niedoskonałości pierwotnej. Kolejne następowanie po sobie rodzenia i zniknięcia, ewolucje, odnawiające się bezustannie, ruch okrężny sfer niebieskich, powtarzający się nieograniczenie, wszystko to przedstawia tylko pewien brak podstawowy, na którym polega materialność. Zapełnijmy ten brak: tem samym usuwamy przestrzeń i czas, to znaczy nieograniczenie odnawiające się ruchy wahadłowe dokoła pewnej równowagi stałej, zawsze ściganej, nigdy niedosięgniętej. Rzeczy wchodzą jedne w drugie. To, co było rozciągnięte w przestrzeni, ściąga się w formę czystą. I przeszłość, teraźniejszość, przyszłość kurczą się w jeden jedyny moment, który jest wiecznością.

Sprowadza się to do twierdzenia, że fizyczność jest zepsutą logicznością. W tem zdaniu streszcza się cała filozofia Idei. To jest również zasadą ukrytą wrodzonej filozofii naszego rozsądku. Jeżeli niezmiennosc jest czemś więcej, niż stawanie się, to forma czemś więcej, niż zmiana, i tylko z winy prawdziwego upadku system logiczny Idei, racjonalnie podporządkowanych i przyporządkowanych sobie, rozprasza się w fizycznym szeregu przedmiotów i zdarzeń, które przypadkowo rozmieszczone są jedne po drugich. Idea zasadnicza, z której rodzi się poemat, rozwija się w tysiącach wyobrażeń, materializujących się w zdaniach, które znowu rozpościerają się w słowach. A im niżej się zstępuje od idei nieruchomej, zwiniętej w sobie, do słów, które ją rozwijają, tem więcej pozostaje miejsca dla przygodności i wyboru: inne przenośnie, wyrażone przez inne słowa, mogły być powstać; obraz został wywołany przez obraz, słowo przez słowo. Wszystkie te słowa biegną teraz jedne za drugimi, starając się nadaremnie oddać same przez się prostotę idei zasadniczej. Nasze ucho słyszy tylko słowa; przestrzega więc tylko przypadkowości. Ale nasz duch w ko-

lejných skokach przebiega od słów do obrazów, od obrazów do idei pierwotnej, i wznosi się tym sposobem od postrzegania słów,—przypadkowości, wywołanych przez przypadkowości,—aż do pojmwania Idei, która sama siebie stawia. Podobnie postępuje filozof wobec wszechświata. Doświadczenie przesuwając przed jego oczyma zjawiska, które tak samo biegną jedne za drugimi w porządku przypadkowym, uwarunkowanym przez okoliczności czasu i miejsca. Ten porządek fizyczny, prawdziwe osłabienie porządku logicznego, nie jest niczem innym, jak upadkiem logiczności w przestrzeń i w czas. Ale filozof, wznosząc się od postrzeżenia do pojęcia, widzi, jak wszystko to, co w fizyczności było rzeczywistością pozytywną, zgęszcza się w logiczność. Jego umysł, odrywając od materjalności, która byt rozciąga, chwyta ten byt sam w sobie w niewzruszonym systemie Idei. Tak osiągnięta zostaje Nauka, która objawia nam się, jako zupełna i gotowa, skoro tylko wyniesiemy umysł nasz na prawdziwe jego miejsce, znosząc odstęp, który go dzielił od świata rozumowego. Nauka nie jest więc budową ludzką. Istnieje przed naszym umysłem, niezależna od niego, prawdziwa rodzicielka rzeczy.

W istocie też, gdyby się uważało Formy za proste widoki, zdjęte przez ducha z ciągłości stawania się, byłyby one względne w stosunku do ducha, które je sobie przedstawia, nie miałyby istnienia w sobie. Co najwyżej możnaby powiedzieć, że każda z tych Idei jest ideałem. Ale myśmy stanęli na gruncie przeciwnej hipotezy. Trzeba więc, aby Idee istniały same przez się. Filozofia starożytna nie mogła uniknąć tego wniosku. Platon go sformułował, i próżno usiłował Arystoteles od niego się uwolnić. Skoro ruch rodzi się z obniżenia niewzruszoności, nie byłoby ruchu, a więc nie byłoby świata zmysłowego, gdyby nie istniała gdzieś urzeczywistniona niewzruszoność. To też Arystoteles, zacząwszy od odmówienia Ideom niezależnego istnienia, a nie mogąc ich, mimo wszystko, tego istnienia pozbawić, wcisnął je jedne w drugie, zebrał w kulę, i umieścił ponad światem fizycznym Formę, która tym sposobem okazała się Formą Form, Ideą Idei, lub wreszcie, używając jego wyrażenia, Myślą Myśli. Takim jest Bóg Arystotelesa—z konieczności niewzruszony, obcy temu, co się dzieje w świecie, ponieważ jest tylko syntezą wszystkich pojęć w jednym pojęciu jedynem. Prawda, że żadne z mnogich pojęć nie mogłoby istnieć z osobna, tak, jak jest, w jedności boskiej: próżno szukałoby

się Idei Platona w Bogu Arystotelesa. Ale wystarczy wyobrazić sobie Boga Arystotelesa, odbijającego siebie samego, lub poprostu nachylającego się ku światu, aby natychmiast zdawały się wylaniać z niego Idee platońskie, *implicite* włączone w jedność jego istoty: podobnie promienie wychodzą ze słońca, które ich wszakże nie zawierało. Ta właśnie *możliwość wyłonienia się* Idei platońskich z Boga arystotelesowskiego jest bezwątpienia wyobrażona w filozofii Arystotelesa przez rozum czynny, νοῦς, który nazwano ποιητικός — to znaczy przez to, co jest istotne, a jednak nieświadome w umyśle ludzkim. Νοῦς ποιητικός jest Nauką całkowitą, postawioną od razu, a którą umysł świadomy, dyskursywny, jest zmuszony odbudowywać z trudem, część po części. Jest więc w nas, a raczej poza nami, wizja możliwa Boga, jak powiedzą Aleksandryjczycy, wizja zawsze potencjalna, nigdy nie urzeczywistniona aktualnie przez umysł świadomy. W tej intuicji zobaczylibyśmy Boga, rozwijającego się w Ideach. Ona to „czyni wszystko”<sup>1)</sup>, odgrywając w stosunku do umysłu dyskursywnego, poruszającego się w czasie, tę samą rolę, jaką gra sama nieruchoma Przyczyna ruchu w stosunku do ruchu niebios i biegu rzeczy.

Znalazłoby się tedy zawarte w filozofii Idei *sui generis* pojmowanie przyczynowości, pojmowanie, które należy uwydatnić w pełnym świetle, gdyż jest ono tem, do którego dojdzie każdy z nas, gdy pójdzie do końca za ruchem przyrodzonym umysłu, aby wznieść się aż do początku rzeczy. Prawdę mówiąc, filozofowie starożytni nigdy nie wyrazili go jawnie. Zadowolnili się wyciąganiem zeń wniosków, wogóle raczej wskazali nam punkt zapatrywania się na nie, niż przedstawili nam je samo w sobie. W istocie, czasem mówią nam o *przyciąganiu*, czasem o *impulsie*, wywieranym przez pierwszą przyczynę ruchu na całość świata. Oba zapatrywania znajdują się u Arystotelesa, który pokazuje nam w ruchu wszechświata dążenie rzeczy do doskonałości boskiej, a więc wstępowanie wzwyż do Boga, gdy tymczasem gdzieindziej opisuje go, jako skutek zetknięcia Boga z pierwszą sferą, a więc jako

<sup>1)</sup> Arystoteles, *De anima*, 430 a 14: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.

zstępujący w dół od Boga do rzeczy. Aleksandryjczycy zresztą poszli tylko, jak sądzimy, za tą podwójną wskazówką, gdy mówili o postępie i nawrocie: wszystko wypływa z pierwszej zasady i wszystko pragnie wrócić do niej. Ale te dwa pojmowania boskiej przyczynowości nie mogą się utożsamić ze sobą, jeśli się ich obu nie sprowadzi do trzeciego, które uważamy za podstawowe i które samo pozwoli nietylko pojąć dlaczego, w jakim kierunku rzeczy poruszają się w przestrzeni i w czasie, lecz również, dlaczego istnieje przestrzeń i czas, dlaczego ruch, dlaczego rzeczy.

To pojmowanie, które prześwieca coraz bardziej w rozumowaniach filozofów greckich w miarę, jak się idzie od Platona do Plotyna,—to pojmowanie takbyśmy wyrazili: *Postawienie jakiejś rzeczywistości wymaga samo przez się jednoczesnego postawienia wszystkich pośrednich stopni rzeczywistości pomiędzy nią, a czystą nicością*. Zasada ta jest oczywista, gdy chodzi o liczbę: nie możemy postawić liczby 10, nie stawiając przez to samo istnienia liczb 9, 8, 7... i t. d., słowem, całego odstępu między 10 i zerem. Ale nasz umysł przechodzi tu z natury swej od zakresu ilości do zakresu jakości. Wydaje nam się, że skoro pewna doskonałość jest dana, to dana jest również cała ciągłość obniżających się stopni pomiędzy tą doskonałością z jednej strony, a nicością, o której zdaje nam się, że myślimy—z drugiej. Postawmy więc Boga Arystotelesa, myśl myśli, to znaczy myśl, *tworzącą krąg*, przekształcającą się z podmiotu w przedmiot i z przedmiotu w podmiot w określonym przebiegu momentalnym, lub raczej wiecznym. Ponieważ z drugiej strony nicość zdaje się stawać sama siebie, a gdy te dwa krańce są dane, odstęp pomiędzy nimi jest dany również, więc wynika stąd, że wszystkie szczeble zstępne bytu, od doskonałości boskiej do „nicości bezwzględnej”, urzeczywistnią się automatycznie niejako, skoro się tylko postawi Boga.

Przebieżmy więc ten odstęp od góry do dołu. Przewszystkiem wystarcza najlżejsze zmniejszenie pierwszej zasady, aby był został zrzucony w przestrzeń i w czas: ale trwanie i rozciągłość, które przedstawiają to pierwsze zmniejszenie, będą możliwie najbliższe nierozciągłości i wieczności boskiej. Będziemy musieli więc wyobrazić sobie to pierwsze obniżenie zasady boskiej w postaci sfery, obracającej się dokoła siebie, naśladującej wieczność kręgu myśli boskiej przez wiekiistość swego ruchu okrężnego,

stwarzającej zresztą własne swe miejsce, a przez to miejsce wogóle,<sup>1)</sup> ponieważ nic jej nie zawiera i ona miejsca nie zmienia, stwarzającej również własne swe trwanie, a przez to trwanie wogóle, ponieważ jej ruch jest miarą wszystkich innych. Potem, stopień po stopniu, zobaczymy, jak doskonałość się zmniejsza, aż do naszego świata podksiężycowego, w którym cykl rodzenia, wzrostu i śmierci nieudolnie naśladuje krąg pierwotny. Tak pojmowany związek przyczynowy pomiędzy Bogiem i światem przedstawia się, jako przyciąganie, gdy się nań patrzy z dołu, jako impuls lub działanie drogą zetknięcia, gdy się nań patrzy z góry, ponieważ pierwsze niebo z jego ruchem okrężnym jest naśladownictwem Boga, a naśladownictwo jest przyjęciem formy. A więc, zależnie od tego, czy się patrzy w jednym lub w drugim kierunku, spostrzeżę się Boga, jako przyczynę sprawczą, lub jako przyczynę celową. A jednak, ani jeden ani drugi z tych dwóch stosunków nie jest stosunkiem przyczynowym ostatecznym. Prawdziwy stosunek jest taki, jaki się znajduje między dwoma członami równania, z których pierwszy człon jest wyrazem jedynym, drugi zaś dodawaniem nieograniczonej liczby wyrazów. Jestto, jeśli kto chce, stosunek sztuki złota do drobnej monety, na którą się ją zmienia, — byleby się przypuściło, że drobna moneta wydaje się automatycznie, skoro tylko sztuka złota zostanie przedstawiona. Tak tylko zrozumieć można, czemu Arystoteles dowodził konieczności nieruchomej przyczyny ruchu, opierając się nie na tem, że ruch rzeczy musiał mieć początek, lecz przeciwnie, stawiając twierdzenie, że ten ruch nie mógł się zacząć i nie ma się nigdy skończyć. Jeżeli ruch istnieje, lub, innemi słowy, jeżeli drobna moneta się liczy, to znaczy, że gdzieś jest sztuka złota. A jeżeli dodawanie odbywa się bez końca, i nigdy się nie zaczęło, to znaczy, że ów wyraz jedyny, który je w najwyższym stopniu równoważy, jest wieczny. Wiekuistość ruchomości jest możliwa tylko o tyle, o ile się opiera o wieczność niewzruszoności, którą rozwija w łańcuch bez początku ani końca.

1) *De Coelo*, II, 287 a 12: τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς οὐτε κενὴν ἔστιν ἕξωθεν οὔτε τόπος. *Phys.*, IV, 212 a 34: τὸ δὲ πᾶν ἔστι μὲν ὡς κινήσεται ἔστι δ' ὡς οὐ. Ὡς μὲν γὰρ ὄλον, ἅμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει. κίβλη δὲ κινήσεται, τῶν μορίων γὰρ οὗτος ὁ τόπος.

2) *De Coelo*, I, 279 a 12: οὐδὲ χρόνος ἔστιν ἕξω τοῦ οὐρανοῦ. *Phys.*, VIII, 251 b 27: ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.

Takie jest ostatnie słowo filozofii greckiej. Nie mieliśmy uroszczenia do odbudowania jej *a priori*. Miała ona mnogie źródła. Wiąże się niewidzialnymi nićmi ze wszystkimi strunami duszy starożytnej. Próżno chciałoby się ją wyprowadzić z jakiejś prostej zasady<sup>1)</sup>. Ale, jeśli się z niej wykluczy wszystko to, co przyszło z poezji, z religii, z życia społecznego, jak również z zaczątkowej jeszcze biologii, jeśli się oderwie od materiałów kruchych, które wchodzi do budowy tego olbrzymiego gmachu, pozostaje mocne wiązanie, i w tem wiązaniu zarysowują się główne linie pewnej metafizyki, która, jak sądzimy, jest metafizyką przyrodzoną umysłu ludzkiego. Dochodzi się bowiem do filozofii tego rodzaju, skoro się tylko pójdzie aż do końca za kinematograficzną dążnością postrzegania i myśli. Nasze postrzeganie i nasza myśl zaczynają od zastąpienia ciągłości zmiany przez szereg form stałych, kolejno nawlekanych w przejściu, jak te pierścienie, które dzieci, jeżdżąc w kółko na drewnianych konikach, zdejmują w biegu swemi pałeczkami. Na czem polegać będzie wówczas przejście, i na co się nawłoka formy? Wobec tego, że się otrzymało formy stałe, wyciągając ze zmienności wszystko, co się tam określonego znajduje,—dla określenia niestałości, na której formy spoczywają, pozostaje tylko przymiot ujemny: będzie to nieokreśloność sama. To jest pierwszym krokiem naszej myśli: rozkłada ona każdą zmianę na dwa pierwiastki, jeden stały, dający się określić w każdym poszczególnym wypadku, mianowicie Formę, drugi nie dający się określić, a zawsze ten sam, będący zmiennością wogóle. I to jest również zasadniczą czynnością mowy. Formy są wszystkim, co zdolna jest ona wyrazić. Zmuszona jest dawać do zrozumienia lub ogranicza się do *podsuwania* ruchomości, która właśnie dlatego, że pozostaje niewyraźną, ma jakoby być tą samą we wszystkich wypadkach. Przychodzi wówczas filozofia, która uważa za uprawniony rozkład, uskuteczniiony tym sposobem przez myśl i przez mowę. Cóż może ona uczynić? uprzedmiotowi rozróżnienie z większą siłą, doprowadzi je do najskrajniejszych jego wyników, ujmie w system. Złoży więc rzeczywistość, z jednej strony—z form określonych lub ele-

<sup>1)</sup> Zwłaszcza pozostawiliśmy prawie na uboczu te intuicje zdumiewające, lecz nieco mgliste, które Plotyn miał później uchwycić, pogłębić i ustalić.

mentów niewzruszonych, a z drugiej strony—z zasady ruchomości, która, będąc zaprzeczeniem formy, wymknie się w myśl założenia wszelkiej definicji i będzie czystą nieokreślonością. Im bardziej filozofia skieruje uwagę na te formy, które myśl określa i mowa wyraża, tem bardziej wzniosą się one w jej oczach ponad zmysłowość i rozrzedzą w pojęcia, mogące wchodzić w siebie, a nawet zebrać się w końcu w jednym pojęciu jedynym, syntezie wszelkiejrzeczywistości, wypełnieniu doskonałości wszelkiej. Przeciwnie zaś, im niżej filozofia zstąpi do źródła niewidzialnego powszechnej ruchomości, tem dobitniej uczuje, jak ucieka ono przed nią i zarazem opróżnia się, znika w tem, co ona nazwie czystą nicością. Ostatecznie będzie miała z jednej strony system Idei, logicznie przyporządkowanych sobie nawzajem lub ześrodkowanych w jednej jedynej, z drugiej strony zaś niby-nicość, „niebyt” platoński lub „materyę” arystotelesowską. Ale nie dość skrajając, trzeba zeszyć. Chodzi teraz o to, aby z Idei nadzmysłowych i niebytu podzmysłowego odtworzyć świat zmysłowy. Zdoła się to uczynić tylko wtedy, jeśli się przyjmie, jako postulat, rodzaj konieczności metafizycznej, na mocy której zestawienie ze sobą tego Wszystkiego i tego Zera jest *równoważne* postawieniu wszystkich stopni rzeczywistości, będących miarą odstępu między nimi, — podobnie jak liczba niepodzielna, skoro tylko się ją rozpatruje, jako różnicę między nią samą, a zerem, okazuje się pewną sumą jedności i wywołuje przez to samo wszystkie liczby niższe. Oto postulat naturalny. Jest on również tym, który dostrzegamy na dnie filozofii greckiej. Aby wyjaśnić cechy swoiste każdego z tych pośrednich stopni rzeczywistości, pozostaje już tylko zmierzyć odległość, która go dzieli od rzeczywistości całkowitej: każdy stopień niższy polega na zmniejszeniu wyższego, i to, co w nim spostrzegamy zmysłowo nowego, z punktu widzenia rozumowości sprowadzałoby się do nowej ilości przeczenia, którą się doń dołączyło. Najmniejszą możliwą ilością przeczenia, tą, którą się znajduje już w najwyższych formach rzeczywistości zmysłowej, a więc *a fortiori* w formach niższych, będzie przeczenie, wyrażone w najogólniejszych przymiotach rzeczywistości zmysłowej, w ciągłości i trwaniu. Przez coraz większe obniżanie otrzyma się przymioty, coraz bardziej specjalne. Tutaj wyobraźnia filozofa swobodnie bując będzie, gdyż taka lub inna postać świata zmysłowego zrównana zostanie z ta-

kiem lub innym zmniejszeniem bytu na mocy wyroku samowolnego, a przynajmniej spornego. Nie dojdzie się koniecznie, jak Arystoteles, do świata, utworzonego z kręgów współśrodkowych, obracających się dokoła siebie samych. Ale zostanie się doprowadzonym do kosmologii analogicznej, to znaczy do budowy, której części, chociaż nawet będą zupełnie inne, będą miały te same stosunki pomiędzy sobą. I nad tą kosmologią będzie zawsze panowała ta sama zasada. Fizyczność będzie określona przez logiczność. Pod zmiennymi zjawiskami po-każą nam przeświecający system zamknięty pojęć, podporządkowanych i przyporządkowanych sobie nawzajem. Nauka, pojmowana jako system pojęć, będzie rzeczywistszą, niż rzeczywistość zmysłowa. Będzie wcześniejsza od wiedzy ludzkiej, która tylko ją sylabizuje litera po literze, wcześniejsza też od rzeczy, które nieudolnie usiłują ją naśladować. Wystarczyłoby, aby na chwilę oderwała się od siebie, a wyszłaby ze swej wieczności i przez to utożsamiałaby się z całą tą wiedzą i ze wszystkimi temi rzeczami. Jej niewzruszoność jest więc istotnie przy-czyną powszechnego stawania się.

Taki był punkt zapatrywania filozofii starożytnej na zmienność i na trwanie. Ze filozofia nowożytna nie-raz, lecz zwłaszcza w swych początkach, miała chęć go zmienić, to zdaje nam się niezaprzeczonem. Ale nie-zwalczony pociąg sprowadza umysł napowrót do jego ru-chu przyrodzonego, a metafizykę nowożytną do ogólnych wyników metafizyki greckiej. Ten ostatni punkt postara-my się oświetlić, aby pokazać, jakimi nićmi niewidzial-nemi łączy się nasza filozofia mechanistyczna ze staro-żytną filozofią Idei, a również jak odpowiada ona wyma-ganiom, przedewszystkiem praktycznym, naszego umysłu.

Nauka nowożytna, jak nauka starożytna, postępuje według metody kinematograficznej. Nie może czynić ina-czej; każda nauka podlega temu prawu. Do istoty nauki należy bowiem posługiwanie się *znakami*, którymi zastę-puje ona przedmioty same. Te znaki różnią się bezwątpienia od znaków mowy przez swą większą ścisłość i wyższą skuteczność; ale mimo to nagiąć się muszą do ogólnego warunku wszelkich znaków, a mianowicie ozna-czać w postaci skończonej pewien stały wygląd rzeczywi-stości. Aby myśleć ruch, trzeba wysiłku ducha, odna-wianego bez przerwy. Znaki są na to, aby nas zwolnić z tego wysiłku, zastępując ruchomą ciągłość rzeczy przez

sztuczne jej odtworzenie, które jest jej równoważne w praktyce i ma tę wyższość, że można się niem posługiwać bez trudu. Ale zostawmy metody na uboczu, i rozpatrzmy tylko wynik. Co jest istotnem zadaniem nauki? Zwiększenie naszego wpływu na rzeczy. Nauka może być spekulatywna w swej formie, bezinteresowna w swych celach bezpośrednich: innemi słowy, możemy jej udzielić kredytu na tak długo, jak zechce. Chociaż jednak termin płatności się odsuwa, musimy wkońcu dostać zapłatę za nasze trudy. Zawsze więc nauka będzie miała, ostatecznie praktyczny pożytek na celu. Nawet gdy wchodzi na drogę teorii, jest obowiązana dostosowywać swe postępowanie do ogólnego zarysu praktyki. Choćby się najwyżej wzniosła, musi być gotowa opaść na pole czynu i stanąć tam natychmiast na nogach. Byłoby to dla niej niemożliwe, gdyby jej rytm różnił się bezwzględnie od rytmu działalności samej. Otóż działalność, jak mówiliśmy, postępuje naprzód skokami. Działać, to dostosowywać się na nowo. Wiedzieć, czyli przewidywać, aby działać, znaczy więc przechodzić od położenia do położenia, od układu do układu. Nauka może rozpatrywać wciąż nowe układy, coraz to bardziej do siebie zbliżone; pomnaża tym sposobem liczbę momentów, które odosabnia, ale zawsze odosabniać będzie momenty. Tem, co się dzieje w międzyczasie, nauka tak samo się nie zajmuje, jak umysłowość pospolita, zmysły i mowa: nie odnosi się ona do odstępu, lecz do krańców. Metoda kinematograficzna narzuca się więc naszej nauce, jak się już narzucała nauce starożytnych.

Gdzie tedy różnica między temi dwiema naukami? Wskazaliśmy ją, gdyśmy powiedzieli, że starożytni sprowadzali porządek fizyczny do porządku życiowego, gdy tymczasem nowożytni chcą rozłożyć rodzaje na prawa. Ale należy ją rozpatrzyć z innego punktu widzenia, który jest zresztą tylko przeniesieniem pierwszego. Na czem polega różnica w postawie, zajmowanej przez te dwie nauki wobec doświadczenia? Wyrazilibyśmy ją w tych słowach: *nauka starożytna sądzi, iż zna dostatecznie swój przedmiot, gdy zauważyła w nim pewne momenty uprzywilejowane; tymczasem nauka nowożytna rozpatruje go w jakimkolwiek dowolnym momencie.*

Formy lub idee Platona czy Arystotelesa odpowiadają momentom uprzywilejowanym lub wydatnym w historii rzeczy, — naogół tym samym właśnie, które zostały

ustalone przez mowę. One, jak dziecięstwo lub starość istoty żyjącej, wyróżniać mają pewien okres, którego kwintesencję wyrażają jakoby, podczas gdy cała reszta tego okresu jest wypełniona przez przejście od jednej formy do drugiej, przejście, samo w sobie pozbawione znaczenia. Gdy chodzi np. o ciało spadające,—sądzi się, że ten fakt został dość ściśle ujęty, gdy się go określiło ogólnie: to jest ruch ku *dółowi*, to jest dążność do pewnego *ośrodka*, to jest ruch *przyrodzony* ciała, które było odłączone od ziemi, do której należało, i wraca teraz na swoje miejsce. Zaznacza się tedy metę końcową, lub punkt szczytowy (*τέλος, ἀρχή*), stawia go się, jako moment zasadniczy, i ten moment, który mowa zatrzymała dla wyrażenia faktu całkowitego, wystarcza również nauce dla jego określenia. W fizyce Arystotelesa ruch ciała, rzuconego w przestrzeń lub spadającego swobodnie, jest określony przez pojęcia góry i dołu, ruchu samorzutnego i przymusowego, miejsca właściwego i miejsca obcego. Ale Galileusz doszedł do przekonania, że niema momentu zasadniczego, niema chwili uprzywilejowanej; badać ciało spadające, to znaczy rozważać je w jakim bądź momencie jego biegu. Prawdziwą nauką o ciężkości będzie ta, która wyznaczy położenie ciała w przestrzeni dla każdej dowolnej chwili czasu. Będzie ona, co prawda, potrzebowała do tego znaków, bez porównania ściślejszych, niż znaki mowy.

Możnaby więc powiedzieć, że nasza fizyka tem różni się przedewszystkiem od fizyki starożytnych, że nieograniczenie rozkłada czas. Dla starożytnych czas zawiera tyleż okresów niepodzielnych, ile nasze przyrodzone postrzeganie i nasza mowa wykrawa z niego faktów kolejnych, posiadających rodzaj indywidualności. Dlatego też każdy z tych faktów dopuszcza w ich oczach jedno tylko określenie lub jeden opis *ogólny*. Jeżeli przy jego opisywaniu zostanie się doprowadzonym do rozróżnienia w nim różnych faz, będzie się miało kilka faktów, zamiast jednego, kilka okresów niepodzielnych, zamiast jednego jedyne go okresu; ale zawsze czas zostanie podzielony na okresy oznaczone, i zawsze ten sposób podziału zostanie narzucony duchowi przez pozorne przełomy rzeczywistości, dające się porównać z dojrzeniem płciowem, przez pozorne nagłe pojawianie się nowej formy. Przeciwnie zaś, dla Keplera lub Galileusza czas nie jest podzielony obiektywnie w taki lub w inny sposób przez wypełniającą go treść. Nie posiada naturalnych rozczłonkowań. Możemy,

powinniśmy go dzielić, jak nam się podoba. Wszystkie chwile są równie ważne. Żadna nie ma prawa przypisywać sobie znaczenia chwili, przedstawiającej inne lub panującej nad innymi. A więc znamy zmianę tylko wtedy, gdy umiemy oznaczyć, co się z nią dzieje w jakimś bądź dowolnym jej momencie.

Różnica jest głęboka. Jest nawet skrajna z pewnej strony. Ale z tego punktu widzenia, z którego ją rozpatrujemy, jest to różnica stopnia raczej, niż istoty. Duch ludzki przeszedł od pierwszego rodzaju poznania do drugiego przez stopniowe doskonalenie, poszukując poprostu wyższej ścisłości. Między temi dwiema naukami zachodzi ten sam stosunek, co między zauważaniem faz pewnego ruchu przez oko, a daleko zupełniejszym zapisywaniem tych faz przez fotografię migawkową. Ten sam mechanizm kinematograficzny działa w obu wypadkach, ale osiąga w drugim ścisłość, której nie może posiadać w pierwszym. W galopie konia nasze oko postrzega przede wszystkim pewną postawę swoistą, istotną, a raczej schematyczną, pewną formę, która zdaje się promieniować na cały okres i zapełniać tym sposobem jakiś czas galopu: tę to postawę rzeźba utrwaliła na fryzach Partenonu. Ale fotografia migawkowa wyosabnia jakibądź dowolny moment; stawia je wszystkie w równym rzędzie, i tym sposobem galop konia rozpada się dla niej na dowolnie wielką liczbę postaw kolejnych, zamiast się zebrać w jednej jedynej postawie, jaśniejącej w pewnej uprzywilejowanej chwili i oświetlającej cały okres.

Z tej różnicy pierwotnej wypływają wszystkie inne. Nauka, rozpatrująca kolejno niepodzielne okresy trwania, widzi tylko fazy następujące po fazach, formy, zastępowane przez formy: zadowala się opisem *jakościowym* przedmiotów, które upodabnia do istot organicznych. Ale gdy się bada, co zachodzi wewnątrz jednego z tych okresów, w jakimkolwiek momencie czasu, ma się zupełnie co innego na widoku: zmiany, wytwarzające się z chwili na chwilę, w myśl założenia nie są już zmianami jakości; są to już, wobec tego, przemiany *ilościowe* — bądź zjawiska samego, bądź jego części elementarnych. Słusznie więc powiedziano, że nauka nowożytna odbija od nauki starożytnej z tego względu, iż odnosi się do wielkości i stawia sobie za cel przede wszystkim ich mierzenie. Starożytni już dokonywali eksperymentów, a z drugiej strony Kepler nie posługiwał się eksperymentem, we wła-

ściwym znaczeniu tego słowa, dla odkrycia prawa, które jest typem wiedzy naukowej, jak my ją pojmujemy. Naszą naukę odróżnia nie to, że dokonywa eksperymentów, ale że dokonywa eksperymentów i wogóle pracuje tylko w celu mierzenia.

Dlatego też słusznie znowu powiedziano, że nauka starożytna odnosiła się do *pojęć*, gdy tymczasem nauka nowożytna poszukuje *praw*, stosunków stałych pomiędzy wielkościami zmiennymi. Pojęcie określności wystarczało Arystotelesowi dla określenia ruchu ciał niebieskich. Ale Kepler nie uważałby, że zdał sprawę z ruchu planet, nawet za pomocą dokładniejszego pojęcia formy eliptycznej. Potrzebował on prawa, to znaczy stosunku stałego między zmianami ilościowymi dwóch lub kilku elementów ruchu planetarnego.

W każdym razie jednak są to tylko wyniki, to znaczy różnice, wpływające z różnicy podstawowej. Mogło się zdarzyć przypadkowo starożytnym, że posługiwali się eksperymentem w celu mierzenia, jak również, że wykryli jakieś prawo, orzekające istnienie stosunku stałego między wielkościami. Zasada Archimedesesa jest prawdziwym prawem eksperymentalnym. Wprowadza do rachunku trzy wielkości zmienne: objętość ciała, gęstość płynu, w którym zostaje ono pogrążone, ciśnienie z dołu do góry, któremu podlega. I ostatecznie orzeka naprawdę, że jeden z tych trzech członów jest funkcją dwu pozostałych.

Różnicy zasadniczej, pierwotnej, należy więc szukać gdzieindziej. Jest to ta sama, którąśmy najprzód wskazali. Nauka starożytnych jest statyczna. Albo rozpatruje badaną zmianę, jako jedną całość, albo też, jeśli ją dzieli na okresy, czyni z każdego z tych okresów z kolei całość osobną: to znaczy, że nie uwzględnia czasu. Ale nauka nowożytna utworzyła się dokoła odkryć Galileusza i Keplera, które jej od razu dostarczyły wzoru. A cóż mówią prawa Keplera? Ustanawiają one pewien stosunek między łukami, zakreślonymi przez heliocentryczny promień-wektor planety, a *czasem*, użytym na ich zakreślenie, między wielką osią orbity, a *czasem*, użytym na jej przebieżenie. Jakie było główne odkrycie Galileusza? Prawo, które kojarzyło przestrzeń, przebieżoną przez ciało spadające, z czasem, zajęтым przez spадanie. Idźmy dalej. Na czym polegało pierwsze z wielkich przekształceń geometrii w czasach nowożytnych? Na wprowadzeniu, pod osłonką wprawdzie, czasu i ruchu do rozważa-

nia figur. Dla starożytnych geometrya była nauką czysto statyczną. Figury jej były dane odrazu, w stanie gotowym, podobnie do Idei platońskich. Ale istotą geometryi kartezjańskiej (choć Descartes nie nadał jej tej postaci) było rozpatrywanie każdej krzywej na płaszczyźnie, jako zakreślonej przez ruch punktu na prostej ruchomej, przesuwanej się równolegle do siebie samej wzdłuż osi współrzędnych, przyczem przesuwanie się prostej ruchomej jest uznane za jednostajne, i odcięta tym sposobem staje się wyobrazicielką czasu. Krzywa będzie wówczas określona, jeżeli można wyznaczyć stosunek, łączący przestrzeń, przebieżoną na prostej ruchomej, z czasem, zużytym na jej przebieżenie, to znaczy, jeśli się potrafi wskazać położenie poruszającego się punktu na prostej, którą przebiega, w jakimkolwiek dowolnym momencie jego drogi. Ten stosunek nie będzie niczem innym, jak równaniem krzywej. Zastąpienie figury przez równanie polega tedy, ogólnie biorąc, na tem, że się wie, dokąd doszło zakreślanie krzywej w dowolnym jakimś momencie, zamiast rozważać jej zakreślenie odrazu, zebrane w tym momencie jedynym, gdy krzywa jest gotowa.

Taka była więc istotnie myśl przewodnia reformy, dzięki której odrodziła się i nauka o przyrodzie, i matematyka, służąca jej za narzędzie. Nauka nowożytna jest dzieckiem astronomii; zesłała z nieba na ziemię wzdłuż pochyłej równi Galileusza, przez Galileusza bowiem Newton i jego następcy wiążą się z Keplerem. Otóż jak stał dla Keplera problemat astronomiczny? Chodziło o to, aby, znając położenia względne planet w pewnym danym momencie, obliczyć ich położenia w jakimkolwiek innym momencie. To samo zagadnienie stawało odtąd przed każdym systemem materyalnym. Każdy punkt materyalny stał się zaczątkową planetą, i zagadnieniem najistotniejszym, problematem idealnym, którego rozwiązanie miało dać klucz do wszystkich innych, było wyznaczenie względnych położeń tych elementów w jakimkolwiek dowolnym momencie, skoro się już znało ich położenia w momencie danym. Bez wątpienia, problemat staje w tych ścisłych terminach jedynie w wypadkach nader prostych, dla rzeczywistości schematyzowanej, nie znamy bowiem nigdy względnych położeń prawdziwych elementów materji, w przypuszczeniu, że istnieją elementy rzeczywiste; a nawet gdybyśmy je znali w danym momencie, obliczenie ich położeń dla innego momentu wymagałoby na -

częściej wysiłku matematycznego, przechodzącego ludzkie siły. Ale nam wystarczy, gdy wiemy, że te elementy mogłyby być znane, że ich położenia obecne mogłyby być oznaczone, i że umysł nadludzki, poddając te dane działaniom matematycznym, mógłby wyznaczyć położenia elementów w jakimś innym momencie czasu. To przekonanie znajduje się na dnie zagadnień, które sobie stawiamy w sprawie przyrody, i metod, jakich używamy dla ich rozwiązania. Dlatego też wszelkie prawo o formie statycznej przedstawia nam się, jako zaliczka tymczasowa, lub jako szczególny punkt widzenia na jakieś prawo dynamiczne, które samo tylko dałoby nam wiedzę całkowitą i ostateczną.

Wyprowadźmy wniosek, że nasza nauka różni się od nauki starożytnej nie tylko tem, że poszukuje praw, ani nawet tem, że prawa jej orzekają o stosunkach między wielkościami. Trzeba dodać, że wielkością, do której chcielibyśmy móc odnieść wszystkie inne, jest czas, i że *nauka nowożytna powinna być określona przede wszystkim przez to, że pragnie przyjąć czas za zmienną niezależną*. Ale o jaki czas tu chodzi?

Mówiliśmy już, i nie możemy dość tego powtarzać: nauka o materji postępuje, jak wiedza potoczna. Udoskonala tę wiedzę, zwiększa jej ścisłość i zakres, ale pracuje w tym samym kierunku i wprowadza w grę ten sam mechanizm. Jeżeli tedy wiedza potoczna, ze względu na mechanizm kinematograficzny, któremu się poddaje, rzeka się podążania za tem, co jest ruchome w stawaniu się — nauka o materji rzeka się tego również. Bez wątpienia wyróżnia ona dowolnie wielką liczbę momentów w rozważanym przez siebie odstępie czasu. Jakkolwiek małe będą odstępki, na których się zatrzymała, upoważnia nas do poddzielania ich jeszcze, jeżeli nam to potrzebne. W odróżnieniu od wiedzy starożytnej, która zatrzymywała się nad pewnymi momentami, istotnymi jakoby, zajmuje się ona jednakowo każdym dowolnym momentem. Ale zawsze rozważa momenty, zawsze przytankingi możliwe, zawsze, ogółem biorąc, nieruchomości. To znaczy, że czas rzeczywisty, rozpatrywany, jako przepływ lub, innemi słowy, jako ruchomość bytu sama, wymyka się tu z pod ujęcia wiedzy naukowej. Próbowaliśmy już ustalić ten punkt w jednej z prac poprzedzających. Poruszyliśmy go w kilku słowach w pierwszym rozdziale tej książki. Ale należy powrócić doń jeszcze po raz ostatni, aby rozproszyć nieporozumienia.

Gdy nauka pozytywna mówi o czasie, to znaczy, że odnosi się ona do ruchu pewnego ciała  $T$  po jego linii przebiegu. Ten ruch został przez nią wybrany, jako wyobrażający czas, i jest jednostajny w myśl określenia. Nazwijmy  $T_1, T_2, T_3, \dots$  i t. d. punkty, które dzielą linię przebiegu poruszającego się ciała na części równe od jej początku  $T_0$ . Powie się, że upłynęło 1, 2, 3... jednostek czasu, gdy ciało będzie w punktach  $T_1, T_2, T_3, \dots$  linii, którą przebiega. Wobec tego rozważać stan wszechświata w końcu pewnego czasu  $t$ , to znaczy rozpatrywać, co będzie, gdy poruszające się ciało  $T$  będzie w punkcie  $T_t$  linii swego przebiegu. Ale o samym *przepływie* czasu, tembardziej zaś o skutku, wywieranym przezeń na świadomość, niema tutaj mowy: w rachubę wchodzi bowiem punkty  $T_1, T_2, T_3, \dots$  wyjęte z przepływu, nigdy przepływ sam. Można zmniejszyć czas rozważany, ile się zechce, to znaczy rozłożyć dowolny odstęp pomiędzy dwoma podziałami kolejnymi  $T_n$  i  $T_{n+1}$ , — zawsze będzie się miało do czynienia z punktami, i tylko z punktami. Z ruchu ciała  $T$  zatrzymuje się położenia, wzięte na jego linii przebiegu. Z ruchu wszystkich innych ciał wszechświata zatrzymuje się ich położenia na liniach odnośnych. Między każdym *możliwym przystankiem* poruszającego się ciała  $T$  w punktach podziału  $T_1, T_2, T_3, \dots$ , a *możliwymi przystankami* wszystkich innych ciał w punktach, przez które przechodzą, ustanawia się odpowiedniość. A gdy się mówi, że ruch lub wszelka inna zmiana zajęła czas  $t$ , pojmuje się przez to, że się zauważyło liczbę  $t$  tego rodzaju odpowiedniości. Obliczono więc współczesności, nie zajmując się wcale przepływem, idącym od jednej do drugiej. Na dowód tego mógłbym według swej woli zmieniać szybkość rzeplu świata w oczach świadomości, któraby była od niego niezależna i zauważała te zmiany dzięki czy-  
sto jakościowemu *poczuciu*, jakieby one w niej budziły: z chwilą, gdyby ruch  $T$  brał udział w tych zmianach, nie potrzebowałbym nic zmieniać w mych równaniach ani w stojących w nich liczbach.

Idźmy dalej. Przypuśćmy, że ta szybkość przepływu staje się nieskończoną. Wyobraźmy sobie, jak to mówiliśmy na pierwszych stronicach tej książki, że linia przebiegu poruszającego się ciała  $T$  jest dana odrazu, i że cała przeszła, terażniejsza i przyszła historia świata materialnego zostaje w jednej chwili rozpostarta w przestrzeni. Te same odpowiedniości matematyczne będą na-

dal istniały między momentami historii świata, rozwiniętej niejako w kształcie wachlarza; istnieć będą nadal podziały  $T_1$ ,  $T_2$ ,  $T_3$ ... linii, która nazywać się będzie, w myśl określenia, „biegiem czasu”. W oczach nauki nic się nie zmieni. Ale jeżeli, wobec podobnego rozpostarcia się czasu w przestrzeni i przekształcenia się następstwa w układ, nauka nie ma nic do zmienienia w tem, co nam mówi, to znaczy, że w tem, co nam mówiła, nie uwzględniła ani *następstwa* w jego swoistości, ani *czasu* w jego płynności. Nie posiada ona żadnego znaku dla wyrażenia tego, co w następstwie i w trwaniu uderza naszą świadomość. Tak samo nie stosuje się do stawania się w jego ruchomości, jak mosty, przerzucone co pewien odstęp przez rzekę, nie biegną z wodą, płynącą pod ich arkadami.

A jednak następstwo istnieje, mam świadomość jego, jest to fakt. Gdy sprawa fizyczna dokonywa się w moich oczach, jej przyspieszenie lub zwolnienie nie zależy ani od mego postrzegania, ani od mojej skłonności. Dla fizyka ważną jest *liczba* jednostek trwania, zapełnionego przez tę sprawę: nie potrzebuje on kłopotać się o jednostki same, i dlatego też następujące po sobie stany świata mogłyby być rozpostarte naraz w przestrzeni, a jego nauka nie byłaby przez to zmieniona, i nie przestałby on mówić o czasie. Ale dla nas, istot świadomych, te jednostki właśnie są ważne, gdyż my nie rachujemy krańców odstępów, czujemy i przeżywamy odstępy same. Otóż my mamy świadomość tych odstępów, jako odstępów *określonych*. Powracam zawsze do mojej szklanki wody z cukrem:<sup>1)</sup> dlaczego muszę czekać, aby się cukier rozpuścił? Jeżeli trwanie zjawiska jest względne dla fizyka, ponieważ się sprowadza do pewnej liczby jednostek czasu, a jednostki same są tem, czem się chce, to trwanie jest absolutem dla mej świadomości, utożsamia się bowiem z pewnym stopniem niecierpliwości, który ze swej strony jest ściśle określony. Skąd pochodzi ta określoność? Co mnie zmusza do czekania, i do czekania podczas pewnej długości trwania psychologicznego, która się narzuca, na którą nie mam żadnego wpływu? Jeżeli następstwo, o tyle, o ile się różni od prostego układu, nie wywiera żadnych skutków rzeczywistych, jeżeli czas

<sup>1)</sup> Ob. str. 14.

nie jest pewnego rodzaju siłą, dlaczego świat rozwija swe stany kolejne z pewną szybkością, która w oczach mej świadomości jest prawdziwym absolutem? dlaczego z tą właśnie szybkością określoną, a nie z jakąkolwiek inną? dlaczego nie z szybkością nieskończoną? Skąd to pochodzi, innemi słowy, że wszystko nie jest dane naraz, jak na filmie kinematograficznej? Im bardziej pogłębiam ten punkt, tem oczywistszem staje się dla mnie, że, jeśli przyszłość jest skazana na następowanie po terażniejszości, zamiast być dana obok niej, to dlatego, iż nie jest wyznaczona całkowicie w chwili obecnej, i że, jeśli czas, zajęty przez to następowanie, jest czemś innym, niż liczbą, jeśli dla umieszczonej w nim świadomości ma wartość i rzeczywistość bezwzględną, to dlatego, że się w nim tworzy bezustannie coś nieprzewidzianego i nowego,—zapewne nie w takim lub innym układzie, sztucznie odosobnionym, jak np. szklanka wody ocukrzanej, lecz w owym całokształcie konkretnym, do którego ten układ jest wcielony. To trwanie może nie być własnością materii samej, lecz Życia, które idzie przeciw jej prądowi: te dwa ruchy jednak w każdym razie są współzależne od siebie. *Trwanie wszechświata musi więc utożsamiać się z zakresem twórczości, jaka może w nim znaleźć miejsce.*

Gdy dziecko zabawia się odtwarzaniem obrazka, zestawiając kawałki łamigłówek, udaje mu się to coraz prędzej w miarę, jak się coraz bardziej ćwiczy. Odtworzenie było zresztą momentalne, dziecko znalazło je gotowem, gdy otworzyło pudełko po wyjściu ze sklepu. Czynność nie wymaga tedy oznaczonego czasu, a nawet teoretycznie nie wymaga wcale czasu. Rezultat jej bowiem jest dany. Obrazek jest już stworzony, i dla jego osiągnięcia wystarcza praca zestawiania i układania na nowo,—praca, co do której można przypuścić, że idzie coraz prędzej, a nawet nieskończenie szybko, do tego stopnia, że staje się momentalną. Ale dla artysty, który tworzy obraz, wydobywając go z głębi swej duszy, czas nie jest już tylko dodatkiem. To nie odstęp, który można wydłużać lub skracać, nie zmieniając jego treści. Trwanie jego pracy stanowi nieodłączną część jego pracy. Skurczyć je lub rozciągnąć znaczyłoby zmienić jednocześnie ewolucję psychologiczną, która je zapełnia, i utwór, stanowiący jego metę. Czas tworzenia stanowi tu jedność z tworzeniem samem. Jest to postęp myśli, zmieniającej się w miarę,

jak się ucieleśnia. Słowem, jest to przebieg życiowy, coś jak gdyby dojrzewanie idei.

Malarz jest przed swoim płótnem, barwy są na paletce, model pozuje; widzimy to wszystko, i znamy również manierę malarza: czy przewidujemy, co się pojawi na płótnie? Posiadamy elementy zagadnienia; wiemy w sposób abstrakcyjny, jak zostanie ono rozwiązane, gdyż portret napewno będzie podobny do modelu, napewno również do artysty; ale rozwiązanie konkretne przynosi ze sobą to nieprzewidzialne nic, które jest wszystkim w dziele sztuki. I to właśnie nic zabiera czas. Będąc niczem, jako materya, tworzy się ono samo, jako forma. Kiełkowanie i rozkwitanie tej formy wydłużają się w trwanie, które z niemi się zlewa, a którego skrócić nie można. Tak samo w dziełach przyrody. To, co w nich nowego się pojawia, wychodzi z pewnego pędu wewnętrznego, który jest postępowaniem lub następstwem, który nadaje następstwu pewną władzę swoistą lub od następstwa dostaje całą swoją władzę, który w każdym razie czyni następstwo, czyli *ciągłość przenikania się wzajemnego* w czasie, niesprowadzalnym do prostego momentalnego układu w przestrzeni. Dlatego też myśl o odczytaniu w pewnym obecnym stanie świata materialnego przyszłości form żyjących, i o rozpostarciu od razu całej przyszłej ich historii, musi zawierać prawdziwą nedorzeczność. Ale tę nedorzeczność trudno wydzielić, ponieważ nasza pamięć ma zwyczaj szeregowania w przestrzeni idealnej członów, które kolejno postrzega, ponieważ przedstawia sobie zawsze następstwo *przeszłe* w postaci układu. Może to czynić zresztą właśnie dlatego, że przeszłość jest tem, co już zostało stworzone, co martwe, a nie jest twórczością i życiem. A więc, ponieważ następstwo przyszłe będzie kiedyś następstwem przeszłym, wmawiamy w siebie, że z trwaniem przeszłym można postępować w ten sam sposób, co z trwaniem przeszłym, że już teraz możnaby je rozwinąć, że przyszłość istnieje, zwinięta, namalowana już na płótnie. Złudzenie, bezwątpienia, ale złudzenie przyrodzone, które nie daje się wykorzenić i trwać będzie tak długo, jak duch ludzki!

*Czas jest tworzeniem, albo nie jest niczem zupełnie.* Ale fizyka, zmuszona do posługiwania się metodą kinematograficzną, nie może brać w rachubę czasu-tworzenia. Ogranicza się do liczenia współczesności między wydarzeniami, stanowiącemi ten czas, i położeniami ruchomego

ciała  $T$  na jego linii przebiegu. Oddziela ona te wydarzenia od całości, przywdziewającej w każdej chwili nową postać i udzielającej im coś ze swej nowości. Rozważa je w stanie oderwanym, w tej postaci, jakoby posiadały poza wszystkim, co żyje, to znaczy w czasie, rozwiniętym w przestrzeni. Zachowuje tylko te wydarzenia lub układy wydarzeń, które można tak odosobnić, nie podając ich zbyt głębokiemu zniekształceniu, ponieważ tylko te są dostępne dla zastosowania jej metody. Nasza fizyka datuje się od dnia, gdy się nauczono odosabniać podobne układy. Krótko mówiąc, *jakkolwiek fizyka nowożytna różni się od starożytnej pod tym względem, że rozważa jakibądź dowolny moment czasu, ale spoczywa ona w całości na zastąpieniu czasu-tworzenia przez czas-długość.*

Zdaje się więc, że równoległe z tą fizyką powinien być się wytworzyć drugi rodzaj poznania, któryby zatrzymał to, czemu fizyka pozwalała się wymknąć. Nauka, przywiązana do metody kinematograficznej, do samego prądu trwania nie mogła i nie chciała mieć dostępu. Uwolniono by się od tej metody. Wymorzono by na umyśle, aby się zrzekł najdroższych swych przyzwyczajęń. Przeniesiono by się wysiłkiem sympatii wewnątrz stawania się. Nie pytanoby już, gdzie będzie ciało ruchome, jakie upostaciowanie przybierze układ, przez jaki stan przejdzie zmiana w jakiegokolwiek dowolnej chwili: chwile czasu, które są tylko przystankami naszej uwagi, zostałyby zniweczone; usiłowanoby pójść za przepływem czasu, za samym prądem rzeczywistości. Pierwszy rodzaj poznania ma tę wyższość, że pozwala nam przewidywać przyszłość, i czyni nas w pewnej mierze panami wydarzeń; wzamian za to zatrzymuje on z rzeczywistości ruchomej tylko ewentualne nieruchomości, to znaczy widoki, zdjęte z niej przez naszego ducha: symbolizuje rzeczywistość i przenosi ją w dziedzinę ludzką raczej, niż ją wyraża. To drugie poznanie, jeżeli jest możliwe, będzie praktycznie bezpożyteczne, nie rozszerzy naszego panowania nad przyrodą, stanie nawet w sprzeczności z pewnymi przyrodzonymi pragnieniami umysłu; ale gdyby osiągnęło powodzenie, ujęłoby rzeczywistość samą w ostatecznym uścisku. Przez to nie tylko dopełniono by umysł i jego wiedzę o materii, przyzwyczajając go do zajmowania stanowiska w ruchomości: rozwijając również inną zdolność, stanowiącą dopełnienie tamtej, otworzono by sobie widok

na drugą połowę rzeczywistości. Skoro tylko bowiem znajdziemy się wobec prawdziwego trwania, widzimy, że oznacza ono twórczość, i że, jeśli trwa to, co się rozpada, — może ono trwać tylko dzięki łączności z tem, co się tworzy. Tak więc jawną stałaby się konieczność ciągłego narastania wszechświata, to znaczy *życia* rzeczywistości. I wobec tego w nowem świetle spojrzano by na to życie, które spotykamy na powierzchni naszej planety, życie, zwrócone w tym samym kierunku, co życie wszechświata, zaś odwrotne do materjalności. Słowem, do umysłu dodano by intuicyę.

Im więcej się nad tem zastanowimy, tem lepiej się przekonamy, że to jest takie właśnie pojmowanie metafizyki, jakie nasuwa nauka nowożytna.

W istocie, dla starożytnych czas jest teoretycznie bez znaczenia, ponieważ w trwaniu rzeczy objawia się tylko obniżenie jej istoty: tą właśnie istotą niewzruszoną nauka się zajmuje. Wobec tego, że zmiana jest tylko wysiłkiem Formy ku swemu własnemu urzeczywistnieniu, urzeczywistnienie jest wszystkim, o czem wiedza jest dla nas ważną. Bezwątpienia, to urzeczywistnienie nie jest nigdy zupełne: filozofia starożytna wyraża to, mówiąc, że nie postrzegamy formy bez materji. Ale jeżeli rozważamy zmieniający się przedmiot w pewnym momencie zasadniczym, na jego najwyższym poziomie, możemy powiedzieć, że *muska* on swą formę racjonalną. Tą formą racjonalną, idealną, tą granicą niejako owładła nasza nauka. A gdy posiada tym sposobem sztukę złotą, posiada w najwyższym stopniu tę drobną monetę — zmienność. Ta ostatnia jest mniej, niż bytem. Wiedza, któraby ją obrała za przedmiot, w przypuszczeniu, że jest możliwa, byłaby mniej niż nauką.

Ale dla nauki, która stawia wszystkie chwile czasu w równym rzędzie, która nie uznaje momentu zasadniczego, punktu szczytowego, najwyższego poziomu, zmiana nie jest już zmniejszeniem istoty, ani trwanie — rozrzedzeniem wieczności. Prąd czasu staje się tu rzeczywistością samą, i rzeczy przepływające są przedmiotem badania. Prawda, że się ono ogranicza do zdejmowania widoków migawkowych z płynnej rzeczywistości. Ale właśnie z tego względu wiedza naukowa powinna by przywołać inną, któraby ją dopełniła. Podczas gdy starożytne pojmowanie wiedzy naukowej prowadziło do uważania czasu za obniżenie, zmiany za zmniejszenie Formy, danej odwiecznie, —

przeciwnie, idąc aż do końca za nowem pojmowaniem, doszłoby się do tego, że w czasie widziałoby się stopniowy wzrost absolutu, a w ewolucji rzeczy—ciągle tworzenie form nowych.

Prawda, że byłoby to zerwaniem z metafizyką starożytnych. Ci ostatni dostrzegali tylko jeden sposób, by coś wiedzieć ostatecznie. Nauka ich polegała na metafizyce rozdrobnionej i ułamkowej, ich metafizyka — na nauce ześrodkowanej i systematycznej: były to conajwyżej dwa gatunki tego samego rodzaju. Przeciwnie, w hipotezie, na której gruncie stajemy, nauka i metafizyka byłyby to dwa sposoby poznania przeciwstawne, chociaż dopełniające się nawzajem; pierwszy zatrzymywałby tylko momenty, czyli to, co nie trwa, drugi odnosiłby się do trwania samego. Było to rzeczą naturalną, że wahano się między tak nowem pojmowaniem metafizyki, a pojmowaniem tradycyjnym. Wielką musiała nawet być pokusa, by rozpocząć z nową nauką to samo, czego spróbowano z dawną, by przypuścić, że nasza naukowa wiedza o przyrodzie została odrazu zakończona, całkowicie zespolić ją w jedno i nadać temu zjednoczeniu, jak to już zrobili Grecy, nazwę metafizyki. Tak więc, obok nowej drogi, którą filozofia mogła utorować, dawna pozostawała otwartą. Była to ta właśnie, po której szła fizyka. A ponieważ fizyka zatrzymywała z czasu tylko to, co mogłoby być równie dobrze rozpostarte odrazu w przestrzeni, metafizyka, która poszła w tym kierunku, musiała z konieczności postępować tak, jak gdyby czas nic nie tworzył i nie unicestwiał, jak gdyby trwanie wpływu czynnego nie wywierało. Zmuszona do posługiwania się metodą kinematograficzną, jak fizyka nowożytnych i metafizyka starożytnych, dochodziła ona do wniosku, *implicite* przyjętego przy wyjściu i zawartego w metodzie samej: *Wszystko jest dane*.

Że metafizyka wahała się z początku między temi dwiema drogami, to zdaje nam się niezaprzeczonem. Chwiejność jest widoczna w kartezyanizmie. Z jednej strony Kartezjusz potwierdza mechanizm powszechny: z tego punktu widzenia ruch byłby względny,<sup>1)</sup> a ponieważ czas ma tyleż właśnie rzeczywistości, co ruch, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość powinnyby być dane odwiecznie. Ale z drugiej strony (i dlatego właśnie filozof nie

<sup>1)</sup> Descartes, *Principes*; II, 29.

doszedł do tych skrajnych wyników) Kartezjusz wierzy w wolną wolę człowieka. Ponad determinizmem zjawisk fizycznych stawia indeterminizm czynów ludzkich, a więc ponad czasem-długością stawia trwanie, w którym istnieje wynalazczość, twórczość, następstwo prawdziwe. To trwanie opiera on o Boga, który odnawia bez przerwy akt twórczy, i który, stykając się tym sposobem z czasem i ze stawianiem się, podtrzymuje je, udziela im z konieczności coś ze swej rzeczywistości bezwzględnej. Kartezjusz, gdy staje na tym drugim punkcie widzenia, mówi o ruchu, nawet przestrzennym, jak o czemś bezwzględnem.<sup>1)</sup>

Wchodził on więc kolejno na jedną i na drugą drogę, z postanowieniem, że żadną nie pójdzie do końca. Pierwsza doprowadziłaby go do zaprzeczenia wolności woli u człowieka i prawdziwego chcenia u Boga. Byłoby to usunięcie wszelkiego czynnego trwania, upodobnienie wszechświata do rzeczy danej, którąby umysł nadludzki obejmował odrazu, w jednym mgnieniu oka lub w wieczności. Idąc drugą, przeciwnie, doszłoby się do wszystkich wyników, zawartych *implicite* w intuicji prawdziwego trwania. Tworzenie nie przedstawiałoby się już, jako *przedłużane*, lecz jako *ciągłe*. Wszechświat, rozpatrywany w swej całości, rozwijałby się prawdziwie. Przyszłość nie dawałaby się już oznaczyć w zależności od teraźniejszości; co najwyżej mogłaby być powiedziane, że raz już urzeczywistniona, mogła zostać odnaleziona w tem, co ją poprzedziło, jak dźwięki nowego języka dają się wyrazić za pomocą dawnego alfabetu: rozszerza się wówczas znaczenie liter, przypisuje im się wstecz takie brzmienia, których żadna kombinacja dawnych dźwięków nie mogłaby pozwolić przewidzieć. Wreszcie, wyjaśnienie mechanistyczne mogłoby być pozostać powszechnem w tem znaczeniu, że rozciągnęłoby się na tyle układów, ileby się ich chciało wykrajać z ciągłości wszechświata; ale mechanizm stałby się wówczas raczej *metodą*, niż *doktryną*. Wyrażałby on, że nauka powinna postępować sposobem kinematograficznym, że jej rola polega na tem, aby skandować rytm przepływu rzeczy, nie zaś na tem, aby w ten przepływ wchodzić. Takie były dwa przeciwstawne pojmowania metafizyki, które stawały przed filozofią.

Zwrócono się ku pierwszemu. Powodem tego wy-

<sup>1)</sup> *Ibid.*, II, § 36 i nast.

boru jest prawdopodobnie dążność ducha do postępowania podług metody kinematograficznej, metody, tak przyrodzonej naszemu umysłowi, tak dobrze też dopasowanej do wymagań naszej nauki, że trzeba być nadzwyczaj pewnym jej bezsilności spekulatywnej, aby się jej zrzec w metafizyce. Ale wpływ filozofii starożytnej odegrał tu również pewną rolę. Grecy, artyści, godni na zawsze podziwu, stworzyli typ prawdy nadzmysłowej, tak samo jak piękna zmysłowego, typ, którego urokowi trudno nie uleżeć. Kto się tylko skłania do tego, aby z metafizyki zrobić systematyzację nauki, już się ześlizguje po pochyłości, wiodącej w kierunku Platona i Arystotelesa. A kto raz wszedł w tę sferę przyciągania, w której się obracają filozofowie greccy, zostaje wciągnięty na ich orbitę.

Tak się utworzyły doktryny Leibniza i Spinozy. Nie zapoznajemy tych skarbów oryginalności, które zawierają one. Spinoza i Leibniz przelali w nie treść swoich dusz, bogatą w wynalazki ich geniuszu i w nabytki ducha nowożytnego. I są u obu, u Spinozy zwłaszcza, porywy intuicji, pod których naciskiem pęka system. Ale jeśli wykluczmy z tych dwóch doktryn to, co im nadaje uduchowienie i życie, jeśli pozostawimy tylko szkielet, mamy przed sobą taki właśnie obraz, jakibyśmy otrzymali, patrząc na platonizm i arystotelizm po przez mechanizm kartezjański. Znajdujemy się wobec systematyzacji fizyki nowoczesnej, systematyzacji, zbudowanej podług wzoru dawnej metafizyki.

Istotnie, czem mogło być zespolenie fizyki w jedno? Ideą przewodnią tej nauki było odosabnianie w łonie wszechświata takich układów punktów materialnych, aby położenie każdego z tych punktów, znane w pewnym danym momencie, mogło następnie być obliczone dla każdego dowolnego momentu. Ponieważ zresztą nowa nauka mogła ująć jedynie tak określone układy, i ponieważ nie można było powiedzieć *à priori*, czy jakiś układ czyni lub nie czyni zadość wymaganemu warunkowi, pożytecznym było postępować zawsze i wszędzie tak, *jak gdyby* ów warunek był rzeczywistniony. Była to reguła metodologiczna wprost wskazana, i tak oczywista, że nie trzeba jej było nawet formułować. Prosty zdrowy rozsądek mówi nam bowiem, że, gdy jesteśmy w posiadaniu skutecznego narzędzia badań, a nie znamy granic jego stosowalności, powinniśmy tak postępować, jak gdyby ta stosowalność była bez granic: zawsze będzie czas na zmniejszenie

uroszczeń. Ale dla filozofa wielką musiała być pokusa, by uprzedmiotowić tę nadzieję, a raczej ten rozmach nowej nauki, i ogólną regułę metody obrócić w zasadnicze prawo rzeczy. Przenoszono się wtedy na ostateczną granicę; przypuszczano, że fizyka została ukończona i obejmowała całość świata zmysłowego. Wszechświat stawał się układem punktów, których położenie było ściśle wyznaczone w każdym momencie w stosunku do momentu poprzedzającego, i teoretycznie obliczalne dla jakiegokolwiek momentu. Dochodziło się, jednym słowem, do mechanizmu powszechnego. Ale nie dość było sformułować ten mechanizm; należało go ugruntować, to znaczy, dowieść jego konieczności, podać jego racyę. A ponieważ twierdzeniem zasadniczym mechanizmu była łączność wszystkich punktów wszechświata i wszystkich momentów wszechświata, więc racya mechanizmu powinna być się znajdować w jedności zasady, w którejby się ześrodkowało wszystko to, co jest rozłożone w przestrzeni, co następuje po sobie w czasie. Wobec tego przyjmowano, że całokształt rzeczywistości jest dany odrazu. Wzajemne uwarunkowanie pozorów, rozłożonych w przestrzeni, wynikało z niepodzielności bytu prawdziwego. A ścisły determinizm zjawisk, następujących po sobie w czasie, wyrażał poprostu, że całość bytu jest dana w wieczności.

Nowa filozofia miała więc być rozpoczęciem na nowo, a raczej transpozycją dawnej. Ta ostatnia wzięła każde z *pojęć*, w których ześrodkowuje się pewne stawanie się lub zaznacza się jego poziom najwyższy; przyjmowała, że wszystkie one są znane, i zbierała je w jednym pojęciu jedynem, które było formą form, ideą idei, jak Bóg Arystotelesa. Pierwsza zaś miała wziąć każde z *praw*, które warunkują pewne stawanie się w stosunku do innych, i są jak gdyby trwałem podłożem zjawisk; miała przyjąć, że są one wszystkie znane, i zebrać je w pewnej jedności, któraby je wyrażała również w najwyższym stopniu, ale, jak Bóg Arystotelesa i z tych samych względów, musiała pozostawać niewzruszenie zamkniętą sama w sobie.

Prawda, że ten powrót do filozofii starożytnej nie był wolny od wielkich trudności. Gdy Platon, Arystoteles lub Plotyn opierają wszystkie pojęcia swej nauki na jednym pojęciu jedynem, ogarniają tym sposobem całokształt rzeczywistości, gdyż pojęcia przedstawiają rzeczy same i posiadają przynajmniej tyle zawartości pozytywnej, co one. Ale prawo wogóle wyraża tylko stosunek, a prawa fizycz-

ne w szczególności wyrażają tylko stosunki ilościowe między rzeczami konkretnymi. Tym sposobem więc, jeżeli filozof nowożytny postępuje z prawami nowej nauki tak samo, jak filozof starożytny z pojęciami dawnej, jeżeli zogniskowuje w jednym jedynym punkcie wszystkie wyniki fizyki, uznanej za wszechwiedzącą, — pozostawia na uboczu to, co jest konkretnego w zjawiskach: jakości postrzeżone, postrzeżenia same. Jego synteza, jak się zdaje, ogarnia tylko pewien odłam rzeczywistości. W rzeczy samej, pierwszym rezultatem nowej nauki było to, że przecięła rzeczywistość na dwie połowy, ilość i jakość, z których jedna została zaliczona na rachunek *ciała*, a druga — *duszy*. Starożytni nie wzniesli podobnych przegród ani pomiędzy jakością i ilością, ani pomiędzy duszą i ciałem. Dla nich pojęcia matematyczne były to takie same pojęcia, jak inne, spokrewnione z innymi i wchodzące w sposób naturalny w hierarchię idei. Ani ciało nie było wówczas określane przez rozciągłość geometryczną, ani dusza przez nieświadomość. Jeżeli  $\psi\upsilon\chi\eta$  Arystotelesa, *entelechia* ciała żyjącego, jest mniej duchowa, niż nasza „dusza”, to dlatego, że  $\sigma\omega\mu\alpha$ , już nasiąknięte ideą, jest mniej cielesne, niż nasze „ciało”. Rozdział między tymi dwoma członami nie był więc jeszcze nieunikniony. Stał się nim, i z tą chwilą metafizyka, mająca na celu jedność oderwaną, musiała się zadowolić albo ogarnięciem w swej syntezie tylko połowy rzeczywistości, albo, przeciwnie, skorzystaniem z tego, że te dwie połowy bezwzględnie jedna do drugiej sprowadzić się nie dają, aby rozpatrywać jedną z nich jako *przekład* drugiej. Zdania różne mówić będą każde co innego, o ile należą do tego samego języka, to znaczy, jeżeli jest pomiędzy nimi pewne pokrewieństwo brzmienia. Przeciwnie zaś, jeśli należą do dwóch języków różnych, to właśnie z powodu skrajnej różnorodności swych brzmień będą mogły wyrażać jedno i to samo. Podobnie z jakością i ilością, z duszą i ciałem. Właśnie wskutek rozcięcia wszelkich węzłów pomiędzy tymi dwoma członami filozofowie zostali doprowadzeni do ustanowienia między nimi ścisłej równoległości, o jakiej starożytni nawet nie pomyśleli, do uważania jednego za przekład, a nie za odwrócenie drugiego, wreszcie do uznania jakiejś tożsamości zasadniczej za podłoże ich dwoistości. Synteza, do której się wzniesiono, stała się tym sposobem zdolną do objęcia wszystkiego. Boski mechanizm sprawiał, że oddzielne zjawiska

myśli odpowiadały zjawiskom rozciągłości, jakości — ilościom i dusze — ciałom.

Ten to paralelizm znajdujemy i u Leibniza, i u Spinozy, w różnych coprawda postaciach, z powodu nierównego znaczenia, jakie przywiązują oni do rozciągłości. U Spinozy oba człony, Myśl i Rozciągłość, są umieszczone, w zasadzie przynajmniej, w równym rzędzie. Są to więc dwa przekłady jednego i tego samego oryginału, lub, jak mówi Spinoza, dwa atrybuty jednej i tej samej substancji, którą trzeba nazwać Bogiem. I te dwa przekłady, jak również nieskończona ilość innych w językach, których nie znamy, są wywołane, a nawet wymagane przez oryginał, tak samo, jak istota koła wyraża się automatycznie niejako i przez figurę, i przez równanie. Przeciwnie zaś, dla Leibniza rozciągłość jest zawsze jeszcze przekładem, ale myśl właśnie jest oryginałem, i ten ostatni mógłby się obejść bez przekładu, ponieważ przekład jest zrobiony tylko dla nas. Stawiając Boga, stawia się również wszystkie możliwe widoki Boga, to znaczy monady. Ale możemy zawsze wyobrazić sobie, że widok został zdjęty z pewnego punktu widzenia, i naturalną jest rzeczą dla umysłu tak niedoskonałego, jak nasz, że klasyfikuje on widoki, jakościowo różne, według porządku i położenia jakościowo identycznych punktów widzenia, z których jakoby widoki zostały zdjęte. W rzeczywistości punkty widzenia nie istnieją, gdyż są tylko widoki, każdy dany jako całość niepodzielna i przedstawiający na swój sposób ten całokształt rzeczywistości, który jest Bogiem. Ale my czujemy potrzebę wyrażania wielości widoków, niepodobnych do siebie, przez mnogość tych punktów widzenia, zewnętrznych w stosunku do siebie, jako też potrzebę symbolizowania mniej lub więcej blizkiego pokrewieństwa widoków pomiędzy sobą przez ich sąsiedztwo lub ich odstęp, to znaczy przez pewną wielkość. To właśnie wyraża Leibniz, gdy mówi, że przestrzeń jest porządkiem współlistnień, że postrzeżenie przestrzeni jest postrzeżeniem niewyraźnym (to znaczy względem w stosunku do umysłu niedoskonałego), i że istnieją tylko monady, pojmując przez to, że Całość rzeczywista nie ma części, ale że jest powtórzona do nieskończoności, za każdym razem całkowicie (choć różniami) wewnątrz siebie samej, i że wszystkie te powtarzania dopełniają się nawzajem. Podobnie wypukłość widzialna przedmiotu równoważna jest wszystkim razem widokom stereoskopowym, jakieby można

z niego zdjąć ze wszystkich stron, i zamiast widzieć w wypukłości układ części stałych, możnaby równie dobrze rozpatrywać ją, jako utworzoną z *dopełniania się wzajemnego* tych widoków całkowitych, z których każdy jest dany jednolicie, każdy niepodzielny, każdy odmienny od innych, a jednak przedstawiający tę samą rzecz. Całość, to jest, Bóg, jest dla Leibniza taką właśnie wypukłością, a monady są takimi widokami płaskimi, dopełniającymi się nawzajem: dlatego też określa on Boga jako „substancję, nie posiadającą punktu widzenia”, albo jeszcze jako „harmonię powszechną”, to znaczy wzajemne dopełnianie się monad. Słowem, Leibniz różni się tu od Spinozy pod tym względem, że rozpatruje mechanizm powszechny jako postać, którą rzeczywistość przybiera dla nas, gdy tymczasem Spinoza czyni zeń postać, którą rzeczywistość przybiera dla siebie.

Prawda, że po ześrodkowaniu w Bogu całokształtu rzeczywistości stawało się dla nich trudnym przejście od Boga do rzeczy, od wieczności do czasu. Trudność była nawet daleko większa dla tych filozofów, niż dla takiego Arystotelesa lub Plotyna. Bóg Arystotelesa, w istocie, został osiągnięty przez ściśnięcie i przenikanie się wzajemne Idei, które przedstawiają rzeczy, zmieniające się w świecie, w stanie skończonym lub w punkcie szczytowym. Był on więc poza światem i trwanie rzeczy przeciwstawiało się jego wieczności, której było osłabieniem. Ale zasada, do jakiej zostaje się doprowadzonym przez rozważanie mechanizmu powszechnego, a która ma mu służyć za podłoże, nie skupia już w sobie pojęć czyli *rzeczy*, ale prawa czyli stosunki. Otóż *stosunek* nie istnieje oddzielnie. Prawo łączy między sobą zmieniające się człony: jest zawarte w tem, czem rządzi. Zasada, w którejby się skupiały wszystkie te stosunki, i któraby była podstawą jedności przyrody, nie może więc już być poza rzeczywistością zmysłową: jest w niej, i trzeba przyjąć jednocześnie, że jest w czasie i poza czasem, zebrana w jedności swej substancji, a jednak skazana na rozwijanie jej w łańcuch bez początku i końca. Filozofowie, raczej niżby mieli wyrazić sprzeczność tak rażącą, musieli być doprowadzeni do poświęcenia słabszego z dwóch członów i do uważania czasowej postaci rzeczy za czyste złudzenie. Leibniz mówi to dosłownie, gdyż z czasu, zarówno jak z przestrzeni, robi postrzeżenie niewyraźne. Jeżeli mnogość jego monad wyraża tylko różnorodność widoków, zdję-

tych z całości, historia odosobnionej monady zdaje się nie być dla tego filozofa niczem więcej, jak wielością widoków, które monada może zdjąć ze swej własnej substancji: tym sposobem czas polegałby na całości punktów zapatrywania każdej monady na siebie samą, jak przestrzeń — na całości punktów zapatrywania wszystkich monad na Boga. Ale myśl Spinozy jest daleko mniej jasna, i wydaje się, że ten filozof usiłował ustanowić między wiecznością i tem, co trwa, tę samą różnicę, jaką Arystoteles czynił między istotą, a przypadkowościami: najtrudniejsze z przedsięwziąć, gdyż nie było już *ὄλη* Arystoteles, aby wymierzyć odstęp i wyjaśnić przejście od tego, co istotne, do tego, co przypadkowe, skoro już Kartezjusz wykluczył ją na zawsze. Bądź co bądź, im bardziej się pogłębia spinozowskie pojmowanie „nieodpowiedniości” w jej stosunku do „odpowiedniości” tem wyraźniej się czuje, jak się idzie w kierunku arystotelizmu, tak samo jak monady leibnizowskie, w miarę, jak się jaśniej zarysowują, coraz bardziej zbliżają się do „Intelligibilia” Plotyna<sup>1)</sup>. Naturalne nachylenie obu tych filozofii doprowadza je z powrotem do wyników filozofii starożytnej.

Krótko mówiąc, podobieństwa tej nowej metafizyki do starożytnej pochodzą stąd, że jedna i druga przyjmują Naukę gotową, ostatnia ponad zmysłowością, pierwsza w łonie zmysłowości samej, — Naukę, z którą utożsamia się wszystko to, co zmysłowość zawiera rzeczywistego. *Dla jednej i dla drugiej rzeczywistość, tak samo, jak prawda, jest całkowicie dana w wieczności.* Jedna i druga mają wstręt do pojęcia rzeczywistości, tworzącej się stopniowo, to znaczy, w gruncie, do trwania bezwzględnego.

Bez trudu zresztą możnaby wykazać, że wyniki tej metafizyki, która z nauki wyszła, odbiły się niejako, i powróciły aż do wnętrza nauki. Cały nasz domniemany empiryzm jest nimi jeszcze przeniknięty. Fizyka i chemia studyują tylko materię bezwładną; biologia, gdy podaje istotę żyjącą fizycznemu i chemicznemu badaniu, rozpatruje tylko bezwładną jej stronę. Wyjaśnienia mechanistyczne, pomimo swego rozwoju, ogarniają więc tyl-

<sup>1)</sup> W szeregu wykładów o Plotynie, które mieliśmy w Collège de France w r. 1897 — 1899, staraliśmy się wydzielić te podobieństwa. Są one liczne i uderzające. Analogia zachodzi nawet w formułach, używanych z obu stron.

ko niewielką część rzeczywistości. Przypuścić *a priori*, że całokształt rzeczywistości daje się rozłożyć na tego rodzaju elementy, to znaczy wybrać pewną metafizykę, tę właśnie, której zasady postawili, z której wnioski wyciągnęli Spinoza i Leibniz. Zapewne, psycho-fizyolog, twierdzący, że zachodzi dokładna równoważność między stanem mózgowym i stanem psychologicznym, wyobrażający sobie, że dla jakiegoś umysłu nadludzkiego byłoby możliwe odczytanie w mózgu tego, co się dzieje w świadomości, sądzi, że się znajduje nader daleko od metafizyków XVII wieku, a nader blisko doświadczenia. A jednak samo tylko proste doświadczenie nic podobnego nam nie mówi. Wskazuje nam ono, że istnieje zależność wzajemna między zjawiskami fizycznymi, a duchowymi, że koniecznym jest pewne podłoże mózgowe dla stanu psychologicznego, i nic więcej. Stąd, że pewien człon jest w łączności z innym członem, nie wynika, aby była między nimi równoważność. Dlatego, że pewna śruba jest niezbędną dla pewnej maszyny, dlatego, że maszyna działa, gdy się śrubę pozostawi, a staje, gdy się ją usunie, nikt nie powie, iż śruba jest równoważnikiem maszyny. Aby odpowiedniość była równoważnością, każdej, jakiegobądź części maszyny musiałaby odpowiadać oznaczona część śruby, — jak w tłumaczeniu dosłownym, w którym każdy rozdział odpowiada rozdziałowi, każde zdanie — zdaniu, każdy wyraz — wyrazowi. Otóż stosunek mózgu do świadomości, zdaje się, jest zupełnie czem innym. Nie tylko hipoteza równoważności między stanem psychologicznym, a stanem fizycznym zawiera prawdziwą niedorzeczność, jak to staraliśmy się wykazać w jednej z prac poprzednich, ale fakty, zapytane bez uprzedzenia, zdają się istotnie wskazywać, że stosunek pierwszego do drugiego jest właśnie taki, jak maszyny do śruby. Mówić o równoważności między tymi dwoma członami, to znaczy prosto okrawać metafizykę Spinozy lub Leibniza, — czyniąc ją prawie niezrozumiałą. Przyjmuje się tę filozofię tak, jak jest, ze strony Rozciągłości, ale się ją okalecza ze strony Myśli. Ze Spinozą, z Leibnizem razem uznaje się za ukończoną syntezę, jednoczącą zjawiska materii: wszystko ma się tam tłumaczyć mechanicznie. Ale w zakresie faktów świadomych syntezy nie doprowadza się do końca. Staje się wpół drogi. Przyjmuje się, że świadomość jest współrozciągła z taką lub inną częścią przyrody, a nie z przyrodą całą. Dochodzi się tym spo-

sobem to do „epifenomenizmu” przywiązującego świadomość do pewnych szczególnych drgań i umieszczającego ją tu i owdzie w świecie, to do „monizmu”, rozdrabniającego świadomość na tyleż małych ziarenek, ile jest atomów. Ale w jednym i w drugim wypadku powraca się do niepełnej doktryny Spinozy lub Leibniza. Między tem pojmowaniem przyrody, a kartezyanizmem znalazłyby się zresztą pośrednie ogniwa historyczne. Lekarze filozofowie XVIII wieku, ze swym zacieśnionym kartezyanizmem, odegrali znaczną rolę w genezie „epifenomenizmu” i „monizmu” współczesnego.

Te doktryny okazują się tym sposobem spóźnione-  
mi w stosunku do krytyki kantowskiej. Zapewne, filozofia Kanta jest również przesiąknięta wierzeniem w naukę jedną i niepodzielną, obejmującą całokształt rzeczywistości. Nawet, gdy się ją rozważa z pewnej strony, jest ona tylko dalszym ciągiem metafizyki nowożytnej i transpozycją metafizyki starożytnej. Spinoza i Leibniz, za przykładem Arystotelesa, uosobili w Bogu jedność wiedzy. Krytyka kantowska, przynajmniej z pewnej strony, polegała na zapytaniu, czy całkowita ta hipoteza jest konieczna dla nauki nowożytnej, jak była dla nauki starożytnej, czy też nie wystarczyłaby pewna tylko część hipotezy. Istotnie, dla starożytnych nauka odnosiła się do pojęć, to znaczy do pewnego rodzaju *rzeczy*. Ściskając wszystkie pojęcia w jedno, dochodzili więc oni z konieczności do *bytu*, który bezwątpienia można było nazwać Myślą, ale który był raczej myślą-przedmiotem niż myślą-podmiotem: gdy Arystoteles określał Boga jako *νοῦς αἰσῶς νόησις*, prawdopodobnie kładł nacisk na *νοῦς αἰσῶς*, nie na *νόησις*. Bóg był tutaj syntezą wszystkich pojęć, ideą idei. Ale nauka nowożytna dotyczy praw, to znaczy stosunków. Otóż stosunek jest związkiem, ustanowionym przez umysł między dwoma lub więcej członami. Związek nie jest niczem poza umysłem wiążącym. Wszeczeńświat może więc być systemem praw tylko wtedy, jeśli zjawiska przechodzą przez pryzmat umysłu. Bezwątpienia ten umysł mógłby być umysłem istoty, nieskończenie wyższej od człowieka, któraby, wiążąc rzeczy między sobą, jednocześnie tworzyła podstawę ich materialności: taką była hipoteza Leibniza i Spinozy. Ale nie potrzeba iść tak daleko, i dla skutku, o którego osiągnięcie tu chodzi, ludzki umysł wystarcza. Między dogmatyzmem Spinozy, lub Leibniza, a krytyką Kanta odległość jest

zupełnie taka sama, jak między „trzeba“ i „wystarcza“. Kant wstrzymuje ten dogmatyzm na pochyłości, po której ześlizgiwał się za bardzo w kierunku metafizyki greckiej; sprowadza ściśle do minimum tę hipotezę, którą trzeba postawić, aby mózg przyjął, że fizyka Galileusza daje się rozciągać nieograniczenie. Prawda, że, gdy mówi on o umyśle ludzkim, nie chodzi tu ani o mój, ani o twój umysł. Jedność przyrody pochodzi istotnie od jednoczącego rozumu ludzkiego, ale funkcja jednocząca, która tu działa, jest bezosobistą. Udziela się naszym świadomościom indywidualnym, ale je przekracza. Jest daleko mniej, niż Bogiem substancyjnym; jest jednak trochę więcej, niż pracą odosobnioną człowieka lub nawet pracą zbiorową ludzkości. Nie jest właściwie częścią człowieka; raczej człowiek jest w niej, jakby w atmosferze intelektualności, którą oddycha jego świadomość. Jest to, jeśli kto chce, *Bóg formalny*, coś, co nie jest jeszcze boskiem u Kanta, lecz dąży do tego, aby się stać boskiem. Dostreżono to u Fichtego. Bądź co bądź, główną rolą tej funkcji u Kanta jest nadawanie całej naszej nauce cechy względnej i *ludzkiej*, chociaż o człowieczeństwie już trochę ubóstwionem. Krytyka Kanta, rozważana z tego punktu widzenia, polegała przedewszystkiem na ograniczeniu dogmatyzmu jego poprzedników, przyjmując ich pojmowanie nauki i sprowadzając do minimum to, co w niem było metafizycznego.

Co innego jednak kantowskie rozróżnienie między treścią poznania, a jego formą. Widząc w umyśle przedewszystkiem władzę ustanawiania stosunków, Kant przypisywał członom, między którymi stosunki są ustanawiane, pochodzenie poza-umysłowe. Twierdził on, wbrew swym poprzednikom bezpośrednim, że poznanie nie daje się całkowicie rozłożyć na składniki rozumowe. Włączył do filozofii napowrót ów pierwiastek zasadniczy filozofii Kartezjusza, który kartezjanie opuścili, ale przeinaczając go, przenosząc na inny poziom.

Przez to torował on drogę filozofii nowej, któraby zajęła stanowisko w poza-umysłowej treści poznania za pomocą wyższego wysiłku intuicji. Czyż świadomość, zlewając się z tą treścią, przejmując ten sam rytm i ten sam ruch, nie mogłaby, za pomocą dwóch wysiłków o kierunkach odwrotnych, wznosząc się i zniżając kolejno, uchwycić od wewnątrz obu postaci rzeczywistości, ciała i ducha, miast je od zewnątrz postrzegać? Czyż ten

podwójny wysiłek nie pozwoliłby nam w miarę możliwości przeżywać absolutu? Ponieważ zresztą w ciągu tej czynności zobaczylibyśmy, jak umysł sam przez się powstaje, wykrawa się z całości ducha, poznanie umysłowe przedstawiłoby się wówczas tak, jak jest, ograniczone, ale już nie względne.

To był kierunek, który kantyzm mógł wskazać kartezyanizmowi, nadając mu nowe życie. Ale Kant sam nie poszedł w tym kierunku.

Nie chciał pójść, gdyż, jakkolwiek przypisywał poznaniu treść poza-umysłową, wierzył, że ta treść jest albo współrozciągła z umysłem, albo ciaśniejsza od umysłu. Wobec tego nie mógł już myśleć o wykrajaniu z niej umysłu, ani więc o wysledzeniu genezy rozsądku i jego kategorii. Ramy rozsądku i rozsądek sam musiały być przyjęte tak, jak są, już gotowe. Między treścią, daną naszemu umysłowi, a samym tym umysłem nie było żadnego pokrewieństwa. Zgodność między nimi pochodziła stąd, że umysł narzucał treści swoją formę. Tym sposobem nietylko trzeba było postawić formę umysłową poznania, jako rodzaj absolutu, i zrzec się odtworzenia jej genezy, ale sama treść tego poznania zdawała się nazbyt przerobioną przez umysł, aby można się było spodziewać ująć ją w jej pierwotnej czystości. Nie była „rzeczą w sobie”, była tylko jej przełamaniem w przejściu przez naszą atmosferę.

Jeżeli się teraz zapytamy, dlaczego Kant nie wierzył, aby treść naszego poznania przekraczała jego formę, oto co znajdziemy. Krytyka naszego poznania przyrody, którą Kant przeprowadził, polegała na zbadaniu, czym musi być nasz duch i czym musi być przyroda, *jeżeli* uroszczenia nauki naszej są uprawnione; ale samych tych uroszczeń Kant nie poddał krytyce. Rozumiem przez to, że przyjął on bez sporu pojęcie nauki jednej, zdolnej do ujęcia z tą samą mocą wszystkich części danego nam świata, i do zespolenia ich w systemie o wszystkich częściach jednakowo wytrzymałych. Nie sądził on w swej „Krytyce czystego Rozumu”, aby nauka stawała się coraz mniej obiektywną, coraz bardziej symboliczną w miarę, jak przechodzi od świata fizycznego do życiowego, od życiowego do psychicznego. Doświadczenie w jego oczach nie porusza się w dwóch kierunkach różnych, a może odwrotnych, — jednym, zgodnym z kierunkiem umysłu, drugim przeciwnym. Dla niego istnieje tylko *jedno* doświad-

czenie, i umysł pokrywa cały jego rozmiar. To właśnie wyraża Kant, gdy mówi, że wszystkie nasze intuicje są zmysłowe, czyli, innymi słowy, infra-intelektualne. I to właśnie należałoby przyjąć istotnie, gdyby nasza nauka we wszystkich swych częściach posiadała równą obiektywność. Ale przypuśćmy, przeciwnie, że nauka jest coraz mniej obiektywna, coraz bardziej symboliczna, w miarę jak idzie od świata fizycznego do psychicznego, przechodząc przez życiowy. Wtedy, ponieważ trzeba przecież jakimś sposobem postrzedz rzecz, aby mózg ją symbolizować, istniałaby intuicja świata psychicznego, i — ogólniej — życiowego, którąby umysł bezwzględnie transponował i tłumaczył, ale którąby mimo to przekraczała zakres umysłu. Istniałaby, innymi słowy, intuicja supra-intelektualna. Jeżeli ta intuicja istnieje, to duch sam siebie może wziąć w posiadanie, a nie tylko poznawać siebie z zewnątrz, jako zjawisko. Co więcej: jeżeli mamy intuicję tego rodzaju, to znaczy ultra-intelektualną, to intuicja zmysłowa bezwzględnie łączy się z nią w sposób ciągły, po przez pewne ogniwa pośrednie, jak promienie infra-czerwone z ultra-fioletowymi. Intuicja zmysłowa sama tedy stanie na wyższym poziomie. Już nie będzie prosto tylko ujmowała widma nieuchwytniej rzeczy w sobie. Wprowadzi nas (byle się dodało pewne poprawki niezbędne) również w absolut. Dopóki się w niej widziało jedyną treść naszej nauki, na całą naukę padało coś z tej względności, którą jest napiętnowane naukowe poznanie ducha, i wobec tego nawet postrzeganie ciał, będące początkiem nauki o ciałach, przedstawiało się, jako względne. Względność wydawała się tedy intuicją zmysłową. Ale inaczej będzie, jeśli się poczyni różniczenia między rozmaitymi naukami, i jeżeli w naukowem poznaniu ducha (a więc tak samo i życia) będzie się widziało mniej lub więcej sztuczne rozszerzenie pewnego rodzaju poznania, które w zastosowaniu do ciał nie było bynajmniej symboliczne. Idźmy dalej: jeżeli istnieją tym sposobem dwie intuicje różnego rodzaju (z których druga osiąga się zresztą przez odwrócenie znaczenia pierwszej) i jeżeli umysł z przyrodzenia zwraca się w stronę drugiej, to niema różnicy zasadniczej między umysłem, a samą tą intuicją. Upadają przegrody pomiędzy treścią zmysłowego poznania, a jego formą, jak również pomiędzy „formami czystymi” zmysłowości, a kategoriami rozsądku. Widać, jak treść i forma intelektualnego poznania (ograniczonego do właściwego swego przedmiotu)

rodzą siebie nawzajem przez zobopólne dostosowanie, w którym umysł wzoruje się na cielesności, a cielesność na umyśle.

Ale tej dwoistości intuicji Kant nie chciał i nie mógł przyjąć. By ją przyjąć, należałoby widzieć w trwaniu sam materiał rzeczywistości, a więc rozróżnić między substancjalnym trwaniem rzeczy, a czasem rozproszonym i zmienionym w przestrzeń. Należałoby widzieć w przestrzeni samej i w zawartej w niej geometrii granicę idealną, w kierunku której rzeczy materialne się rozwijają, ale w której nie są rozwinięte. Nic sprzeczniejszego z literą, a może również z duchem Krytyki czystego Rozumu. Bezwątpienia, poznanie jest nam tu przedstawione, jako lista zawsze otwarta, doświadczenie — jako pęd faktów, trwający nieograniczenie. Ale według Kanta te fakty, w miarę swego pojawiania się, rozpraszają się w jednej płaszczyźnie: są zewnętrzne w stosunku do siebie nawzajem, zewnętrzne w stosunku do ducha. O poznaniu od wewnątrz, któreby je chwyciło w samym ich wytrysku, zamiast je brać, gdy już wytrysły, o poznaniu, któreby tym sposobem zagłębiło się pod przestrzeń i czas uprzestrzeniony, nigdy mowy niema. A jednak właśnie pod tą płaszczyzną stawia nas nasza świadomość; tam jest prawdziwe trwanie.

Z tej strony również Kant znajduje się dość blisko swych poprzedników. Między beczasowością, a czasem, rozproszonym na rozdzielne momenty, nie uznaje on nic pośredniego, a ponieważ niema intuicji, któraby nas przenosiła w beczasowość, więc wszelka intuicja okazuje się tym sposobem zmysłową w myśl samego określenia. Ale między istnieniem fizycznym, rozproszonym w przestrzeni, a istnieniem beczasowym, które mogłoby być tylko pojęciowym i logicznym, jak to, o którym mówił dogmatyzm metafizyczny, czyż niema miejsca na świadomość i na życie? Tak, niezaprzeczenie. Zauważy się to, skoro się tylko zajmie stanowisko w trwaniu, aby stąd przechodzić do momentów, zamiast wychodzić z momentów, aby je łączyć w trwanie.

A jednak właśnie w stronę intuicji beczasowej zwrócili się bezpośredni następcy Kanta, aby uniknąć kantowskiego relatywizmu. Zapewne, idee stawania się, postępu, ewolucji zdają się zajmować dużo miejsca w ich filozofii. Ale czy trwanie gra w niej naprawdę jakąś rolę? Trwaniem rzeczywistym jest to, w którym każda forma

wyływa z form poprzedzających, a zarazem dodaje coś do nich, i tłumaczy się przez nie w tej mierze, w jakiej może być wytłumaczona. Ale wyprowadzać tę formę wprost z tej Istoty całkowitej, która się w niej domniemanie przejawia, to znaczy powracać do spinozizmu. To znaczy, jak Leibniz i jak Spinoza, odmawiać trwaniu wszelkiego skutecznego działania. Filozofia pokantowska, choćby była jaknajsurowszą dla teorii mechanistycznych, przyjmuje z mechanizmu ideę nauki jednej, tej samej dla wszelkiego rodzaju rzeczywistości. I bliżej jest tej doktryny, niż sobie wyobraża; jeżeli bowiem w rozważaniu materii, życia i myśli zastępuje kolejne stopnie złożoności, które przyjmował mechanizm, przez stopnie urzeczywistnienia Idei lub stopnie uprzedmiotowienia Woli, mówi zawsze o stopniach, i są to stopnie drabiny, którą byt ma przebiegać w jednym jedynym kierunku. Słowem, rozróżnia ona w przyrodzie te same rozczłonkowania, które rozróżniał mechanizm; z mechanizmu zatrzymuje cały rysunek; nakłada poprostu inne barwy. Ale należy właśnie przetworzyć rysunek sam, a przynajmniej połowę rysunku.

Trzebaby na to, co prawda, zrzec się metody konstrukcji, która była metodą następców Kanta. Trzebaby odwołać się do doświadczenia, — do doświadczenia oczyszczonego, to znaczy uwolnionego tam, gdzie należy, od ram, które nasz umysł budował w miarę postępu naszego działania na rzeczy. Doświadczenie tego rodzaju nie jest doświadczeniem bezczasowem. Tylko poza czasem uprzedstrzonym, w którym zdaje nam się, że dostrzegamy wciąż nowe układanie się części, szuka ono trwania konkretnego, w którym dokonywa się bez przerwy zupełne przetapianie całości. Podąża ono za rzeczywistością we wszystkich jej wygięciach. Nie prowadzi nas, jak metoda konstrukcji, do uogólnień coraz wyższych, wznoszących się pięter wspaniałej budowli. Przynajmniej za to nie pozostawia odstępów między wyjaśnieniami, jakie nam nasuwa, a przedmiotami, o których wyjaśnienie chodzi. Pragnie wyświetlić szczegóły rzeczywistości, zaś nie tylko całość.

Że myśl dziewiętnastego stulecia żądała tego rodzaju filozofii, nie podlegającej dowolności, zdolnej do wejścia w szczegóły pojedynczych faktów — to jest niewątpliwe. Niezaprzeczenie również czuła ona, że ta filozofia powinna zająć stanowisko w tem, co nazywamy

trwaniem konkretnem. Pojawienie się nauk społecznych, postęp psychologii, rosnąca doniosłość embryologii wśród nauk biologicznych, wszystko to musiało nasnać myśl o rzeczywistości, trwającej wewnątrznie, będącej trwaniem samem. Więc też, gdy powstał myśliciel, zapowiadający teorię ewolucyi, w której postęp materji ku postrzegalności miał być nakreślony razem z pochodem ducha ku racjonalności, w której stopień po stopniu miała być odtwarzana wzrastająca złożoność odpowiedniości między wewnątrzniemi a zewnątrzniemi zjawiskami, w której zmienność miała się stać nareszcie samą substancją rzeczy, — ku niemu zwróciły się wszystkie spojrzenia. Potężna atrakcja, jaką był dla myśli współczesnej ewolucjonizm Spencera, stąd pochodzi. Jakkolwiek odległym wydaje się Spencer od Kanta, jakkolwiek zresztą nie znał kantyizmu, odczuł mimo wszystko, przy pierwszym zetknięciu z naukami biologicznymi, w jakim kierunku filozofia mogłaby iść dalej, po uwzględnieniu krytyki kantowskiej.

Ale zaledwie wszedł na tę drogę, natychmiast zawrócił. Obiecał odtworzyć genezę, a tymczasem robił zupełnie co innego. Jego doktryna nosiła istotnie nazwę ewolucjonizmu; miała uroszczenie do wznoszenia się i zstępowania wzdłuż biegu stawania się powszechnego. W rzeczywistości nie było mowy ani o stawaniu się, ani o ewolucyi.

Nie mamy zamiaru wdawać się w głębokie badania nad tą filozofią. Powiedzmy poprostu, że *zwyczajny wybieg metody Spencera polega na odtwarzaniu rozwoju z fragmentów tego, co się już rozwinęło*. Jeżeli nakleję obrazek na tekturę i pokraję następnie tekturę na kawałki, będę mógł, grupując te kawałki jak należy, odtworzyć obrazek. I dziecko, które pracuje tym sposobem nad kawałkami łami-główki, które układa bezkształtne fragmenty obrazka i w końcu osiąga piękny rysunek barwny, wyobraża sobie niewątpliwie, że *wytworzyło* rysunek i barwę. A jednak czynność rysowania i malowania nie ma żadnego związku z czynnością zbierania fragmentów obrazka już narysowanego, już wymalowanego. Tak samo, składając najprostsze rezultaty ewolucyi, będziemy mogli naśladować lepiej lub gorzej skutki, najbardziej złożone; ale nie odtworzymy genezy ani jednych, ani drugich, i to dodawanie rzeczy rozwiniętych do rzeczy rozwiniętych nie będzie wcale podobne do samego ruchu ewolucyi.

Takiem jest jednak złudzenie Spencera. Bierze on rzeczywistość w jej formie obecnej; łamie ją, rozdrabnia na kawałki, które rzuca na wiatr; potem „całkuje” te kawałki i „rozprasza ich ruch”. Wytworzywszy mozaikę, naśladującą całość, wyobraża sobie, że wysledził jej rysunek i odtworzył jej genezę,

Jeśli chodzi o materię, — rozproszone elementy, które całkuje on w ciała widzialne i dotykalne, wyglądają zupełnie, jak gdyby były samymi cząsteczkami ciał, najprzód, według jego przypuszczenia, rozsianymi w przestrzeni. Są to w każdym razie „punkty materialne”, a więc punkty niezmiennie, prawdziwe drobne ciała stałe: jak gdyby stałość, będąca tem, co najbliższe nas i z czem najlepiej umiemy się obchodzić, mogła być u samego źródła materialności! Im bardziej fizyka postępuje naprzód, tem bardziej wykazuje niemożliwość wyobrażenia sobie własności eteru lub elektryczności, prawdopodobnej zasady wszystkich ciał, na wzór własności tej materii, którą postrzegamy. Ale filozofia sięga wyżej jeszcze, ponad eter, prosty schematyczny obraz stosunków pomiędzy zjawiskami, uchwyconych przez nasze zmysły. Wie ona dobrze, że to, co widzialne i dotykalne w rzeczach, przedstawia nasze możliwe działanie na rzeczy. Zasady tego, co się rozwija, nie dosięgnie się za pomocą dzielenia tego, co rozwinięte. Przez zestawianie rzeczywistości rozwiniętej samej z sobą nie odtworzy się ewolucji, której jest ona metą.

Jeżeli chodzi o ducha, — Spencer, kojarząc odruchy z odruchami, sądzi, że po kolei genetycznie odtwarza instynkt i wolę rozumną. Nie widzi, że odruch wyspecjalizowany, będąc punktem końcowym ewolucji na tej samej zasadzie, co wola ustalona, nie może być przyjęty na początku. Że pierwszy z obu członów osiągnął prędzej, niż drugi, swoją formę ostateczną — to bardzo prawdopodobne: ale jeden i drugi są osadami ruchu ewolucyjnego, i sam ruch ewolucyjny nie może się wyrażać ani w zależności od pierwszego jedynie, ani też tylko w zależności od drugiego. Trzebaby zacząć od zmieszania razem odruchu i woli. Trzebaby następnie iść na poszukiwanie rzeczywistości płynnej, która się osadza pod tą podwójną postacią i bezwątpienia ma cechy jednej i drugiej, nie będąc żadną z nich. Na najniższym szczeblu drabiny zwierzęcej, u istot żyjących, które się sprowadzają do masy protoplasmicznej jeszcze nie zróżniczkowanej, reak-

cy na pobudzenie nie wprowadza jeszcze w grę mechanizmu oznaczonego, jak w odruchu; nie ma jeszcze do wyboru kilku mechanizmów oznaczonych, jak w czynności dowolnej; nie jest więc ani wolą, ani odruchem, a jednak zapowiada jedno i drugie. Doświadczamy w sobie samych coś z prawdziwej działalności pierwotnej, gdy wykonywamy ruchy nawpół-dowolne i nawpół-automatyczne, aby uniknąć jakiegoś blizkiego niebezpieczeństwa: a jeszcze jest to tylko nader niedoskonale naśladownictwo postępowania pierwotnego, gdyż mamy wówczas do czynienia z mieszaniną dwóch działalności już ukształtowanych, już umiejscowionych w mózgu i w rdzeniu pacierzowym, gdy tymczasem działalność najpierwotniejsza jest czemś prostym, różnicującym się przez samo wytworzenie takich mechanizmów, jak mechanizm rdzenia pacierzowego i mózgu. Ale na to wszystko Spencer zamyka oczy, ponieważ leży to w istocie jego metody, że odtwarza rzeczy ustalone z ustalonych, zamiast odnajdywać stopniową pracę ustalania, która jest ewolucją samą.

Jeżeli wreszcie chodzi o odpowiedniość między duchem, a materią,—Spencer ma słuszość, że określa umysł przez tę odpowiedniość. Ma słuszość, że widzi w niej metę pewnej ewolucyi. Ale gdy przechodzi do odtworzenia tej ewolucyi, całkuje zawsze rzeczy rozwinięte z rozwiniętych, nie zauważając, że podejmuje tym sposobem trud daremny: dając sobie najmniejszy fragment umysłowości, obecnie już gotowej, stawia całą, już gotową obecnie umysłowość, i próżno chciałby wówczas nakreślić jej genezę.

Istotnie, według Spencera, zjawiska, następujące po sobie w przyrodzie, rzutują w ducha ludzkiego obrazy, które je przedstawiają. Stosunkom pomiędzy zjawiskami odpowiadają więc symetrycznie stosunki pomiędzy przedstawieniami. I okazuje się tym sposobem, że z najogólniejszych praw przyrody, w których się skupiają stosunki między zjawiskami, zrodziły się kierownicze zasady myślenia, w których się zcałkowały stosunki między przedstawieniami. Przyroda odbija się tedy w duchu. Budowa wewnętrzna naszej myśli odpowiada w każdej części samemu rusztowaniu rzeczy. Niech tak będzie; ale, by duch ludzki mógł sobie przedstawić stosunki pomiędzy zjawiskami, muszą wszak istnieć zjawiska, to znaczy fakty rozdzielne, wykrające z ciągłości stawania się. A skoro się tylko przyjmie ten odrębny rodzaj rozkładu, jaki dziś do-

strzegamy, przyjmuje się również ten umysł, jaki jest dzisiaj, gdyż w stosunku do niego, i do niego tylko, rzeczywistość w ten sposób się rozkłada. Czy kto myśli, że ssak i owad zauważają w przyrodzie te same strony, zakreślają w niej te same podziały, rozczłonkują całość w ten sam sposób? A jednak owad, o ile jest inteligentny, posiada już coś z naszej inteligencji. Każda istota rozkłada świat materialny według [tych właśnie linii, wzdłuż których musi iść jej działalność: te to linie *działalności możliwej*, krzyżując się, rysują sieć doświadczenia, której każde oko jest faktem. Bezwątpienia, miasto składa się wyłącznie z domów, i ulice miasta są tylko odstępami pomiędzy domami; tak samo można powiedzieć, że przyroda zawiera tylko fakty, i że, gdy fakty raz zostały postawione, stosunki są prosto liniami, przebiegającymi wśród faktów. Ale w mieście stopniowe parcelowanie gruntu wyznaczyło jednocześnie miejsce domów, ich zarys, i kierunek ulic; do owego parcelowania trzeba się odnieść, aby zrozumieć ten odrębny sposób podziału, który sprawia, że każdy dom jest tam, gdzie jest, że każda ulica przechodzi tam, gdzie przechodzi. Otóż błąd zasadniczy Spencera na tem polega, że dał on sobie doświadczenie już rozparcelowane, podczas gdy prawdziwym problemem jest wykrycie, jak się parcelowanie odbyło. Przyznaję, że prawa myśli są tylko scałkowaniem stosunków między faktami. Ale skoro tylko postawię fakty w tej postaci, jaką mają dzisiaj dla mnie, przypuszczam, że moje władze postrzegania i pojmowania są takie, jakie są dzisiaj we mnie, gdyż one to parcelują rzeczywistość, one to z całokształtu rzeczywistego świata wykrawają fakty. Wobec tego, zamiast mówić, że ze stosunków między faktami narodziły się prawa myśli, mogą również dobrze twierdzić, że to forma myśli uwarunkowała ukształtowanie faktów postrzeganych, a więc stosunki ich między sobą. Te dwa sposoby wyrażania są siebie warte. Mówią one w gruncie jedno i to samo. W tym drugim, co prawda, zrzekamy się mówienia o ewolucyi. Ale w pierwszym ograniczamy się do mówienia, tak samo zaś o niej nie myślimy. Prawdziwy ewolucjonizm bowiem wzięłby się do zbadania, przez jaki stopniowo osiągnięty *modus vivendi* umysł przyjął plan swej budowy, a materia—rodzaj swego podziału. Ta budowa i ten podział są do siebie nawzajem dostosowane. Dopełniają się nawzajem. Musiały się rozwijać wspólnie. I zawsze, czy

kto stawia obecną budowę umysłu, czy też daje sobie obecny podział materji, w obu wypadkach pozostaje w tem, co już rozwinięte: nie mówi nam nic o tem, co się rozwija, nic o ewolucji.

A jednak tę ewolucję właśnie odnaleźćby należało. Już w dziedzinie fizyki samej uczeni, którzy najbardziej pogłębili swą naukę, skłaniają się do przekonania, że nie można rozumować o częściach tak, jak się rozumuje o całości, że te same zasady nie dają się zastosować do początku i do końca jakiegoś postępu, że np. ani tworzenie się, ani unicestwienie nie są niedopuszczalne, gdy chodzi o ciała, tworzące atom. Przez to dążą oni do zajęcia stanowiska w trwaniu konkretnem, jedynem, w którym istnieje rodzenie, nie tylko zaś składanie części. Prawdą, że tworzenie się i unicestwienie, o jakim mówią oni, dotyczą ruchu lub energii, a nie tego nieważkiego środowiska, po przez które krąży energia i ruch. Ale co pozostanie z materji, gdy się z niej odrzuci to wszystko, co ją określa, to znaczy właśnie energię i ruch? Filozof musi iść dalej, niż uczoney. Wymazując to, co jest tylko symbolem wyobraźni, zobaczy on, jak świat materialny roztopia się w jeden prosty prąd, w jedną ciągłość przepływu, w jedno stawanie się. I przygotowuje się tym sposobem do odnalezienia trwania rzeczywistego tam, gdzie jego odnalezienie jest jeszcze pożyteczniejszem, — w dziedzinie życia i świadomości. Dopóki bowiem chodzi o materję martwą, można pominąć przepływ, nie popełniając poważnego błędu: materja, jak mówiliśmy, jest nasiąknięta geometryą; jako rzeczywistość *opadająca*, trwa ona tylko przez swą łączność z *wznoszącą się* rzeczywistością. Ale życie i świadomość są samem tem wznoszeniem się. Kto je raz uchwycił w ich istocie, przejmując ich ruch, ten rozumie, jak pozostała rzeczywistość od nich pochodzi. Objawia mu się ewolucja, i w łonie tej ewolucji stopniowe wyznaczanie materialności i umysłowości drogą stopniowego ustalania jednej i drugiej. Wówczas jednak wchodzi on w ruch ewolucyjny, aby podążać za nim aż do wyników jego dzisiejszych, zamiast odtwarzać te wyniki sztucznie z ich własnych kawałków, To wydaje nam się właściwą czynnością filozofii. Tak pojęta filozofia jest nie tylko powrotem ducha do siebie samego, zlanieciem się świadomości ludzkiej z zasadą żywą, z której się wyłoniła, wejściem w zetknięcie z wysiłkiem twórczym. Jest ona zgłębieniem stawania się wogóle, ewolu-

cyonizmem prawdziwym, a więc prawdziwym dalszym ciągiem nauki — byleby się przez to ostatnie słowo rozumiało całość prawd stwierdzonych i dowiedzionych, nie zaś pewną scholastykę nową, która wyrosła w ciągu drugiej połowy dziewiętnastego stulecia dokoła fizyki Galileusza, jak dawną dokoła Arystotelesa.

## Spis rzeczy.

Wstęp . . . . .	Str. 1
-----------------	--------

### ROZDZIAŁ PIERWSZY.

#### Ewolucya życia. — Mechanizm i celowość.

O trwaniu wogóle. Ciała nieorganiczne. Ciała organiczne: starzenie się i indywidualność . . . . .	7
O transformizmie i sposobach jego tłumaczenia. Mechanizm skrajny: biologia i fizyko-chemia. Finalizm skrajny: biologia i filozofia . . . . .	25
Poszukiwanie sprawdzianu. Przegląd różnych teoryi transformistycznych na poszczególnym przykładzie. Darwin i przemiana niepostrzeżona. De Vries i przemiana nagła. Eimer i ortogeneza. Neo-lamarkiści i dziedziczenie cech nabytych . . . . .	51
<i>Rozmach życiowy</i> . . . . .	79

### ROZDZIAŁ DRUGI.

#### Kierunki rozbieżne ewolucyi życia. Odrętwienie, umysł, instykt.

Pojęcie ogólne o przebiegu ewolucyjnym. Wzrastanie. Dążności rozbieżne i dopełniające się nawzajem. Znaczenie postępu i przystosowania . . . . .	89
Stosunek zwierzęcia do rośliny. Schemat życia zwierzęcego. Rozwój zwierzęcości . . . . .	95
Główne kierunki ewolucyi życia. Odrętwienie, umysł, instykt	119
Pierwszorzędna czynność umysłu . . . . .	133
Natura instyktu . . . . .	145
Życie i świadomość. Prawdopodobne miejsce człowieka w przyrodzie. . . . .	153

## ROZDZIAŁ TRZECI.

## O znaczeniu życia. — Porządek przyrody i forma umysłu.

	<i>Str.</i>
Stosunek zagadnienia życia do zagadnienia poznania. Metoda filozoficzna. Pozorne błędne koło metody proponowanej. Rzeczywiste błędne koło metody odwrotnej . . .	161
O możliwości jednoczesnego genetycznego odtwarzania materii i umysłu. Geometria, zawarta w materii. Zasadnicze czynności umysłu . . . . .	171
Zarys teorii poznania opartej na analizie pojęcia <i>nieporządku</i> . Dwie przeciwstawne formy porządku: zagadnienie rodzajów i zagadnienie praw. Nieporządek i oba porządki .	189
Twórczość i ewolucja. Świat materialny. O pochodzeniu i o przeznaczeniu życia. To, co istotne, i to, co przypadkowe w sprawach życiowych i w ruchu ewolucyjnym. Ludzkość. Życie ciała i życie ducha . . . . .	203

## ROZDZIAŁ CZWARTY.

## Kinematograficzny mechanizm myślenia i złudzenie mechanistyczne. Rzut oka na historię systemów. Rzeczywiste stawanie się i fałszywy ewolucjonizm.

Zarys krytyki systemów, opartej na analizie pojęć <i>nicości</i> i <i>niewzruszoności</i> . Istnienie i nicość . . . . .	231
Stawanie się i forma . . . . .	253
Filozofia form i jej pojmowanie stawania się. Platon i Arystoteles. Naturalna pochyłość umysłu . . . . .	265
Stawanie się według nauki współczesnej. Dwa punkty zapamiętania na czas . . . . .	277
Metafizyka nauki współczesnej. Kartezjusz, Spinoza, Leibniz	290
Krytyka Kanta . . . . .	299
Ewolucjonizm Spencera . . . . .	305





32182 / 2